

СОВЕТСКАЯ ЭТНОГРАФИЯ

5

Сентябрь — Октябрь

1986

ЖУРНАЛ ОСНОВАН В 1926 ГОДУ • ВЫХОДИТ 6 РАЗ В ГОД

СОДЕРЖАНИЕ

В. В. Пименов (Москва). Прикладные аспекты этнографии: тенденции и проблемы	3
А. И. Першиц, Я. С. Смирнова (Москва). Общественный быт как предмет этнографического изучения (в связи с компонентным анализом культуры)	12
А. Н. Ямсков (Москва). Экологические факторы эволюции форм скотоводства у тюркоязычных народов Северного Кавказа	22
Е. П. Наумов (Москва). Этнические процессы в средневековой Сербии и Боснии (Динамика этносоциальных общностей XII—XIII вв.—от раннефеодальных к феодальным народностям)	34
Л. Т. Яблонский (Москва). К этногенезу населения Северной Туркмении (могилиник раннесакского времени Сакар-чага 3)	45

Дискуссии и обсуждения

Окончание дискуссии по статье М. В. Крюкова «Еще раз об исторических типах этнических общностей»	
А. М. Решетов (Ленинград). О соотношении типов этнических общностей и социально-экономических формаций	55
Ю. В. Бромлей (Москва). Еще раз к вопросу о типологизации этносоциальных общностей	59
М. В. Крюков (Москва). Главной задачей по-прежнему остается проникновение в сущность этнических связей	66
От редакции	78

Из истории науки

Г. В. Станюкович (Ленинград). Л. Я. Штернберг и Музей антропологии и этнографии (К 125-летию со дня рождения ученого)	81
---	----

Сообщения

Г. А. Гонтарь (Львов). Традиционная праздничная и обрядовая пища украинцев Полесья в XIX—XX вв.	92
Г. Д. Джавадов (Баку). Обычай взаимопомощи у азербайджанцев в XIX—начале XX в.	99
В. В. Горбачева (Ленинград). Традиционные личные и семейные «охранители» ачайваемских оленеводов	104
А. В. Гринев (Барнаул). Товарообмен между индейцами тлинкитами и атасками Скалистых гор в XIX в.	113



О. В. Почагина (Москва). Обряды и верования народов Филиппин, связанные с рождением ребенка

Поиски, факты, гипотезы

Л. С. Шейнбаум (Москва). Поездка в Гуантанамо

Научная жизнь

А. А. Зубов, Н. В. Шлыгина (Москва). Этнографы и антропологи на VI Международном конгрессе финно-угроведов
Коротко об экспедициях

Критика и библиография

Критические статьи и обзоры

Ю. Г. Круглов (Москва). Трехтомная антология русской народной поэзии

Общая этнография

С. Ю. Неклюдов (Москва). *В. Я. Пропп. Русская сказка*/Отв. ред. К. В. Чистов, В. И. Еремина
Л. Е. Куббель (Москва). *О. А. Осипова. Американская социология о традициях в странах Востока*

Народы СССР

Г. А. Комарова (Москва). *Игры народов СССР*
А. М. Конечный (Ленинград). *А. Ф. Некрылова. Русские народные городские праздники, увеселения и зрелища*
В. Н. Басилов (Москва). *Л. А. Чибиров. Древнейшие пласты духовной культуры осетин*
Л. И. Смирнова (Ленинград). *Г. В. Джалабадзе. Путеводитель по этнографическим фондам Государственного музея Грузии*

Народы Зарубежной Европы

М. Г. Рабинович (Москва). *Г. Георгиев. София и софийнци. 1878—1944*

Редакционная коллегия:

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

Ответственный секретарь редакции *Н. С. Соболев*

Адрес редакции: 117036 Москва, В-36, ул. Д. Ульянова, 19,

телефоны: 126-94-91, 123-90-97

Зав. редакцией *Е. А. Эшлиман*

В. В. Пименов

ПРИКЛАДНЫЕ АСПЕКТЫ ЭТНОГРАФИИ: ТЕНДЕНЦИИ И ПРОБЛЕМЫ

Влияние ленинизма на развитие советской этнографии общеизвестно: советские этнографы постоянно обращаются к ленинскому наследию, всякий раз находя в нем плодотворные идеи, теоретико-методологические и философские обоснования для новых научных поисков, отправные точки для теоретических построений. Вместе с тем использование ленинского идейного наследия не может быть полным, если не будет в должной мере принята во внимание практическая направленность в сущности всех трудов и всей деятельности великого мыслителя и революционера.

Уже в знаменитых «Тезисах о Фейербахе» К. Маркс сформулировал требование действительности социальной науки: «Философы лишь различным образом *объясняли* мир, но дело заключается в том, чтобы *изменить* его»¹. Развивая мысли К. Маркса и Ф. Энгельса, В. И. Ленин особо подчеркнул значение практики, прикладного аспекта всякой серьезной научной теории в общей системе процесса познания. В марксистско-ленинской гносеологии практика выступает как источник и цель познания, как критерий истины. «От живого созерцания к абстрактному мышлению и от него к практике — таков диалектический путь познания *истины*, познания объективной реальности»². В. И. Ленин подчеркивал активную роль человеческого сознания (в том числе, разумеется, и научного): «Сознание человека не только отражает объективный мир, но и творит его»³. Последнее достигается тем, что «...мир не удовлетворяет человека, и человек своим действием решает изменить его»⁴. В. И. Ленин осуждал типичный для дореволюционного прошлого «полный разрыв книги с практикой жизни»⁵. Он требовал, «чтобы наука действительно входила в плоть и кровь, превращалась в составной элемент быта»⁶. Труды В. И. Ленина служат образцами соединения теории с практикой. Нечего и говорить о том, что наиболее часто используемые в работах советских этнографов ленинские труды по национальному вопросу, а также по проблемам культуры имеют не только теоретическое значение, но и вполне практическую, прикладную ориентацию.

Решения XXVII съезда КПСС вновь привлекли внимание к практической, прикладной стороне науки. Важной особенностью этих решений является указание на необходимость внедрения в практику новейших достижений науки. «В центр обществоведческих исследований, — записано в Резолюции XXVII съезда КПСС по Политическому докладу ЦК КПСС, — необходимо поставить фундаментальные задачи ускорения прогресса нашего общества, достижения им нового качественного состояния. Обеспечить оперативный отклик общественных наук на потребности жизни, разработку обоснованных прогнозов и конструктивных рекомендаций для практики»⁷. «Жизнеспособны лишь те научные направления, — говорил на съезде М. С. Горбачев, — которые идут от практики и возвращаются к ней, обогащенные глубокими обобщениями и дельными

¹ Маркс К. и Энгельс Ф. Соч., т. 3, с. 4.

² Ленин В. И. Полн. собр. соч., т. 29, с. 152—153.

³ Там же, с. 194.

⁴ Там же, с. 194—195.

⁵ Там же, т. 41, с. 302.

⁶ Там же, т. 45, с. 391.

⁷ Резолюция XXVII съезда КПСС по Политическому докладу ЦК КПСС. — Материалы XXVII съезда КПСС. М.: Политиздат, 1986, с. 118.

рекомендации»⁸. Основными направлениями экономического и социального развития СССР на 1986—1990 годы и на период до 2000 года предусмотрено «сосредоточить усилия общественных, естественных и технических наук на важнейших стратегических направлениях, обеспечивающих ускорение экономического и социального развития»⁹.

Речь идет, следовательно, о планомерной научной разработке фундаментальных проблем, о движении к практике через создание высшей теории, через познание законов объективной реальности, что соответствует ленинской постановке вопроса о связи теории и практики¹⁰. В высшей степени важно, чтобы и этнографическая наука, разрабатывая свою теорию, раскрывая законы изучаемой ею объективной реальности, под направляла свои силы на исследование ключевых проблем практической жизни, решение которых может способствовать ускорению научно-технического прогресса, помогать революционизированию производства, совершенствованию социальных отношений и условий.

* * *

Представление о прикладной этнографии нуждается в уточнении. Если согласиться с тем, что этнография, как и всякая относительно самостоятельная наука, есть организованная система знаний, более или менее адекватно отражающая сущность этнических процессов; что имеет свой предмет, собственные методологические принципы, свою теорию, свое место в системе наук и широкий круг связей с другими науками, а также постоянно совершенствует методы конкретных исследований, то не ясно ли, что в этой цепи недостает только одного значительного звена — учения о практическом применении этнографических знаний. Вместе с тем сама возможность прикладной функции этнографии прояснится лишь в том случае, если эта наука перестанет трактоваться как только историческая, а будет рассматриваться также одна из существенных сторон науки об управлении, включающей проектирование и планирование, что отвечает марксистско-ленинскому пониманию о действительности социальной науки.

Принципиальная необходимость такого подхода к решению проблем прикладной этнографии зиждется на признании детерминированности всякого социального (в том числе и этнического) развития действия объективных социальных законов. Настоящее подготовлено прошлым в свою очередь обуславливает существенные черты будущего. Важнейшие компоненты этнического и этнокультурного развития ближайшего будущего сохраняются в настоящем и имеют тенденцию оказывать влияние в обозримом будущем. Иная постановка вопроса привела бы к отрицанию прикладной этнографии и сделала бы излишним дальнейшее обсуждение проблемы.

Прикладную этнографию не обязательно рассматривать как отдельную, четко обособленную отрасль нашей науки. Всякое этнографическое исследование (за исключением историко- и палеоэтнографических трудов) может содержать решения прикладных задач.

Общеизвестно, что прикладные аспекты (то вполне отчетливо и наглядно, то через ряд опосредствований и неявно) в сущности всегда были свойственны этнографии. Уже самые ранние этнографические сведения, известные из истории науки, собирались не столько из чистой любознательности, сколько по вполне практическим соображениям. Позднее результаты этнографических исследований нередко учитывались при принятии практических решений и использовались по преимуществу для

⁸ Горбачев М. С. Политический доклад Центрального Комитета КПСС XXVII съезду Коммунистической партии Советского Союза.— М.: Политиздат, 1986, с. 108.

⁹ Основные направления экономического и социального развития СССР на 1986—1990 годы и на период до 2000 года.— Материалы XXVII съезда КПСС. М.: Политиздат, 1986, с. 282.

¹⁰ См. Кедров Б. М. Ленин, наука, социальный прогресс. М.: Политиздат, 1982.

основания политической аргументации в межгосударственных спорах конфликтах, а также в пропагандистских целях. Следует, конечно, оп- деленно указать на то, что в классово-антагонистическом обществе практическое использование этнографических знаний имело и имеет тен- ницию к дифференциации в зависимости от социально-политической ори- тации самих исследователей. Так, этнографическая экспертиза прог- нозных ученых С. К. Кузнецова и Г. Е. Верещагина способствовала му, что в известном Мултанском процессе 1892—1896 гг. (по обви- нно удмуртов в человеческом жертвоприношении) защите, возглав- шейся В. Г. Короленко, в конце концов удалось добиться оправдания в чем неповинных крестьян.

До эпохи империализма буржуазная этнография не сформулировала конченных научных концепций по проблемам прогнозирования, пла- рования и управления этническими и этнокультурными процессами. Вместе с тем этнографические знания использовались империалистиче- скими правительствами, миссионерскими и другими организациями в це- лях порабощения и эксплуатации коренного населения Африки, Амери- ки, Азии и Австралии задолго до того, как буржуазная этнография соз- дала свои теории, методы и конкретные методики, ориентированные на решение прикладных задач¹¹.

Вступление капиталистического мира в эпоху империализма, борьба за передел колоний, социалистическая революция в России, усиление национально-освободительных движений, ускорение темпа историческо- го развития — вот наиболее существенные факторы, «поторопившие» некоторых ученых осознать возможности и перспективы более утилитар- ного подхода к этнографической информации.

По понятным причинам, первые шаги в указанном направлении были сделаны людьми, в силу объективных обстоятельств решившими поставить этнографию на службу господствующему классу. В России на рубеже XIX и XX вв. это попытался сделать В. Н. Тенишев, создав частное этнографическое бюро¹² для сбора сведений, которые должны были под- твердить в приложении к этнографии впервые развитую им концепцию функционализма¹³. В Англии в 1920-е годы идеи прикладной этнографии (антропологии) разрабатывал Б. К. Малиновский, считающийся осново- положником функционалистского направления и идейным вдохновите- лем организации в английских колониях правительственной этнографи- ческой службы, связанной с системой непрямого управления¹⁴. В даль- нейшем многие зарубежные ученые разделяли те или иные идеи функ- циональной школы в этнографии.

Советские этнографы с первых лет социалистического развития стра- ы вносили свой вклад в исследование и решение проблем культурной эволюции, национально-государственного строительства, подъема эко- мики прежде отсталых малых народов нашей страны. Этнографы уча- твовали, например, в работе Народного комиссариата по делам нацио- альностей; в исследованиях созданной при Академии наук Комиссии о изучению племенного состава России, результаты которых легли в снову национально-территориального размежевания народов Советско- о Союза; в деятельности Комитета Севера при ВЦИК, вырабатывавше- о программы переустройства культуры и быта народов Севера и Сибири

¹¹ См., например, *Григулевич И. Р.* Прикладная миссионерская этнография.— В сб.: *Современная американская этнография*. М., 1963.

¹² См.: *Начинкин Н.* Материалы «Этнографического бюро» В. Н. Тенишева в архиве жуд. музея этнографии народов СССР.— *Сов. этнография*, 1955, № 1; *Рабино- ич М. Г.* Этнографическое изучение города в России в конце XIX—начале XX в. (Программа В. Н. Тенишева).— В кн.: *Очерки истории русской этнографии, фолькло- ристики и антропологии*. Вып. IV. М., 1968.

¹³ См.: *Тенишев В. Н.* Деятельность человека. СПб., 1897. См. также *Пименов В. В.* Рец. на кн.: *Веселкин Е. А.* Кризис британской социальной антропологии. М.: Наука, 1977.— *Сов. этнография*, 1978, № 2, с. 144.

¹⁴ См.: *Англо-американская этнография на службе империализма*. М.: Наука, 1951; *Веселкин Е. А.* Указ. раб.

на социалистических началах¹⁵; в конкретных мероприятиях местных органов Советской власти, направленных на расширение участия трудящихся масс в общественной жизни¹⁶.

Тем не менее теоретические и эмпирические исследования, с одной стороны, и использование их для решения практических задач — с другой, в советской этнографии оставались во многом разобщенными. Работа в области прикладной этнографии рассматривалась этнографами скорее как патриотическая деятельность, нежели как цель и логическое завершение собственно научных изысканий. В 1920-е и 1930-е годы прикладную роль этнографии нередко понимали как личное участие этнографа в конкретной практической работе среди представителей той или иной народности нашей страны. Этнографы работали учителями, заводчиками, красными чумами, были сотрудниками советских учреждений и т. п. Деятельность советских этнографов в указанный период можно было справедливо назвать героической (или романтической) главой истории послеоктябрьской отечественной этнографии. Д. К. Зеленин утверждал, что к концу 1930-х годов главные достижения советской этнографии были «не столько теоретические, сколько практические»¹⁷.

Для определенного этапа развития науки все это было не только объяснимо, но отчасти правильно и полезно. Подобная работа нередко превращалась в длительное стационарное этнографическое исследование и принесла много пользы науке. Однако с точки зрения прикладной этнографии как науки, с позиций современных требований, такая деятельность уже не могла бы считаться достаточной. Сейчас речь должна идти не о реализации советов отдельных образованных и наблюдательных работников, но о внедрении рекомендаций, полученных в результате комплексных научных исследований.

Последующее развитие советской этнографии показало, что постановка и решение прикладных задач весьма обогащают как теоретическую, так и историческую этнографию. Повышенное внимание к современности усилившееся в нашей науке в 1950-е годы, в частности изучение быта и культуры советского рабочего класса¹⁸, ряд серьезных исследований в которых предметом изучения была избрана этническая и этнокультурная история ближайшего к нам времени¹⁹, — все это привело советских этнографов к необходимости более широкой и глубокой постановки проблем, связанных с решением прикладных задач.

Проведенные Институтом этнографии АН СССР исследования (например, коллективный труд о развитии этнических процессов в СССР²⁰, изучение взаимозависимости социальных и этнических факторов в сфере конкретных этносоциологических исследований²¹; работы, направ-

¹⁵ См., например, *Сергеев М. А.* Некапиталистический путь развития малых народов Севера. — Тр. Ин-та этнографии АН СССР, Т. XXVII. М. — Л., 1955.

¹⁶ В частности, в проводившейся в ряде районов Северного Кавказа в конце 1920-х годов кампании под лозунгом «Пальто — горянке», так как отсутствие в советских республиках с обычаям теплой зимней одежды у горских женщин препятствовало их общению с активной жизнью и использованию предоставленных им по закону прав свобод. См. *Культура и быт народов Северного Кавказа 1917—1967*. М.: Наука, 1977.

¹⁷ *Зеленин Д. К.* Народы Крайнего Севера СССР после Великой Октябрьской социалистической революции. — Сов. этнография, 1. М., 1938, с. 50.

¹⁸ См., например: *Верхний Олонец — поселок лесорубов*. М. — Л.: Наука, 1968; *Этнографическое изучение быта рабочих*. По материалам отдельных промышленных районов СССР. М., 1968; *Крупянская В. Ю., Полищук Н. С.* Культура и быт рабочих горнозаводского Урала (конец XIX — начало XX в.). М.: Наука, 1971; *Анохина Л. Шмелева М. Н.* Быт городского населения средней полосы РСФСР в прошлом и настоящем. М.: Наука, 1977; *Этнографические аспекты изучения современности*. Л.: Наука, 1980, и др.

¹⁹ См.: *Гарданов В. К., Долгих Б. О., Жданко Т. А.* Основные направления этнических процессов в СССР. — Сов. этнография, 1961, № 4; *Гурвич И. С.* Некоторые проблемы этнического развития народов СССР. — Сов. этнография, 1967, № 5.

²⁰ *Современные этнические процессы в СССР*. М.: Наука, 1975.

²¹ *Социальное и национальное. Опыт этносоциологических исследований по материалам Татарской АССР*. М.: Наука, 1973; *Опыт этносоциологического исследования образа жизни*. М.: Наука, 1980; *Арутюнян Ю. В., Дробизева Л. М., Кондратьев В. Сусоколов А. А.* Этносоциология: цели, методы, некоторые результаты исследований. М.: Наука, 1984.

ленные на выяснение структурных взаимодействий в рамках этноса как системы в секторе этнографии народов Прибалтики, Поволжья и Европейского Севера СССР²² и др.) способствуют изучению именно этих проблем. Известно, что чем более развита наука, чем полнее разработаны ее теория, методология, методика и исследовательская техника, тем шире ее прикладные возможности, тем более она готова и способна выдвигать конструктивные практические идеи. Чем лучше изучены законы строения этноса, его воспроизводства, ведущие тенденции функционирования этноса в целом и отдельных его компонент, тем содержательнее могут стать прикладные исследования и разработки этнографов, эффективнее — их советы и рекомендации.

Всякий, кто следил за развитием отечественной этнографической науки в течение последних двух десятилетий, хорошо знает, как далеко вперед шагнула в эти годы теоретическая мысль этнографов: имеются очень важные достижения в области общей теории этноса²³, созданы капитальные труды в области этногеографии²⁴, этнодемографии²⁵, этносоциологии²⁶, в изучении этнического самосознания²⁷ и ряда этнических аспектов экономики²⁸. Появляются исследования, трактующие этнос с позиций культурологии²⁹. Судя по результатам в области разработки теории, наша наука близка к постижению смысла и формулированию ряда фундаментальных закономерностей: закона неравномерности развития этносов³⁰, ряда законов их строения и современного функционирования, их социального воспроизводства и др. Все это создает благоприятные условия для поисков этнографами путей и способов внедрения результатов исследований в практику, быт, управление этнокультурными процессами.

В методологическом смысле советские этнографы ставят проблемы прикладной этнографии, исходя из двух фундаментальных идей, имеющих для нашей науки основополагающее значение: 1) марксистско-ленинской концепции интернационализма и 2) представления об управлении социальными процессами с целью их оптимизации. Первое положение при классовом подходе к решению национальных проблем означает не только признание принципиальной ценности вклада любого этноса в мировую историю и культуру (хотя, понятно, реальные объемы таких вкладов различны), не только обязательность защиты любого народа от всякого угнетения и попыток насильственной ассимиляции, но также признание в перспективе исторической неизбежности, закономерности и желательности все большего сближения этносов. Второе положение требует рассматривать всякое социальное (в том числе и этническое)

²² См., например: Устинова М. Я. Семейные обряды латышского городского населения в XX в. М.: Наука, 1980; Пименов В. В. Удмурты. Опыт компонентного анализа этноса. Л.: Наука, 1977; Статистика в этнографии. М.: Наука, 1985, и др.

²³ Бромлей Ю. В. Этнос и этнография. М.: Наука, 1973; его же. Современные проблемы этнографии (Очерки теории и истории). М.: Наука, 1981; его же. Очерки теории этноса. М.: Наука, 1983.

²⁴ Проблемы этнической географии и картографии. М.: Наука, 1978.

²⁵ Козлов В. И. Этническая демография. М.: Статистика, 1977.

²⁶ Арутюнян Ю. В., Дробижева Л. М., Кондратьев В. С., Сусоколов А. А. Указ. раб.

²⁷ Дробижева Л. М. Духовная общность народов СССР. Историко-социологический очерк брехнациональных отношений. М.: Мысль, 1981.

²⁸ Бромлей Ю. В., Шкаратан О. И. Национальные традиции социалистической экономики. — *Вопр. экономики*, 1983, № 4; их же. Национальные трудовые традиции — важный фактор интенсификации производства. — *Социол. исслед.*, 1983, № 2.

²⁹ См., например, Культура жизнеобеспечения и этнос. Опыт этнокультурологического исследования (на материалах армянской сельской культуры). Ереван: Изд-во АН АрмССР, 1983.

³⁰ Бромлей Ю. В. Современные проблемы этнографии (очерки теории и истории), с. 52, 63, 66, 294, 303, 358; см. также нашу рец. на эту работу в кн.: *Расы и народы*. Вып. 12, М.: Наука, 1982, с. 276. Правда, советские обществоведы считают, что в социалистических условиях уровни экономического, социального и культурного развития народов выравниваются. — См.: Дробижева Л. М. Об изучении процесса сближения уровней культурного развития советских республик. — В кн.: *Торжество ленинской национальной политики*. Чебоксары: Чувашск. книжн. изд., 1972, с. 318—327; ее же. Осуществление ленинской национальной политики КПСС на современном этапе. М.: Знание, 1982; Арутюнян Ю. В., Дробижева Л. М. Современный образ жизни: общее и национально-особенное. — *Сов. этнография*, 1976, № 3, с. 10—22.

развитие как объективно обусловленный процесс, и следовательно, научное управление им мыслимо лишь в согласии с присущими ему закономерностями. Вместе с тем этнический процесс имеет и субъективную сторону, и именно здесь возможны управление, реализация воли, сознательное действие, ориентированное в желательном направлении, в пределах закономерных тенденций. В этих границах имеется возможность выявить оптимальный вариант развития и набор средств, ведущих к его достижению. Критерий оптимальности определить, конечно, нельзя, он зависит от характера конкретной социально-исторической (и уже — социально-этнографической) ситуации, однако теоретическая возможность постепенного приближения к оптимуму не подлежит сомнению.

По своему характеру, типу, объему и т. п. прикладные исследования и разработки, разумеется, могут быть и бывают очень разнообразными. За последние два-три десятилетия получили, в частности, развитие социальные разработки, основанные на материалах полевых этнографических обследований классического типа, результаты которых представляются в государственные учреждения. В этих разработках оценивается состояние традиционных форм хозяйства, культуры и быта тех или иных (чаще всего небольших по численности) народов. Такую работу проводят, например, специалисты по этнографии народов Сибири и Крайнего Севера в Институте этнографии АН СССР³¹. Несколько иное направление приняли исследования и разработки, связанные с внедрением в быт различных народов страны современных гражданских обрядов и практик. В этом случае речь идет как об изучении традиций и инноваций в их реальном бытовании, так и о создании сценариев тех или иных ритуалов, внедрении их в практику работы соответствующих служб и т. п. Исследования и разработки этнографов, имеющие значение для практики, затрагивают, конечно, и другие аспекты. Еще одной из относительно новых форм вторжения этнографов в жизнь стали научно-практические конференции, на которых этнографы и работники различных ведомств совместно обсуждают темы и проблемы, имеющие прикладное значение. Упомянем лишь две из таких конференций: Всесоюзную конференцию в г. Казани (1983 г.), на которой обсуждались вопросы использования этнографических знаний для развития сельского хозяйства в стране³², региональную конференцию в г. Устинове (1985 г.), где была высказана серия рекомендаций, относящихся к оптимизации культурно-бытовых условий жизни народов Урало-Поволжской историко-этнографической области³⁴.

Результаты рассмотрения названных и подобных исследований и разработок свидетельствуют о том, что смысл и значение многих из них как определенного типа научно-прикладного труда в значительной мере сводятся к профессиональной этнографической экспертизе по той или иной теме или проблеме. Выступления специалистов в качестве экспертов по отдельным конкретным вопросам стали, как видно, исторически относительно ранними формами реализации прикладной роли этнографии. Однако и теперь возможности этнографической экспертизы ни-

³¹ Отражение этой работы можно видеть в ряде опубликованных трудов. См., например: Современное хозяйство, культура и быт малых народов Севера. — Тр. Ин-та этнографии АН СССР, т. LVI. М.: Изд-во АН СССР, 1960; Васильев В. И., Симиченко Ю. Б., Соколова З. П. Проблемы реконструкции быта малых народов Крайнего Севера. — Сов. этнография, 1966; № 3; Осуществление ленинской национальной политики у народов Крайнего Севера. М.: Наука, 1971; Сельскому учителю — о народных художественных ремеслах Сибири и Дальнего Востока. М.: Просвещение, 1983.

³² Литература по этим вопросам весьма обширна; ограничимся поэтому ссылкой на одну работу, в которой сделана удачная попытка обобщить накопленный опыт. Тульцева Л. А. Современные праздники и обряды народов СССР. М.: Наука, 1985.

³³ См. Липинская В. А. Всесоюзная конференция «Современные этносоциальные процессы на селе и задачи их изучения в свете решений майского (1982 г.) Пленума ЦК КПСС». — Сов. этнография, 1983, № 6.

³⁴ См. Современные этнические и культурно-бытовые процессы у народов Урало-Поволжья и Европейского Севера СССР (Тезисы докладов и сообщений). Устинов, 1985; Шкляев Г. К. Этнографическое совещание «Современные этнические и культурно-бытовые процессы у народов Урало-Поволжья и Европейского Севера СССР». — Сов. этнография, 1986, № 3.

коем случае не могут считаться исчерпывающими. Опыт работы этнографов на местах, в союзных и автономных республиках, говорит о том, что в помощи экспертов-этнографов нуждается весьма значительный и все более расширяющийся круг учреждений и организаций.

Факты, свидетельствующие об этом, многочисленны. Этнографы, работающие как в Ленинграде и Москве, так и в региональных этнографических центрах, знают по собственному опыту, что общественная атмосфера по отношению к этнографии существенно изменилась и продолжает меняться. Специалистов-этнографов в Карелии и Молдавии, в республиках Прибалтики и Поволжья, на Украине и в Белоруссии все чаще привлекают к совместной работе не только учреждения культуры, но и архитекторы, дизайнеры, работники общественного питания, службы быта, местной промышленности, торговли и т. п. Сошлемся только на один пример, ближе знакомый автору: в конце лета 1985 г. в г. Уфе при самом деятельном участии башкирских этнографов была организована выставка «Башкирский костюм. Традиции и современность». В ходе работы выставки, вызвавшей живой интерес посетителей, была проведена научно-практическая конференция, на которой выступили художники-декораторы, художники-модельеры, производственники с предприятий, изготовляющих одежду и обувь, и другие специалисты, указавшие на полезность и желательность совместной работы с этнографами.

Таким образом, опыт и исследовательские приемы классической этнографии во многих случаях уже используются и могут быть использованы еще более эффективно (консультации органов загс по вопросам внедрения гражданской обрядности; комбинатов бытового обслуживания — по поводу народных традиций в одежде; учреждений общественного питания — о народной кулинарии, учреждений культуры — по проблемам художественной самодостаточности и т. п.)³⁵.

Тем не менее прикладная, практическая роль этнографических знаний не сводится только к такого рода экспертизе. Этнографы могут сами выдвигать плодотворные идеи прикладного характера. Однако для этого желательно располагать более глубокими знаниями об этносах и системно организованными массовыми данными. На основе системно собранной, организованной и проанализированной информации этнографы в состоянии ставить и решать серьезные научно-практические задачи.

Ориентация на решение задач этого порядка явилась одним из важнейших мотивов проведения серии массовых этнографических обследований в пределах Урало-Поволжской и Северной историко-этнографических областей (в Удмуртии в 1968 и 1979—1980 гг., в Мордовии в 1973 г., в Чувашии в 1981—1982 гг., в Марийской АССР в 1984 г., в Калмыкии в 1985 г., в Башкирии в 1986 г.). Кроме названных обследований, осуществленных Институтом этнографии АН СССР совместно с местными научно-исследовательскими центрами, проведены массовые обследования силами региональных научных центров, а также отдельных молодых ученых (изучение культуры и быта карелов, вепсов и коми, поселений и жилищ сельского населения в Мордовии, сельских поселений в Удмуртии и т. д.). В 1987—1988 гг. предстоит массовое этнографическое обследование в Татарии.

Опираясь на уже сложившиеся научные традиции, удастся, используя статистические процедуры, с определенной вероятностью составлять кратко- и среднесрочные прогнозы развития отдельных элементов культуры и быта у тех или иных народов. При наличии достаточно представительных исходных данных можно, например, подсчитать и численно выразить наиболее существенные тенденции развития, скажем, обрядовой жизни народа в пределах какого-то региона, определить направление динамики межнациональной брачности или же выявить наилучший

³⁵ О возможностях использования этнографических знаний и работы этнографов в качестве экспертов см. *Бромлей Ю. В.* Может быть, это назовут этноникой. — Знание — сила, 1985, № 12, с. 21—23.

вариант развития сельских поселений и расселения³⁶ и на этой основе выработать соответствующий план практических действий.

Массовые этнографические обследования планируются обычно многоцелевые. Они включают в себя изучение структуры этноса, темпов развития современных этнокультурных процессов, а также решение прикладных задач. Работа в области прикладной этнографии в этом случае — один из самых существенных элементов всего исследования.

Накопленный опыт свидетельствует о том, что прикладные исследования могут отвечать разным задачам, а способы представления их результатов могут иметь разные формы: о некоторых из них говорилось выше, но есть и другие. Так, в настоящее время сотрудниками сектора этнографии народов Прибалтики, Поволжья и Европейского Севера института этнографии АН СССР и сектора этнографии и археологии научно-исследовательского института языка, литературы, истории, экономики при Совете Министров Чувашской АССР подготовлена к изданию коллективная монография «Чуваши: современные этнокультурные процессы», в которой разработка практических рекомендаций по оптимизации развития этнических процессов в республике осуществлена на основе массового обследования 1981—1982 гг. Анализ полученных результатов позволил вскрыть ряд серьезных помех, препятствующих движению к этносоциальному оптимуму. Так, установлено, что в социальном профессиональном составе взрослого чувашского населения республики явно недостаточно представлена группа лиц, занятых высококвалифицированным механизированным трудом, что вступает в противоречие с требованиями ускорения научно-технического прогресса. Анализ этнокультурных процессов показал, что имеется необходимость, с одной стороны, улучшить преподавание русского языка в чувашских селах, а с другой — удовлетворить пожелания части чувашей-горожан обучать своих детей в классах с преподаванием на чувашском языке (последнее пожелание в настоящее время уже реализуется). Выявлено далее, что рост «потребления» национальной художественной культуры (в частности литературы) сдерживается тем фактом, что литература почти не отражает проблемы труда, быта, социальные и культурные интересы чувашей-горожан — промышленных рабочих и инженеров, т. е. именно тех слоев населения, которые в наибольшей мере призваны осуществлять научно-технический прогресс в республике.

Таким образом, если этнографы располагают системно собранной информацией об этносах, то исследование всякого структурного элемента этноса может быть осуществлено с целью прогнозирования и планирования его развития и управления им, что уже есть шаг к разработке прикладных этнографических проблем. Следуя этим путем, мы, в частности, открываем для себя эффективный метод подхода к явлениям и фактам, давно уже ставшим традиционными объектами изучения классической этнографии. Мы оказываемся в состоянии ответить (в известных, конечно, пределах) на вопросы о перспективах развития таких конкретных элементов национальных культур, как жилище, одежда, пища, домашний утварь и т. п., предсказать, в какой мере сохранится (или ослабеет) данная области народного образа жизни тенденция к использованию черт национальной культуры, и т. п.

Однако научная мысль едва ли ограничится постановкой и решением перечисленных и аналогичных им частных задач. Уже теперь исследователи стремятся рассматривать этнос как некий интегрированный фактор и изучать его воздействие на динамику трудовых ресурсов, миграцию населения и т. п. Не требуется большого воображения, чтобы представить себе исследования, касающиеся влияния этих культурных особенностей на уровень и характер покупательского спроса в разных районах страны, на условия быта, структуру и прочность семьи и пр. Вместе с тем прикладные исследования следует проводить в условиях координа-

³⁶ Ср. постановку вопроса об оптимизации сельского расселения в ст.: Паин Э. А. Прикладные аспекты этнографического изучения сельских поселений и систем расселения (постановка вопроса). — Сов. этнография, 1985, № 1.

ции (по крайней мере в рамках достаточно крупных историко-культурных зон). В противном случае едва ли возможно избежать нежелательных тенденций к эмпиризму и узкой региональной обособленности.

Наконец, в более отдаленной, но реально различимой перспективе встает очень сложная проблема прогнозирования, планирования и управления этническим процессом в его целостном выражении. Понятно, что ее постановка не может быть продуктивна применительно к классово-антагонистическому обществу. Она реалистична только в условиях социализма и коммунизма.

Надо признать, что этнические процессы весьма сложны и управлять ими трудно. В этой связи встает весьма сложный и в высшей степени актуальный вопрос о современном этнографическом районировании территории СССР. В самом деле, можно ли всерьез говорить не только о решении, но даже о постановке всех названных выше и подобных им задач в масштабе страны без достаточно определенного этнокультурного, языкового и т. п. районирования, без подробного описания современного состояния выделенных регионов, без нанесения необходимых характеристик на карту? Ответ ясен. Рассмотрение любого из прикладных этнографических вопросов, связанных с экономикой, планированием, культурным развитием и т. п., должно быть «привязано» к регионам и без этого не может быть поставлено на научную основу.

В советской этнографии, правда, уже проделана немалая работа по выделению культурно-этнографических регионов, создана концепция хозяйственно-культурных типов и историко-этнографических областей³⁷. Однако эта концепция имеет в сущности историческую направленность, и выделенные на ее основе регионы описывают не современную, а прошлую реальность. Конечно, не исключено, что эта классификация может оказать помощь и при определении современных этнокультурных областей, однако задача их выявления остается еще не решенной научной проблемой.

На современном этапе исследователи констатируют сближение наций и национальностей СССР как по экономическим показателям, так и по ряду существенных черт их культуры и быта (хотя наблюдаются и иные тенденции), устанавливают наличие многоплановых этнических процессов³⁸. Все же определение реальной степени развития этих процессов нуждается в более детальных и глубоких исследованиях. Многие их стороны еще не получили точных количественных характеристик. Однако дело не только в этом. Задача не будет решена до тех пор, пока не удастся отыскать эффективные и в то же время гибкие, тонкие, деликатные методы и инструменты руководства этническими процессами.

Последнее из указанных требований, предъявляемых к методам и инструментам управления, выдвигает на первый план проблему моделирования не только структуры этноса (этому этнографы уже научились), но и этнического процесса, а это задача, на несколько порядков превышающая по сложности все то, над чем до сих пор приходилось работать этнографам. Этнический процесс чрезвычайно сложен и труден для исследования не только по своему существу, но еще и в том отношении, что он носит почти предельный в человеческом обществе массовый характер, т. е. затрагивает всех и каждого. Экспериментировать в обычном смысле этого слова с этносами нельзя. Из сказанного следует, что еще до акта управления все эксперименты над этническим процессом должны быть проведены на модели, в роли которой будут выступать теоретические и эмпирические знания об этносе, выраженные по возможности

³⁷ Чебоксаров Н. Н., Чебоксарова И. А. Народы. Расы. Культуры. М.: Наука, 1971, с. 169 сл., с. 215 сл.; Андрианов Б. В., Чебоксаров Н. Н. Хозяйственно-культурные типы и проблемы их картографирования.— Сов. этнография, 1972, № 2; *их же*. Историко-этнографические области (Проблемы историко-этнографического районирования).— Сов. этнография, 1975, № 3.

³⁸ Бромлей Ю. В. Этнографическое изучение современных национальных процессов в СССР.— Сов. этнография, 1983, № 2; *его же*. Современные этносоциальные процессы у восточнославянских народов СССР.— Сов. этнография, 1985, № 4; см. также: Сто наций и народностей: этнодемографическое развитие СССР. М.: Мысль, 1985.

в математизированной форме, единственно пригодной для переработки огромного количества информации, требующейся для выработки бы или менее адекватной модели этнического процесса.

Едва ли разумно ограничивать возможности науки, отдавая предпочтение тому или иному набору математических аппаратов исследования. Но ясно одно: этнографическая информация станет вполне приложима к решению практических задач лишь в том случае, если она будет собираться, анализироваться, храниться и главным образом поступать к потребителю в форме, пригодной для нужд планирования и управления. Прикладное значение этнографических знаний уже теперь существенно, а в недалеком будущем оно резко возрастет. Нужно быть готовым к этому.

Все сказанное выше приводит к заключению, что встающие перед этнографией прикладные проблемы по своей сложности, актуальности и ответственности существенно превосходят все то, с чем приходилось им дело до сих пор. Предстоят весьма серьезные теоретические исследования, разработка экономных и эффективных методов сбора, переработки и анализа огромных массивов информации. С этими задачами сможет справиться только государственная общесоюзная этнографическая служба, учреждение которой вполне назрело. На XXVII съезде КПСС и в ходе предсъездовской дискуссии были высказаны предложения о создании специальных органов, которые могли бы вести систематическую работу в области, во многом совпадающей со сферой компетенции прикладной этнографии³⁹. Использование знаний и опыта этнографов при изучении данных проблем необходимо и целесообразно.

³⁹ См.: выступление тов. К. Махкамова на XXVII съезде КПСС. — Правда, 1986, 1 марта, с. 4; Восс А. Союз нерушимый. — Коммунист, 1986, № 3, с. 50.

А. И. Першиц, Я. С. Смирнова

ОБЩЕСТВЕННЫЙ БЫТ КАК ПРЕДМЕТ ЭТНОГРАФИЧЕСКОГО ИЗУЧЕНИЯ

(в связи с компонентным анализом культуры)

Что такое общественный быт вообще, общественный быт как этнографическое понятие в частности? Это остается в значительной мере неопределенным. Неопределенность связана прежде всего с расплывчатостью самого слова «быт». В обыденном словоупотреблении в него вкладывают самые разные значения. По В. И. Далю, это и житье, и род жизни, и обычаи и обыкновения; по С. И. Ожегову — и жизненный уклад, т. е. установившийся, устоявшийся порядок, и повседневная жизнь. Слово, таким образом, имеет по меньшей мере три значения: особенности жизни, особенности только устоявшейся, вошедшей в обычай жизни и особенности повседневной, будничной жизни. Иначе говоря, в отличие от первого значения второе исключает для быта какие-либо новшества, третье — какие-либо события.

Попав (по-видимому, уже в первой половине XIX в.¹) в русское научное словоупотребление и постепенно получив терминологическое значение, понятие «быт» даже в настоящее время не стало яснее. Новейший философский энциклопедический словарь определяет термин «быт» в широком смысле как уклад повседневной жизни, т. е. объединяет два из трех обыденных словоупотреблений, а в узком смысле — как сферу внепроизводственной жизни. В то же время новейший демографический энциклопедический словарь, принимая указанный широкий смысл данного

¹ См.: Снегирев И. М. Русские в своих пословицах, кн. 1. М., 1831, с. 4; Терещенко А. В. Быт русского народа. СПб., 1848.

понятия, различает в нем три сферы жизнедеятельности: семейную, производственную и внепроизводственную. Выделение наряду с внепроизводственной семейной сферы быта связано с тем, что демографы относят к быту и воспроизводство самого человека. Под производственным бытом они понимают обеспечение питания, санитарно-гигиенических условий труда и кратковременного отдыха на предприятиях и в учреждениях, под внепроизводственным — удовлетворение материальных и духовных потребностей во внерабочее время².

Займствованное из философской литературы второе, узкое понимание быта как сферы внепроизводственной жизни широко проникло в современную советскую этнографию и стало в ней преобладающим. В связи с этим Ю. В. Бромлей даже предложил синонимически применять термины «бытовая культура» и «внепроизводственная культура», используя второй из них для передачи смысла специфически русского слова «быт» в не имеющих прямых аналогов с ним западноевропейских языках³.

Само по себе такое перенесение понимания термина из философии в этнографию достаточно обычно. Но в контексте предмета этнографической науки оно вызывает сомнения. Этнография, в том числе и современная, изучает также и производственный, или хозяйственный, быт⁴, и мы в какой-то мере обедним ее, лишая этого предмета изучения. Но, может быть, имеет смысл принять в этнографии первое из существующих в философии пониманий быта — как уклада повседневной жизни? Думается, что и это едва ли продуктивно. Одним из предметов этнографического изучения всегда были не только будни, но и праздники, не только повседневная, но и праздничная жизнь⁵, и, видимо, нет серьезных оснований исключать из нее и этот предмет исследования. Наконец, возможно этнографическое понимание быта как только устоявшегося жизненного порядка. Но в жизни устоявшийся уклад всегда неотделим от новшеств (например, веяний моды), и элиминация этой стороны этнографического исследования неизбежно сделает его однобоким. Изучение как устоявшегося уклада, так и его трансформации, т. е. и старого, и нового быта, — давняя традиция прогрессивной русской этнографии. «Этнография наша значительно могла бы выиграть, если бы дала больше места ... современным бытовым вопросам», — отмечалось уже в 1864 г. в редактировавшемся Н. Г. Чернышевским журнале «Современник»⁶.

Надо учесть и то, что давняя установка включать в предметную область этнографии производственный и праздничный быт имеет под собой серьезные теоретические основания. Приведенное философское понимание разграничения производственной жизни и внепроизводственного быта сложилось в современную эпоху далеко зашедшей дифференциации различных областей человеческой жизнедеятельности. Этнография же имеет дело не только с современной, но и со старинной жизнью, не только с развитыми, но и с традиционными обществами. Жизнедеятельность их несравненно недифференцированнее, нерасчлененнее, indiscretнее, нежели жизнедеятельность позднейших обществ. Может ли историческая этнография изучать, например, взаимопомощь при обрядах жизненного цикла и не изучать ее в хозяйственной деятельности? Может ли она разграничить, скажем, в тех же обычаях взаимопомощи их будничные, повседневные и обрядовые, праздничные аспекты, изучая первые и не изучая вторые? О принципиальной установке современной этнографии включать в зону своих исследований как устоявшийся, так и формирую-

² Философский энциклопедический словарь. М., 1983, с. 69; Демографический энциклопедический словарь. М., 1985, с. 53—54.

³ Бромлей Ю. В. Этнос и этнография. М., 1973, с. 49; *его же*. Очерки теории этноса. М., 1983, с. 106.

⁴ См., например: Культура и быт колхозного крестьянства Адыгейской автономной области. М.—Л., 1964; Магометов А. Х. Этнография осетин. Орджоникидзе, 1970; Лебедева А. А., Сафьянова А. В. Русское население Курганской области и его хозяйственный быт во второй половине XIX — начале XX в.— Сов. этнография, 1974, № 1.

⁵ См., например: Народы Передней Азии. М., 1957, с. 204 сл.; Народы Средней Азии и Казахстана, 1. М., 1962, с. 627 сл.; Народы Зарубежной Европы, 2. М., 1965, с. 198 сл.

⁶ Современник, 1964, № 10, с. 193.

щийся уклад жизни говорить не приходится: в наше время она обогатилась намного четче, чем во времена Н. Г. Чернышевского.

Мы приходим к тому, что в этнографии быт — это не столько единое понятие, сколько семейство понятий, каждое из которых дополняет и уточняет другое. Быт — это преимущественно внепроизводственная, потребленческая сфера, но и производственная сфера отнюдь не лишена бытовых аспектов. Быт — это в значительной мере сфера повседневной жизни, но и праздничная жизнь имеет яркие бытовые стороны. Быт — это главным образом устоявшийся, вошедший в традицию уклад жизни, но и сфера инноваций не может быть от него оторвана. Суммируя это, мы лишь самым приблизительным и условным образом можем определить быт как сферу в основном, но вовсе не только внепроизводственной, повседневной, устоявшейся жизни. И тем самым наметить какой-то рубеж между понятием «быт» и более широким понятием «культура», которая в совершенно одинаковой степени включает в себя производственное и внепроизводственное, повседневное и неповседневное, устоявшееся и неустоявшееся.

Не многим проще обстоит дело с той областью быта, которую принято называть бытом общественным. Само понятие здесь, казалось бы, достаточно привычно, но когда дело доходит до определения его составных частей, различные исследователи подходят к этому по-разному. Чтобы проиллюстрировать это положение, ограничимся только несколькими кандидатскими диссертациями по общественному быту народов Кавказа, относящимися к последним полутора десятилетиям. В одном случае (1) берется набор из пяти компонентов: формы землевладения и землепользования; сословно-классовые отношения; куначество и гостеприимство; деятельность старейшин; отдельные стороны правовой жизни. В другом случае (2) компонентов только три: управление и суд в сельской общине; обычаи и нормы, регулирующие общественную жизнь (взаимопомощь, гостеприимство, кровомещение); традиционные развлечения. В третьем случае (3) композиция та же, но к нормам регуляции общественной жизни добавлен этикет, а к развлечениям — другие, ритуально-игровые формы организации досуга. Наконец, еще в одном случае (4) опять выделены три, но уже других компонента: социальная структура сельской общины; поселение в системе общественного быта; нормы, регулирующие внутриобщинные и межобщинные отношения. Представляется, что первому из этих подходов свойственно смешение явлений общественного строя и общественного быта, второму и третьему — большая четкость в выборе объекта исследования, но недостаточная — в определении его компонентов, четвертому — соединение различных принципов рассмотрения общественного быта. Остановимся на этом несколько подробнее.

Оценивая первый из указанных подходов, напомним, что формы землевладения и землепользования, а тем более сословно-классовые отношения в качестве общественного строя составляют предмет не этнографической, а общ исторической науки. Другое дело, что, как на это уже правильно обращалось внимание, общественный быт нельзя изучать в отрыве от общественного строя⁷. Но изучение во взаимосвязи и взаимобусловленности вовсе не должно вести к смешению разнородных понятий и к отказу — в теории или на практике — от их научного разграничения.

Обращаясь ко второму и третьему из перечисленных подходов, подчеркнем, что нормы социальной регуляции нельзя сводить только к институтам взаимопомощи, гостеприимства и кровомещения, даже если к этому добавить правила этикета. К числу институтов социальной регуляции наряду с названными относится по крайней мере породнение

⁷ Аничбадзе Ю. Д. О понятии «общественный быт». — В кн.: Научная конференция молодых ученых и аспирантов Северо-Осетинского научно-исслед. ин-та истории, экономики, языка и литературы. Тезисы докладов. Орджоникидзе, 1980; его же Общественный быт абхазов во второй половине XIX — начале XX в. Автореф. дис. на соискание уч. ст. канд. ист. наук. М.: Ин-т этнографии АН СССР, 1981, с. 1.

числу поведенческих норм наряду с этикетом — право и нравственность. Точно так же проведение досуга в общественных местах не сводится к развлечениям и ритуально-игровой жизни. Так, наряду с праздничными происходят и траурные события, и тоже публично.

Наконец, в отношении четвертого из приведенных подходов заметим, что принципы рассмотрения тех или иных явлений могут быть разными и нередко они одинаково правомерны, но контаминация различных принципов никогда не бывает оправданной. Между тем при данном подходе в двух случаях из трех исследуется непосредственно общественный быт (общинная структура и общинные нормы), в одном — соотношение одного из компонентов материальной культуры (поселение) со сферой общественного быта вообще. К тому же непонятно, почему берется только этот компонент и не берутся другие, например пища. Иначе говоря, здесь отсутствует единый и последовательный подход к вопросу.

В самом деле, общественный быт допустимо классифицировать самыми разными способами. Он может быть подразделен на родственный и соседский, внутригрупповой и межгрупповой, будничный и праздничный, народный и элитарный. В старой и новой этнографической литературе представлена, хотя и в неполном и беспорядочном виде, схема⁸, которая при условии упорядочения принятого в ней принципа рассмотрения явлений общественного быта и связанных с ними терминов имела бы следующий вид: 1 — соседская община и соседские связи; 2 — родственные структуры и родственные связи; 3 — нормативная жизнь, включая сюда нормы традиционного административного, судебного, военного и религиозного руководства; 4 — публичная жизнь, под которой обычно понимается общественный быт в узком смысле слова, т. е. жизнь в общественных местах, на людях, на публике (мы обозначаем ее как публичную, а не как общественную, так как словосочетание «общественная жизнь» имеет в современном языке несколько иное, не лишенное политического оттенка значение). Возможны различные варианты этой схемы, например такой, когда особенности нормативной жизни, связанной с соседскими и родственными структурами, рассматриваются при характеристике этих структур. Возможно и выделение в качестве особого раздела межгрупповых отношений, куда войдут гостеприимство, куначество, породнение, аманатство, кровная месть. И т. д. и т. п.

Однако возможна и схема, построенная по принципиально иному критерию, а именно сопряженности сфер общественного быта с каждым из основных компонентов культуры. Как известно, такие компоненты были наиболее систематизированно выделены Ю. И. Мкртумяном, различившим культуру первичного производства, культуру непосредственного жизнеобеспечения, соционормативную культуру и гуманитарную культуру⁹. Схема эта, правда, нуждается в некоторых уточнениях, а в части своей, возможно, и в доработке. В частности, поскольку выделяется особая гуманитарная культура, правильнее говорить не о культуре непосредственного жизнеобеспечения, а о культуре непосредственного материального жизнеобеспечения. Но гораздо существеннее другое. Понятие соционормативной культуры остается недостаточно определенным и даже спорным. Автор схемы определил соционормативную культуру как совокупность компонентов, направленных на социально организованное удовлетворение жизненных потребностей людей. Таким образом, здесь этот компонент выступает в обеих ипостасях социальных институтов, или установлений, — и как общественные структуры вместе с их постестарно-политическими органами, и как общественные нормы. Если воспользоваться примерами из той же жизни народов Кавказа, то к первым относятся соседская община, фамильно-патронимическая организа-

⁸ См., напр.: Магометов А. Х. Общественный строй и быт осетин (XVII—XIX вв.). Орджоникидзе, 1974; Карачаевцы. Историко-этнографический очерк. Черкесск, 1978.

⁹ Мкртумян Ю. И. Основные компоненты культуры этноса. — В кн.: Методологические проблемы исследования этнических культур. Тезисы докладов. Ереван, 1978, с. 44.

ция, народное собрание, совет старейшин, суд старейшин и т. д., ко-
рым — формы общественного сознания, выраженные в правовых, нрав-
ственных, этикетных и вообще поведенческих нормах. При таком по-
нятии соционормативной культуры общественные структуры попадают
в одну категорию с формами общественного сознания. И, видимо, не-
ром первоиздатель понятия соционормативной культуры Э. С. Мар-
рян вначале трактовал ее как единство обеих ипостасей, а позднее со-
необходимым разделить «собственно социальные» и «соционорматив-
ные» компоненты культуры¹⁰. Другие исследователи, и прежде все
Ю. В. Бромлей, еще раньше стали понимать под соционормативной то-
ко нормативную сторону культуры¹¹.

И все же вопрос по-прежнему непрост и остается открытым. Ведь
общественные структуры — это те или иные группы людей, отношения
между которыми регулируются социальными нормами, и если выделить
«собственно социальный» (назовем его «социоструктурным») компонент
культуры, то он представит собой только воплощение ее соционорматив-
ного компонента. Соционормативный компонент в свою очередь являет-
ся лишь одной из составных частей духовной культуры. Некоторые эт-
нографы именно так и ставят вопрос, различая только материальную
духовную культуру и не оставляя между ними места для социальной
(«собственно социальной», «соционормативной» и т. д.) культуры¹². Т
кой постановке вопроса нельзя отказать в последовательности и логи-
ности. Но у нее есть и недостаток, состоящий в том, что весь массив
культуры предстает лишь в двух огромных блоках, без последующей
дифференциации, так необходимой не только для классификации, но
при непосредственном изучении культурных явлений. Поэтому, ес-
иметь в виду не философский анализ культуры, а этнографическое ре-
смотрение ее компонентов, мы все же примем выделение социоструктур-
ной, соционормативной и гуманитарной культуры. Тогда при исследо-
вании общественного быта с точки зрения сопряженности его сфер
основными компонентами культуры можно говорить о первично-проис-
водственной, непосредственно-жизнеобеспечивающей, социоструктурно
соционормативной и гуманитарной общественно-бытовых сферах.

Третий из наших основных вопросов — о том, в чем состоит этногра-
фический угол зрения в исследовании общественного быта, что такое
общественный быт как предмет именно этнографического изучения. Со-
гласно общепринятому сейчас в нашей науке взгляду, этнография — эт-
историческая дисциплина, объект изучения которой — народы-этносо-
а предмет — их как отличительные, так и общие с другими этносами
свойства¹³. Разумеется, между свойствами, специфичными для отдель-
ных этносов и общими для всех этносов, существует значительный диа-
пазон градаций. Здесь и черты, общие для этнических групп, т. е. груп-
родственных этносов, и черты, отражающие средство этносов, состоящи-
в длительном взаимодействии, а следовательно, принадлежащих к одной
историко-этнографической области, и черты сходства этносов, относ-
щихся к одному хозяйственно-культурному типу, и черты, сближающ
этнотыпы, стоящие на одной ступени исторического развития. Два первые
вида сходств соответствуют выделенным в теоретической этнографии
фольклористике генетическим и диффузионным сходствам, два после-
них, взятых вместе, — сходствам конвергентным¹⁴. Те или иные фак-
ры культурно-бытового сходства обычно действуют не каждый в отдель-
ности, а более или менее совокупно. Так, на Кавказе адыгским или ва-

¹⁰ Ср.: 1) *Маркарян Э. С.* Очерки теории культуры. Ереван, 1969, с. 86; 2) *его ж.*
К общей характеристике культуры и ее жизнеобеспечивающей подсистемы. — В кн.
Культура жизнеобеспечения и этнос. Опыт этнокультурологического исследования (материалы армянской сельской культуры). Ереван, 1983, с. 26.

¹¹ *Бромлей Ю. В.* Этнос и этнография, с. 64, 70, 210, 229, 246.

¹² См., например: *Чебоксаров Н. Н., Чебоксарова И. А.* Народы, расы, культу-
ра, 1971, с. 165.

¹³ *Бромлей Ю. В.* Этнос и этнография, с. 207—208.

¹⁴ *Жирмунский В. М.* Эпическое творчество славянских народов и проблема срав-
нительного изучения эпоса. М., 1958, с. 6—7; *Service E. R.* Cultural Evolutionism: The-
ory in Practice. N. Y. et al., 1971, p. 140.

ихским народам в определенной мере присущи все четыре категории хозяйств, горцам Центрального Кавказа — три последние, народам Закавказья (если оставить в стороне их некоторые, преимущественно отгонно-скотоводческие этнографические группы) — две последние и т. д. Такая ситуация в значительной мере затрудняет выявление специфичности этнокультурных свойств. Но она не делает его невозможным, а лишь требует особенно тщательного изучения особенностей быта. Впрочем, выявление также и общих черт быта предполагает неменьшую доскопальность, так как в противном случае отличительные свойства разных этносов могут быть неправильно отождествлены. При всех обстоятельствах надо учесть то, что этнокультурная специфика со всей ее относительной устойчивостью и сама — явление исторически обусловленное и должна рассматриваться не как нечто раз навсегда данное, а лишь как совокупность черт, характерных для того или иного народа в определенном периоде времени¹⁵.

Итак, этнографическая зона изучения общественного быта (в отличие, скажем, от демографической зоны исследования) заключена в дифференциации его видовых и родовых этнокультурных особенностей. Чем можно обнаружить общее и особенное в этнически окрашенном общественном быту народов, стоящих на одной исторической стадии развития? Какими сходствами и различиями в этой области быта обладают народы, принадлежащие к одному хозяйственно-культурному типу? Что специфично и что специфично для той же области быта народов одной историко-этнографической области или одной этнической группы? Без ответа на эти вопросы этнографическое исследование не будет ничем отличаться от исследования общеисторического или историко-культурного. Тем более тогда, когда речь идет не о доклассовых или едва только вышедших из доклассового состояния обществах с их исключительно традиционной (народной, фольклорной) культурой, а об обществах, уже обладающих и профессиональной культурой. Едва ли нужно напоминать здесь, что этнографическое исследование предполагает обращение к чертам только непрофессионального быта либо его взаимодействия с бытом профессиональным. Ведь именно поэтому мы изучаем, скажем, соседнюю общину, восходящую к предклассовому строю и представляющую собой продукт традиционной культуры, и не изучаем государственное устройство, всегда связанное с профессиональной деятельностью.

В рамках журнальной статьи, разумеется, нельзя всесторонне рассмотреть все аспекты общественного быта во всех их возможных ракурсах. Поэтому ограничимся некоторыми примерами из этнографии народов Кавказа, а также включающей его как один из своих регионов более широкой историко-этнографической провинции — Западной Азии в целом во второй половине XIX — начале XX в. При этом мы имеем в виду сопоставление двух отмеченных выше основных принципов рассмотрениявлений общественного быта — получившего известное распространение в прошлом и начавшего распространяться, пока только применительно к отдельным культурно-бытовым субкомпонентам, главным образом к поселениям¹⁶.

В рассматриваемое время социокультурная ситуация в Западной Азии была приблизительно одинаковой: начавшие развиваться капиталистические отношения в древних городских и оседло-земледельческих центрах, феодальные и патриархально-феодальные отношения на их преимущественно кочевнической и отгонно-скотоводческой периферии. Таким образом, применительно к историко-этнографической провинции в

¹⁵ Обоснование этого вывода см. *Периц А. И.* Проблема аксиологических сопоставлений в культуре. — Сов. этнография, 1982, № 3.

¹⁶ См. *Робакидзе А. И.* Поселение как источник изучения общественного быта. — III Международный конгресс антропологических и этнографических наук. Докл. сов. делегации. М., 1964. В принципе сходные работы, в которых однако общественный и семейный быт не разграничивается и преимущественное внимание уделяется последнему см.: *Мамбетов Г. Х.* Одежда в традициях и обычаях кабардинцев и балкарцев. — Вест. Кабардино-Балкарского научно-исслед. ин-та, 1972, вып. 5; *его же.* Пища в обычаях и традициях кабардинцев и балкарцев. — Там же, вып. 6.

целом можно говорить об одной исторической стадии развития с характерными для нее еще широко сохранявшимися традиционными крестьянскими обществами. В этих условиях при всем разнообразии хозяйственных систем и различной степени сохранности соседской общины наиболее характерным явлением в области первично-производственного общественного быта была взаимопомощь. И в земледелии, и в скотоводстве она повсеместно осуществлялась одинаково — путем создания временных артелей, объединявших усилия при наиболее трудоемких ограниченных сезонными условиями трудовых процессах. Земледельцы сообща вспахивали землю, а при ирригационном земледелии также орошали и ремонтировали оросительные системы, убирали урожай, молочивали зерновые и т. п.; скотоводы совместно выпасали скот, и водили остриг овец и пр. Очень сходными были и общественно-бытовые стороны этой области жизни: требование обязательного участия во взаимопомощи, торжественная атмосфера совместного труда и особенно завершающего его своего рода праздника. Так, у осетин, по словам одного из исследователей, взаимопомощь скорее напоминала торжественный праздник, чем утомительную работу; у анатолийских турок время совместных работ пели шуточные песни, по окончании же их пелись, устраивали игры, танцевали; у иорданских арабов назидательно распевали: «соседу, который не помогает соседу, пошли, боже, чертенок на первородных овец», а затем также устраивали веселую коллективную трапезу¹⁷. Таким образом, этнокультурная специфика здесь лежала не в самом первично-производственном общественном быте, а в сфере его пересечения с соционормативным и гуманитарным общественным бытом — нормативности и обрядово-фольклорном сопровождении взаимопомощи.

Область непосредственно жизнеобеспечивающего быта шире и поименовано стадийной несет на себе заметную печать хозяйственно-культурной принадлежности. Так, в планировке селений отражены родственные связи (поквартальное расселение у оседлых земледельцев, обособленные лагеря в кочевьях скотоводов), социальная дистанция (престижные и непрестижные концы в селениях, центральные и окраинные шатры в кочевнических лагерях), организация управления (площадь для собрания иногда особый общественный дом в первом случае, шатер главы группы — во втором). Обычаи, связанные с жилищем, пищей и одеждой, существенно различающиеся у оседлых земледельцев и у кочевых, мены у отгонных, скотоводов, часто по-разному отражали соотношение повседневной и праздничной, профанной и сакральной жизни. Меньшие дифференцированности во взаимопомощи при постройке жилищ, заготовке и впрок пищевых продуктов, изготовлении одежды — в основном она исходила на рассмотренную выше взаимопомощь, хотя некоторые ее виды, скажем при постройке жилищ, могли различаться в определении кругов выполняемых сообща работ, половозрастным разделением труда и т. п., что было естественным образом связано с этнокультурной спецификой самих жилищ. В целом в непосредственно жизнеобеспечивающем общественном быту все же немало этнокультурной специфики, может быть за счет известной этнизации хозяйственно-культурных типов¹⁸.

В социоструктурном быту главную роль играли соседские общины. Как институт преимущественно экономического соседская община лишь в небольшой мере сопряжена с этнокультурной спецификой, но как социальный суборганизм¹⁹, обладающий известной автономией во многих областях жизни, все же сопряжена. Различия между соседскими общинами у разных народов и групп населения обусловлены опять-таки с

¹⁷ Ванев З. Н. Из истории родового быта в Юго-Осетии. Тбилиси, 1956, с. 27; *Yas Développements social et tradition d'entraide dans nos villages turcs*. — In: *Correspondance d'Orient. Études*. Bruxelles, 1962; *Musil A. Arabia Petraea*, Bd. 3. Ein ethnologischer I sabericht. Wienn, 1908, S. 285—286.

¹⁸ Чеснов Я. В. Об этнической специфике хозяйственно-культурных типов. — В *Этнос в доклассовом и раннеклассовом обществе*. М., 1982.

¹⁹ Подробнее см. Семенов Ю. И. Первобытная коммуна и соседская крестьянская община. — В кн.: *Становление классов и государства*. М., 1976.

иальным типом и хозяйственно-культурной принадлежностью общины: общины непередельные и передельные, с пределом подымным и подувым, с правом пользования, владения и собственности на обрабатываемые отдельными домохозяйствами земельные участки, общины земледельческие, земельно-водные и пастбищно-кочевые. Соседско-общинная организация в рассматриваемое время различалась прежде всего степенью своей выраженности — от уже относительно слабой у большей части грузин, азербайджанцев или турок до еще очень крепкой у основной массы народов Кавказа, ряда арабских народов или афганцев. Резко различались, как правило, открыто соседские земледельческие и земельно-водные общины и построенные на реально или фиктивно родственных началах пастбищно-кочевые общины. Эта-то степень выраженности и характер общинных связей вместе с особенностями соционормативного и гуманитарного общинного быта в той или иной степени обуславливали этнокультурную специфику общины. Например, у сванов члены общины периодически присягали в солидарности с другими общинниками, некогда делая надрез на палочке, а позднее — записав на деревянной дощечке; абхазские общины были настолько военизированы, что даже рассматривались некоторыми исследователями как преимущественно военные объединения; пшавские и хевсурские общины выделялись своим концентрическим строением и наличием общинных звятилищ; осетинские общины отличались ярко выраженными общинными культами²⁰.

Родственные структуры, как правило, более специфичны в этнокультурном отношении, чем структуры общинные. В рассматриваемую эпоху у оседлых земледельцев они имели уже небольшое экономическое значение и, стало быть, меньше подчинялись тенденциям эпохальных изменений, чем общинные структуры. Тем более это относится к родственным структурам кочевых скотоводов, которые продолжали нести на себе печать родоплеменного быта. Почти у всех народов Западной Азии родственная организация была очень сходна по своей концентрической структуре, но различалась широтой и крепостью родственных связей. Так, у арабских народов низовая патронимия практически объединяла родственников не далее, чем пятой степени родства, почему и называлась «хамса» (пятерка). Почти такой же развитой была патронимическая организация у афганцев, у которых низовая патронимия состояла из родственников четвертой-пятой степени. У белуджей и брагуев эта группа была несколько меньше — не далее, чем до четвертой степени родства. Такой же была она у курдов, но у них не обязательно носила патронимическое наименование, в чем, несомненно, усматривается начавшийся упадок этой организации. Еще дальше зашел процесс у иранцев, у которых существовали только небольшие низовые патронимии, а термины кровного родства были перенесены также на соседей²¹. На Кавказе патронимии также различались широтой круга входивших в них родственников, порядком образования патронимических наименований, своим экзогамным, поколенно-экзогамным (чеченцы) или эндогамным (народы Азербайджана и Дагестана) характером²². Что касается кочевых скотоводов (арабских, южноиранских, афганских, ногайских на Северо-Восточном Кавказе), то даже в условиях раннеклассового строя их родственные структуры еще отчасти сохраняли развитую племенную организацию с такими ее этномаркирующими чертами, как особенности мате-

²⁰ Народы Кавказа, I, с. 311 сл.; *Инал-Ипа Ш. Д.* Абхазы. Историко-этнографические очерки. Сухуми, 1960, с. 261 сл.; *Магометов А. Х.* Общественный строй и быт осетин, с. 216 сл.; *Калоев Б. А.* Осетины (Историко-этнографическое исследование). М., 1971, с. 262 сл.

²¹ Обобщающая работа: *Давыдов А. Д.* Соседская община и патронимия в странах Ближнего и Среднего Востока. М., 1979.

²² *Косвен М. О.* Этнография и история Кавказа. Исследования и материалы. М., 1961, с. 32 сл.; *Смирнова Я. С.* Семья и семейный быт народов Северного Кавказа. Вторая половина XIX—XX в. М., 1983, с. 89 сл.

риальной, соционормативной и духовной культуры, особые диалекты самосознание²³.

Соционормативный общественный быт также нес на себе печать диальной и хозяйственно-культурной принадлежности. Однако в сильнее сказывались черты, с одной стороны, культурно-бытовой природы в рамках одной историко-этнографической провинции (а внутри нее — отдельных областей), с другой — этнокультурные особенности отдельных народов. Это хорошо видно на примере правового быта. У народов Северного и Центрального Кавказа, части народов Закавказья во многих арабских странах, Южном Иране, на большей части территории Афганистана, а в определенной мере и во всех крестьянских общинах сохранялось обычное право — адаты. Обычное право явление стадильное, но в данном случае у него имелись и некоторые общие для всех народов провинции черты: например, принцип отместки (талион), который исследователи возводят к древневавилонскому праву²⁴. Примером диффузии обычно-правовых норм может также служить воздействие более развитого кабардинского права на правоседных народов Северного Кавказа²⁵.

В то же время в обычном праве было немало специфических для отдельных народов внутригрупповых и межгрупповых норм. Во внутригрупповой сфере это сказывалось, например, в некоторых обычаях материальной взаимопомощи. Так, патронимия почти повсеместно оказывала своим членам помощь и при выплате брачного выкупа, но арабская, и особенно аравийская, патронимия при общей очень большой крепости ее внутренних связей в такой взаимопомощи не участвовала. Объяснялось это тем, что арабы традиционно признавали только внутрипатронимические ортокузенные браки по отцовской линии и в этом случае выкупа не платили или платили в значительно меньшем размере. Их родственники демонстративно отказывались оплачивать дорогостоящие неортокузенные браки²⁶. В межгрупповой области обычного права этнокультурная специфика сказывалась, например, в особенностях кровомщения и выплаты композиций — определении круга защитников и ответчиков, очередности в праве-обязанности мести, принятии или неприятии и размерах композиций в зависимости от социального статуса сторон и других обстоятельств происшествия, а более всего — во внешнем оформлении примирения кровников. Достаточно сказать, что у одних народов Северного Кавказа убийца должен был на коленях ползать к пострадавшей группе, у других — подвергаться молочному усыновлению матерью, женой или невесткой убитого и т. д. То же относится к другим институтам межгрупповых отношений — гостеприимству и близким к нему формам защиты чужаков, породнения (последнее на этой стадии становится также и внутригрупповым). Скажем, у одних народов гостю полагалось только произнести формулу приветствия, у других — также и прикоснуться к жилищу, у одних гостеприимство предоставлялось на неопределенный, у других — на определенный срок, у одних — в общественных, у других — в частных домах.

Наряду с обычным у подавляющего большинства народов Западной Азии принято распространявшееся вместе с исламом религиозное право — шариат. Шариат создавал известное единообразие правового быта в границах почти всей провинции. Но он обладал своими особенностями у суннитов и шиитов, а в среде суннитов — у ханафитов, шафиитов, маликитов и ханбалитов. Поэтому, скажем, у турок, сирийских арабов и народов Афганистана преобладали ханафитские (ханифитские) особенности правового быта, у саудийцев — ханбалитские и т. д. В некоторых

²³ *Периц А. И.* Этнос в раннеклассовых оседло-кочевнических общностях. — В кн.: Этнос в доклассовом и раннеклассовом обществе.

²⁴ *Косвен М. О.* Преступление и наказание в догосударственном обществе. М. — Л., 1925, с. 60 сл.

²⁵ См., например, *Зиссерман А. Л.* Двадцать пять лет на Кавказе (1842—1867). СПб., 1879, с. 382.

²⁶ *Периц А. И.* Патронимия у арабов. — Краткие сообщ. Ин-та этнографии АН СССР, 13. М., 1951.

случаях, как, например, у большей части саудийцев, приверженность к ваххабитскому толку ханбализма (с его крайним пуританством) стала одним из этномаркирующих признаков. Надо учесть и то, что как адаты, так и шариат в нормативном отношении в сильнейшей степени индискретны, содержа в себе в нерасчлененном виде и правовые, и моральные, и даже этикетные нормы. Отсюда их особенно глубокое укоренение в быту, привычное следование им широких слоев населения. Отсюда же то обстоятельство, что степень исламской религиозности отдельных народов или групп населения влияла на их правовое поведение, создавая дополнительную этнокультурную специфику в и без того не лишенном этнической окраски соционормативном быту. На Северном Кавказе, во второй половине XIX в. вошедшем в сферу действия российского имперского законодательства, и в Турции, в 1920-х годах рецепировавшей швейцарское право, все эти явления были выражены еще сильнее²⁷.

С собственно нормативной сферой была тесно связана сфера организации власти. У народов Западной Азии было много общего в характере власти сельского старосты или кочевого вождя, в функциях совета старейшин (обычно глав домохозяйств), в нередко параллельной деятельности судей по адату и шариату. Имевшиеся различия опять-таки были стадияльными или связанными с хозяйственно-культурными типами оседлых земледельцев и кочевых скотоводов, из которых последние в несравненно большей степени сохраняли родоплеменную организацию и присущие ей традиционные потестарно-политические институты. Промежуточное положение в этом отношении занимали горные земледельцы—скотоводы. В то же время давали о себе знать и генетические сходства (например, у всех адыгских или арабских народов), и в меньшей мере сходства в результате культурных воздействий (например, иранского на неиранские племена юга страны и на бахрейнских арабов-бахарина). Соционормативные воздействия в этой области могли иметь место и в среде одного народа. Так, в периоды политического хаоса организация власти в некоторых оседлых районах арабских стран, Ирана или Афганистана испытывала влияние кочевнической родоплеменной организации, а с прочным подчинением кочевых племен оседлыми правителями руководство родоплеменными подразделениями кочевников приобретало менее архаичные черты²⁸.

Наибольшее этнокультурное своеобразие свойственно, по-видимому, гуманитарному быту. Учитывая его целиком традиционный характер, мы считаем для него подходящим наименование фольклорного быта. Некоторые этнографы даже понимают его как общественный быт в собственном, узком смысле слова и, характеризуя общественный быт в целом, обращаются только к фольклорному быту²⁹. Действительно, внешний общественный быт лучше всего виден на улицах, площадях, базарах, в традиционных местах повседневных и праздничных встреч. Здесь можно наблюдать стереотипы индивидуального и группового поведения в общественных местах: специфические знаки уважения к мужчинам и женщинам, почтения к старшим, внимания к детям, те или иные формы, либо остатки женского затворничества и сегрегации полов. То же относится к сельским собраниям мужчин на особой площади для собраний или, как у части арабского или афганского населения, в мужском доме и к городским собраниям мужчин на базаре, в бане, в кофейне, к скоплениям женщин у источников воды и к другим местам проведения досуга. Все это даже в условиях известного сходства фольклорного быта в пределах почти всей Западной Азии и его шариатской регламентации, а нередко и генетического сходства (например, у адыгов или арабов) обычно имело свои неповторимые, этномаркирующие черты.

²⁷ Подробнее см. *Перици А. И.* Проблемы нормативной этнографии.— В кн.: Исследования по общей этнографии. М., 1979, с. 228 сл.

²⁸ *Khazanov A. M.* Nomads and the Outside World. Cambridge et al., 1984, p. 212 ff.

²⁹ См. классическое описание понимаемого в таком смысле общественного быта иранцев, сделанное Н. А. Кисляковым в его разделе «Персы» упомянутой книги «Народы Передней Азии».

В меньшей степени это относится к излюбленным развлечениям в общественных местах (или, как в Саудовской Аравии, запрету их значительной части). Если саудийцу было запрещено курить на людях, то йеменец в послеобеденное время публично жевал местный наркотик «кат», для чего, можно сказать, официально было выделено целых полчаса. Если западноадыгская (особенно шапсугская) девушка еще вольно свободно общалась с юношами на вечерних посиделках молжи, то кабардинской девушке было уже запрещено главным кадием руга даже прикасаться к мужской руке во время публичных танцев. И едва ли здесь нужно напоминать о том, какой яркой этнокультурной спецификой обладает традиционная праздничная, в меньшей степени траурная обрядность, игровой и обрядовый, песенный и музыкальный дидактический и иной фольклор, которые тоже далеко не всегда заперты в стенах дома, а вынесены на люди³¹.

Подведем некоторые итоги.

Каждому основному компоненту культуры соответствует своя сфера общественного быта. Как и основные компоненты культуры, эти сферы как бы накладываются друг на друга, образуя смежные общие зоны. В отличие от объема основных компонентов культуры объем этих сфер в особенности этнокультурный, этнически окрашенный, различен. Первично-производственная сфера очень невелика, непосредственно жизнеобеспечивающая и социоструктурная — крупнее, соционормативная фольклорная — еще больше. Кроме того, если среди основных компонентов культуры определяющим (по Ю. И. Мкртумяну — доминирующим³²) является первично-производственный компонент, то среди сфер общественного быта это, по-видимому, — социоструктурная сфера, которая, уступая в этнокультурном объеме некоторым другим, представляет собой структурную основу всех общественно-бытовых сфер.

В связи с этим приобретает значение порядок исследования сфер общественного быта. Начать его рассмотрение с первично-производственного быта, а затем поочередно перейти к быту непосредственно жизнеобеспечивающему, социоструктурному, соционормативному и фольклорному — это в данном случае значит начать с малозначительного, только после этого перейти к наиболее существенному. Поэтому логичнее начать рассмотрение с социоструктурного быта, переходя от него к первично-производственному, непосредственно жизнеобеспечивающему, достаточно тесно соприкасающемуся с ними соционормативному и, наконец, к фольклорному быту исходной структуры или структуры.

В целом компонентный анализ культуры не побуждает к принципиальному пересмотру интуитивно принятого ранее в части этнографических работ порядка рассмотрения общественного быта от характеристик социальных структур к явлениям связанного с ними быта. Но он позволяет существенно уточнить этот порядок за счет более систематичного полного изложения относящихся к теме данных.

³⁰ Смирнова Я. С. Семья и семейный быт..., с. 104.

³¹ См.: Народы Передней Азии; Народы Кавказа, т. 1—2. М., 1960—1962.

³² Мкртумян Ю. И. Указ. раб., с. 44.

А. Н. Ямсков

ЭКОЛОГИЧЕСКИЕ ФАКТОРЫ ЭВОЛЮЦИИ ФОРМ СКОТОВОДСТВА У ТЮРКОЯЗЫЧНЫХ НАРОДОВ СЕВЕРНОГО КАВКАЗА

Исследования по традиционному скотоводству и его типологии (классификации) довольно многочисленны, но их выводы зачастую представляются дискуссионными¹. К тому же, на наш взгляд, ученые обычно

¹ Андрианов Б. В. Неоседлое население мира. М.: Наука, 1985, с. 42; там же обзор типологий скотоводства, образа жизни и подвижности населения (с. 59—8

уделяют должного внимания экологическому содержанию форм (или иных единиц типологии) скотоводства, а при анализе исторической динамики этих форм — влиянию на их эволюцию природной среды и особенно ее изменений, вызванных хозяйственной деятельностью человека.

Проблемами взаимосвязей в системе хозяйство — ландшафт у нас занимаются преимущественно географы, работающие в областях исторической географии и антропогенного ландшафтоведения². Влияние природной среды на хозяйство и воздействие хозяйственного освоения территории на природные ландшафты изучается давно, но третий аспект данной проблемы, т. е. влияние географической среды, уже существенно измененной человеком, на дальнейшее развитие хозяйства, лишь сравнительно недавно привлек внимание ученых³. В зарубежной литературе подобные вопросы решаются не только в рамках географии, но и «экологической этнографии»⁴.

Материалы по этнографии и географии Северного Кавказа содержат примеры, позволяющие, как нам кажется, раскрыть роль факторов антропогенного изменения природной среды региона в смене форм скотоводства у местных народов⁵. Однако поскольку указанная тема совершенно не разработана, предлагаемые выводы не претендуют на то, чтобы считаться окончательными.

Поставленные задачи ограничивают круг рассматриваемых проблем. До определенной степени искусственным, но оправданным с точки зрения целей данной работы представляется объединение в ее рамках различных по происхождению и особенностям хозяйства тюркоязычных народов Северного Кавказа — ставропольских туркмен, ногайцев, кумыков, балкарцев и карачаевцев. Анализ скотоводства этих народов под предложенным углом зрения имеет особый интерес в силу ряда причин. В их традиционных культурах на примерах пищи, одежды, жилища и т. п. выявлены идущие от кочевников-тюрков традиции. Вопрос о подобном наследии важен, ибо в XIX — начале XX в. в хозяйстве упомянутых народов по-прежнему сохранялась ведущая роль скотоводства⁶, хотя они и освоили весьма разнородные в экологическом отношении территории. К тому же у них сложился почти полный набор форм скотоводства, характерных для хозяйства народов третьей группы хозяйственно-культурных типов (оседлые пашенные земледельцы и скотоводы, а также кочевники и полукочевники)⁷.

Ныне при типологизации скотоводства и связанных с ним явлений культуры в советской науке применяется ряд подходов. Так, Г. Е. Марков и К. П. Калиновская считают целесообразным создание единой типологической схемы, различные иерархические уровни которой последовательно отражают специфику общественных отношений и образа жизни населения, а также хозяйства в целом (определяемую по относительному значению земледелия и скотоводства) и, наконец, собственно

² Жекулин В. С. Историческая география. Л.: Наука, 1982; Куракова Л. И. Антропогенные ландшафты. М.: Изд-во МГУ, 1976.

³ Герасимов И. П. Человек и среда. Современные аспекты проблемы. — Изв. АН СССР. Сер. геогр., 1971, № 1, с. 5.

⁴ Одно из основных положений экологической этнографии: «В процессе адаптации культура трансформирует ландшафт и соответственно бывает вынуждена приспосабливаться к тем постоянным изменениям среды, которым сама положила начало». См.: Sahlins M. D. Culture and Environment. The Study of Cultural Ecology. — In: Horizons of Anthropology/Ed. Tax S. L., 1965, p. 133.

⁵ «Формой скотоводства» (далее — ФС) целесообразно называть любой из таксонов, выделяемых в типологии скотоводства. Ниже понятие ФС употребляется нами в качестве синонима как типа, так и варианта скотоводства. Введение подобного универсального термина облегчает обобщения и сопоставления, избавляя их от излишней конкретизации и, кстати, является общепринятым в науках, отличающихся лучшей разработанностью вопросов типологии (систематики), см. на примере биологии: Алексеев В. П. Становление человечества. М.: Политиздат, 1984, с. 189; ландшафтоведения: Арманд Д. И. Наука о ландшафте. М.: Мысль, 1975, с. 198.

⁶ Исключая кумыков, ведущей отраслью хозяйства которых было орошаемое земледелие. См. Гаджиева С. Ш. Кумыки. М.: Изд-во АН СССР, 1961, с. 163.

⁷ Андрианов Б. В. Указ. раб., легенда к карте на форзаце.

скотоводства⁸. Большинство же советских исследователей исходят в первую очередь из особенностей образа жизни и хозяйства, а непосредственно скотоводству уделяют внимание лишь на последующих этапах пологизации. При этом первенствующее значение в ряде случаев не приобретают различия в образе жизни населения⁹ или в хозяйстве в целом¹⁰, а иногда пространственно-географические аспекты ведения хозяйства и самого скотоводства¹¹.

Существует, однако, и еще один подход. Так, М. О. Османов предлагает использовать на первом, основном этапе только критерии, относящиеся к скотоводству и организации труда в этой отрасли хозяйства. Определяемые подобным образом типы скотоводства могут затем группироваться по образу жизни, а в более общем плане — по хозяйственно-культурным типам и, наконец, по социальным характеристикам населения¹². Именно последняя точка зрения представляется нам наиболее обоснованной. Этот подход, например, позволяет полностью учитывать различия в ФС у населения с разным образом жизни, проявляющиеся и в ведении скотоводства. Только при таком подходе в типологии скотоводства не привносятся заранее заданные выводы, полученные в выделении типов социальной организации, образа жизни или хозяйства в целом, т. е. в процессе типологизации иных областей культуры.

Разделяя с М. О. Османовым указанную общую ориентацию в вопросах типологии скотоводства, мы тем не менее получили существенные результаты¹³. Предлагаемое решение основано на применении сути этноэкологических критериев типологизации, которые отражают специфику пищевых цепей, связывающих семьи скотоводов (первичные хозяйственные ячейки) с домашними животными и освоенной территорией, а также особенности использования последней¹⁴.

Скотоводство всегда предполагает вмешательство человека в пищевые связи разводимых животных с освоенной территорией. Это выражается в контролировании этих связей (отвод присельских угодий под выпас в придомном скотоводстве), количественном изменении (в подвижном и кочевом скотоводстве перегоны стада между отдаленными сезонными пастбищами отражают смену занимаемых животными экологических ниш¹⁵) и даже в качественной трансформации (стойловое содержание соответствует созданию «искусственной», постоянно поддерживаемой трудом человека экологической ниши). ФС различаются также по особенностям пищевых связей семей скотоводов с принадлежащими им животными, в частности в летний сезон, когда производится основная масса молочных продуктов. Территориальная близость стада семье скотовода определяет постоянство этих связей в придомных, оседлых и в ФС неоседлого населения. Однако при подвижном скотоводстве оседлого населения на дальние пастбища отправляется только обслуживающий персонал, т. е. меньшая часть членов семьи либо воо-

⁸ Калиновская К. П., Марков Г. Е. Скотоводы Азии и Африки. Проблемы исторической типологии и периодизации. — Вестн. МГУ. сер. 8. История, 1983, № с. 63—64.

⁹ Кармышева Б. Х. Рец. на кн.: Шамиладзе В. М. Хозяйственно-культурные и социально-экономические проблемы скотоводства Грузии. Тбилиси: Мецниереба, 1979. Советская этнография (далее — СЭ), 1982, № 3, с. 167—168.

¹⁰ Симakov Г. Н. О принципах типологизации скотоводческого хозяйства у народов Средней Азии и Казахстана в конце XIX — начале XX века. — СЭ, 1982, № с. 74—75.

¹¹ Шамиладзе В. М. Хозяйственно-культурные и социально-экономические проблемы скотоводства Грузии. Тбилиси: Мецниереба, 1979, с. 58—59.

¹² Османов М. О. О формах и типах скотоводства (По материалам Дагестана XIX в.). — СЭ, 1984, № 6, с. 83.

¹³ Подробнее см. Янников А. Н. Этноэкологический подход к классификации форм скотоводства. — В кн.: Этническая культура: динамика основных элементов. М., 1982, с. 5—17.

¹⁴ Изучение пищевых цепей как основных каналов вещественно-энергетического обмена, связывающих живые организмы в экосистемах, является одной из основных задач современной экологии. См.: Дажо Р. Основы экологии. М.: Прогресс, 1975, с. 310—311. Козлов В. И. Основные проблемы этнической экологии. — СЭ, 1983, № 1, с. 8.

¹⁵ Понятие «экологическая ниша» в первую очередь раскрывает «как, где и чем питается» изучаемый вид. См. Дажо Р. Указ. раб., с. 180.

и основные работники, а для большей части этой же семьи связи с отогнанным скотом временно прерываются.

Таким образом, в основу типологии скотоводства нами положено: 1) разделение ФС на включающие сезон стойлового содержания и без него¹⁶; 2) разграничение ФС оседлого (в том числе практикующего подвижное скотоводство) и неоседлого (т. е. кочевого, полукочевого и полuosедлого¹⁷) населения¹⁸; 3) противопоставление ФС с постоянными пищевыми связями скотоводов с животными (придомные ФС оседлого и все ФС неоседлого населения) и ФС с временным территориальным отрывом стада от основной части членов семей скотоводов и соответственно сезонным разрывом прямых пищевых связей между ними (подвижное скотоводство оседлого населения).

Исходя из сказанного, мы выделяем 6 типов скотоводства, которые в соответствии с особенностями образа жизни практикующего их населения группируются следующим образом. Придомное скотоводство оседлого населения включает *придомно-стойловый* (1) тип (с сезоном стойлового содержания) и *придомно-перегонный* тип (2) (с содержанием скота в течение всего года на присельских пастбищах на подножном корму); подвижное скотоводство оседлого населения с сезонным отходом части работников включает *отгонный* тип (3) (с сезоном стойлового содержания) и *перегонный* тип (4) (с круглогодичным содержанием на подножном корму); кочевое скотоводство неоседлого населения включает *яйлажный* тип (5) (с сезоном стойлового содержания) и *пастбищный* тип (6) — без стойлового содержания.

Яйлажный и пастбищный типы скотоводства неоседлого населения отличаются от отгонного и перегонного типов скотоводства оседлого населения тем, что со стадами на дальние пастбища переселяются не только работники (иногда и работницы), но полные (или почти полные) семьи скотовладельцев, обычно включающие не занятых в скотоводстве и вообще не работающих членов (маленькие дети, старики). Однако по таким экологически значимым параметрам, как характер используемых кормов, степень прямой зависимости от условий географической среды и их изменчивости на протяжении ряда лет, интенсивность, стабильность поголовья и продуктивности скота, яйлажный и отгонный, пастбищный и перегонный типы скотоводства взаимно близки друг другу и представляют сходные по результатам, но различные по механизму действия формы этнокультурной адаптации. Смену типов скотоводства, т. е. качественное преобразование характера этнокультурной адаптации, мы отнесем к эволюционным изменениям в рамках ФС.

В каждом из названных выше четырех типов скотоводства, основанных на эксплуатации обширных территорий, можно выделить по три варианта. Критерием служат особенности ландшафтной структуры, используемые при перегонах скота. Такими вариантами являются: 1) равнинный — выпас проводится в зональных равнинных ландшафтах не менее двух природных зон или подзон; 2) горный — используются ландшафты минимум двух высотных поясов или высотного пояса в горах и природной зоны на равнине; 3) локальный — явления высотной поясности и зональности ландшафтов не учитываются, маршруты движения стада определяются наличием азовальных, например приречных, ландшафтов либо чисто местными, локальными особенностями распределения растительности и водопоев.

Переход от одного варианта к другому в рамках одного типа скотоводства отражает смену (иногда легко обратимую) форм адаптации к условиям природной среды, но не сопровождается, однако, качественным

¹⁶ Принципиальная важность такого разграничения уже отмечалась. См.: Алексеев В. П. Указ. раб., с. 380; Османов М. О. Указ. раб., с. 83.

¹⁷ Объяснение различий между этими группами населения см. Вайнштейн С. И. Историческая этнография тувинцев. Проблемы кочевого хозяйства. М.: Наука, 1972, с. 71—73.

¹⁸ О необходимости подобного противопоставления см. Руденко С. И. К вопросу о формах скотоводческого хозяйства и кочевниках. — Материалы по этнографии (Географическое общество СССР), вып. 1. Л., 1961, с. 4.

изменением урвуния этой адаптации. Подобные трансформации не относятся к числу эволюционных.

Так, в начале XX в. пастбищный тип скотоводства в его равнинно-локальном варианте сохранился у кочевой части, т. е. у третьей части польских туркмен, но еще в середине XIX в. для всего народа был характерен только равнинно-пастбищный вариант¹⁹. Бытование у туркмен Предкавказья скотоводства с сезонными перекочевками на 150 км и более определялось теми же экологическими факторами, что и отмечено, например, у принявших участие в их этногенезе прикаспийских кочевых²⁰ так называемое меридиональное кочевание между летними степными пастбищами на севере и зимними полупустынными и пустынными на юге²¹. Эту ФС мы называем равнинно-пастбищной, поскольку она отражает не перемещения населения со стадами с юга на север и обратно, а сезонное использование под выпас фоновых (зональных) ландшафтов равнин разных природных зон.

Например, кочевые ставропольские туркмены зимовали на р. Куме к юго-востоку от нее, в приречных камышах и окружающих полупустынях и пустынях, а на лето уходили к излучине р. Калаус, в темчаково-ковыльные степи²². Таким образом, в течение года они выпасали свой скот в трех ландшафтных зонах (пустыни, полупустыни, степи). Однако границы природных зон в Западном Прикаспии вытянуты не широтно, как в центре Евразии, а практически меридионально, и туркмены, используя эффект зональности растительного покрова равнин и создавая соответственно равнинно-пастбищный вариант скотоводства, кочевали с востока — юго-востока на запад — северо-запад, т. е. почти широтном направлении. Сходная ландшафтная структура на противоположной окраине степей Евразии, в Восточной Монголии, также обусловила развитие равнинно-пастбищного варианта скотоводства широтном или близком к широтному кочевании²³.

Локально-пастбищный вариант скотоводства в начале XX в. господствовал примерно у половины кочевых туркмен («закумские» хозяйства) и в некоторых «оседлых» аулах, часть жителей которых фактически вели полукочевой образ жизни, уходя на лето в степь с семьями, скотом и скотом. Этот же вариант преобладал у степных ногайцев²⁴ в Северо-Кумском междуречье, т. е. у кочевников (караногайцы) и полукочевников (часть джембойлуковцев и большинство едишкульцев «Закумская» группа туркмен, не уходивших на летние пастбища к северо-западу от Кумы, выделилась в конце XIX в. Составлявшие ее мелкие общины и отдельные семьи самостоятельно кочевали вблизи одного и нескольких водных источников, обычно не удаляясь от них более чем 7 км; зимой часть их отходила к камышам долины Кумы, часть же оставалась в степи. Степные ногайцы также кочевали между источниками замкнутым кругом, обычно занимая территорию радиусом всего 10—25 км²⁵ (так называемое стационарное кочевание²⁶).

Подобный характер кочевания у степных ногайцев не был строго стационарным, и в первую очередь потому, что их земли в основном находились в сухостепной подзоне, отличающейся наибольшей среди ландшафтных подзон мира нестабильностью в выпадении осадков²⁷. В особенно засушливые годы ногайцы часто были вынуждены перекочевывать в

¹⁹ Щеглов И. Л. Туркмены и ногайцы Ставропольской губернии, т. 1. Ставрополь, 1910, с. 112, 181, 199. Все приводимые ниже без ссылки фактические данные о хозяйстве ногайцев и туркмен взяты также из этой капитальной работы.

²⁰ Там же, с. 111.

²¹ Марков Г. Е. Кочевники Азии. М.: Изд-во МГУ, 1976, с. 162.

²² Физико-географический атлас мира, М.: ГУГК, 1964, с. 240—241.

²³ Батнасан Г. Некоторые особенности перехода к оседлому образу жизни в Монгольской Народной Республике.— СЭ, 1977, № 2, с. 71, 73.

²⁴ В работе рассматриваются только перечисляемые ниже группы ногайцев Северного Кавказа.

²⁵ Гаджиева С. Ш. Материальная культура ногайцев в XIX—XX вв. М.: Научная литература, 1976, с. 25.

²⁶ Марков Г. Е. Указ. раб., с. 283.

²⁷ Мордкович В. Г. Степные экосистемы. Новосибирск: Наука, 1982, с. 99.

лесах пастбищ и воды на расстоянии в 70—100 км и более²⁸. В Восточном Предкавказье, где ландшафтные зоны и подзоны сравнительно узки, это обычно означало выход в соседние подзоны, т. е. переключение на равнинно-пастбищный вариант скотоводства. Подобные переходы, обусловленные периодическими изменениями природных условий, происходили у кочевников довольно часто, были легко обратимыми и, как указывалось выше, не означали эволюционных изменений скотоводства.

Едисанцы, как и основная масса джембойлуковцев и населения многих туркменских аулов, а также часть едишульцев к началу XX в. перешли к оседлости. Их скот в течение всего года пастухи пасли на приаульных пастбищах, зимой эпизодически подкармливая соломой и сеном только больных, ослабевших животных (придомно-перегонный тип скотоводства), но рабочий скот находился всю зиму на стойловом содержании (выгонный вариант придомно-стойлового типа скотоводства). Крайне малое распространение стойлового содержания скота у ставших свободными ногайцев и туркмен объяснялось не столько природными условиями, сколько сохранением кочевнических традиций пастбищного скотоводства и биологическими особенностями разводимых ими пород домашних животных. Например, по сведениям И. Л. Щеглова, в этом же районе русские крестьяне и крупные предприниматели-скотопромышленники даже таких приспособленных к зимнему выпасу животных, как овцы, зимой обычно ставили на стойловое содержание соответственно на 1,5—2 и 3 месяца. Но в хозяйстве у них были представлены иные породы овец, более продуктивные и требовательные к условиям содержания (волошская у крестьян, мазаевская мериносовая у скотопромышленников, а у ногайцев и туркмен — калмыцкая и близкие к ней породы).

Преобладание на рубеже XIX—XX вв. локально-пастбищного варианта скотоводства у большинства степных ногайцев было обусловлено резким уменьшением площади их земель в XVII—XIX вв., а также в некоторой степени, по-видимому, и ухудшением условий выпаса скота из-за антропогенного опустынивания оставшихся у них пастбищных угодий. На значимость второго фактора указывает пример кочевых ставропольских туркмен, половина которых также перешла к этому варианту, хотя другая половина продолжала вести равнинно-пастбищное скотоводство с далекими сезонными перекочевками по оставшейся неизменной территории Туркменской степи.

Развитие антропогенного опустынивания в Ногайской и Туркменской степях во второй половине XIX в. было отмечено современниками, указывающими на исчезновение малых рек и родников. Отмечалось также, что на месте богатых пастбищ кочевников и пашен русских арендаторов появились обширные участки, практически полностью лишенные растительности и подвергавшиеся интенсивной водной эрозии (на плотных, жезельных почвах) либо развеванию песков²⁹. Естественными ландшафтами района являются степи на западе и юге, полупустыни в центре и уступы на крайнем северо-востоке. Но даже сейчас большие площади здесь занимают развеваемые (барханные) и ползакрепленные пески, характерные для естественных ландшафтов только экстрааридных пустынь³⁰, получающих в 3—4 раза меньше осадков.

Именно падение продуктивности пастбищ в результате антропогенного опустынивания помогает объяснить следующий факт. В 1870—1910-е годы численность караногайцев уменьшилась, площадь их земель не менялась, а поголовье скота, в пересчете на условное³¹, сократилось почти вдвое, несмотря на 55%-ное увеличение количества вец, которые, кстати, значительно лучше приспособлены к выпасу на

²⁸ Гаджиева С. Ш. Материальная культура ногайцев в XIX—XX вв., с. 33.

²⁹ Иванов Д. Л. Влияние русской колонизации на природу Ставропольского края. — Изв. Русск. геогр. о-ва (РГО), т. 22, вып. 3. СПб., 1886, с. 225—254; его же. Исследования в Ставропольской губернии. — Горный журн., т. 3, № 7. СПб., 1886, с. 91—105; Кобий А. И. Тюрки степей Северного Кавказа. СПб., 1901, с. 9, 24.

³⁰ Арланд Д. Л. Географическая среда и рациональное использование природных ресурсов. М.: Наука, 1983, с. 72.

³¹ Нами использованы переводные коэффициенты ФАО, см. Вольф М. Б., Дмитриев-ский Ю. Д. География мирового сельского хозяйства. М.: Мысль, 1981, с. 234.

малопродуктивных опустыненных пастбищах, чем крупный рогатый скот или лошади. В целом же скотоводство караногайцев к началу XX в. пошло в упадок из-за нехватки на пастбищах кормов и водопоев³², как вы, например, сильно измельчали, и надои от каждой из них резко снились³³.

Воздействие антропогенного опустынивания на динамику ФС кочевников и полукочевников можно представить в следующем виде. Известно, что даже умеренный, но длительный выпас скота очень сильно изменяет природные ландшафты степей; при перевыпасе их продуктивность быстро снижается в 2—4 раза³⁴. Естественная растительность уничтожается не только за счет ее поедания скотом; в среднем в три раза больший урон приносит вытаптывание³⁵. Начинающееся с этого опустынение в последствии ведет к трансформации растительного покрова (который изреживается, меняются видовой состав и доминирующие жизненные формы растений) и к общей ксерофитизации ландшафта³⁶, в том числе вследствие высыхания небольших водотоков и источников. Сохранившие свое значение пастбища занимают уже не большую часть территории, прежде, а отдельные участки; их кормовые качества определяются в основном положением в той или иной ландшафтно-растительной зоне и в какой-либо степени освоенности и соответственно сохранности поедаемых растений. Это значительно усложняет перекочевки, но еще большие трудности приносит высыхание и без того малочисленных в сухих степях водопоев.

Богатые и сильные кочевые общины удерживают лучшие из сохранившихся водопоев и пастбищ под своим контролем и продолжают сезонные перекочевки по близким к прежним маршрутам. Но мелкие общины не под силу выдержать конкуренцию с ними, особенно за пользование уцелевшими источниками на далеких летних пастбищах. Они оказываются как бы «привязанными» к немногим, а часто и к одному источнику воды на более обжитых зимних пастбищах; имеющееся же в их распоряжении небольшое количество скота может прокормиться там в течение всего года. Описанное положение укрепляется тем, что у малых общин либо самостоятельно кочующих семей остаются худшие водопоев, менее надежные и требующие наибольших и почти постоянных трудовых затрат на свое устройство. Таким образом, часть населения вынужденно переходит от равнинно-пастбищного к локально-пастбищному скотоводству, что и имело место у «закумских» туркмен.

Антропогенное опустынивание сделало также территорию Терско-Кумского междуречья в основном непригодной для хлебопашества (в начале XX в. в Караногае, например, под посевы годилось менее 1/10 части всех земель, а для выпаса — только половина³⁷). Несомненно, это во многом объясняет³⁸, почему в середине — конце XIX в. кочевавшие степные ногайцы и туркмены уже не занимались земледелием, а современники считали, что оседавшие группы кочевников переходили к земледелию впервые в своей истории³⁹. Между тем обитавшие в этих степях половцы и их потомки в XIII—XV вв. вели полукочевое хозяйство, вклю-

³² *Капельгородский Ф. И.* Караногай. — Зап. Терского о-ва любителей казачьих старин, № 10, Владикавказ, 1914, с. 48, 50.

³³ *Калмыков И. Х.* Из истории скотоводства у ногайцев в XIX — начале XX в. В кн.: Проблемы этнической истории народов Карачаево-Черкесии. Черкесск, 1990, с. 138—139.

³⁴ *Мордкович В. Г.* Указ. раб., с. 18.

³⁵ *Арманд Д. Л.* Наука о ландшафте, с. 219.

³⁶ Подробнее см.: *Алексеев Б. А., Посыпкин А. К., Ямсков А. Н.* Ландшафтный подход к исследованию процессов опустынивания. — В кн.: Борьба с опустыниванием путем комплексного развития (Международный симпозиум). Ташкент, 1981, с. 151, 152.

³⁷ *Капельгородский Ф. И.* Указ. раб., с. 46.

³⁸ Не менее важную роль сыграло изъятие у кочевников наиболее плодородных увлажненных земель у Терека и других рек, а также усиление специализации кочевничьего хозяйства на скотоводстве в условиях быстрого роста торговли с крестьянами и казаками.

³⁹ *Фарфоровский С. В.* Ногайцы Ставропольской губернии. — Зап. Кавказск. от РГО (далее — ЗКОРГО), кн. 26, вып. 7. Тифлис, 1909, с. 10; *его же.* Тухумы (туркмены) Ставропольской губернии. Казань, 1911, с. 15; *Якобий А. И.* Указ. раб., с. 5, 16.

вавшие земледелие⁴⁰; ногайцы имели пашни у р. Кумы в XV в.⁴¹; наконец, еще в 1802 г. у едисанцев, джембойлуковцев и караногайцев были небольшие посевы хлебов⁴².

Антропогенное опустынивание Терско-Кумского междуречья обычно объясняют нерациональным характером природопользования самих кочевников⁴³. Но не стоит приуменьшать негативную роль богатых крестьян и скотопромышленников, часто арендовавших лучшие угодья кочевников во второй половине XIX в. Они пользовались землей непродолжительное время (аренда на срок более 6 лет запрещалась) и потому не были заинтересованы в сохранении плодородия степи, которая эксплуатировалась самым хищническим образом под выпас скота и неорошаемое земледелие; часто такие арендаторы действительно оставляли после себя пустыню⁴⁴.

В степи и полупустыни Приморской равнины Дагестана пастбищный тип скотоводства в начале XII в. принесли половцы, ставшие одним из важнейших компонентов в этногенезе кумыков. Первоначально половцы практиковали здесь горно-пастбищный вариант с использованием зимних пастбищ на равнине и летних — в окружающих горах и предгорьях⁴⁵. Но несмотря на благоприятные в основном природные условия, кочевничество сравнительно быстро пришло в упадок. Уже в XIV в. население Кумыкии было оседло-земледельческим⁴⁶; впоследствии хозяйством кумыков также основывалось на орошаемом земледелии⁴⁷.

Видимо, переход в средневековые части населения Кумыкии к оседлости и земледельческому по преимуществу хозяйству в основном был обусловлен действием эколого-демографических факторов: поголовье стад не могло увеличиваться пропорционально росту населения из-за ограниченности земельно-пастбищных ресурсов этой местности. Значение же земледелия, дающего при тех же размерах освоенной территории во много раз больше продовольствия, чем скотоводство, неуклонно росло. Известно, что пастбищное скотоводство как наиболее экстенсивный вид землепользования требует для прокормления одного человека в течение года в среднем 1 км², тогда как в тех же природных условиях при земледельческом хозяйстве необходима в 100 раз меньшая площадь⁴⁸, причем при искусственном орошении пашни эта цифра уменьшается еще в несколько раз.

Развитию поливного земледелия способствовало и то, что Кумыкия представляет собой в основном предгорную равнину и предгорья; ее территорию орошают реки и ручьи, дренирующие соседние горные области Дагестана. Несомненно также, что тенденцию перехода части средневекового населения Кумыкии от скотоводческо-кочевого к оседло-земледельческому хозяйству значительно усилило складывание в XIV—XV вв. экономической специализации равнинных, предгорных, горных и высокогорных районов Дагестана и налаживание между ними регулярного товарообмена⁴⁹.

⁴⁰ Шнайдштейн Е. В. Некоторые проблемы развития скотоводства Юго-Восточной Европы в эпоху средневековья. — Вестн. Калмыц. НИИ языка, литературы и истории. Сер. истор., 1974, № 9, с. 77, 81.

⁴¹ Керейтов Р. Х. Некоторые вопросы экономической основы семьи у ногайцев в XIX — начале XX века. — В кн.: Проблемы археологии и этнографии Карачаево-Черкесии (далее — ПАЗКЧ). Вып. 2. Черкесск, 1983, с. 129.

⁴² Щеглов И. Л. Указ. раб., с. 137—138.

⁴³ Крупнов Е. И. За экономическое возрождение районов Прикаспийской низменности. — Сов. археология. 1961, вып. 3, с. 11—12; Трушковский А. А. История формирования Терско-Кумских песков и некоторые закономерности их зарастания. — Ботан. журн. СССР, 1958, № 10, с. 142; Язан П. Г. Терско-Кумские пески, их закрепление и использование. Грозный, 1955, с. 25.

⁴⁴ См. указанные работы Д. Л. Иванова, И. Л. Щеглова и А. И. Якобия.

⁴⁵ Федоров Г. С. К вопросу о пребывании половцев в Дагестане. — Пробл. археологии и этнографии, вып. 1. Л., 1977, с. 77.

⁴⁶ Османов М. О. Некоторые вопросы из истории хозяйства Дагестана. — Уч. зап. Ин-та истории, языка и литературы Дагест. фил. АН СССР. Сер. обществ. наук, т. 20. Махачкала, 1970, с. 287, 289.

⁴⁷ Гаджиева С. Ш. Кумыки, с. 66.

⁴⁸ Куракова Л. И. Указ. раб., с. 100.

⁴⁹ Османов М. О. Некоторые вопросы из истории хозяйства Дагестана, с. 286.

Таким образом, в хозяйстве кумыков сложились ФС, характер для оседлого земледельческого населения. В конце XIX в. у них преобладал выгонный вариант скотоводства и обеспеченность кормами, особенно в период зимнего стойлового содержания, была хорошей. Благодаря этому крупный рогатый скот кумыков отличался большей величиной и продуктивностью по сравнению с породами, бытовавшими у горцев и абхазов⁵⁰. В некоторых селениях кумыки-овцеводы практиковали горно-перегонный вариант: летом мелкий рогатый скот пасли на высокогорных пастбищах Дагестана и Чечни, зимой — на равнинах Кумыкского перерогоняли скот и работали на пастбищах только чабаны-мужчины⁵¹.

Сложный характер имела эволюция ФС у балкарцев и карачаевцев в этногенезе которых велика роль половцев и алан⁵². Видимо, кочевнические традиции в образе жизни или скотоводстве этих тюркоязычных горцев могли быть унаследованы именно от половцев⁵³.

Сведения об образе жизни карачаевцев весьма противоречивы. Часто встречающиеся утверждения, что «на кош летом переселяется, обычно, вся семья карачаевца»⁵⁴, а «в аулах остаются сторожа-старшие по одному на квартал»⁵⁵, позволяют сделать вывод о распространении неоседлого образа жизни у части карачаевцев⁵⁶. Однако есть свидетельства и о том, что летом карачаевские аулы не пустели и из них уходили лишь пастухи⁵⁷, «оставляя по большей части семьи в аулах»⁵⁸.

Существует мнение, что полуседлый образ жизни вели только богатые карачаевцы, переходившие на летние пастбища с семьями; в бедных же семьях для женщин уход в горы со скотом считался непосильным и потому селения покидали лишь мужчины⁵⁹. Однако эта точка зрения не бесспорна. Самые богатые карачаевцы (кулаки) в конце XIX в. действительно уже чаще всего не переселялись с семьями на летние коши, поскольку их скот в основном пасли наемные пастухи; главы таких семейств обычно ограничивались своего рода «инспекционными поездками на пастбища. Но у бедняков на летних пастбищах часто вообще не было жилых построек, и там под открытым небом либо в шалашах жили только пастухи.

Наблюдательные очевидцы подметили, что многие малообеспеченные карачаевские семьи не имели постоянных летних кошей, т. е. жилых хозяйственных построек с прилегающими пастбищами. В ауле Учкулан, например, из таких семей в горы со скотом уходили только мужчины, которые в течение летнего сезона были к тому же вынуждены несколько

⁵⁰ Пантюхов И. И. О кумыках. — ЗКОРГО, кн. 18. 1896, с. 101.

⁵¹ Сергеева Г. А. Природно-географическая среда и этнокультурные контакты в Дагестане. — СЭ, 1981, № 3, с. 95.

⁵² Лавров Л. И. Карачай и Балкария до 30-х годов XIX в. — Кавказский этнографический сборник (далее — КЭС), IV. М., 1969, с. 60.

⁵³ Ср. Плетнева С. А. Кочевники средневековья. Поиски исторических закономерностей. М.: Наука, 1982, с. 9, 59; Тургиев Т. Б. О скотоводстве у алан. — Материалы по археологии и древней истории Северной Осетии, т. 2. Орджоникидзе, 1969, с. 126, 130.

⁵⁴ Алиев У. Карачай. Ростов-на-Дону, 1927, с. 107.

⁵⁵ Дьячков-Тарасов А. Н. Заметки о Карачае и карачаевцах. — Сб. материалов для описания местностей и племен Кавказа (далее — СМОМПК), вып. 25, отд. 1. Тифлис, 1898, с. 56.

⁵⁶ См. также: Алексеева Е. П. Древняя и средневековая история Карачаево-Черкесии. М.: Наука, 1971, с. 221; Дьячков-Тарасов А. Н. В горах Большого и Малого Карачая. — СМОМПК, вып. 28, отд. 1, 1900, с. 81; Кобычев В. П. Поселения и жилища народов Северного Кавказа в XIX—XX вв. М.: Наука, 1982, с. 180; Невская В. И. Социально-экономическое развитие Карачая в XIX в. Черкесск, 1960, с. 37. Следует отметить, что у части карачаевцев-чабанов поныне сохраняется традиция брать с собой в горы всю семью на два-три летних месяца. См. Шаманов И. М. Современное животноводство и хозяйственный быт в Карачаево-Черкесии. — ПЭЖЧ, вып. 2, 1983, с. 136, 159.

⁵⁷ Ваганов С. В. Краткий очерк скотоводства в Кубанской области. Екатеринод., 1895, с. 23; Невская В. П., Шаманов И. М. Хозяйство. — В кн.: Карачаевцы: историко-этнографический очерк. Черкесск, 1978, с. 66; Сысоев В. М. Карачай в географическом, бытовом и этнографическом отношении. — СМОМПК, вып. 40, отд. 1, 1909, с. 81.

⁵⁸ Тепцов В. Я. По истокам Кубани и Терека. — СМОМПК, вып. 14, отд. 1, 1892, с. 96.

⁵⁹ Шаманов И. М. Скотоводство и хозяйственный быт карачаевцев в XIX — начале XX в. — КЭС, V, 1972, с. 74.

из перебазирования с одного пастбищного участка на другой ввиду их малых размеров. Однако большинство привилегированных и более зажиточных семей узденей (горских дворян) этого же аула владело летними кошами с жильем и проводило там все лето, причем в этих семьях работоспособные члены сами пасли скот и изготавливали молочные продукты⁶⁰. По словам современников, в летних кошах представители высших сословий Карачая «живут с семьями все лето»⁶¹, а возвращения таких семей в аулы осенью иногда образно сравнивались с переездами из своих летних дач-кошей»⁶². Эта картина соответствует последнему этапу эволюции кочевничества, когда основная масса населения жила уже оседло; о былом же укладе напоминали традиции кочевания только верхушки общества, выезжавшей в степь как в «имение»⁶³.

Противоречивость оценок образа жизни карачаевцев объясняется, видимо, следующим. После освобождения зависимых сословий во второй половине XIX в. большая часть безземельных образовала новые села — Малый Карачай, а часть бывших крепостных переселилась в Турцию⁶⁴. В результате сословно-социальная структура карачаевского общества резко нарушилась, доля привилегированных слоев в старых аулах Большого Карачая искусственно возобладала⁶⁵, и наиболее бросающиеся в глаза особенности их образа жизни некоторые авторы стали, по-видимому, распространять на всех карачаевцев. Вероятно, полуоседлый образ жизни как реликт былого кочевничества сохранился лишь среди этой высшей, родовитой части карачаевского общества. Такой вывод хорошо согласуется с давно отмеченной высокой социальной престижностью кочевания у скотоводческих народов, которые ведут или вели ранее кочевой образ жизни⁶⁶. Скотоводство полуоседлой части карачаевцев было представлено горно-яйлажным (если существовал сезон зимнего стойлового содержания) или горно-пастбищным (при отсутствии такого сезона) вариантами.

Последний вариант — модификация пастбищного типа скотоводства кочевников, сложившаяся в условиях горной местности при использовании сезонных пастбищ в высокогорье (летом) и в нижних частях долин либо на предгорных равнинах (зимой). Однако при яйлажном типе скотоводства выживание стада в зимний, самый тяжелый с точки зрения обеспеченности кормами период, зависит уже не от меняющихся год от года природных условий (глубины снежного покрова, количества и продолжительности буранов, случаев гололеда), а от величины запасов сена и других кормов, т. е. в конечном счете от труда скотоводов в предшествовавший сезон. Это обуславливает гораздо большую стабильность поголовья и поступления продукции скотоводства; имеет место подъем отрасли на качественно более высокий уровень этнокультурной адаптации.

Балкарцы в XIX в. не сохранили элементов полуоседлости; на отдаленные летние и зимние пастбища у них уходили только мужчины-пастухи⁶⁷. Впрочем, имеется точка зрения, что содержание основной массы скота в течение всего года вдали от селения на подножном корму и его перегоны пастухами между сезонными летними и зимними пастбищами якобы свидетельствует о том, что эта ФС унаследована непосредственно от кочевников-тюрок и балкарцы в конце XIX в. сами

⁶⁰ Иваненков Н. С. Карачаевцы. — Изв. о-ва любителей изучения Кубанской области, вып. 5. Екатеринодар, 1912, с. 55—57.

⁶¹ Тепцов В. Я. Указ. раб., с. 83.

⁶² Талицкий Н. Е. Очерки Карачая. — СМОМПК, вып. 40, 1909, с. 44.

⁶³ Плетнева С. А. Указ. раб., с. 78.

⁶⁴ Талицкий Н. Е. Указ. раб., с. 45, 49.

⁶⁵ Шукин И. С. Материалы для изучения карачаевцев. — Русск. антропол. журн., 1913, № 1/2, с. 44.

⁶⁶ Goldschmidt W. A. General Model for Pastoral Social Systems. — In: Pastoral Production and Society. Cambridge — Paris, 1979, p. 26.

⁶⁷ Асанов Ю. Н. Поселения, жилища и хозяйственные постройки балкарцев. Нальчик, 1976, с. 106; Караулов Н. А. Болкары на Кавказе. — СМОМПК, вып. 38, отд. 1, 1908, с. 141; Шикова Т. Т., Бозиев А. Ю. Культура и быт балкарцев в XVIII — начале XIX века. — В кн.: Очерки истории балкарского народа. Нальчик, 1961, с. 173.

перезиживали «период перехода к оседлости»⁶⁸. Такое утверждение представляется нам ошибочным, так как описан ярко выраженный горно-перегонный вариант скотоводства (или «трансюманс»), существовавший лишь у оседлого населения. Подобный вариант бытовал не только у балкарцев, но и у жителей Грузии, Дагестана, Швейцарии и многих других горных районов мира⁶⁹.

Встречающееся иногда отождествление хозяйства и ФС оседлых горцев и полuosедлого или полукочевого населения, имеющего сезонную оседлость и сравнительно развитое земледелие, неоправданно. Это принципиально разные модели хозяйства и образа жизни, и, как показал на обширном материале известный географ и этнограф Пляноль, переход от второй к первой обязательно предполагает переход от кочевого к оседлому хозяйству с придомными формами скотоводства. Только позднее, после полного отмирания традиций кочевания в семье и при наличии благоприятных природных условий, формы полукочевого скотоводства могут эволюционировать в формы подвижного (пастушеского) скотоводства⁷⁰.

Нехватка пастбищных и сенокосных угодий вблизи аулов, общинных и расположенных в ущельях горных рек, определила малое распространение у балкарцев и карачаевцев выгонного варианта скотоводства. Наряду с горно-перегонным большое значение у них имел также и отгонный вариант скотоводства со стойловым содержанием скота зимой на удаленных от селений базах (зимние коши); заготовка сена поэтому уделялось первостепенное внимание⁷¹.

Среди причин, вызвавших эволюционные изменения ФС балкарцев и карачаевцев, основной является переход равнинных и предгорных пастбищ под контроль монголо-татар, а позже адыгов. В сочетании с невозможностью зимнего содержания скота в горах на подножном корму это воспрепятствовало сохранению пастбищного типа скотоводства (в его горном варианте). поголовье скота должно было резко сократиться, а тюркоязычное население гор — перейти сначала к горно-яйлажному варианту.

Судя по реконструкциям специалистов в области физической географии в XIII—XIV вв. большую часть Центрального Кавказа занимали леса, а в субальпийском поясе — кустарниково-редколесные формации. Площадь естественных сенокосов и доступных пастбищ была невелика, а потому и поголовье скота, особенно по отношению к численности населения, не могло быть значительным. Это не способствовало сохранению горно-яйлажного скотоводства и связанных с ним передвижек у всего тюркоязычного населения гор. К тому же трудности передвижения и нехватка пастбищ в горно-лесных ландшафтах вообще препятствуют проникновению в такие районы кочевников и длительному сохранению в них кочевого образа жизни⁷². Видимо, предки балкарцев и большинства карачаевцев сравнительно быстро перешли к оседлости и придомно-стойловому, а затем и отгонному типам скотоводства.

Этносам с традиционной культурой обыкновенно свойственна тенденция к самообеспечению и хозяйственной замкнутости в пределах освоенной территории⁷³. В частности, тюркоязычные горцы на протяжении XIV—XVI вв. почти не имели связей с Кабардой⁷⁴. Даже в се-

⁶⁸ Асанов Ю. Н. Указ. раб., с. 106—107, 110—111.

⁶⁹ Шамиладзе В. М. Указ. раб., с. 45—47.

⁷⁰ Planhol de X. La garde du bétail dans la plaine Pamphylienne.— Bull. Assoc. Geogr. Française, 1950, № 212—213, p. 131, 136—137.

⁷¹ Тульчинский Н. П. Пять горских обществ Кабарды.— Терский сборник, вып. 5. Владикавказ, 1903, с. 173; Шаманов И. М. Скотоводство и хозяйственный быт карачаевцев в XIX — начале XX в., с. 91.

⁷² Planhol de X. Le nomades, la steppe et la forêt en Anatolie.— Geogr. Z., 1965, B. 53, № 2—3, S. 102—105, 116.

⁷³ Bates D. G. The Role of State in Peasant-Nomad Mutualism.— Anthropol. Quart., 1971, v. 44, № 3, p. 1116.

⁷⁴ Мизиев И. М. О позднесредневековых поселениях и жилищах балкарцев и карачаевцев.— В кн.: Кавказ и Восточная Европа в древности. М.: Наука, 1973, с. 243.

линии XVIII в., когда контакты с кабардинцами стали обычными, балкарцы, например, в богатые травмами и хлебом годы заготавливали достаточные запасы кормов и также прерывали сношения с жителями предгорной равнины, не пригоняя на их земли скот для зимнего выпаса⁷⁵. Таким образом, горно-перегонная ФС у балкарцев и карачаевцев возникла сравнительно поздно, причем они временами отказывались от нее, полностью переходя на отгонное и выгонное скотоводство. То же самое, видимо, можно сказать о горно-пастбишной ФС полусредной части карачаевцев, сохранявшей яйлажное скотоводство. Во многом эта ситуация объяснялась состоянием кормовой базы скотоводства горцев. Сено они получали с орошаемых, главным образом пойменных лугов, площадь которых невелика и практически не могла быть увеличена. Вероятно, почти все эти луга использовались уже на ранних этапах истории. Но первоначально площадь доступных для скота альпийских лугов в залесенных Балкарии и Карачае была тоже незначительна, и величина стада могла быть ограничена также нехваткой летних выпасов. Ресурсы для летнего пастбищного и зимнего стойлового содержания скота были более сбалансированными, и потому большая, чем в конце XIX в., часть поголовья содержалась в условиях горно-отгонного и выгонного, а отчасти и яйлажного типов скотоводства.

По мере роста населения залесенность Центрального Кавказа уменьшалась. Даже в начале XX в. отмечалось, что «нуждаясь в полях для пастбы скота или сенокоса, карачаевец беспощадно рубит леса»⁷⁶. В таких ныне засушливых и безлесных районах, как Большой Карачай, жители на рубеже XIX—XX вв. еще помнили об уничтожении прежних сосновых боров⁷⁷. В естественном типе высотной поясности Центрального Кавказа травянистые формации представлены только степями в предгорьях и лугами в альпийском и части субальпийского поясов (на высотах менее 600 м или более 1800 м над уровнем моря)⁷⁸. Видимо, особый стимул наступлению человека на леса придало похолодание XVII—середины XIX вв., когда из-за понижения границы ледников и вечных снегов площадь альпийских пастбищ сокращалась, а условия существования древесной растительности в верхней части лесного пояса ухудшались⁷⁹, что облегчало ее уничтожение.

Большинство современных горных степей и лугов Балкарии и Карачая образовалось на месте сведенных лесов или субальпийских кустарников, т. е. имеет антропогенное происхождение, но их продуктивность значительно выше, чем у естественных альпийских лугов⁸⁰; к тому же послелесные и субальпийские луга намного доступнее. Таким образом, летняя кормовая база постепенно возрастала, зимняя же оставалась практически прежней, так как в горах транспортировать сено на дальние расстояния почти невозможно. Этот несбалансированный импульс к росту поголовья скота реализовался за счет возникновения и неуклонного увеличения удельного веса горно-перегонной и горно-пастбищной (у высших сословий Карачая) вариантов скотоводства, оба — с зимним выпасом в предгорьях и на равнине. Обеспечивавшееся таким образом увеличение численности домашних животных в свою очередь требовало дальнейшего расширения площади летних пастбищ в горах и усиливало натиск человека на оставшиеся леса. В итоге благодаря развитию скотоводства «за последние 150—200 лет...

⁷⁵ Лавров Л. И. Указ. раб., с. 84.

⁷⁶ Чурсин Г. Ф. Поездка в Карачай. — Изв. Кавказск. отд. РГО, т. 23, Тифлис, 1915, № 3, с. 256.

⁷⁷ Кобычев В. П. Указ. раб., с. 26, 161; Талицкий Н. Е. Указ. раб., с. 34; Шукин И. С. Указ. раб., с. 32.

⁷⁸ Гребенников О. С., Зимица П. П., Исаков Ю. А. Западный и Центральный Кавказ. Природные экосистемы и вертикальная поясность. — В кн.: Альпы — Кавказ. Современные проблемы конструктивной географии горных стран. М.: Наука, 1980, с. 181, 191.

⁷⁹ Турманина В. И., Володина Е. Р. Динамика растительности Приэльбрусья. — В кн.: Высокогорная геоэкология. М., 1976, с. 27—28.

⁸⁰ Долуханов А. Г. Верхние пределы леса и субальпийский пояс в горах Кавказа. — В кн.: Высокогорная геоэкология, с. 46—48; Куракова Л. И. Указ. раб., с. 101.

был почти целиком уничтожен посягательством коренных лесов»⁸¹ в Балкар, многих других районах Центрального Кавказа.

Усиление роли перегонной и пастбищной ФС за счет более интенсивных отгонной, выгонной и яйлажной ФС, наблюдавшееся у балкарцев и карачаевцев в XIX в., явилось, таким образом, следствием не только политической стабилизации на Кавказе и укрепления хозяйственных связей горцев с кабардинцами и русскими, но и результата изменения кормовой базы скотоводства внутри Балкарии и Карачаевии.

Краткий анализ исторической динамики форм скотоводства традиционных народов Северного Кавказа (балкарцы, карачаевцы, кубанские ногайцы, ставропольские туркмены) демонстрирует весьма значительную роль экологических факторов в этом процессе, которую нельзя игнорировать. Особенно важно отметить, что часто решающее влияние на развитие скотоводства у этих народов оказывали те антропогенные изменения природной среды, которые сами явились результатом шедшего развития данной отрасли хозяйства.

Сказанное, однако, вовсе не означает признания экологических факторов единственными либо ведущими в эволюции хозяйства. Отнюдь отрицая значения социально-экономических и этнокультурных факторов, мы лишь вынесли их, как более изученные, за рамки работы.

⁸¹ Серебряный Л. Р., Малясова Е. С., Ильвес Э. О. К истории антропогенного действия на высокогорную растительность Центрального Кавказа.— В кн.: Антропогенные факторы в истории развития современных экосистем. М.: Наука, 1981, с.

Е. П. Наумов

ЭТНИЧЕСКИЕ ПРОЦЕССЫ В СРЕДНЕВЕКОВОЙ СЕРБИИ И БОСНИИ

[Динамика этносоциальных общностей XII—XIII вв.—от раннефеодальных к феодальным народностям]

Сложные и неравнозначные процессы этнического развития на территории современной Югославии (в частности, в рамках СР Сербии, СР Боснии и Герцеговины, СР Черногории и некоторых приморских районах СР Хорватии), которые в известной мере уже освещались в буржуазной историографии начала XX в.¹, являются важным предметом исследований современных югославских ученых. Этой проблеме в литературе применительно к эпохе развитого феодализма посвящены монографические статьи, отдельные доклады и специальные разделы в трудах общего или справочного характера, где рассматривается развитие этнических общностей той поры (сербской, хорватской и др.)². Наряду с ними следует особо указать на выступления в научных дискуссиях по вопросам этнической принадлежности населения СР Черногории и СР Боснии и Герцеговины в этот период³.

¹ См., например: *Станојевић С.* Историја српскога народа. Београд, 1908; *Новаковић С.* Неколика тежа питања српске историје.— В кн.: Из српске историје. Београд, 1966.

² См., например: *Ивић П.* Српски народ и наш језик. Београд, 1971; *Grafenauer B.* Die ethnische Gliederung und geschichtliche Rolle der westlichen Südslawen in Mitteleuropa. Ljubljana, 1966; *Čirković S.* Srbi. Etnički razvoj.— In: Enciklopedija Jugoslavije. T. 7. Zagreb, 1968; *Božić I. i dr.* Istorija Jugoslavije. Beograd, 1972; *Janković D.* Srpska država i nastajanje srpske nacije.— In: Postanak i razvoj srpske nacije. Beograd, 1979; *Durđev B.* Uloga crkve u starijoj istoriji srpskog naroda. Sarajevo, 1964; и др.

³ Подробнее см.: *Живковић Д.* Најновија историја црногорског народа.— Ствараност (Титоград), 1977, № 6; *Ђурђевић Б.* О постанку црногорског народа.— Историјски записи, 1980, № 2; *Етногенеза Црногораца и марксистичко одређење нације.— Пракса* (Титоград), 1981, № 4; *Brković S.* O postanku i razvoju crnogorske nacije. Titograd, 1974; *Kulišić S.* O etnogenezi Crnogoraca. Titograd, 1980.

⁴ См. выступления и дискуссии на тему: «Проблемы этнического развития в Боснии и Герцеговине».— В кн.: Прилози, год XI—XII, № 11—12. Сарајево, 1975—1976; и др.

Данная тематика начала разрабатываться (особенно с 70-х годов нашего века) советскими историками и этнографами, причем были подробно проанализированы некоторые аспекты становления и развития этнического самосознания (на материалах средневековой антропологии, нарративных памятников и других источников)⁵. Основой такого анализа послужили методологические труды, имеющие принципиальное значение для воссоздания этнических процессов прошлого на современном уровне этнографической науки⁶. Особая значимость этих общеметодологических трудов советских ученых (Ю. В. Бромлей, В. Д. Королюк, Г. Г. Литаврина и др.) нам представляется тем более важной для анализа вышеназванной проблематики, что и в настоящее время многие вопросы истории этносоциальных общностей в средневековой Сербии и Боснии остаются малоизученными или спорными.

В определенной мере это объясняется тем, что для этого периода (как и для раннефеодальной эпохи), в особенности для начального его этапа, ощущается явный недостаток свидетельств исторических источников, позволяющих проследить или как-то наметить наиболее важные черты и тенденции этнической динамики. Как известно, самые ранние памятники славянской письменности в Сербии и Боснии относятся к концу XII в., а для изучения предшествующего периода учеными придется использовать лишь иностранные сведения (преимущественно византийские) либо немногочисленные материалы местного происхождения, но написанные по-латыни и к тому же вызывающие разногласия по поводу их датировки, достоверности и надежности. К числу последних, по мнению некоторых ученых, относятся т. н. Летопись попа Дуклянина и комплекс т. н. Локрумских фальсификатов (грамот Локрумского монастыря близ Дубровника)⁷. Вполне понятно, что такие особенности источниковедческой базы вызывают серьезные расхождения в оценках или же предопределяют весьма заметную гипотетичность суждений, высказываемых о политических и этнических процессах XII—III вв.

Не менее важна и другая, общеметодологическая сторона таких расхождений и нередко субъективных мнений, встречающихся в имеющейся литературе. Дело в том, что в исследовании данной тематики наглядно проявляется неразработанность терминологии этнических общностей и процессов той поры (в частности, в югославянской историографии обычно говорится лишь о «народе», либо «народе в феодальном смысле» или же «нации», тогда как в советской науке уже разработана более точная иерархия и система обозначений таких общностей: раннефеодальная народность, феодальная народность, далее — иные виды этносоциальных объединений: субэтнос, протонарод-

⁵ См., например: *Королюк В. Д.* Особенности становления феодализма и формирования славянских раннефеодальных государств и народностей в Восточной, Центральной и Юго-Восточной Европе. — *Сов. славяноведение*, 1970, № 5; *Литаврин Г. Г.* Власти византийских источников X—XIII вв. — В кн.: *Юго-Восточная Европа в средние века*. (Кишинев: Штиница, 1972; Развитие этнического самосознания славянских народов в эпоху раннего средневековья. М.: Наука, 1982; *Наумов Е. П.* Волошская проблема в современной югославской историографии. — В кн.: *Славяно-волошские связи*. Кишинев: Штиница, 1978, *его же*. Балканские влады и формирование древнесербской народности. — 3 кн.: *Этническая история восточных романцев*. М.: Наука, 1979; *его же*. Процессы формирования средневековой сербской народности и балканские влады (в XII—XIII вв.). — 3 кн.: *Формирование раннефеодальных славянских народностей*. М.: Наука, 1981; *его же*. Этнические представления на Балканах в эпоху раннего средневековья. — *Сов. этнография*, 1985, № 1; *Иванова Ю. В.* Формирование культурной общности народов Юго-Восточной Европы. — В кн.: *Балканские исследования*, вып. 7. М.: Наука, 1982; *его же*. Некоторые стороны сознания свободных общинников позднего средневековья. — В кн.: *Общественное сознание на Балканах в средние века*. Калинин: Изд-во Калинин. ун-та, 1982; и др.

⁶ См., например: *Бромлей Ю. В.* Этнос и этнография. М.: Наука, 1973; *его же*. Современные проблемы этнографии. М.: Наука, 1981; *его же*. Очерки теории этноса. М.: Наука, 1983; и др.

⁷ Ср.: *Наумов Е. П.* Господствующий класс и государственная власть в Сербии XIII—XV вв. М.: Наука, 1975, с. 52—53.

ность и т. д.)⁸; нередко в литературе недостаточное внимание обращается на взаимосвязь социально-политических и этнических процессов на противоречивость этнической картины, как и четкость в оценке наиболее важных рубежей и этапов этнической истории соответствующих народов⁹.

В чем же состоят характерные особенности данного этапа (II—XIV вв.) этнического развития населения Сербии и Боснии по сравнению с предшествующей эпохой раннего феодализма? Чем примечателен, в частности, рубеж XI—XII вв., отделяющий, по нашему мнению, период древнесербской, раннефеодальной народности от времени сложной этнической динамики XII и особенно XIII и XIV столетий? Приведем на данные вопросы, на наш взгляд, необходимо прежде всего подчеркнуть принципиальные отличия периода XII—XIV вв. в плане социально-экономическом и политическом от предшествующей поры раннего средневековья. Как известно, для Сербии и Боснии XII—XIV вв. связаны в целом (не считая начальных десятилетий XII в.) с образованием самостоятельных и достаточно устойчивых феодальных государств, с переходом от раннего к развитому феодализму, с заметным экономическим подъемом и развитием славянской культуры, славянской письменности, возникновением крупных городов и экономических связей¹⁰.

Все это, без сомнения, оказывало заметное влияние и на этносоциальные процессы, содействуя прежде всего консолидирующим, централизующим тенденциям, хотя в то же время — на какой-то территории (или в какой-то период) — некоторые черты социально-политической динамики способствовали и нарастанию партикуляристских, локальных, центробежных проявлений. Иными словами, несмотря на несомненные отличия эпохи развитого феодализма от периода раннего средневековья (в плане социально-политической и этносоциальной) и в XII—XIV вв. на данной территории «противоположные тенденции пронизывают всю этническую историю», проявляясь «во всех видах на всех уровнях иерархии этнических общностей», более того — проявляясь «подчас даже в разных направлениях»¹¹.

Говоря далее о характерных особенностях, определяющих сущность перехода от раннефеодальных этнических общностей к этносоциальным образованиям развитого феодализма в Сербии и Боснии (в XII—XIV вв.), необходимо обратить внимание на то проявление горизонтальной этнической динамики, которое было связано с заметным изменением места и роли Боснии в рамках древнесербской народности. Как указывается в югославской литературе, с конца XI в. в Боснии образуется особое «этническое ядро», которое затем «укрепляется» в XII—XIV вв.¹² Тем самым ареал феодальной сербской народности сократился за счет этих бывших северо-западных областей Сербского (Дунайского) королевства, где власть отныне принадлежала лишь правителю (бану) и местной знати.

Как же следует оценить указанное немаловажное изменение в эволюции современной Югославии с точки зрения разработанной в современной науке системы этносоциальных общностей? Вероятно, было бы правомерно сделать вывод о начавшемся в конце XI в. интенсивном развитии боснийской «протонародности», взаимосвязанном с процессом становления (особенно с начала XII в.) самостоятельной феодальной государственности¹³. Уже в середине XII в. обособление Боснии

⁸ См., например: *Бромлей Ю. В. Современные проблемы...*, с. 46 сл.

⁹ Ср. *Наумов Е. П. Процессы формирования...*, с. 193—194.

¹⁰ См., например: *История Югославии*, т. I. М.: Изд-во АН СССР, 1963; *Наумов Е. П. Господствующий класс...*, с. 36 сл.; *Историја народа Југославије*, т. I. Београд, 1953; и др.

¹¹ *Бромлей Ю. В. Современные проблемы...*, с. 76.

¹² *Grafenauer B. Die ethnische...*, S. 43.

¹³ Ср. также: *Ђурковић С. Историја средњовековне Босанске државе*. Београд, 1964, с. 41—43; *Babić A. O pitanju formiranja srednjevjekovne bosanske države*. — *Razprave (Nauč. Društ. NR Bos. i Hercegovine)*, knj. III (od. ist. — fil. n., knj. 2). Sarajevo, 1955, s. 77—

соседней Сербии и Хорватии стало настолько резким, что, видимо, во второй половине XII в. (особенно во время правления боснийского бана Кулина) происходит переход к новой фазе этносоциального развития — формированию боснийской феодальной народности.

Весьма примечательно, что даже в иностранных источниках XII в. мы находим ценные свидетельства о все более заметной тогда самостоятельности Боснии не только в плане политической структуры, но и применительно к этносоциальным особенностям местного населения. Заслуживают особого внимания сведения об этом сложном и все еще недостаточно ясном, «темном» этапе истории Боснии, приведенные византийским писателем Иоанном Киннамом, внимательным наблюдателем и современником ожесточенной борьбы между Византией, Боснией, Сербией и Королевством Венгрия в середине XII в. Знаменательно, что он отдает дань архаизаторским тенденциям византийской литературы (так, например, он называет сербов «далматами»¹⁴), но в то же время четко отделяет Боснию от других сербских земель.

Так, Киннам, описывая события середины XII в., указал, что во главе «далматской (т. е. сербской.— *Е. Н.*) земли Боснии» стоял тогда самостоятельный правитель — бан Борич, что река Дрина отделяет «Боснию от остальной Сербии»¹⁵. Однако, по его словам, сама «Босния не подчинена архижупану (т. е. великому жупану.— *Е. Н.*) сербов, а народ ее имеет особый образ жизни и управления»¹⁶. Таким образом, жители Боснии в ту пору, согласно Киннаму, писавшему свой труд в 80-х годах XII в., принадлежали к числу сербов (в его наименовании — «далматов»), но в то же время уже составляли особый «народ» («этнос» — в греческом тексте Киннама), имевший свой собственный образ жизни и свое управление.

То, что «управление» в сочинении Киннама означает образование самостоятельной боснийской державы во главе с местными правителями — банами, не требует, разумеется, подробных разъяснений. Не менее любопытно то обстоятельство, что упомянутый выше византийский автор, располагавший чрезвычайно подробной информацией о землях современной ему Югославии, вовсе не говорит, что жители Боснии могли отличаться от других «далматов» (сербов) своим языком; конечно, близость наречий, существовавших тогда на территории Сербии и Боснии, не давала никаких оснований для тезиса о языковых различиях населения по ту и другую сторону р. Дрины.

Вполне понятно также, что Киннам, сам побывавший с византийскими армиями в этих районах Балканского полуострова, имел достаточно ясное представление об основных занятиях «далматов»: скотоводстве, земледелии, отчасти пчеловодстве, рыболовстве, домашних ремеслах, т. е. о тех отраслях хозяйственной деятельности жителей Боснии и Сербии, о которых мы знаем по сербским грамотам конца XII и XIII вв.¹⁷ Иными словами, сообщение Киннама об «особом образе жизни» жителей Боснии, по нашему мнению, может подразумевать в действительности не указание на какие-то особенные, боснийские отрасли сельского хозяйства или черты быта, а лишь отражение процесса формирования особого, боснийского самосознания, представление о принадлежности к иной (нежели вся сербская, «далматская») этнической общности.

В то же время такое вычленение (постепенно все более и более заметное) новой, боснийской «протонародности», а затем феодальной народности из рамок древнесербской этнической общности вовсе не означало тогда, что жители Боснии именовали себя как-то по-новому, иначе, чем остальные сербы. Не вызывает сомнения, что в ту пору (как и в

¹⁴ Византијски извори за историју народа југославије. Београд, т. IV. 1971, с. 27, 29.

¹⁵ Там же, с. 28, 51.

¹⁶ Там же, с. 28 (курсив наш.— *Е. Н.*).

¹⁷ Ср., например: Наумов Е. П. Господствующий класс..., с. 36—39; его же. Отрасли сельского хозяйства в Сербии XIII в.— В кн.: Вопросы истории славян. Воронеж: Изд-во Воронеж. ун-та, 1985, с. 15—25.

XIII в., — о чем будет сказано ниже)¹⁸ этноним «сербы» обозначал население в рамках феодальной сербской народности, и одновременно жителей Боснии, где уже складывалась особая этносоциальная общность. Представляется, что термин «сербы» тогда уже служил не только обозначением одного уровня этнического самосознания (т. е. принадлежности к той или иной народности), но и определением более широкой метаэтнической группы южных славян. Такой вывод, на наш взгляд, обоснован для анализа этнической ситуации в ту пору по двум причинам.

Во-первых, тот факт, что обозначение «сербы» для жителей Боснии зафиксировано и более поздними (чем в XII в.) местными письменными источниками, говорит о достоверности и надежности сообщений Канемана в данном аспекте, следовательно, и о достоверности его конкретного свидетельства в пользу складывания в Боснии особого народа с особым «образом жизни».

Во-вторых, обратим внимание и на другое обстоятельство, имеющее непосредственное отношение к сложившейся уже в XI—XII вв. на территории Сербии и Боснии иерархии разных уровней этнического самосознания. Как известно, в то время в латинских памятниках (как местного, так и иностранного происхождения) весьма частым было употребление термина «славяне» — не только в смысле принадлежности к определенной семье славянских народов, но и в смысле широкой, метаэтнической общности, включавшей сербов и хорватов¹⁹. Самым наглядным примером такого вполне последовательного применения этнонима «славяне» в смысле наднародностного определения для всех славян — обитателей западной части Балканского полуострова) служит известное сочинение конца XII в. — *Летопись попа Дуклянина*, написанная в Южной Далмации (в г. Бар)²⁰.

Весьма показательно, что в этом комплексе сказаний о прошлом южных славянских земель (от Винодола на севере вплоть до Северной Албании на юге, притом с конца V до середины XII в. вовсе не употребляются обозначения уже давно сложившихся народностей (т. е. «сербы» и «хорваты»), а применяются лишь обозначения иных уровней этнического самосознания — а именно «славяне», о чем сказано выше, и низших локально-этнических или локально-политических общностей (типа «рашци» — жители внутренней Сербии или Рашки, «народ Травуни», «сремцы» и др.)²¹.

Само возникновение этого интересного и сложного нарративного памятника в городской среде Южной Далмации, где тогда еще существовало местное романское население (далматинцы — «романи», т. е. «франки», или «латиняне»)²², позволяет объяснить распространенность термина «славяне» в *Летописи* попа Дуклянина не только этнической оппозицией славянского и романского этносов, не только стремлением автора (или авторов) таким образом «удачнее» обосновать «права» и роли Дуклянского государства на все эти югославянские пределы, включая и Хорватию, Северную Далмацию.

Представляется весьма вероятным, что анонимный автор *Летописи* отразил и использовал в своих целях наметившееся в конце XI—XII в. изменение в иерархии этнических общностей, т. е. появление метаэтнического уровня этнического самосознания на данной территории («славяне» и «сербы»), о чем говорилось выше. В свою очередь, видимо, возросшее тогда значение таких широких этнических определений (как то «сербы» либо даже «славяне» — быть может, ввиду экспансии Византии и Королевства Венгрия) закономерно приводило, с одной стороны, к

¹⁸ См., например: *Ђирковић С. Историја...*, с. 350.

¹⁹ Ср.: *Развитие этнического самосознания...*, с. 192.

²⁰ Подробнее см.: *Наумов Е. П. Этнические представления...*

²¹ *Шишић Ф. Летопис попа Дукљанина. Београд — Загреб, 1928*, с. 311, 320, 323 (ср. термин «боснийцы» в итальянской редакции *Летописи*. — Там же, с. 311, — не считая этот термин ошибкой или «вольностью» перевода латинского текста источника, где говорится о «войске» из Боснии).

²² Подробнее см.: *Јиречек К. Романи у градовима Далмације током средњег века. — Зборник Константина Јиречека, т. II. Београд, 1962.*

которому снижению роли народностного уровня, а с другой — к определенному оживлению существовавших уже ранее узколокальных традиций раннефеодальных «протонародностей», локального этнополитического сознания принадлежности прежде всего к соответствующему княжеству либо области²³.

Если говорить об этом, низшем уровне этнического самосознания в XII в. (отчасти и в XIII в.), следует, видимо, особо упомянуть о наличии сильной локальной традиции в Захумье (Хумском княжестве, т. е. современной Герцеговине), далее — об известном чувстве обособленности жителей Травунии (Требинье). Это наглядно проявлялось и в тексте Летописи попа Дуклянина, и особенно в т. н. Локрумских грамотах, где принадлежность к Захумью специально подчеркивалась не только применительно к официальным титулам и постам (как то «епископ Захулмий», «нобили Захулмий» и т. п.), но даже и вообще по отношению к любым славянским жителям этого княжества. Так, например, весьма показательно, что даже в противопоставлении другому этносу (т. е. «латинянам» — рагужанам и обитателям приморского г. Стон) здесь говорится не о «славянах» вообще, а именно обо «всех славянах Захулмий» (т. е. Захумья) или же просто о «людях Захулмий»²⁴.

Не вызывает сомнений, что такое явное оживление местных традиций, нарастание тенденций укрепления небольших «протонародностей» (в противовес единой феодальной народности) вплоть до конца XII в. находилось в непосредственной взаимосвязи с общим подъемом феодального партикуляризма (в Сербии особенно), с одной стороны, и ослаблением единой государственной власти в Дукле и Рашке — с другой²⁵. В свою очередь эти характерные для той поры линии политического развития сербских земель и Боснии во многом обуславливались усилившейся экспансией Византии и Королевства Венгрия, причем правители этих держав в своих видах нередко использовали и разжигали междоусобные войны и вражду отдельных политических деятелей, группировок знати и государственных образований, в особенности соперничество различных феодальных династий в Рашке, Дукле, претендентов на власть в Боснии и Захумье.

Именно поэтому укрепление самостоятельной Боснийской державы (при бане Кулине — примерно в 1180—1204 гг.) и образование единого Сербского государства Стефана Немани и первых Неманичей, включившего в конце XII — начале XIII в. Рашку (т. е. внутренние районы Сербии), Дуклю (Зету) и другие приморские земли (Захумье, Травунию и др.), что означало одновременно и ослабление притязаний соседних феодальных держав на все эти территории, и заметное подавление локального сепаратизма местных князей и знати (особенно в Дукле и Захумье)²⁶, явилось вместе с тем и значительным этапом в истории феодальных народностей данного региона — сербской и боснийской, важным рубежом в процессе развития и упрочения этнического самосознания этих общностей.

В то же время, подчеркивая общеисторическую значимость и типологическую близость указанных событий для Сербии и Боснии, для существовавших там феодальных народностей, мы должны также учитывать и определенные различия этнических процессов, протекавших в рамках этих двух государственных образований в конце XII — начале XIII в., и соответственно — немаловажные отличия в иерархии этнических представлений населения всех этих земель, во взаимоотношениях их жителей со своими соседями, иноплеменными или же относившимися к той же семье народов, к той же широкой метаэтнической общности (о которой уже упоминалось выше).

²³ Ср.: Развитие этнического самосознания..., с. 189.

²⁴ Шишић Ф. Летопис..., с. 194—195.

²⁵ См., например: Станојевић С. Историја народа...; Историја народа...; и др.

²⁶ См., например: Наумов Е. П. Господствующий класс..., с. 177 сл.; его же. К истории Сербского феодального государства в конце XII — начале XIII века. — Сов. славяноведение, 1976, № 1, с. 51—61.

Для того чтобы лучше представить себе всю специфику этнической ситуации в этих землях современной Югославии, нам следует прежде всего обратить внимание на политико-географические контуры Боснийской державы времен бана Кулина и одного из его преемников — Матвея Нинослава (ок. 1232—1250 гг.). В ту пору их владения включали далеко не всю территорию нынешней Боснии, охватывая лишь центральные и отчасти северо-восточные и юго-западные ее области²⁷, иными словами в состав Боснийской державы конца XII—XIII в. входили только некоторые внутренние районы данной части Балканского полуострова. Это обстоятельство во многом определяло большую этническую однородность державы Кулина и Нинослава по сравнению с гораздо более обширным Сербским государством Стефана Немани и его наследников.

Даже скудный материал исторических источников той эпохи наглядно свидетельствует не только о бесспорном преобладании славянского этнического элемента в Боснии *в целом*, но и о крайней незначительности неславянских поселенцев (а именно немецких колонистов — так называемых «саксов», а позднее скотоводов — «влахов») в любой ее области и в главных политических и экономических центрах, и в отдаленных горных окраинах. В свою очередь неоднократные попытки венгерских правителей и феодалов, католической церкви (путем специальных крестовых походов или других политических действий) добиться прочного установления Боснии власти Королевства Венгрии и католической иерархии «сокрушения» боснийских еретиков (богомилы или патарены), без сомнения, оказывали заметное воздействие на процессы развития политического и этнического самосознания местного населения и правящей элиты.

По всей видимости, такое длительное противостояние (зачастую — открытое) Боснии правителям Венгрии, деятелям папской курии и католической церкви Венгрии могло создавать, с одной стороны, почву для укрепления вековых представлений о «славянской» или «сербской» общности, т. е. общности происхождения, языка, религии, обычаев, политических традиций и т. д. С другой стороны, все это создавало предпосылки и для четкого отделения жителей Боснии от славянского населения (хорватов) соседних областей Королевства Венгрия не только как от «иноверных», но и «иновластных». Вместе с тем серьезные трудности, осложнявшие процесс самостоятельного развития Боснийского государства (почти постоянный антагонизм с властями Королевства Венгрия, нерешенные внутренние распри, религиозные противоречия, сопутствовавшие оформлению самостоятельной, так называемой «еретической» — с точки зрения католиков — боснийской церкви), во многом затрудняли и замедляли нередко поступательное движение и укрепление боснийской народности, формирование важнейших элементов ее самосознания.

В соответствии с этим, как уже неоднократно отмечалось в исторической литературе²⁸, в грамотах боснийского бана Матвея Нинослава, изданных в 30-х и 40-х годах XIII в., обозначением жителей его владений был только термин «сербы». Весьма примечательно также, что в этих документах, хотя речь идет лишь о подданных правителя Боснии, никогда не делается необходимых пояснений (типа «славяне Захумлины», как мы отмечали выше, в Локрумских грамотах). В актах боснийской канцелярии, подтверждающих привилегии купцов из г. Дубровника, упоминаются лишь общие этнические определения, т. е. противопоставляются «влах» (иными словами — романский далматинец) и «серб» (в оригинале — «србљинь»), но вовсе не обитатели самого Дубровника и соответственно Боснии²⁹.

Такое преобладание в этническом сознании населения этих земель современной Югославии самых общих понятий о своей принадлежности

²⁷ См., например: *Пирковић С.* Историја..., с. 64.

²⁸ См., например: *Жиречек К.* Власи и Мавровласи у дубровачким споменицима — Сборник Константина Жиречека. Београд, 1959, т. 1, с. 194.

²⁹ *Стојановић Л.* Старе српске повеље и писма, кн. 1, д. 1. Београд, 1929, с. 6, 8—10 (грамоты Нинослава Дубровнику от 1232—1235, 1240 и 1249 гг.).

е. славяне или «сербы» в противовес романцам — «влахам», как и мцам, венграм), вероятно, объяснялось и отсутствием либо крайней развитостью в ту пору в рамках Боснийской державы тенденций к формированию или возрождению локально-политических традиций, сознания принадлежности к данной области (в составе самой Боснии — типа Ра-и, Нижних краев) или полусамостоятельному княжеству, входившему тот или иной момент в состав державы более удачливого бана (такая ль принадлежала области Усора к югу от р. Савы³⁰).

Во многом иначе выглядела этническая ситуация в обширном государстве под эгидой сербской династии Неманичей, включавшем не только Рашку, но и немалую часть Далмации (от о. Брач и нижнего течения Неретвы) и даже северную окраину Албании (обл. Пилот). Речь в данном случае идет прежде всего о наличии давних локальных этносоциальных и политических представлений, непосредственно связанных с существованием самостоятельных княжеств или же полусамостоятельных «земель», сохранявших особые обычаи, формы управления, стремление отстоять свою «самобытность» от жесткого контроля центральной власти. Эти особенности процессов политического и этносоциального развития (особенно в так называемых Приморских или Поморских землях, т. е. Захумье, Травунии, Зете) нередко приводили в то время к возвращению обособленности отдельных земель от остального ареала сербской феодальной народности, к возобновлению или появлению черт, присущих протонародностям.

Пожалуй, наиболее наглядно эта сложная и неравнозначная этническая динамика прослеживается на материалах Захумья (или Хумской земли, т. е. современной Герцеговины), которое во второй трети XIII в. отделилось от Сербского государства и образовало самостоятельное княжество во главе с великим князем Андреем и его сыном жупаном Радославом. Чрезвычайно показательно резкое расхождение в терминологии грамот этих правителей Хумского княжества и уже названных нами выписок документов из канцелярии боснийского бана Нинослава, современника и северного соседа хумских феодалов. Так, в противовес обобщающим этническим определениям, широким обозначениям целого этноса («влахи» — романцы или же только романские далматинцы) или межэтнической общности («сербы»), выступающим в актах Нинослава, писцы самостоятельных хумских владетелей говорят только о конкретной принадлежности (политической и этносоциальной) жителей самого Дубровника и стараются подчеркнуть «самобытность» своей формирующейся народности — «хумлян».

Именно поэтому в хумских грамотах Андрея и Радослава мы вовсе не находим термина «сербы», которого, разумеется, писцы и их сюзерены старательно избегали (особенно в дипломатической переписке), а в тексте фигурируют лишь «дубровчане» (или же «ваш человек» — применительно к Дубровнику), а с другой стороны — только «хумляне» и «мои люди» (либо в плане этногеографическом — «наша земля» или «княжество Хумское») ³¹. Вполне понятно, что такое стремление «избежать» или устранить этноним «сербы» в официальной документации Хумского княжества объяснялось прямым выступлением местной феодальной знати (во главе с ее «законными» суверенами) против Сербского королевства, а более того, в середине XIII в. даже переходом Хума под эгиду венгерского короля и вступлением Радослава Хумского в антисербскую коалицию ³².

Все это, по нашему мнению, свидетельствует о несомненно наметившейся во второй трети XIII в. тенденции к образованию новой, хумской народности или «протонародности» на той территории, которая еще прежде (в IX—X вв.) составляла особую «архонтию захлумов» (т. е. са-

³⁰ Ср. *Ђирковић С.* Историја..., с. 63, 73.

³¹ *Стојановић Л.* Старе српске повеље и писма, кн. 1, д. 1, с. 5—6, 25—27 (в грамоте Андрея, ок. 1247—1249 гг., и Радослава, от 1254 г.).

³² Ср., например: *Babić A.* Iz istorije srednjovjekovne Bosne. Sarajevo, 1972, s. 171—173.

мостоятельное княжество Захумье) и затем вошла в ареал ранне-дальней, древнесербской народности. Такая тенденция говорит, следовательно, о наличии в тот период в этой части югославянских земель только горизонтальной, но и вертикальной динамики в непрерывно развивавшейся системе этнических общностей. Прежние, замедленные в своем «росте» локальные «протонародности» на какой-то исторический период могли при благоприятной обстановке вновь «возрождаться», быть того, даже ускоренными темпами подниматься на более высокий уровень этносоциальной иерархии, либо, напротив, эти локальные процессы обрывались и затормаживались.

И об этих резких «обрывах» намечавшихся тогда линий этнических развития мы можем также судить на основании судеб Хумской земли смежных районов, которые находились в сфере притязаний разных дальних владетелей — и Сербского королевства, и Боснийской державы и Хорватии (т. е. Королевства Венгрия в унии с Хорватией). Уже примерно в 60-х годах XIII в. усилившееся Сербское государство Неманичей вновь установило свой контроль над Захумьем, сломив сопротивление местных претендентов и их сторонников³³; разгром этих поборников хумской «самобытности» привел не только к фактической ликвидации даже полузависимого, удельного Хумского княжества, но и, как справедливо отметил югославский историк А. Бабиш, к «раздроблению властей и территорий», к выходу на первый план местных феодалов (более или менее крупных), к ослаблению «крепкой власти из какого бы то ни было центра»³⁴.

Впрочем, на наш взгляд, следовало бы иметь в виду, что и в период нарастания тенденции к особой, хумской народности в этих землях проявлялись и противоположные устремления, притом речь идет о политике крайне узкопартикуляристских настроений, а вовсе не о представлениях, связанных с чувством принадлежности к «сербам», хотя, вероятно, такие чувства и представления сохранялись и тогда в определенной степени местного населения. Достаточно, например, сказать о зафиксированной в архиве Дубровника попытке жителей небольшой области центральной Далмации (Краины) в бурной обстановке середины XIII в. выступить в качестве особой, независимой политической (и отчасти, видимо, этносоциальной) силы, балансировавшей между Дубровником, Оштем, Захумьем и Сербией.

Весьма любопытно, что прибывший из Краины в Дубровник посол Одола Преденич выступал (в начале 1247 г.) в переговорах как представитель не «сербов» Краины и не «хумлян», а только «всех людей краины» (или «краян»). Однако не менее примечательно и другое обстоятельство: здесь (так же как в хумских грамотах, а не в боснийских) в антитезе «краянам» названы лишь «дубровчане», но не «влахи»³⁵. Это так же в другом документе, сохранившемся от той поры в архиве Дубровника письмо локального князька Черномира (вероятно, из области Конавли), говорится только о «моих людях», и, напротив, «ваших людях» — т. е. жителях самого г. Дубровника и принадлежавшей ему области³⁶.

К сожалению, ввиду недостатка письменных источников той эпохи мы не можем ознакомиться более подробно с этническими представлениями обитателей других полузависимых областей и удельных княжеств в составе Сербского государства, в особенности с проявлениями политического и этносоциального партикуляризма. В то же время даже доступный нам материал позволяет судить о значительной сложности этнической ситуации и системы разных уровней самосознания в рамках державы Неманичей, о заметной этнической неоднородности этого обширного государства (по сравнению с Боснией или же эфемерным Хумским княжеством).

³³ *Јиречек К.* Историја Срба, т. 1. Београд, 1952, с. 182, ср. с. 179.

³⁴ *Babić A.* Iz istorije..., s. 172.

³⁵ *Стојановић Л.* Старе српске..., кн. 1, д. 1, с. 21—22.

³⁶ Там же, с. 23—24.

В литературе уже неоднократно указывалось на определенные различия Рашки (т. е. внутренних районов Сербского королевства) и приморских провинций, в особенности Зеты. Так, например, сербский историк С. Новакович отмечал, что наряду со славянами (сербами) «в приморье были еще и албанцы — в Зете, и романцы по приморским городам и в их окрестностях»³⁷. При этом, разумеется, для устойчивости этого романского (далматинского) этнического элемента имели особое значение многовековые и многосторонние связи (экономические, церковные, политические и культурные) далматинцев, находившихся под эгидой Неманичей, с Италией и крупными городами Средней и Северной Далмации (Дубровником, Сплитом и т. д.).

Вместе с тем такая констатация заметных отличий Рашки от Приморья в этносоциальном отношении, на наш взгляд, вовсе не говорит в пользу тезиса о полной однородности и этнической консолидации Рашки в конце XII — XIII в. Достаточно сказать, о появлении в сербских городах и рудниках в середине XIII в. немецких колонистов («саксов»), которые, естественно, были весьма немногочисленны по сравнению со своими славянскими соседями, но в городской среде составляли немаловажное, притом резко выделяющееся (по своему языку, религии — католической в противовес православным сербам, привилегиям, обычаям) меньшинство, смыкавшееся в некоторых аспектах с далматинцами.

Наконец, одной из наиболее важных и спорных проблем этнической истории Сербского государства той поры является характеристика демографических сдвигов во внутренних районах, оценка этнической принадлежности уже упоминавшихся ранее скотоводов — «влахов». Дело в том, что в сербских грамотах конца XII — XIII в., дарованных Неманичами разным монастырям, этот термин вовсе не обозначает (как мы видели выше, применительно к актам Боснии XIII в.) какую-то широкую или же более узкую общность романского населения (т. е. романский этнос вообще или же только романских далматинцев узкой приморской полосы этой части Балканского полуострова). В сербских документах, относящихся к Рашке, этноним «влахи» обозначает целые общины («судства» или «катуны») или отдельных крестьян-скотоводов, находившихся в зависимости от духовных или светских феодалов, причем эти влахи, обычно отличались своим происхождением, занятиями и обычаями от основной массы крестьян-сербов³⁸.

Вполне понятно, что такая общая характеристика влахов не вызывала расхождений в историографии, тогда как дискуссионным остается вопрос об оценке степени славянизации (сербизации) влахов в пределах Сербии, о значимости сербо-влашских этнических контактов и отзошений, иными словами, проблема их этнической принадлежности. Так, в противовес тезису о полной славянизации сербских влахов (уже в давние времена, во всяком случае к XIII в.), который был выдвинут С. Новаковичем, современный югославский медиевист С. Чиркович пишет: «Хотя влахи приняли язык и имена славянского окружения, хотя они (правда, весьма поверхностно) были охвачены господствующей церковью, они не воспринимались этим окружением в качестве членов той же общественной и этнической общности»³⁹. Конкретный анализ влашской антропологии и других сведений, сохранившихся в сербских грамотах конца XII и XIII в., позволяет, по нашему мнению, во многом уточнить представления об этническом облике сербских влахов и их месте и роли в феодальной сербской феодальной народности в процессе ее развития в XIII в.⁴⁰

В этот период, на наш взгляд, в пределах Сербского государства достаточно наглядно прослеживается существование сложной иерархии этнических общностей, а соответственно и уровней этнического самосоз-

³⁷ Новаковић С. Неколика..., с. 72.

³⁸ Подробнее см.: Наумов Е. П. Волошская..., его же. Балканские влахи...; и др.

³⁹ Božić I. i dr. Istorija..., s. 66.

⁴⁰ Подробнее см.: Наумов Е. П. Балканские влахи...; его же. Процессы формирования средневековой сербской народности... и др.

нения. Весьма показательно, что, несмотря на постепенно нараста в XIII в. процессы политической и культурной консолидации, в р державы Неманичей наряду с основным этносоциальным органи (сербской народностью) сохранялись и определенные локальные личия в самой славянской среде (об этом мы уже говорили выше, примере Хумской земли), создававшие в тот или иной момент пр сылки для возрождения или образования «протонародностей». В с тем в этих же границах ареала сербской феодальной народност вивались романо-далматинский («латиняне») и романо-влашский с нося, причем именно влашская среда Рашки (романо-влашский этнос) оказывалась менее однородной и представляла собой, вид уже своеобразное сочетание этнографической группы и субэтнотноса в заметного притока влахов (почти неславянизированных) из Болгар Византии, с одной стороны, воздействия славянской среды, роман далматинцев и, быть может, также албанцев — с другой⁴¹.

В то же время именно на примере сербских влахов мы можем в вестной мере выявить глубинные тенденции консолидации сербской родности, упрочения отношений славянского и неславянского насе в рамках Сербского государства, взаимосвязанные с длительными цессами политической стабилизации, укрепления центральной вла ликвидации удельных княжеств и феодальных перегородок между ными областями⁴². Многие вlahи, как мы знаем из грамот XIII в., принимали сербские (славянские) имена и сохраняли свои прежние манские) имена в качестве вторых, семейных или даже прозвищ; в кой-то мере это позволяет нам судить о двуязычии влашской сред интенсивности сербо-влашских взаимосвязей.

Вместе с тем ускорившееся с конца XII в. социально-экономичес развитие Сербии и Боснии все сильнее воздействовало на консерватизм быт и устой жизни местного населения, даже в малодоступных гор местностях (в том числе и влахов). Прежние локальные связи разры лись в силу пожалований новыми государями феодальных земель владений представителям светской (а в Сербии также духовной) зн в свою очередь большие размеры принимал в Сербии и процесс переления влахов в низинные места, отчасти переход их к земледелию. лаживание внутренней и внешней торговли, развитие прежних горо и появление новых политических и экономических центров привлека все больше жителей разных областей к участию в системе многостор них экономических и общественных связей, сплачивавших этничес общности.

В то же русло этнической консолидации сербской и боснийской ф дальных народностей включалось и развитие в Сербии и Боснии г дарственно-правовой идеологии, естественно, резко различавшейся своим конкретным целям в этих двух государствах, и воздействие госп ствовавшей тогда церкви — в Сербии автокефальной православной хиепископии⁴³, а в Боснии сформировавшейся к этому времени самост ьельной т. н. «боснийской церкви»⁴⁴. Распространение письменности своем родном языке закономерно облегчало определенное сближени слияние разных этнических и этнографических групп на этой террито однако все эти процессы упрочения и укрепления феодальных народ стей были не всегда непрерывными, более того — необратимыми. Мн значность политической и социальной динамики привела уже в кон XIII — начале XIV в. к появлению новых черт этнического развит

⁴¹ См.: *Наумов Е. П.* Балканские вlahи...; и др.

⁴² См., например: *Наумов Е. П.* Господствующий класс..., с. 196 сл.

⁴³ Српска православна црква 1219—1969. Београд, 1969, с. 40; и др.

⁴⁴ См., например: *Историја народа Југославије*, т. 1, с. 517 сл.; и др.

К ЭТНОГЕНЕЗУ НАСЕЛЕНИЯ СЕВЕРНОЙ ТУРКМЕНИИ (могильник раннесакского времени Сакар-чага 3)

В 1982—1983 гг. один из отрядов Хорезмской экспедиции проводил исследования курганных могильников на останцовой возвышенности Сакар-чага (Куюсай-гыр), расположенной в древней Присарыкамышской дельте левобережья Амударьи, в пустынных ныне районах современной Ташаузской области Туркменской ССР¹. Изучены четыре курганные группы — Сакар-чага 3—6, относящиеся к эпохе раннего железного века. Они удалены друг от друга на расстояние не более 1 км. Курганный группа Сакар-чага 3 вытянута в меридиональном направлении и состоит из восьми насыпей.

Погребальный обряд

Самая большая насыпь — курган 8 (диаметр 55 м, высота над уровнем современной дневной поверхности — 3,5 м) сооружена на песчаном бархане (его площадь 32×21 м). На предварительно выровненной поверхности бархана был насыпан кольцевой вал. В его юго-западной части пробили входной проем шириной около 4 м. Стенки вала с внутренней стороны были вертикально подрезаны. В ходе строительства нижнюю часть вала, состоявшую из слоев супеси и измельченного известняка, укрепляли комьями протакыренного суглинка. Такие же комья закладывались и в толщу самой насыпи. Внутри вала на открытой площадке (диаметр 17 м) была вырыта могильная яма подошвообразной в плане формы со входом-дромосом, ориентированным на юг. Длина ямы, вытянутой в меридиональном направлении, — 11 м, наибольшая ширина превышает 3 м. Яма заглублена в пласт материкового известняка, подстилающего бархан, на 50 см (общая ее глубина от поверхности бархана — около 1 м). Могила вырыта с таким расчетом, чтобы начало входа-дромоса было в центре площадки, а погребальная камера — на ее краю, под северной внутренней стенкой вала. Над ямой сооружена центральная насыпь. Наиболее высокая ее точка расположена над дромосом. Стратиграфия насыпи свидетельствует о том, что курган возводился в течение длительного времени. Рва вокруг сооружения не было. Насыпь нигде не потревожена более поздними раскопками, но никаких следов погребения в могильной яме не найдено. По-видимому, курган является кенотафом.

Курган 8 напоминает увеличенную во много раз модель остальных курганов группы, диаметр насыпей которых варьирует в пределах от 15 до 23 м. Однако в остальных курганах обнаружены погребения, совершенные на древнем горизонте. Курган 8 — крайний в группе Сакар-чага и как бы открывает ее.

В могильнике Сакар-чага 3 встречены два вида погребений: коллективные трупосожжения (три случая) и трупоположения (два коллективных и одно одиночное), все на древнем горизонте. Трупосожжения проводились на месте, внутри площадки. Насыпь кургана возводили над непогасшим еще погребальным костром — нижние слои ее прокалены. В двух случаях в насыпи курганов с трупосожжениями зафиксированы вымостки из обломков известняковых плит — возможно, остатки надмогильных сооружений, просевших со временем в насыпь.

Инвентарь группы курганов с трупосожжениями включает два каменных терочника овальной и подпрямоугольной формы, обломок небольшой каменной чашечки, первоначально предназначавшейся для растирания красок и вторично использованной в качестве терочника, каменный оселок и керамический красноглиняный бокал. Последний изготовлен на

¹ Яблонский Л. Т. Раскопки курганов в Северной Туркмении. — В кн.: Археологические открытия (далее — АО) 1982 года. М.: Наука, 1984; *его же*. Раскопки курганов в Северной Туркмении. — АО 1983 г. М.: Наука, 1985.

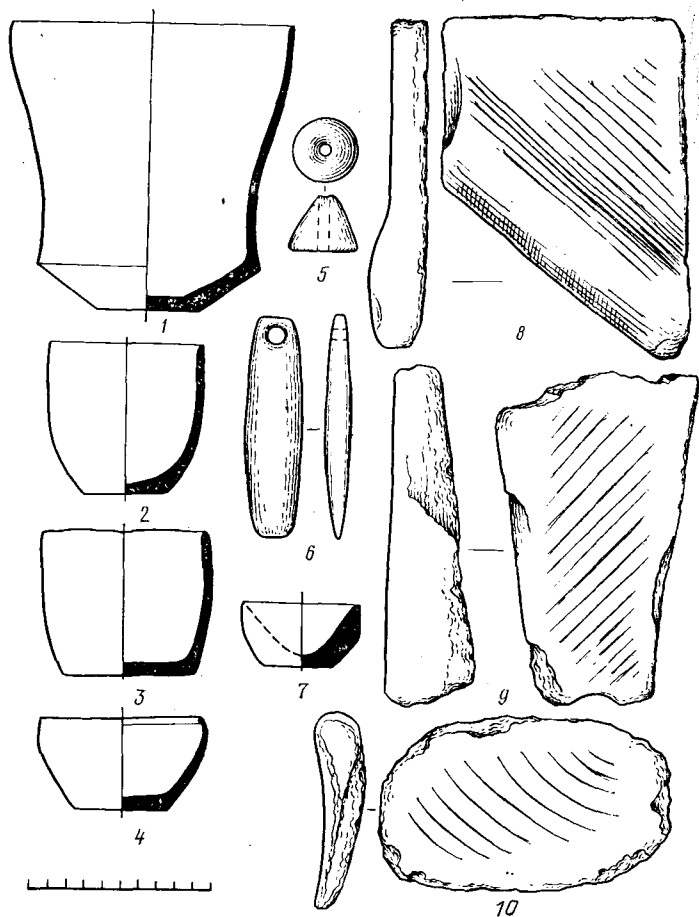


Рис. 1. Сопровождающий инвентарь из могильника Сакар-чага 3: 1 — гончарный кубок (курган 3); 2 — лепная чашка (курган 7); 3 — лепной сосуд (курган 7); 4 — лепная курильница (курган 4); 5 — глиняное пряслице (курган 2); 6 — каменный оселок (курган 3); 7 — каменная чашечка (курган 2); 8—10 — каменные зернотерки (курганы 1, 2)

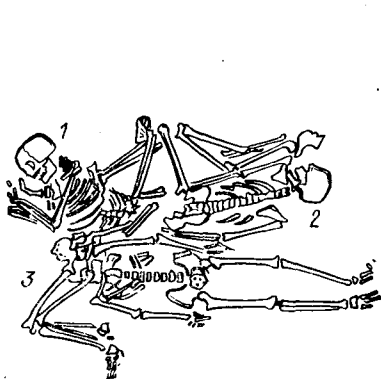


Рис. 2. Курган 4. План погребения

гончарном круге, хорошо обожжен и покрыт зеленоватым ангобом. В нижней части сосуда — характерный подкос (рис. 1, 1).

В трех курганах, как уже говорилось, обнаружены труположения. В кургане 4 захоронены четыре человека (рис. 2). Нижняя часть скелета 4 потревожена при последующих захоронениях. Стратиграфия насыпи кургана и особенно взаиморасположение костяков свидетельствуют о неодновременности захоронений. Первоначально, по-видимому, был

вершено парное погребение (скелеты 3 и 4). Костяки лежат на поверхности древнего горизонта, вплотную друг к другу, вытянуто, на спине, головой на восток. Стратиграфически погребениям соответствует небольшая кольцевая насыпь из измельченного известняка. Скелеты 1 и 2 обнаружены в толще насыпи и перекрывают кости скелетов 3 и 4. Они уложены на бок, в полускорченном положении; один ориентирован головой на юг, второй — на запад. Этим относительно поздним погребением соответствует вторичная насыпь с каменистым валом большего диаметра.

В насыпи кургана 4 найдены глиняное пряслице усеченно-конической формы, фрагмент донца лепного сосуда; рядом с правой голенью скелета 3 — лепная чашечка-курильница, сероглиняная, плохого обжига, с закопченной поверхностью, а у левой кисти — костяное навершие от несохранившегося, по-видимому, деревянного, предмета; вблизи коленных суставов скелета 2 — зернотерка неправильной подпрямоугольной формы.

Еще одно коллективное погребение на древнем горизонте зафиксировано под насыпью кургана 7. Здесь расчищены остатки двух человеческих скелетов. Анатомический порядок костей нарушен, от черепа скелета 2 сохранилась лишь нижняя челюсть. Общее направление развала костей: запад — восток. Отдельные позвонки и ребра костяков лежат в анатомическом порядке; это может свидетельствовать о том, что погребение было нарушено вскоре после сооружения кургана.

К западу от скопления костей обнаружены два лепных сосуда. Один из них баночной формы, с закопченной поверхностью. Другой почти аналогичен первому, но отличается слегка зауженным венчиком, чем напоминает лепные закрытые чаши раннекуясайских памятников (см. рис. 1, 3). Среди человеческих костей найдены чешуя и кости крупной рыбы, лапка и копыто небольшого непарнокопытного животного.

Под насыпью кургана 5 расчищены плохо сохранившиеся остатки одиночного трупоположения. Оно совершено на поверхности предварительно разровненного песчаного бархана, на тонкой суглинистой пролойке. Погребенный лежал на спине, головой на запад, с небольшим наклоном к югу. Сопровождающего инвентаря нет.

Вопросы хронологии

Для датировки памятника большое значение имеет сосуд с подкосом (рис. 1, 1), который находит прямые аналогии в керамическом комплексе Яз-депе II (Южная Туркмения). Там подобная керамика стратиграфически датируется VII—V вв. до н. э.²

Уникально и очень выразительно по стилю костяное навершие (высота 43—44 мм). По форме оно напоминает цилиндр (рис. 3). Эпифиз рубчатой кости дикого животного срезан, из нее удалено губчатое вещество, оставлена лишь часть его ближе к эпифизарному концу. Таким образом, образовалась втулка диаметром 15 мм, в которую вставлялся какой-то, скорее всего деревянный, предмет (жезл?). Вещь функционально должна была служить навершием. Поверхность цилиндра была тщательно отшлифована, а затем на ней были выгравированы два изображения животных, обращенных мордами друг к другу.

Левое изображение — контурное, прорезанное четкими и точными линиями, правое — только намечено заостренным предметом, возможно, палкой. При внимательном рассмотрении оказывается, что композиция состоит из двух фигур кабанов, расположенных симметрично, как бы в зеркальном противопоставлении. Они соприкасаются лишь в одной точке: —остриями ушей. Реалистично показаны основные отличительные признаки кабана. Животное находится в характерной и естественной позе для него: морда опущена так, что притупленная ее часть почти касается воображаемой поверхности земли. Все тело наклонено вперед с явно выраженным упором на передние конечности, гораздо бо-

² Массон В. М. Древнеземледельческая культура Маргшаны. — В кн.: Материалы исследования по археологии СССР (далее — МИА), № 73, М.: Изд-во АН СССР, 59.

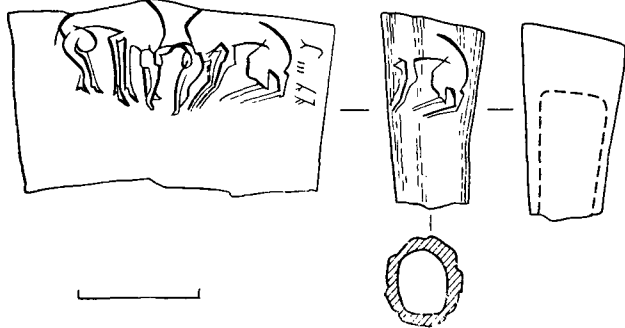


Рис. 3. Костяное навершие из кургана 4. Прорисовка изображений на навершии и общий его вид

лее тонкие, чем задние — могучие, с хорошо подчеркнутыми бедренными частями. Передняя половина туловища значительно мощнее задней вершающейся коротким опущенным хвостом. Шея практически отсутствует, туловище непосредственно переходит в голову. Линия верха части спины срезана, но все же зрительно реконструируется мощный гривок. Голова небольшая, с вытянутым, притупленным на конце рылом. Хорошо различимы глаз подтреугольной формы и овальное ухо.

Композиция осталась незавершенной. Задняя часть правой фигуры, как отмечалось, лишь намечена мастером. Возможно, незавершение композиции как-то связана с целевым (погребальным) назначением предмета, а, может быть, в могилу было положено бракованное изделие.

Стилистически изобразительный прием, основанный на симметрии, противопоставлении двух проекций одного животного, характерен для ранних этапов формирования скифо-сибирского звериного стиля и сохраняется не позднее V в. до н. э. в широком географическом регионе. Высказывалось мнение, что в таких случаях мы имеем дело не с двумя животными, а с одним, одновременно показанным с двух сторон³.

Найти полную аналогию навершию очень сложно. Одна из причин этого — «демократичность» такого материала, как кость, использованного древним мастером. По сравнению с металлом кость предоставляла художнику значительно большую свободу как в замысле, так и в практическом воплощении. Здесь каждая вещь по форме оригинальна и неповторима⁴.

В специальной литературе выделяют две основные стадии развития скифо-сибирского звериного стиля. Временная граница между ними проходит где-то в V—IV вв. до н. э. Первый, ранний этап, — VII—VI вв. до н. э. — характеризуется реалистичностью и в этом смысле строгостью изображений. Стремление к орнаментике отсутствует. Судя по инвентарю из восточноевропейских могильников, наиболее распространены материалы были кость и, вероятно, дерево, редко сохраняющиеся до нашего времени. На протяжении второго, более позднего этапа картина меняется. Изделия из кости постепенно отходят на второй план, стиль изображения животных становится схематичнее, зато чуть ли не главное место отводится орнаментике⁵.

Характерные признаки сакарчагинского навершия позволяют предположить, что оно относится к раннему этапу развития звериного стиля.

Для уточнения датировки попытаемся найти ему типологические аналогии. М. П. Грязнов опубликовал изображение кабанов на оленьем камне из кургана Аржан в Туве. В правом нижнем углу развертки цилиндрической стелы помещаются две фигурки кабанов, обращенных м

³ Федоров-Давыдов Г. А. Искусство кочевников и Золотой Орды. М.: Искусство, 1976, с. 31.

⁴ Подобная точка зрения уже высказывалась археологами, см.: Шкурко А. О локальных различиях в искусстве лесостепной Скифии. — В кн.: Скифо-сибирский скифский стиль в искусстве народов Евразии. М.: Наука, 1976.

⁵ Шкурко А. И. Указ. раб., с. 48.

друг к другу⁶. Сходство этих фигур с сакарчагинскими неоспорительно. Характерна поза животных — низкий наклон головы, упор туловища на передние конечности. Аналогично воспроизведение силуэта фигур с округлого сильного холма, развитыми бедренными частями задних конечностей, коротким свисающим хвостом, копытами, острыми направленными вниз. Последняя деталь особенно характерна — кабан как бы вложен «на цыпочки». М. П. Грязнов датирует находку VIII—VII вв. до н. э., но вопрос этот еще дискутируется.

Известны фигурки кабанов из Чиликтинского кургана (Восточный Казахстан), вырезанные из золотой фольги. Они датируются С. С. Черным рубежом VII—VI вв. до н. э.⁷ И здесь характерны копыта, опущенные остриями вниз.

Аналогичная фигурка кабана выгравирована на серебряном зеркале Келермесского кургана (Причерноморье)⁸.

Н. Л. Членова⁹ и М. Д. Хлобыстина¹⁰ по-разному подходят к вопросу о стилях скифо-сибирского звериного стиля, но обе относят изображения животных, стоящих на кончиках копыт, к наиболее ранним стилистическим вариантам, причем М. Д. Хлобыстина видит в таких изображениях имитацию позы жертвенного животного.

Анализ сакарчагинского изображения дает основание предположить, что оно выполнено не позднее VI в. до н. э. Это верхняя его дата, которую можно сказать, не противоречит весь комплекс вещевого инвентаря из данной группы; нижней же датой вероятнее всего следует считать VII в. до н. э.

На поверхности наверхия кроме фигур животных есть еще три знака (рис. 3). Ближайшие графические аналогии им известны по раскопках Исыкского кургана в Казахстане¹¹.

Завершая анализ наверхия, отметим, что в древнем Иране в образе наверхия часто выступал бог войны¹². Логично предположить, что данный умет был положен в могилу воина.

Таким образом, датировка могильника архаическим временем подкрепляется и особенностями погребального обряда (коллективные трупоположения и полускорченные трупоположения на горизонте), и составом сопровождающего инвентаря (прежде всего сосуд с характерным рисунком и наверхие с изображением в традициях звериного стиля). Для более полного обоснования этого вывода следует определить место могильника Сакарчага 3 в кругу других памятников Присарыкамышской дельты.

Синхронные археологические материалы из Присарыкамышья

Детальный анализ курганов и поселений этого района Хорезма выполнен Б. И. Вайнберг¹³. В результате исследования поселений и могильников эпохи раннего железа ею была выделена куюсайская культура

⁶ Грязнов М. П. Аржан. Л.: Наука, 1980, с. 43.

⁷ Черников С. С. Загадка Золотого кургана. М.: Наука, 1965, с. 65.

⁸ Максимова М. И. Серебряное зеркало из Келермеса. — Сов. археология, 1954, XI.

⁹ Членова Н. Л. Происхождение и ранняя история племен тагарской культуры. М.: Наука, 1967, с. 125.

¹⁰ Хлобыстина М. Д. Многофигурные изображения в зверином стиле. — В кн.: Ранний и железный век Сибири. Новосибирск: Наука, 1974, с. 63.

¹¹ Акишев К. А. Курганы Исык. М.: Искусство, 1978, с. 54, 55.

¹² Брагинский И. С. Из истории таджикской народной поэзии. М.: Изд-во АН УССР, 1956, с. 36, сл.; Борисов А. Я., Луконин В. Г. Сасанидские геммы. Л.: Искусство, 1963, с. 34; Мифы народов мира, т. I. М.: Сов. энциклопедия, 1980, с. 233.

¹³ Вайнберг Б. И. Памятники куюсайской культуры. — В кн.: Кочевники на границах Хорезма (Тр. Хорезмской экспедиции, т. XI). М.: Наука, 1979; *см. же*. Курганные могильники Северной Туркмении (Присарыкамышская дельта Амударьи). — Там же; *см. же*. Скотоводческие племена в древнем Хорезме. — В кн.: Культура и искусство древнего Хорезма. М.: Наука, 1981.

древнего Хорезма¹⁴. Наиболее ранние памятники этой культуры — Куюсай 2, могильник Тумек-кичиджик (VII—VI вв. до н. э.) и могильник Тарым-кая I (VI—V вв. до н. э.).

В материалах поселения Куюсай 2 хорошо представлена, в частности, керамика, выполненная на гончарном круге, типа Яз-депе II, чешские глиняные пряслица, аналогичные найденному в Сакар-чаге; глиняные закрытые чаши, идентичные одному из сосудов сакарчагинского могильника (курган 7). Характерны для куюсайских погребений и каменные терочники¹⁵.

Параллели между сакарчагинским и куюсайскими могильниками прослеживаются не только по составу сопровождающего инвентаря и по другим особенностям погребений. В частности, и там и здесь зафиксированы погребения с трупосожжениями на горизонте. В курганах этого типа встречены и зернотерки¹⁶. В могильнике Тарым-кая I, в частности, датированной Б. И. Вайнбергом VI—V вв. до н. э., раскопаны и коллективные, относительно разновременные захоронения. Обнаружены также и скорченные костяки на правом боку, и характерный куюсайский состав первой группы¹⁷. Наконец, в насыпях курганов с трупосожжениями и в погребениях часто встречаются скопления камней или остатки разрушенных каменных выкладок, но отсутствуют кольцевые насыпи в местах захоронений¹⁸. Таким образом, сакарчагинские материалы находят аналогию в памятниках куюсайской культуры, в том числе и тех, которые существовали вплоть до V в. до н. э. Думается, однако, что для могильника Сакар-чага 3 верхней датой может быть начало — середина VI в. до н. э. Сакарчагинский сосуд с подкосом должен датироваться докюезелитским временем, т. е. раньше VI в. до н. э. Следует также учесть, что в могильнике Сакар-чага 5 в сходных по конструкции курганах найдены бронзовые стрелы — обе черешковые, двух- и трехлопастная, которые датируются обычно VII — не позднее VI в. до н. э. Не вступая здесь в дискуссии относительно происхождения куюсайской культуры¹⁹, отмечу, тем не менее, что с учетом приведенных аналогий находка предмета с изображением в классических традициях звериного стиля в архаическом комплексе Присарыкамышья может свидетельствовать в пользу первоначальной принадлежности куюсайской культуры «к кругу сакских (в широком смысле этого слова)»²⁰. В связи с обсуждением этих конкретных этноисторических проблем возрастает значение антропологического материала из куюсайских могильников.

Краниологические материалы из могильника Сакар-чага 3 и некоторые вопросы этногенеза

В результате раскопок могильника удалось получить шесть черепов различной сохранности — три мужских и три женских.

Два женских черепа уцелели во фрагментарном состоянии в курганах с трупосожжением (курган 1, скелет 1 и курган 2, скелет 2), а один извлечен из развала костей в кургане 7 (рис. 4—6).

Мужские черепа (рис. 7, 8) можно смело включить в одну серию, поскольку они происходят из одного кургана и есть основания предполагать, что между захоронениями не было значительного временного разрыва. Женские черепа обнаруживают сходство по основным краниометрическим

¹⁴ Вайнберг Б. И. Новая культура раннего железного века в Северной Туркмении. АО 1971 г. М.: Наука, 1972; *её же*. Куюсайская культура раннего железного века в Присарыкамышской дельте Амударьи. — В кн.: Успехи среднеазиатской археологии. вып. 3. Ташкент: Фан, 1975.

¹⁵ Вайнберг Б. И. Памятники куюсайской культуры, с. 11, 15, табл. VIII.

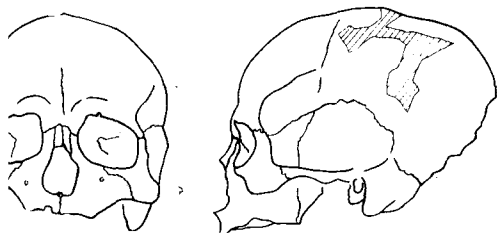
¹⁶ Там же, с. 28.

¹⁷ Там же.

¹⁸ Там же, с. 39.

¹⁹ См., например: Итина М. А. От редактора. — В кн.: Кочевники на границах Хорезма.

²⁰ Вайнберг Б. И. Куюсайская культура..., с. 48.



с. 4. Женский череп (фас и профиль) из кургана 1, скелет 1

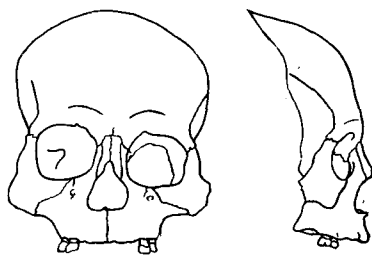


Рис. 5. Женский череп (фас и профиль) из кургана 1, скелет 2

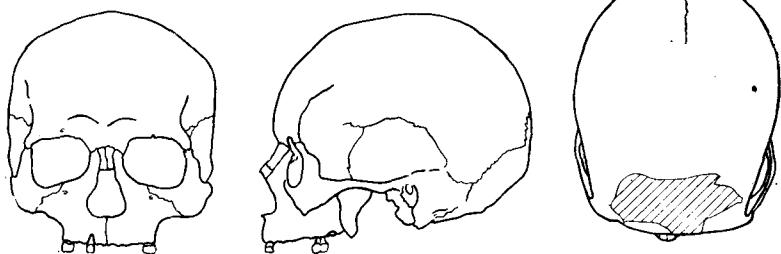


Рис. 6. Женский череп (фас, профиль, вид сверху) из кургана 7, скелет 1

рическим показателям. Предполагаемая синхронность погребений также позволяет объединить их в одну серию (табл. 1 и 2).

Исходя из средних показателей, черепа мужской серии характеризуются брахикранией при малом продольном и большом поперечном диаметрах черепной коробки; лоб широкий с сильно развитым надпереносьем и хорошо выраженными надбровными дугами. Лицо высокое, умеренно гиперморфное. Глазницы широкие, по высоте средние, нос высокий, умеренной ширины, хорошо профилированный. Угол носа — на границе средних и больших величин. Средние значения назомаллярного и зигомаксиллярного углов свидетельствуют о достаточной профилированности лицевого скелета в горизонтальной плоскости.

Женские черепа мезокранные, с тенденцией к брахикрании при малом продольном и среднем поперечном диаметрах черепа. Свод черепа очень высокий. Лоб широкий со слабо выраженным рельефом в области надбровья. Лицо средней высоты, но весьма широкое. Отмечается уплощенность лицевого скелета в горизонтальной плоскости на обоих уровнях. Нос средней высоты с достаточно рельефно выраженным переносьем. Угол носа — на границе средних и больших величин. Глазницы очень широкие при средней высоте.

Простое сопоставление средних величин краниометрических признаков у мужчин и женщин позволяет предположить нарушение полового диморфизма в серии. С учетом стандартных соотношений коэффициентов полового диморфизма²¹ оказывается, что женщины из Сакар-чага 3 отличаются более широким, чем у мужчин, лицом в сочетании с ослабленной в целом профилировкой лицевого скелета. Такая комбинация признаков может свидетельствовать о наличии, во всяком случае в женской серии, монголоидной примеси (у одного из черепов угол выступления носа — 18° , зигомаксиллярный угол — 139°). Впрочем, на одном из мужских черепов фиксируется лопатообразность верхних резцов в сочетании с краулингом — одонтологические признаки, характерные прежде всего для представителей большой монголоидной расы²².

²¹ Алексеев В. П., Дебец Г. Ф. Краниометрия. М.: Наука, 1964.

²² Зубов А. А. Этническая одонтология. М.: Наука, 1973.

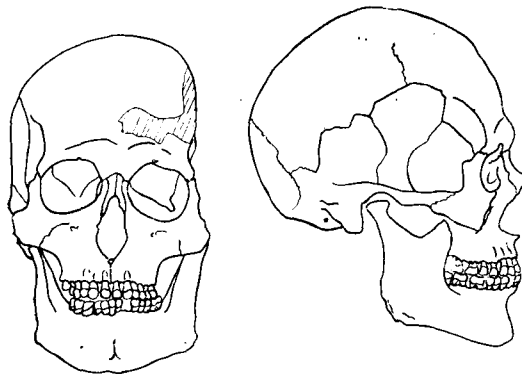


Рис. 7. Мужской череп (фас и профиль) из кургана 4, скелет 1



Рис. 8. Погребенный из кургана 4, скелет 1. Скульптурная реконструкция лица по черепу (работа автора). Головной убор реконструирован по рисункам С. М. Колякова

Небольшая численность и неудовлетворительная сохранность черепов делают предположительным наш вывод о наличии монголоидной примеси.

Заметим, однако, что выраженная монголоидная примесь отмечалась ранее на черепках сакского времени из юго-восточного Приаралья и Карахвостана²³. Ее происхождение В. В. Гинзбург и Т. А. Трофимова объяснили смешением двух антропологических компонентов — европеоидного (андроновского) и монголоидного, имеющего центральноазиатское происхождение²⁴, а Г. Ф. Дебец (на других материалах) — цепью брачных контактов²⁵.

Впрочем, проблемы этногенеза древнего скотоводческого населения степной полосы Средней Азии отнюдь не сводятся лишь к выявлению доли монголоидного компонента в той или иной группе племен сакской культурной области. Не меньшее значение имеют выводы, касающиеся антропологической неоднородности этого населения в целом.

Такая неоднородность была показана Т. А. Трофимовой при сравнении краниологических серий раннесакского времени из Левобережно

²³ Алексеев В. П., Гохман И. И. Антропология азиатской части СССР. М.: Наука, 1984, с. 54.

²⁴ Гинзбург В. В., Трофимова Т. А. Палеоантропология Средней Азии. М.: Наука, 1972, с. 118, 119.

²⁵ Дебец Г. Ф. О физических типах людей скифского времени. — В кн.: Проблемы скифской археологии (МИА, № 177). М.: Наука, 1971, с. 7.

Индивидуальные измерения черепов из могильника Сакар-чага 3

Признак	♂			♀		
	курган 4, ск. 1	курган 4, ск. 3	курган 4, ск. 4	курган 1, ск. 1	курган 2, ск. 2	курган 7, ск. 1
Продольный диаметр	173	174	182	—	—	169
Поперечный диаметр	—	148	144	—	—	135
Высотный диаметр	—	—	—	—	—	133
Длина основания черепа	—	—	—	—	—	95
Наименьшая ширина лба	94	101	108	101	100	99
Скуловой диаметр	130	—	—	133	134	131
Длина основания лица	—	—	—	—	—	92
Верхняя высота лица	73	—	78	65	71	68
Высота носа	55	—	57	51	51	49
Ширина носа	22,0	—	27,0	23,4	27,2	25,6
Ширина орбиты	41,2	42,0	43,1	43,5	43,0	47,0
Ширина орбиты от d	41,2	—	41,2	41,7	41,4	41,1
Высота орбиты	35,7	30,0	37,7	32,4	34,4	34,7
Симотическая ширина	8,8	—	12,8	9,0	11,1	8,5
Симотическая высота	5,9	—	4,6	4,1	4,7	5,0
Дакриальная ширина	17,3	—	—	24,7	20,9	18,7
Дакриальная высота	11,8	—	—	11,5	10,9	9,2
Глубина клыковой ямки	4,6	—	2,4	4,2	6,4	4,1
Назоназальный угол	141,0	148,7	133,3	139,2	144,4	156,0
Зигомаксиллярный угол	119,3	—	—	127,4	139,0	128,1
Угол выступания носа	30	—	26	31	18	26

Таблица 2

Средние показатели краниологической серии из могильника Сакар-чага 3

Признак	♂	♀
Продольный диаметр	176,3 (3)	169 (1)
Поперечный диаметр	146,0 (2)	135 (1)
Высотный диаметр	—	133 (1)
Длина основания черепа	—	95 (1)
Наименьшая ширина лба	101 (3)	100 (3)
Скуловой диаметр	130 (1)	132,7 (3)
Верхняя высота лица	75,5 (2)	68,0 (3)
Высота носа	56,0 (2)	50,3 (3)
Ширина носа	24,5 (2)	25,4 (3)
Ширина орбиты	43,1 (3)	44,5 (3)
Ширина орбиты от d	41,2 (2)	41,4 (3)
Высота орбиты	34,5 (3)	33,8 (3)
Симотическая высота	5,2 (2)	4,6 (3)
Максиллофронтальная высота	8,6 (2)	6,2 (3)
Дакриальная высота	11,8 (1)	10,5 (3)
Глубина клыковой ямки	3,5 (2)	4,9 (3)
Назоназальный угол	140,7 (3)	146,6 (3)
Зигомаксиллярный угол	119,3 (1)	131,3 (3)
Угол выступания носа	28,0 (2)	25,0 (3)
Черепной указатель	82,09 (2)	79,88 (3)
Лобный указатель	80,08 (2)	81,60 (3)
Лицевой указатель	56,15 (1)	51,25 (3)
Носовой указатель	43,77 (2)	50,60 (3)
Орбитный указатель	77,79 (3)	76,10 (3)
Орбитный указатель от d	89,08 (2)	81,70 (3)
Симотический указатель	51,49 (2)	48,91 (3)
Дакриальный указатель	68,21 (1)	49,30 (3)

В скобках указано число черепов.

Хорезма (могильники Тумек-кичиджик и Тарым-кая 1.) Но ее дан население, оставившее эти могильники, относилось к матуризован типу европеоидной расы²⁶. При этом черепа из могильника Тумек-кижик отличаются от тарымкаинских и сакарчагинских выраженной хокранией, сочетающейся с очень большим углом выступления носовых костей. По этим признакам они сближаются с черепами саков восточного Памира²⁷, антропологический тип которых уникален на фоне достаточного однородного сакского краниологического комплекса Средней Азии и Казахстана, характеризующегося брахикранией и широколицестью в сочетании с несколько уплощенным лицевым скелетом и средне выступающими носовыми костями²⁸.

Наши материалы, пока немногочисленные, могут свидетельствовать об антропологической неоднородности населения, проживавшего на большой территории, ограниченной радиусом около 25 км. Этим населением оставлены могильники различных типов, но со сходным инвентарем. Синкретичность погребального обряда, с одной стороны, и гетерогенность населения — с другой, свидетельствуют о сложной этнической ситуации, характеристика которой требует комплексных исследований.

Этническая проблематика, по мнению Ю. В. Бромлей, далеко не черпывается собственно этнографией. Эта проблематика находится в поле зрения, в частности, археологов и палеоантропологов²⁹. Не раз отмечалось, что результативность разработки конкретных этногенетических проблем повышалась при использовании данных смежных наук.

Трудности, связанные с изучением этногенетических процессов ском водческого населения Левобережного Хорезма раннесакского времени усугубляются двумя основными причинами: 1) район Присарыкамыш после неолитического времени не был заселен в силу сложившихся здесь неблагоприятных экологических условий и в раннем железном веке оживался заново коллективами людей, имеющими предположительно разное генетическое и этнокультурное происхождение; 2) археологические особенно палеоантропологические данные фрагментарны.

В результате исследования могильника Сакар-чага 3 границы сакского этнокультурной области раздвинулись в западном направлении и вплотную приблизились к Каспию. Археологические материалы, полученные в ходе раскопок, обнаруживают четкие параллели в нижнесырдарьинских могильниках Уйгарак и демонстрируют тем самым восточное направление культурных связей присарыкамышского населения. Комплекс антропологических признаков вполне сопоставим с зафиксированным на обширной территории степной полосы Средней Азии и Казахстана.

Вместе с тем, в курганах Присарыкамышья раннесакского времени обнаруживаются находки, имеющие прямые аналогии в Маргиане и древнем Дахистане. Это позволяет предполагать наличие и южного направления культурных связей, что, в свою очередь, не исключает возможности проникновения в степную полосу отдельных групп населения и южных областей Средней Азии. Весьма вероятно, что с одной из таких групп связано происхождение могильника Тумек-кичиджик.

Эти предположения, разумеется, требуют дальнейшего обоснования привлечением новых материалов и новых методических приемов их анализа. Можно констатировать все же, что полученные данные хорошо согласуются с выводами В. П. Алексеева и И. И. Гохмана, писавшими (на основании изучения сводки краниологических материалов сакского времени) о восточном импульсе в процессе заселения степной полосы Средней Азии и об одновременных генетических контактах с югом, которые конечным счете привели к распространению на этой территории южное европеоидных средиземноморских антропологических комплексов³⁰.

²⁶ Трофимова Т. А. Черепа из погребений куюсайской культуры в могильнике Тумек-кичиджик и Тарым-кая. — В кн.: Кочевники на границах Хорезма.

²⁷ Гинзбург В. В. Антропологическая характеристика саков Южного Памира. Кр. сообщ. Ин-та истории материальной культуры, вып. 80, М., 1960.

²⁸ Алексеев В. П., Гохман И. И. Указ. раб., с. 54.

²⁹ Бромлей Ю. В. Очерки теории этноса. М.: Наука, 1983, с. 5.

³⁰ Алексеев В. П., Гохман И. И. Указ. раб., с. 70—71.

ОКОНЧАНИЕ ДИСКУССИИ ПО СТАТЬЕ М. В. КРЮКОВА «ЕЩЕ РАЗ ОБ ИСТОРИЧЕСКИХ ТИПАХ ЭТНИЧЕСКИХ ОБЩНОСТЕЙ» *

А. М. Решетов

О СООТНОШЕНИИ ТИПОВ ЭТНИЧЕСКИХ ОБЩНОСТЕЙ И СОЦИАЛЬНО-ЭКОНОМИЧЕСКИХ ФОРМАЦИЙ

Закономерно стремление каждой науки совершенствовать понятийный аппарат в целях создания благоприятных условий для своего развития. За последние годы в советской этнографической науке произведено уточнение терминологии, связанной с изучением социально-экономической структуры первобытного общества, этнических процессов и т. д. Нельзя думать, что дискуссия по любому вопросу сразу приведет к полному взаимопониманию. Здесь есть немалые трудности; должно пройти определенное время, в течение которого осмысливается сказанное, предложенное, тем более что одно дело — ввести новый термин или дать ему новое толкование, другое — договориться о его употреблении, сделать его общепринятым.

Конечно, есть еще немало спорных проблем в этнографии, и терминологических в том числе. Поэтому вполне правомерно появление статьи М. В. Крюкова «Еще раз об исторических типах этнических общностей». Да, еще раз (и в который раз!) об исторических типах этнических общностей! Эта проблема не может не интересовать этнографа, ибо она принадлежит к коренным проблемам нашей науки, предметом которой являются типы этнических общностей, этносы. М. В. Крюков вслед за своими многочисленными предшественниками обращается преимущественно к проблеме изучения народности¹. Если добавление определения к термину «нация» (капиталистическая и социалистическая) воспринимается исследователями довольно спокойно, то употребление определений к термину «народность» (рабовладельческая, феодальная, капиталистическая, социалистическая) не только не распространено сколько-нибудь широко, но, как правило, вызывает бурную негативную реакцию. Может быть, о том, как начал употребляться термин «народность», целесообразно написать специальную работу. Кстати, как до обидного мало этнографическая наука занимается проблемами своей историографии! Мне представляется, что точка зрения А. Г. Агаева, которую разбирает в своей работе М. В. Крюков, не оказала сколько-нибудь заметного влияния на советскую этнографическую науку. На нее просто нет развернутых откликов в этнографических работах, не выявились ни ее активные сторонники, ни противники. М. В. Крюков верно вычленил разные мнения советских ученых о месте народности в типологии этнических общностей. Я согласен,

* Дискуссия проводилась в №№ 3, 4 журнала «Советская этнография» за 1986 г. Ссылки на ее материалы даются в тексте с указанием номера и страницы.

¹ Об этом см.: Бромлей Ю. В. Этнос и этнография. М.: Наука, 1973, с. 125—152; его же. Современные проблемы этнографии. М.: Наука, 1981, с. 257—282; Жданко Т. А. Этнические общности и этнические процессы в дореволюционной России. — В кн.: Современные этнические процессы в СССР. М.: Наука, 1977, с. 52—58.

В. И. Козлова, в которых принцип формационного критерия выделяет типы этнических общностей проведен наиболее последовательно и четко. Кстати, Н. Н. Чебоксаров и С. А. Арутюнов, выдвигавшие свою концепцию типологизации этносов по степени плотности информационных связей, признавали: «...в любом случае та или иная плотность информационных связей, характерная для любого данного типа этнической общности в конечном счете зависит не от чего иного, как от способа производства господствующего в данном обществе, т. е. от его базиса»².

Идея сопряженности историко-стадиальных типов этнических общностей и социально-экономических формаций не вызывает, с моей точки зрения, сомнений. Но именно в связи с этим хотелось бы вспомнить слова В. И. Ленина о том, что «надо выяснить точно понятия, если хотеть вести дискуссию»³. Можно с уверенностью говорить об определенных типах этнических общностей, соответствующих общепринятому числу социально-экономических формаций. Но как тогда быть с дискуссионными взглядами, согласно которым, формаций больше, а развитие обществ «параллельно» и «многолинейно»? Подобные точки зрения нередко сказываются и в трудах советских ученых⁴. Недавно В. М. Массон пишет о *целой стадиальной эпохе* (курсив мой.— А. Р.) первых цивилизаций как начальной ступени классовой формации, развивающейся в тенденции как формация рабовладельческая⁵. Стадию общественного развития, на которой происходит формирование первых цивилизаций В. М. Массон вполне обоснованно, с учетом новейших достижений общественных наук соотносит с изменениями в способе производства, с которыми связано развитие классовых отношений и становление государства. В этот период происходят важные процессы социальной и имущественной дифференциации общества, выделяются особые структуры, которые Ю. В. Бромлей называет «предклассами». «Очевидно также,— говорит он,— что государство или право не могут возникнуть раньше разделения общества на классы. Но все эти формы не возникают сразу, одновременно, им предшествуют своего рода „предклассы“, „предгосударства“, „предправо“»⁶. Как вычленишь тип этнической общности, соответствующий этой стадиальной эпохе с «предклассами»? В 1967 г. М. В. Крюков, справедливо подчеркивая дискуссионный характер вопроса о социальной организации древнекитайского общества, писал: «Что же касается оценки характера иньского общества (XIV—XI вв. до н. э.), то здесь представлены, пожалуй, все теоретически возможные точки зрения: родовой строй, первобытно-общинная формация, эпоха „военной демократии“, переходный период от родового общества к классовому, раннерабовладельческое общество, развитое рабовладельческое общество, феодализм, азиатский способ производства»⁷. А как же во всех этих случаях быть с типами этнических общностей? Позднее М. В. Крюков (если правильно его понимаю) допускал наличие какой-то особой формации между первичной, архаической и первой классовой формациями⁸. Как же тип этнической общности ей соответствует? Л. П. Лашук и Ю. В. Бромлей писали о преднародности как этнической общности пер-

² Арутюнов С. А., Чебоксаров Н. Н. Передача информации как механизм осуществления этносоциальных и биологических групп человечества.— В кн.: Расы и народы, 2. М., 1972, с. 25.

³ Ленин В. И. Полн. собр. соч., т. 30, с. 93.

⁴ Об этом, в частности, см. Разин В. И., Экономова Е. Ю. К вопросу о категориях «историческая эпоха».— Вопр. истории, 1985, № 10, с. 69—80.

⁵ Массон В. М. Учение К. Маркса о способах производства и эпоха первых цивилизаций.— В кн.: Письменные памятники и проблемы истории культуры народов Востока. XVIII годовичная научная сессия ИО ИВ АН СССР (доклады и сообщения 1983—1985 гг.), ч. I. М., 1985, с. 16.

⁶ Бромлей Ю. В. Современные проблемы этнографии (Очерки теории и истории). М.: Наука, 1981, с. 190.

⁷ Крюков М. В. Формы социальной организации древних китайцев. М.: Наука, ГРВЛ, 1967, с. 17—18.

⁸ История Китая с древнейших времен до наших дней. М.: Наука, ГРВЛ, 1971

дного характера — от классовой к классовой эпохе⁹, 11. г. Гретьяков — раннеклассовой народности¹⁰, Е. И. Клементьев и В. Д. Рягоев — о раннефеодальной народности, народностях развитого феодализма, народности в капиталистическую эпоху¹¹ и т. д.

Обо всем этом я пишу, имея в виду трудности, которые могут возникнуть сразу же, если мы при нынешнем уровне наших знаний, при дискуссионности точек зрения о способах производства, стадийных эпохах будем непосредственно соотносить их с типами этнических общностей. Минуя, таким образом, одни трудности, мы столкнемся с проблемами, не менее сложными. Вместе с тем я разделяю оптимизм В. И. Козлова, который видит возможность создания в будущем новой системы типологизации этносов¹². С таким мнением согласен и М. В. Крюков в обсуждаемой статье.

Вместе с тем — и я к этому возвращаюсь — для типологизации этнических общностей определяющим может быть только принцип соотнесения их с социально-экономическими формациями. Напомним, что К. Маркс допускал группировку последних. Так, в частности, в предисловии к работе «К критике политической экономии» он писал: «В общих чертах азиатский, античный, феодальный и современный, буржуазный способы производства можно обозначить как прогрессивные эпохи экономической общественной формации»¹³. Все эти четыре способа производства он по принципу наличия в них социальных антагонизмов объединял в единую вторичную формацию, противопоставляя ее бесклассовой, неантагонистической, архаической, первичной. Но для нашей темы определяющее значение имеет другая группировка формаций, которую основоположники марксизма допускали в рамках вторичной, классовой формации.

Как известно, К. Маркс и Ф. Энгельс неоднократно подчеркивали отличия капиталистического способа производства от всех других, добуржуазных, докапиталистических способов производства¹⁴. Более того, одну из своих работ К. Маркс назвал «Формы, предшествующие капиталистическому производству»¹⁵. Таким образом, постулировались общие черты во всех докапиталистических формах. В некоторых работах основоположники марксизма писали даже просто о «докапиталистическом способе производства»¹⁶. Именно «формам, предшествующим капиталистическому производству», как представляется, и соответствует такой тип этнической общности как народность.

Я думаю, что с формационным подходом к классификации этносов вполне согласуется и концепция Н. Н. Чебоксарова и С. А. Арутюнова об «формационных связях как основе существования этноса»¹⁷.

Последовательно придерживаясь формационного подхода с определенной группировкой формаций, на современном уровне наших знаний можно выделить те же три основных типа этнических общностей: 1) племя, соплеменность в архаической формации; 2) народность в докапиталистической формации; 3) нация в капиталистической и социалистической формациях.

⁹ Лашук Л. П. О формах донациональных связей. — *Вопр. истории*, 1967, № 4, с. 85—86; Бромлей Ю. В. *Этнос и этнография*. М.: Наука, 1973, с. 141.

¹⁰ Гретьяков П. Н. Финно-угры, балты и славяне на Днепре и Волге. М. — Л.: Наука, 1966, с. 3.

¹¹ Клементьев Е. И., Рягоев В. Д. Некоторые особенности этнокультурного развития карельского народа (до начала XX в.). — В кн.: *Этнография Карелии*. Петрозаводск, 1976, с. 84, 86, 89, 97.

¹² Козлов В. И. О классификации этнических общностей. — В кн.: *Исследования по общей этнографии*. М.: Наука, 1979, с. 21.

¹³ Маркс К. и Энгельс Ф. *Соч.*, т. 13, с. 7.

¹⁴ Маркс К. и Энгельс Ф. *Соч.*, т. 4, с. 427; т. 18, с. 282; т. 22, с. 457; т. 23, с. 661; т. 24, с. 160; т. 25, ч. I, с. 359, 363; ч. II, с. 61—62, 143, 146, 228, 451—452; т. 26, ч. III, с. 112, 302, 440—443, 511, 552, 559; т. 29, с. 257.

¹⁵ Маркс К. и Энгельс Ф. *Соч.*, т. 46, ч. I, с. 461—508.

¹⁶ Маркс К. и Энгельс Ф. *Соч.*, т. 25, ч. I, с. 350; т. 26, ч. II, с. 115, 164; ч. III, с. 449.

¹⁷ Арутюнов С. А., Чебоксаров Н. Н. *Указ. раб.*, с. 8—30.

М. Б. Рюков ставит перед нами проблему правильного понимания термина «народность» в двух значениях: тип этнической общности в триаде «племя — народность — нация» и один из типов, встречающийся во всех классовых обществах. В. М. Массон, основываясь на наблюдениях А. И. Павловской, Ю. В. Качановского и других советских историков, отметил: «К. Маркс употреблял в своих работах термин „способ производства“ в разном объеме — как обобщающую экономическую категорию и как конкретное понятие — способ производства различных родовых обществ („национальный способ производства“))»¹⁸. Действительно, многозначность терминологии заставляет с осторожностью относиться к употреблению тех или иных этнических терминов в научных трудах. И в свое время В. Г. Тан-Богораз, чей авторитет как ученого для этнографии весьма высок, писал: «Все племена российского юга смешались в Таганроге»¹⁹. Следует ли признать закономерным употребленный здесь термин «племя»? Вообще в первой половине XX в., тем более в начале его, это слово было в широком ходу и нередко применялось к народностям²⁰. Вместе с тем надо иметь в виду, что в современном мире, действительно, все еще существуют племена или этнические общности племенного типа, особенно в Африке и Азии²¹. Таким образом, даже при четком употреблении терминов нельзя не признать, что во все эпохи наряду с новым типом этнической общности существовали соответствующие другие типы, т. е. была иерархичность, соотносимость этносов. В архайческой формации наряду с соплеменностями были еще и племена, в патристической формации иерархически подчиненными таксономическими единицами могли быть народности и даже племена, при социализме наряду с нациями — народности, малые народы²². Такое соотношение типов этнических общностей в рамках одной социально-экономической формации, наилучшим образом, как представляется, объясняет концепцию плотности информационных связей в конкретных обществах²³. При этом надо только иметь в виду, что плотность однопорядковых инфосвязей даже у одного этноса различна. Это положение может, в частности, объясняться воздействием инфосвязей другого, соседнего этноса. Хотелось бы подчеркнуть роль государства, особенно на современном этапе, а также административно-территориального деления, образования национальных, автономных единиц в организации средств массовой информации и интенсификации инфосвязей.

Изучая процессы развития культуры народов СССР за годы советской власти, К. В. Чистов сформулировал положение о том, что многие малые народы нашей страны развивают свою культуру в тесном взаимодействии с культурой более крупных соседних народов, и нет оснований предполагать, что «эти народы по мере их дальнейшего развития придут к культурному одноязычию на своих языках и создадут широко разветвленную и вполне самостоятельную замкнутую систему духовной культуры»²⁴. Еще в прошлом веке великий русский драматург А. Н. Остров

¹⁸ Массон В. М. Указ. раб., с. 12.

¹⁹ Тан В. Г. Родина Чехова. — Солнце России, июнь 1914 г.

²⁰ См., напр., Материалы по этнографии иранских племен Средней Азии/Собр. Андреев М. С. и Половцев А. А. Ишкашим и Вахан, вып. IX. СПб., 1911, 4 с. + VI табл.

²¹ См., напр., Ковалев И. М. Судьбы индийских племен. М.: Наука, 1982.

²² Венгерский социолог Т. Хусар в работе «Национальное существование — национальное сознание», пытаясь выяснить соотношение при социализме между типами этносов и государством, писал о необходимости выделения таких категорий, как этникум (этнос), нация, национальность (народность): «Этникум — это образование с наибольшим прошлым, которое связывают общий язык, культура, исторические традиции. Нациями ... мы считаем этникумы, имеющие собственную государственность..., национальность — это этникум, имеющий статус меньшинства». Подробнее см. Huszár H. Nemzet és nemzetiség. — Valóság. Budapest, 1982, 25. évf., № 8, old. 33.

²³ Арутюнов С. А., Чебоксаров Н. Н. Указ. раб., с. 26; Массон В. М. Указ. раб., с. 12.

²⁴ Чистов К. В. Некоторые характерные черты процесса сближения духовной культуры народов СССР. — В кн.: Современные этнические процессы в СССР. М.: Наука, 1977, с. 380—381.

пишет: «Национальный театр есть признак совершенствования нации, так же как академии, университеты, музеи. Иметь свой родной театр, гордиться им желает каждый народ, каждое племя, каждый язык»²⁵. Если крупные нации или уж во всяком случае их доминанта (наиболее компактно расселенные части) могут обеспечить самостоятельное функционирование учреждений культуры с целью ее трансмиссии, то, как давно показала практика, малочисленные этносы не в состоянии в полной мере выполнить этой роли.

Конечно, при этом надо иметь в виду, что такие оценки относительно. Некоторые, с нашей точки зрения, немногочисленные в масштабах нашей страны этносы не сформировались в нации, но еще меньшие зарубежные народы, создавая свою государственность, типологически являются нациями. Здесь определяющую роль играет государственный фактор: влияние государства на этнические процессы громадно, его нельзя недооценивать или преуменьшать²⁶.

Статья М. В. Крюкова, несомненно, способствует более углубленной разработке типологии этнических общностей, она верно акцентирует внимание на спорных проблемах и дает основание надеяться, что в дальнейшем, при решении многих других дискуссионных вопросов будет выработана наиболее приемлемая точка зрения по дискутируемому сюжету.

²⁵ *Островский А. Н.* Записка о положении драматического искусства в России в настоящее время.— В кн.: *Островский А. Н.* Собр. соч., т. 10. М.: Худож. лит., 1960, 183.

²⁶ *Решетов А. М., Чебоксаров Н. Н.* В. И. Ленин о национальном развитии стран Востока.— Сов. этнография, 1970, № 1, с. 83—98.

Ю. В. Бромлей

ЕЩЕ РАЗ К ВОПРОСУ О ТИПОЛОГИЗАЦИИ ЭТНОСОЦИАЛЬНЫХ ОБЩНОСТЕЙ

Изучение этнического прошлого человечества несомненно имеет немалую познавательную значимость. Ведь, хотя смена социально-экономических формаций составляет суть всемирно-исторического процесса, многообразие его проявлений в значительной мере обусловлено этнической спецификой народов мира и воплощено в ней. Игнорируя это обстоятельство, невозможно получить адекватное представление о многих сторонах исторических явлений.

Особое значение, как известно, приобретает изучение современных этнических процессов. Интерес к ним неуклонно возрастает, что в немалой мере связано с так называемым этническим парадоксом современности. Он проявляется в том, что все большая интернационализация как материальной, так и духовной жизни народов мира сочетается с повсеместным ростом этнического самосознания.

Не случайно поэтому за последнее время в нашем отечественном общественном сознании (как, впрочем, и зарубежном)¹ существенно усилилось внимание к разработке этнической проблематики. И все же приходится констатировать, что в трактовке отдельных существенных вопросов теории этноса среди наших ученых далеко еще до полного единодушия. До сих пор в нашей литературе дает о себе знать представление об этносе как популяции². Но даже в рамках представления об этносе как безусловно социальном явлении имеются определенные расхождения, частично оставшиеся еще от дискуссий середины 1960-х — начала 1970-х годов,

¹ Об этом, в частности, красноречиво свидетельствует последняя обзорная работа *Табolina Т. В.* Этническая проблематика в современной американской науке. Критический обзор основных этносоциологических концепций. М., 1985.

² Последняя критическая работа по этому вопросу: *Чистов К. В., Машбиц Я. Г.* Еще раз к вопросу о двух концепциях этноса.— Изв. ВГО, 1986, № 1.

частично возникшие впоследствии. Поэтому проведение журналом дискуссии по теоретическим аспектам этнической проблематики можно приветствовать. Но она, во-первых, не должна в силу указанных обстоятельств ограничиться лишь рассмотрением статьи М. В. Крюкова (темнее, что он сам уделяет столь значительное внимание своим предшественникам). Во-вторых, вряд ли было бы правильно сводить ее только к делению отдельных исторических типов этнических общностей; и само это выделение прежде всего зависит от трактовки сути таких общностей.

К сожалению, М. В. Крюков в обсуждаемой статье не дает собственного определения этноса, этнической общности. Но судя по косвенным свидетельствам, он имеет в виду этнос в узком значении этого слова, общность людей, выделяемую на основании собственно этнических свойств. Об этом, в частности, говорит его одобрительное отношение к мнению, согласно которому общность экономической жизни не являлась признаком этноса (№ 3, с. 64).

Главный пафос статьи М. В. Крюкова направлен против употребления одного и того же термина «народность» для обозначения этносов четырех различных социально-экономических формаций, что действительно создает немало неудобств. При этом в целом народность характеризуется им как отдельный, единый тип этнической общности, а народности, относящиеся к отдельным социально-экономическим формациям, как ее подтипы (№ 3, с. 65). В то же время М. В. Крюков фактически оставляет в тени тот факт, что на самом деле в распространенной в нашей литературе типологизации чаще всего речь идет в одних случаях о народности как о двух «формационных» типах этнических общностей (рабовладельческой и феодальной народностях), в других — о народностях как о двух подтипах этнических общностей определенной формационной принадлежности (буржуазной и социалистической народностях). При этом он считает действительно необходимым отказаться от термина «нации и народности СССР» и употреблять типологически нейтральное словосочетание «народы Советского Союза» (№ 3, с. 63)³. Но ведь это означало бы, что к каждому этносу СССР (и, разумеется, других стран) следовало бы применять термин «народ». Но, как известно, это «нейтральное» слово единственном числе чрезвычайно многозначно, что, в частности, и послужило одной из причин введения в научный обиход этнической терминологии. Кстати сказать, вряд ли оправдано применение к термину «социалистическая народность» эпитетов «искусственность» и «схоластицизм» (№ 3, с. 62).

Что же новое предлагает М. В. Крюков взамен? К удивлению, многократно сетуя по поводу многозначности термина народность, он не предлагает собственного оригинального рецепта рассечения этого гордиева узла. На его взгляд, в формационном плане такую возможность представляет схема, предложенная В. И. Козловым⁴. Она, по словам М. В. Крюкова, «не только первая в нашей науке типология этносов, которой не на словах, а на деле формационный критерий последовательно выдержан во всех ее звеньях, но и пока единственная схема, удовлетворяющая строгим требованиям научного типологического анализа» (№ 3, с. 65). Такая характеристика заставляет пристальней присмотреться к предложению В. И. Козлова, тем более что оно, насколько нам известно, не было еще предметом сколько-нибудь обстоятельного критического анализа. Напомним в этой связи прежде всего конкретное содержание точки зрения В. И. Козлова. Она сводится к тому, чтобы, учитывая формационный принцип выделения типов этнических общностей, называть «их соответственно: „этнос с первобытнообщинной структурой“, „этнос с рабовладельческой структурой“ и далее — феодальной, капита-

³ Более удачным представляется употребление в данной связи формулы «национальности СССР».

⁴ Кстати, неизбежно возникает вопрос: если уже есть удовлетворительное предложение разрубить этот «гордиев узел», то в чем смысл упомянутых сетований?

истической и социалистической структурой, или сокращенно — ЭПС, РС, ЭФС, ЭКС, ЭСС»⁵. Все выглядит весьма ясным и четким. Но только первый взгляд. Дело в том, что В. И. Козлов, подобно М. В. Крюкову, рмину «этнос» придает узкое значение, не считая его обязательными признаками не только экономическую, но и фактически территориальную общность. Первую, характеризуя этносы, он в рассматриваемой работе вообще не упоминает. Вторую хотя и относит к элементам этнических общностей, однако при рассмотрении таких общностей далеко не всегда принимает во внимание. В частности, он отмечает, что при территориальном разобщении членов этнической общности она продолжает существовать, «пока у них сохраняется этническое самосознание... специфические рудименты культуры и традиций и т. п.»⁶. Более того, он сам признает, что понимание им этнической общности близко к понятию «этносо»⁷, предложенному нами еще в начале 1970-х годов для обозначения этноса в узком значении слова. Но при подобном понимании этноса в качестве такового будут, например, выступать (независимо от государственно-территориальной принадлежности) *все* азербайджанцы (проживающие как в СССР, так и в Иране), *все* таджики (в СССР, Иране, Афганистане), *все* корейцы (в КНДР и в Южной Корее), *все* немцы (в том числе и в ФРГ, и в ГДР) и т. д. Между тем совершенно очевидно, что ни в одном из этих случаев к этносам, взятым в целом, не может быть отнесена однозначная «формационная» характеристика. Например, если мы будем говорить об азербайджанском этносе с социалистической социальной структурой, то «неучтенной» окажется большая часть азербайджанской этнической общности в узком значении слова (этникос). Разумеется, аналогичным образом будет обстоять и со всеми другими приведенными для примера этносами. Более того, поскольку подавляющее большинство этнических общностей — этникосов (во всяком случае, в наше время) имеют хотя бы небольшие «осколки» в государствах, принадлежащих к разным социально-экономическим системам, постольку вообще приложение однозначных «формационных» характеристик к такого рода общностям в целом, как правило, далеко не корректно.

Иное дело, когда идет речь об основной части этнической общности (этникоса), расположенной в пределах одного государственного (потестарного) образования, т. е. социального организма, представляющего собой основную единицу всемирно-исторического процесса. Нетрудно заметить, что в подобных случаях имеется в виду общность, названная нами этносоциальным организмом (сокращенно — ЭСО)⁸. Такая общность обладает единой территорией (в рамках одной потестарной единицы) и наличием основных характерных для нее классов (в отличие, например, от каст), т. е. социально-экономической целостностью определенных формационных параметров. Последнее обстоятельство и дает основание для того, чтобы считать каждое ЭСО принадлежащим к той или иной социально-экономической формации. Соответственно при историко-стадиальной типологизации ЭСО выделяются их формационные типы. В этой связи в нашей обществоведческой литературе, как известно, принято сейчас выделять три термина: племя, народность, нация. При этом каждый из двух последних терминов в своем основном значении «прилагается» к ЭСО двух социально-экономических формаций: народность — к ЭСО рабовладельческого и феодального⁹, нация — к ЭСО капиталистического и социалистического общества. Такое «двухформационное» использование этих терминов не лишено определенных оснований. Так, для наций —

⁵ Козлов В. И. О классификации этнических общностей (состояние вопроса). — В кн.: Исследования по общей этнографии. М., 1979, с. 15.

⁶ См. Там же, с. 9.

⁷ См. Там же, с. 14.

⁸ См. Бромлей Ю. В. Этнос и этносоциальный организм. — Вестн. АН СССР, 1970, № 8.

⁹ Нелишнее, на наш взгляд, напомнить и о том, что речь идет в данном случае об ЭСО тех двух типов общественного строя, которые К. Маркс в одной из своих последних работ объединил в одну «вторичную формацию», основанную «на рабстве и крепостничестве» (Маркс К. и Энгельс Ф. Соч. т. 19, с. 419).

ЭСО как капиталистического, так и социалистического обществ характерно наличие относительно развитой «своей» промышленности, сравнительно интенсивных экономических связей, промышленного рабочего класса, а также, как правило, общелитературного языка. Вообще, справедливо отмечает М. В. Крюков, уже начало капиталистической эры в истории человечества характеризуется активизацией этнического усилением этнического самосознания (№ 3, с. 68).

Для народностей — ЭСО рабовладельческого и феодального обществ — типично как раз отсутствие основных из этих черт. В частности для них характерно почти полное господство аграрной экономики и сильное территориальное разделение труда. Впрочем, подобные этносоциальные общности встречаются и в условиях капитализма и даже социализма. В таких общностях не занятые в промышленности составляют подавляющее большинство населения (90% и более). Это и дает определенные основания для распространения термина «народность» также на отдельные этнические общности такого рода обществ, а соответственно употребления понятий «буржуазные народности» и «социалистические народности» (разумеется, применяя их с соблюдением указанных критериев и не изыскивая в таком несоблюдении основание для «отмены» данных терминов¹⁰). Но при этом, конечно, основным типом ЭСО при капитализме и социализме является нация; иначе говоря, народности в данном случае — это всего лишь «дополнительная» разновидность ЭСО, отнюдь не определяющая (в отличие от нации) этносоциальный облик капиталистического и социалистического обществ. Некоторым аналогом рассматриваемой ситуации может служить различное использование тех или иных производственных отношений для характеристики общественного строя. Так, при условии их господства они выступают в качестве типологического формационного признака (например, феодальные производственные отношения, когда они доминируют, определяют принадлежность данного общества к феодальной социально-экономической формации). В случае же, когда они всего лишь дополняют основные производственные отношения, перед нами всего лишь «уклад» (например, феодальный уклад в капиталистическом обществе). Одним словом, хотя с точки зрения формальной логики может быть и допущено все четыре разновидности «народностей» (рабовладельческую, феодальную, буржуазную и социалистическую) рассматривать как «равноправные» подтипы общего понятия «народность», однако в действительности речь идет о неравнозначных категориях: в одних случаях о типах ЭСО (рабовладельческой и феодальной народностях), а в других — только о «дополнительных» этносоциальных образованиях, не представляющих основной тип ЭСО капиталистического и социалистического обществ.

М. В. Крюков выражает удивление, что буржуазные и социалистические народности нами не причисляются ни к ЭСО, ни к просто этническим (№ 3, с. 60—61). На этом основании он делает вывод, что для такого рода народностей оказывается недостаточным даже введенное нами противопоставление двух значений понятия «этнос» (№ 3, с. 61). В подтверждение М. В. Крюков ссылается на стр. 297 нашей работы «Очерк теории этноса». Однако при этом он «не заметил», что в строке, следующей за цитируемым им текстом сказано: «такие народности представляют собой... этносоциальные общности». Иначе говоря, буржуазные и социалистические народности в действительности относятся нами к той разновидности этносоциальных общностей, которые не обладают достаточными параметрами, необходимыми для ЭСО. Но это, вместе с тем, значит, что категория «народность» в рассматриваемом случае отнюдь не выпадает из деления этносов на две основные разновидности: этнические и этносоциальные общности.

¹⁰ Подобно этому то обстоятельство, что не все при написании тех или иных текстов соблюдают правила грамматики языка, на котором они пишут, не может служить основанием для заключения о непригодности таковой.

Все сказанное отнюдь не значит, что не следует совершенствовать принятую в нашем обществоведении историко-стадиальную типологизацию этнических общностей. Необходимость этого отмечалась уже не раз печатно (в том числе и автором этих строк). В частности, справедливо возмущались о неудобствах, связанных с тем, что основные этнические подразделения рабовладельческого и феодального обществ обозначаются одним и тем же термином. Более того, как известно, С. А. Токарев предпринял попытку терминологически разграничить этносы рабовладельческой и феодальной социально-экономической формаций, предложив обозначить первый тип этнических общностей термином «демос»¹¹. На наш взгляд, это предложение, однако, «представляется не вполне удачным, но за словом „демос“ в науке фактически закрепилось другое значение — народонаселение страны, что получило хотя и косвенное, но вполне отчетливое выражение в наименовании специальной дисциплины — демографии»¹². Однако, по мнению М. В. Крюкова, «в данном случае оппонент проявляет чрезмерную строгость, поскольку в этнографической литературе термин „демос“ в этом значении практически не употребляется» (№ 3, с. 64). Действительно, термин «демос» в нашей литературе прямо не используется в значении «народонаселение». Но очевидно и другое: вряд ли будет корректным называть объект одной науки термином, используемым в качестве основного корня в наименовании другой дисциплины (например, называть объект лимнологии «океаном»). В нашем случае обозначение одного из объектов этнографии словом «демос» inevitably создает впечатление, что в действительности это объект другой дисциплины — демографии.

Наряду с С. А. Токаревым своеобразную попытку терминологического разграничения этносов рабовладельческой и феодальной формаций предпринял, как уже говорилось, В. И. Козлов, предложивший выделять этнос с рабовладельческой структурой и «этнос с феодальной структурой». При этом он считает, что «для обозначения выделенных типов этнических общностей, видимо, нецелесообразно применять „собственные“ термины»¹³. Оставляя в данном случае в стороне вопрос о таком членении этносов в узком значении слова (об этом речь уже шла выше), представляется нелишним заметить, что в отличие от естественных наук в обществоведении аббревиатуры, как правило, приживаются с большим трудом. Поэтому, на наш взгляд, целесообразно для разграничения этнических общностей рабовладельческой и феодальной формаций попытаться вслед за С. А. Токаревым ввести новые нарицательные («собственные») имена, однако не для одного из типов этих общностей, а для обоих. Разумеется, в силу указанных выше причин речь должна идти не вообще об этносах и тем более не об этносах в узком значении слова, а об этносоциальных организмах. Можно, например, используя древнегреческий язык, предложить для обозначения этносоциальных организмов рабовладельческой социально-экономической формации термин «палеос» (от др. греч. *palais* — «древний»), а для ЭСО феодальной формации — термин «мезос» (от др. греч. *mesos* — «средний») ¹⁴. Соответственно для этника рабовладельческой социально-экономической формации использовать термин «палеокос» (по аналогии с этником), а для этника феодальной формации — «мезокос» (по той же аналогии). Разумеется, это лишь некоторые из практически бесчисленных возможных вариантов использования нарицательных наименований для обозначения ЭСО и этникосов рабовладельческой и феодальной формаций (взамен одного термина «на-

¹¹ Токарев С. А. Проблема типов этнических общностей (к методологическим проблемам этнографии). — *Вопр. философии*, 1964, № 11, с. 52.

¹² Бромлей Ю. В. *Этнос и этнография*. М., 1973, с. 137.

¹³ Козлов В. И. *Указ. раб.*, с. 15.

¹⁴ Или же в более пространной форме «палеоэтнос» и «мезоэтнос» (соответственно «палеоэтникос» и «мезоэтникос»).

родность»¹⁵. Войдут ли данные предложения в научный обиход — жет время.

Что касается наблюдений автора обсуждаемой статьи над «исторической эволюцией этнического самосознания», то, действительно, на месте изменения «относительной значимости его компонентов» (с. 68). В частности, по нашим наблюдениям, представления об общности происхождения членов этноса приобретают особое значение на ранних на поздних этапах этнической истории человечества. Это связано, видимо с относительной ограниченностью объективных этнодифференцирующих черт на данных этапах: на первом еще формирующихся, на последующих уже ослабленных. В результате создается некоторая «размытость» этнического автостереотипа, слабость которого компенсируется за счет общности составляющей этнического самосознания — представления об общности происхождения, активность которого существенно возрастает. Однако конкретное содержание представления об общности происхождения на разных этапах этнической истории, разумеется, далеко не одинаково на ранних — это представление о родстве всех членов этноса (в том числе и мифическом), на поздних — представление об общности их исторических судеб (начиная с этногенеза).

Постулируя существование «этностагнирующих» факторов М. В. Крюков пытается наметить основные этапы этнической истории. В частности, привлекает внимание его тезис, что «наступление эпохи феодализма сопровождается активизацией действия факторов, отрицательно сказывающихся на процессах развития этнических отношений» (с. 67). Следует, однако, иметь в виду, что процесс этот далеко не прямолинейен и не однозначен. Показательно, например, что на стадии раннего феодализма, как свидетельствуют специальные исследования, этническое самосознание обычно было весьма отчетливо выраженным¹⁶. В этой связи нельзя не коснуться и встречающегося в нашей литературе утверждения, будто в средние века вообще весьма значительная часть населения была безэтничной, а сама феодальная эпоха довольно неопределенна в этническом отношении¹⁷. В подтверждение данного тезиса обычно приводят прежде всего на нередкие для средневековья случаи выдвигания на передний план религиозного самосознания людей. Действительно, это явление имело место. Но значит ли оно, что такие люди полностью безэтничны? Думается, что нет. Ведь человеческое самосознание весьма многопланово, и в той или иной ситуации на передний план выступают различные его компоненты. В частности, доминирование сознания религиозной принадлежности у той или иной группы населения отнюдь еще не значит, что у членов такой группы вообще отсутствовали представления об их принадлежности к иным культурным общностям, в том числе этническим в узком значении слова. В действительности, как правило, такое представление в латентной форме существовало; только для их актуализации нужна была соответствующая ситуация. Так, в период турецкого господства в Юго-Восточной Европе и болгары, и сербы, и греки имели себя «православными», что отражало их противопоставление в первую очередь мусульманам-туркам. Однако при взаимоотношении между собой болгары, сербы и греки четко различали друг друга, опираясь прежде всего на языковые особенности, а также на представления об их

¹⁵ Можно, например, попытаться произвести соответствующие термины и на основе латыни. В таком случае представляется возможным, в частности, предложить для ЭСО рабовладельческой социально-экономической формации термин «ветция» (от лат. *vetus* — «старый» + окончание «ция» по аналогии со словом «нация», а для ЭСО феодальной формации — термин «медия» (от лат. *medius* + «ция»).

¹⁶ См. Шервуд Е. А. Некоторые особенности этнических процессов у германских племен в период разложения первобытнообщинных отношений (к становлению этнического самосознания англосаксов VI—IX вв.). — В кн.: Проблемы романизации, этногенеза и городского устройства (от античности к средневековью). М., 1977, с. 137—149. Развитие этнического самосознания славянских народов в эпоху раннего средневековья. М., 1982.

¹⁷ См. Козлов В. И. Динамика численности народов. М., 1969, с. 62—64.

и политической самостоятельности¹⁸. Следует учитывать и иерархичность этнических общностей, а соответственно и этнического самосознания. Это очень наглядно проявляется в условиях характерной для феодализма многоступенчатости политической структуры. При этом представляется существенным отметить, что конфессиональная общность людей это в той или иной степени сопряжена с общностью их отдельных культурных черт, т. е. по существу является этноконфессиональной.

Необходимо также иметь в виду, что далеко не всегда интенсивность этнического самосознания зависит от внутреннего социального единства ответствующего этноса, в том числе от такого «этностагнирующего» фактора, как сословное или кастовое деление общества. Дело в том, что «актуализации» этнического самосознания нередко большее значение, нежели внутриэтнические, имеют факторы межэтнические, прежде всего характер межэтнических взаимоотношений. Показательно, например, что, несмотря на кастовое деление, тамилы Шри Ланки в силу конфликтного характера взаимоотношений с сингалами имеют весьма напряженное этническое самосознание, существенно заслоняющее самосознание классовое¹⁹.

В связи с предпринятой в обсуждаемой статье попыткой увязать этапы этнической истории с различными проявлениями этнического самосознания представляется также важным подчеркнуть, что на протяжении всемирной истории значимость не только этнического самосознания, но и всех остальных компонентов и свойств этноса не оставалась неизменной. Это, например, полностью относится к этнической роли коммуникативных функций культуры, что достаточно убедительно было показано в свое время в известной статье С. А. Арутюнова и Н. Н. Чебоксарова²⁰.

Весьма важны стадийные различия также в осуществлении функций этнической интеграции у социально-потестарных (политических) составляющих этносоциальных общностей. На начальных стадиях этносоциальной истории (при позднем первобытнообщинном строе и в докапиталистических классовых обществах) основная роль в объединении членов таких общностей принадлежит потестарным (политическим) институтам, иначе говоря, общеплеменным, а позднее общегосударственным органам власти; при этом потестарные (политические) связи явно преобладают над связями экономическими, которые (особенно в условиях феодализма) имеют преимущественно локальный, «земляческий» характер. С возникновением капитализма роль экономического фактора в интеграции основных этносоциальных подразделений — наций, как известно, резко усиливается, становится определяющей, однако государственно-политическое единство, включая и территориальное, не только сохраняется, но и упрочивает свою объединяющую функцию. При социализме в силу коренной особенности социально-классовой структуры общества экономические и государственно-политические факторы интеграции нации утрачивают свой антагонистический характер, и соответственно их значимость в данном отношении возрастает. В целом же в ходе этнической истории человечества центр тяжести в выполнении интегрирующих функций для этносоциальных образований все более перемещается из собственно этнической в социально-политическую сферу, а на стадии нации — в первую очередь в экономическую, постепенно все более дополняемую средствами массовой информации.

Конечно, все эти факторы нельзя не учитывать при периодизации этнической истории человечества. Но при выделении основных исторических типов этнических общностей, представляющих целостные системы, в качестве главных критериев, очевидно, должны служить не любые при-

¹⁸ См. *Иванова Э. А.* Формирование и развитие национального самосознания болгарского национального Возрождения (до 70-х гг. XIX в.): Автореферат дис. на соискание уч. ст. канд. ист. наук. М.: МГУ, 1985.

¹⁹ См. *Талмуд Э. Д.* Национальные процессы в Шри Ланке в 60—70-х годах. — В кн.: *Национальные проблемы современного Востока.* М., 1977, с. 115—143.

²⁰ См. *Арутюнов С. А., Чебоксаров Н. Н.* Передача информации как механизм существования этносоциальных и биологических групп человечества. — *Расы и народы*, 2, 1972.

знаки такого рода систем (как это имеет место при классификации лишь их фундаментальные свойства. И если речь идет об исторической (формационной) типологизации этнических общностей, то уже говорилось, таким критерием выступают их социально-экономические параметры. Напомним при этом, что в данном случае имеют виду не любые этнические образования, а только этносоциальные низмы. Историческая динамика собственно этнических общностей сочетается рядом существенных особенностей. Это связано прежде всего тем, что во всей совокупности общественных явлений социально-экономические отличаются наибольшей подвижностью, а этнокультурные, напротив, характеризуются устойчивостью. В силу этого скачки в собственно этнических процессах далеко не полностью совпадают с «разрывами степенности» в социально-экономической истории, а соответственно скачками в развитии этносоциальных систем. Впрочем, видимо, преобладающими все же являются случаи возникновения новых этносов в периоды смены социально-экономических формаций. Так, большинство существующих палеогенетических этносов сложилось в периоды становления раннеклассовых обществ (например, армяне, венгры, поляки, чехи, шотландцы и т. д.). Современные неогенетические этносы в основном сформировались в переходные эпохи — становления капитализма (например, англоканадцы, бразильцы, итальянцы, мексиканцы, вероамериканцы, французы и т. д.) и социализма (алтайцы, хакасы и т. д.).

М. В. Крюков

ГЛАВНОЙ ЗАДАЧЕЙ ПО-ПРЕЖНЕМУ ОСТАЕТСЯ ПРОНИКНОВЕНИЕ В СУЩНОСТЬ ЭТНИЧЕСКИХ СВЯЗЕЙ

Когда древнекитайского философа Конфуция спросили, в чем заключается человеческое знание, он ответил: «В умении сказать „не знаю“ неизвестным». К сожалению, и тысячелетия спустя ученые зачастую бывают об этом и пользуются понятиями и терминами, о содержании которых могут судить лишь весьма приблизительно. Представляется, что в такой фундаментальной области этнографической науки, какой является теория этноса, давно приспела пора на время остановиться и попытаться отделить накопленные нами позитивные знания от того, чего мы вопреки своим субъективным ощущениям по существу еще не знаем.

Наглядным примером словесных клише, прочно вошедших в наш научный лексикон, но остающихся так до конца и не понятыми нами, может служить небезызвестная типологическая триада «племя — народность — нация». На страницах советских этнографических исследований она встречается столь часто, что воспринимается как нечто само собой разумеющееся. Иногда даже понятие «этнос» выводится у нас путем анализа того общего, что характерно для «племени», «народности» и «нации»¹. Между тем одним из существенных результатов прошедшей в страницах журнала «Советская этнография» дискуссии об исторической типологии этнических общностей было как раз то, что она вновь со всей недвусмысленностью продемонстрировала: однозначного толкования трех указанных понятий в современной советской этнографии вообще не существует.

Разумеется, как и всякая схема, более или менее прочно вошедшая в научный обиход, триада эта имеет свою историю. Вполне уместным в этом представляется мне предпринятый В. И. Козловым экскурс в не столь отдаленные времена, когда мнимая незыблемость трехчлени-

¹ Бромлей Ю. В. Очерки теории этноса. М.: Наука, 1983, с. 45.

пологии этносов еще не казалась самоочевидной. Об этом как нельзя чще свидетельствуют относящиеся к 1929 г. размышления Н. Шапова-ва о необходимости разобраться, что же такое нация и националь-сть, с одной стороны, а также народ и народность — с другой; но не едует забывать и о том, что в 1932 г. С. Н. Быковский усматривал в пирическом многообразии общностей людей лишь два типа — племя нацию. «Быть может,— писал он,— детальное изучение этого вопроса кроет и новую форму объединения, не являющуюся ни племенем, ни цией. Название этой предполагаемой формы отсутствует»². Вопреки о ожиданиям, в первые послевоенные годы была сформулирована че-рехчленная схема: племя — народ — народность — нация³. Однако звития эта концепция не получила, потому что после выхода в свет ра-ты «Марксизм и вопросы языкознания» все споры по проблемам исто-ческой типологии этносов, или «исторических общностей людей», пре-атились. И произошло это безоговорочное принятие триады отнюдь не в зультате детального изучения вопроса, в соответствии с принципом *ex volo, sic jubeo, sit pro ratione voluntas*.

Многое изменилось с тех пор. Давно завершились дискуссии 1960-х дов. Но такова уж, видимо, сила традиции, что и по сей день по-преж-му предпринимаются попытки гальванизовать триаду, задним чис-м «обосновать» ее путем различного рода логических умозаключений. римеры тому представлены и в данной дискуссии.

С. А. Арутюнов высказал мысль о том, что трюичная схема типологи-ации этнических общностей вполне адекватно отражает объективную ре-альность, и попытался доказать этот тезис с позиций известной концеп-ции изменения плотности информационных связей. За последние 15 лет та гипотеза претерпела существенную трансформацию, но и в своем но-вом виде она, вопреки положительному отношению к ней почти всех участников дискуссии, не освободилась от первоначально заложенных в ней недочетов, проявляющихся теперь даже еще более отчетливо.

Действительно, С. А. Арутюнов полагает, что к типологии этносов жно подойти «с точки зрения интенсивности спаивающих их синхрон-ых и диахронных коммуникативных информационных связей», плот-сть которых «возрастает в ходе прогрессивно-поступательного истори-ского развития не плавно, а ступенчато, с наличием по меньшей мере вух порогов» или резких скачков в темпах прироста этой плотности» (№ 4, с. 58). Первый из этих порогов — создание письменности, второй — звитие более или менее массового образования и средств массовой ин-рмации; «таким образом, три разных типа состояния информационной ютности, по-видимому, есть объективная реальность, и они соответству-т трем основным эволюционным типам этнических общностей, как бы ни называть» (№ 4, с. 59).

Но верно ли, что в процессе возрастания плотности коммуникатив-ых информационных связей объективно выделяются именно два «поро-а»? Ответ на этот вопрос имеет принципиальный характер, так как имен-о от него зависит, находит ли старая схема «племя — народность — на-ия» свое новое подтверждение. С. А. Арутюнов полагает, что такого ода «порогов» в истории человечества было «по меньшей мере» два. Это уточнение в сущности подрывает всю основу триады.

В самом деле, вряд ли можно всерьез возражать против того бесспор-ого факта, что научно-техническая революция, начавшаяся в основном втретьей четверти XX в., качественно изменила состояние инфосвязей в човеческом обществе. Если же для доказательства этого все-таки не-обходимы примеры, то удобнее всего обратиться к истории Японии, на ко-рую ссылается сам С. А. Арутюнов.

Он несомненно прав, когда утверждает, что распространение в Япо-ии в VI—VIII вв. письменности знаменовало определенный сдвиг в сло-

² Быковский С. Н. Племя и нация в работах буржуазных археологов и историков в освещении марксизма-ленинизма.— Сообщ. ГАИМК, 1932, № 3—4, с. 14.

³ Мавродин В. В. К вопросу о складывании великорусской народности и русской нации.— Сов. этнография, 1947, № 4.

жившейся ранее структуре инфосвязей. С определенными оговорками можно принять положение, что второй скачок в развитии указавшей структуры датируется в этой стране XVII—XIX вв. Но можно ли говорить о том, что интенсивность коммуникативных связей в японском обществе не претерпела с тех пор сколько-нибудь резких скачкообразных сдвигов?

В середине XIX в. путешественник преодолевал расстояние от Эдо до Киото примерно за 15 дней, будучи вынужден останавливаться на каждой из 53 станций вдоль тракта Токайдо, столь хорошо известных нашим гравюрам укиё-э. Сейчас уже считающийся по японским меркам устаревшим экспресс «Хикари» доставит вас из Токио в Киото за 2,5 часа. Времена Хиросигэ японцы не знали ни телеграфа, ни телефона. В наши дни все большие и малые города Японии соединены автоматической телефонной связью, и аппарат с сенсорной системой набора номеров позволяет начать разговор с любой точкой страны за 4—5 секунд. В XIX в. в Японии не было радио, ни тем более телевидения; современный телевизор может остановить свой выбор на любой из 6—8 ежедневных программ. Примерно та же картина обнаруживается при сопоставлении роли печати в общей структуре средств массовой информации. Если следовать предложенному С. А. Арутюновым критерию исторической типологии этнических общностей, мы должны прийти к выводу, что в XX в. Японии, как и во всех других наиболее развитых странах мира, происходит превращение наций в некий новый тип этноса, характеризующийся резко возросшим уровнем плотности инфосвязей. Но С. А. Арутюнов, однако, не делает такого вывода, отступая от основополагающего принципа своей концепции и тем самым дезавуируя ее.

Далее, С. А. Арутюнов считает возможным противопоставлять буржуазные и социалистические нации исходя из степени относительной интенсивности двух видов инфосвязей — синхронных и диахронных. Здесь идет уместным напомнить читателю, что в первоначальном варианте тезисы Арутюнова — Чебоксарова нация определялась как тип общности для которого «важнее всего синхронная информация»⁴. Тогда С. А. Арутюнов полагает, что «нации... характеризуются резко возросшей интенсивностью как синхронных, так и диахронных инфосвязей, при этом по интенсивности последних социалистические нации заметно более продвинуты, чем буржуазные» (№ 4, с. 63). Развивая этот тезис, автор указывает на такие факторы, как пропаганда революционных традиций, постоянно культивируемая и в общественной жизни, и в художественных образах память об обстоятельствах перехода к социализму, о национально-освободительных, отечественных войнах. Подобной интенсивной диахронной, уходящей на всю глубину существования данного строя информации, по мнению С. А. Арутюнова, в буржуазных нациях нет.

Тезис этот далеко не бесспорен. «Историческая память» в буржуазном обществе может быть выражена не менее интенсивно, чем в социалистическом, и при этом выходить далеко за пределы существования данного строя. Пример тому — все та же Япония. Следует вспомнить о существовании в быту японцев чрезвычайно устойчивых культурных (в том числе религиозных) традиций, эффективной целенаправленной деятельности по сохранению памятников старины, популяризации событий прошлого, культурно-исторических реалий посредством кинематографа и телевидения (в особенности последнего, ежедневно демонстрирующего «самурайские» фильмы), массовом распространении древних национальных видов спорта (прежде всего сумо, сформировавшегося в его современном виде не позднее XVII в. и до сих пор собирающего огромное число зрителей в время каждого из четырех ежегодных турниров сильнейших мастеров и многом другом. После разгрома милитаристской Японии во второй мировой войне единственным условием принятия ею капитуляции было сохранение статуса императора, который в наши дни давно уже утрачен

⁴ Арутюнов С. А., Чебоксаров Н. Н. Передача информации как механизм существования этносоциальных и биологических групп человечества. — В кн.: Расы и народы, 2. М.: Наука, 1972, с. 21.

реол божественности, но продолжает оставаться в глазах значительной асти японцев своего рода символом нации. Мне приходилось встречаться с деятелем японской социалистической партии, который всерьез тверждал, что если бы император Хирохито был приглашен посетить Советский Союз, это сразу устранило бы все препятствия на пути нормализации советско-японских отношений. Вряд ли можно сомневаться в том, что «историческая память» японцев по своей интенсивности и глубине не только не уступает плотности диахронных инфосвязей в нашем социалистическом обществе, но скорее всего превосходит ее. А это означает, что противопоставление буржуазных и социалистических наций, исходя из характеристики состояния синхронных и диахронных связей, представляется несостоятельным.

И наконец, еще одно возражение против концепции С. А. Арутюнова. Критикуя формационную типологию этносов, предложенную В. И. Козловым, он пишет: «По формациям делятся не этносы, а общества... Если мы примем схему В. И. Козлова, то даже если мы сможем ответить на вопрос, какова формационная структура и специфика тех или иных обществ — государств, конфедераций, локальных общин и т. д., все же мы ничего не узнаем о том, в чем же заключается собственно этническая специфика основных создающих эти общества этносов» (№ 4, с. 59). Но буквально то же самое может быть сказано и о схеме С. А. Арутюнова. Процесс возрастания плотности инфосвязей происходит в рамках не этносов, а обществ. Поэтому степень интенсивности коммуникативных связей также ничего не может сообщить нам о собственно этнической специфике общества на том или ином этапе его развития. В частности, согласно гипотезе С. А. Арутюнова, этнические общности будущего отличаются от всех предшествовавших типов этноса все более возрастающим уровнем плотности инфосвязей. Но этот вывод должен быть каким-то образом согласован с представлением об этносе как категории, которая существует не извечно, а возникает в определенных исторических условиях и столь же закономерно исчезает на соответствующем этапе развития человеческого общества, хотя уровень плотности инфосвязей в нем будет продолжать возрастать. Выход из противоречия в том, чтобы признать, что специфические этнические связи, обеспечивающие функционирование этноса как особой общности людей, не равнозначны информационным коммуникативным связям и не сводимы к ним.

По мнению А. М. Решетова, концепция Арутюнова — Чебоксарова вполне согласуется с формационным подходом к типологизации этнических общностей (№ 6, с. 57). Действительно, в 1972 г. эти авторы писали: «Та или иная плотность информационных связей, характерная для любого данного типа этнической общности, в конечном счете зависит не от чего иного, как от способа производства, господствующего в данном обществе»⁵. Однако нетрудно видеть, что это высказывание противоречит самой сути предложенной С. А. Арутюновым и Н. Н. Чебоксаровым концепции: ведь смена рабовладельческого способа производства феодальным, равно как и капиталистического социалистическим, вовсе не рассматривалась ими как «порог» в развитии плотности инфосвязей. И не случайно теперь С. А. Арутюнов, устраняя это противоречие, утверждает, что сформулированный им критерий типологизации «представляется более операциональным, чем предлагаемое В. И. Козловым деление типов этносов по формациям» (№ 4, с. 59).

Однако в суждениях А. М. Решетова указанное противоречие отнюдь не устранено. С одной стороны, он настаивает на том, что для типологизации этнических общностей определяющим может быть только принцип соотношения их с социально-экономическими формациями (с. 57); с другой — напоминает, что К. Маркс «допускал группировку последних, причем классики марксизма видели общее во всех докапиталистических формациях и писали даже о „докапиталистическом способе производства“» (с. 57). Это дает А. М. Решетову основание утверждать: «Последова-

⁵ Арутюнов С. А., Чебоксаров Н. Н. Указ. раб., с. 25.

Нация	Рабочие	Колхозники	Нация	Рабочие	Колхозники
Русские	54	24	Узбеки	27	63
Эстонцы	51	27	Азербайджанцы	24	61
Латыши	46	36	Грузины	23	54
Казахи	44	40	Туркмены	22	69
Армяне	40	40	Киргизы	22	77
Литовцы	34	52	Таджики	18	74
Украинцы	34	53	Молдаване	13	83
Белоруссы	31	57	В среднем по СССР	48	32

тельно придерживаясь формационного подхода, на современном уровне наших знаний можно выделить все те же три основных типа этнических общностей: племя, соплеменность — в архической формации; народность — в докапиталистической формации; нация — в капиталистической и социалистической формациях» (с. 57). Такой вывод озадачивает: как образом, «последовательно придерживаясь формационного подхода можно усмотреть в капиталистическом и социалистическом способе производства нечто общее, что порождает один и тот же тип этнической общности — нацию? Абсолютно неясно, что дает нам в этом отношении «временный уровень наших знаний», но во всяком случае ни К. Маркс, ни Ф. Энгельс к такого рода группировке принципиально противоположны по своей сущности общественно-экономических формаций никакого отношения не имели.

Ю. В. Бромлей предлагает ответ на вопрос о том, почему каждый из двух последних типов в триаде «племя — народность — нация» в своем основном значении прилагается к этническим общностям двух формаций: народность — рабовладельческой и феодальной, нация — капиталистической и социалистической. Такое «двухформационное» использование этих терминов, по мнению Ю. В. Бромлея, не лишено определенных оснований, поскольку для любой нации характерно наличие относительно развитой промышленности, сравнительно интенсивных экономических связей, промышленного рабочего класса, а также, как правило, литературного языка, тогда как для народностей типично как раз отсутствие большинства из этих черт, в частности явное преобладание аграрной экономики, слабое территориальное разделение труда и преимущественно сельское население (№ 6, с. 62).

Заметим здесь прежде всего, что на практике употребление терминов «народность» оказывается не «двухформационным», а «четырёхформационным», поскольку «подобные этносоциальные общности встречаются в условиях капитализма и даже социализма» (с. 62). Но если это действительно так, то понятие «народность» неизбежно приобретает надформационный характер.

Однако обратимся к сущности критерия, предложенного Ю. В. Бромлеем, для разграничения «народности» и «нации». Фактически он близок к тому, что на этот счет говорилось А. А. Сатыбаловым еще в 1959 г.⁶, однако нельзя сказать, что за прошедшие четверть века операциональность этого критерия увеличилась. В самом деле, для нации признается характерным наличие *относительно* развитой промышленности и рабочего класса, а для народности — преимущественно сельское население. Не остается неясным, каким образом этот критерий может быть применен для типологической характеристики, например, народов СССР (табл.)⁷

Если основываться на указанном критерии, некоторые из перечисленных народов (прежде всего молдаване, таджики и др.) не могут быть признаны нациями ввиду того, что в их составе явно преобладает сельское население.

⁶ Сатыбалов А. А. Исторические типы общности людей. Л.: Изд-во ЛГУ, 1956, с. 36.

⁷ Современные этнические процессы в СССР. М.: Наука, 1975, с. 128.

Не меняет существа дела и указание на то, что нация — это основная тип этнических общностей при капитализме и социализме, а буржуазная и социалистическая народности — это всего лишь дополнительная разновидность таких общностей, отнюдь не определяющая (в отличие от нации) этносоциальный облик капиталистического и социалистического общества (с. 62). Неясно, что это означает, например, применительно к МНР, где халха-монголы составляют абсолютное большинство населения страны, однако доля рабочих среди них равнялась в 1960 г. 12,1% от их общей численности⁸. С точки зрения рассматриваемого критерия халха не могут быть отнесены к категории наций, поскольку в их составе преобладает сельское население. Но разве не они определяют этносоциальный облик современного монгольского общества?

Правда, говоря о народностях эпохи капитализма и социализма. Ю. В. Бромлей указывает в скобках, что в этнических общностях этого типа доля лиц, не занятых в промышленном производстве, составляет «90% и более» от общей численности населения (с. 62). Однако это в свою очередь вызывает целый ряд недоуменных вопросов. Прежде всего, остается абсолютно неясным, почему в качестве рубежа, пройдя через который народность превращается в нацию, избран показатель, равный именно 90%, а, например, не 80 или 95. Откуда вообще взята эта цифра? Выведена ли она путем некоего логического умозаключения или является результатом исследования каких-то конкретных фактических данных? Не последним в этом ряду является и вопрос о том, какие же народы СССР, имеющие более 90% не занятых в промышленности, могут в силу этого быть отнесены к числу народностей? Ведь в 1959 г., например, ханты по удельному весу людей, занятых в промышленности, капитальном строительстве, транспорте и связи, не отличались от белорусов, ненцы — от татар, а коряки от осетин (40%, 30—40% и 20—30% соответственно)⁹. Анализируя эти факты, А. Г. Агаев утверждает: «Отсюда можно сделать вывод, что по удельному весу занятого в индустриальных отраслях населения многие народности уже стоят наравне, если не впереди, многих наций»¹⁰. Таким образом, критерий «более 90% не занятых в промышленности» делает лишь еще более наглядным искусственность и схоластичность понятия «социалистическая народность». Оно искусственно, потому что выведено не путем анализа объективной реальности и бытует в нашей литературе лишь в силу инерции мышления, и схоластично, ибо не наполнено каким-либо конкретным содержанием.

Остается признать, что в ходе дискуссии ни один из сторонников триады не предложил убедительных аргументов в пользу необходимости и возможности использования ее в качестве научного инструмента анализа этнической ситуации на различных этапах человеческой истории. Таким образом, Ю. В. Бромлей безусловно прав в том, что трехчленная типология этносов в настоящее время может быть уподоблена гордиеву узлу. Выход один: воспользовавшись известным историческим прецедентом, рассечь этот узел, вообще отбросив составляющие его понятия и создать новую схему типологии, логически последовательную и адекватно отражающую реальную действительность.

Какого рода критерии должны быть положены в основу такой типологии? Ю. В. Бромлей выражает удивление по поводу того, что неоднократно сетуя на неудовлетворительность прежних типологических схем, я не предлагаю собственного рецепта рассечения гордиевого узла (с. 60). Это в свою очередь вызывает чувство удивления у меня: мне казалось, что заключительная часть моей статьи (пункт 5, с. 66—69) как раз и посвящена изложению если не рецепта, то во всяком случае гипотезы, которая может быть использована для типологизации этносов. По моему убеждению, наибольшую эвристическую ценность будут иметь типологии, основанные на собственно этнических критериях. В частности, я

⁸ Монгольская Народная Республика. Справочник. М.: Наука, 1986, с. 35.

⁹ Агаев А. Г. К вопросу о теории народности. Махачкала: Даг. книжн. изд-во, 1965, т. 241.

¹⁰ Там же.

предлагал обращать внимание на то, что на разных этапах исторического процесса степень выраженности основных этнических признаков такова, причем периоды повышенной этнической активности чередуются со спадами, депрессией, стагнацией. В связи с этим в ходе дискуссии подвергнут обсуждению вопрос о том, в какой мере справедливы выдвинутые суждения об относительном уровне проявления этнических признаков (прежде всего самосознания этноса) в различные исторические эпохи.

Возражения вызвало толкование характера трансформации этнической активности на этапе первобытного общества. Я не склонен преувеличивать трудности, связанные с реконструкцией прошлого по данным этнографии, и мне уже приходилось писать о необходимости критического отношения к привлекаемым для этой цели источникам¹¹. К сожалению, отличие от других аспектов этнической ситуации, об уровне развития этнического самосознания первобытной эпохи невозможно судить по каким-либо иным источникам, кроме этнографических. Вместе с тем я согласен, что более детальное изучение специфики этнических процессов на различных этапах первобытного общества, по-видимому, выявит более сложную конфигурацию кривой возрастания этнической активности.

Некоторые из моих оппонентов подвергли сомнению вывод о том, что эпохе античности соответствует в целом период активизации этнической активности, вследствие чего древние этносы характеризуются, как правило, отчетливо выраженным самосознанием. В своей статье для доказательства этого тезиса я ссылался на пример эллинов, этническое самосознание которых основывалось на возникшем не ранее VII в. до н. э. представлении о принципиальных и непреходящих различиях между «нами» и «варварами». Возражения на этот счет — двоякого рода. Во-первых, Г. Е. Марков считает, что указанная особенность самосознания эллинов — частное явление, нетипичное в целом для этнических общностей древности (№ 4, с. 70). Во-вторых, многие участники дискуссии вообще не считают, что этническое самосознание эллинов было выражено достаточно отчетливо. В. И. Козлов и Г. Е. Марков сходятся в том, что представление о делении человечества на «нас» и «варваров» в основе своей является не этническим, а культурным. А. И. Першиц также полагает, что персидский критерий культурной дихотомии: эллины — «неварвары», а персы — «варвары», но египтяне — тоже «неварвары». В других случаях этот критерий приобретает политическое звучание: персы, хотя и обладающие древней культурой, — «варвары», потому что они заклятые враги эллинов, и т. д. (№ 3, с. 72). К сожалению, не могу согласиться в данном случае с мнениями моих оппонентов.

Прежде всего особенности эллинского самосознания — отнюдь не исключение из правила, не частный случай. Работая над исследованием этногенеза древних китайцев, я столкнулся с многочисленными фактами, свидетельствующими о значительном типологическом сходстве процессов формирования этнического самосознания хуся и эллинов¹²; принципиально те же особенности прослеживаются также в самосознании персов эпохи Ахеменидов, древних египтян и т. д. Они заключаются в том, что все человечество делится на две неравные половины — «мы» и «все остальные», кто отличаются от нас по языку, материальной и духовной культуре. При этом такие различия рассматриваются как врожденные качества людей, определяемые в конечном счете эгоцентрическим толкованием положения «нашей» этнической территории в «круге земель» и соответственно ее соотносительности со структурой макрокосма. Поэтому персы,

¹¹ *Крюков М. В.* Этнографические факты как источник изучения первобытного общества: критерии стадийной глубины. — В кн.: *Этнография как источник реконструкции первобытного общества*. М.: Наука, 1979, с. 43—59.

¹² *Крюков М. В.* Эволюция этнического самосознания и проблема этногенеза В кн.: *Расы и народы*, 6. М.: Наука, 1976, с. 42—63; *Крюков М. В., Софронов М. Чебоксаров Н. Н.* Древние китайцы: проблемы этногенеза. М.: Наука, 1978, с. 27—282; *Крюков М. В.* Этнические и политические общности: диалектика взаимодействия В кн.: *Этнос в доклассовом и раннеклассовом обществе*. М.: Наука, 1982, с. 147—1

чужды зрения эллинов, «варвары» не потому, что они враги Эллады; с пер-ми можно даже заключать политические союзы, что, однако, не меня-их инаковости как существ, «подобных животным и растениям».

Что же касается представления эллинов о египтянах, то в их глазах последние, разумеется, «варвары», точно так же, как, с точки зрения египтян, эллины, как и все, кто не говорит по-египетски, тоже в свою очередь считаются «варварами». Другое дело, что Геродот, первым из гре-ческих авторов подробно описавший историю и культуру Египта, скло-жен был считать многие эллинские обычаи заимствованными у египтян (хотя и он, впрочем, нигде не называет их «неварварами»). Но нужно вспомнить, какова была реакция на это, скажем, у Плутарха, присвоив-шего Геродоту насмешливое наименование $\phi\iota\lambda\omicron\varsigma\alpha\rho\beta\alpha\rho\omicron\varsigma$ ¹³. Геродот по-тому и подвергался столь суровой критике, что его суждения противоре-дили господствовавшим у эллинов идеям, не допускавшим ни малейшей зусмысленности в делении человечества на две взаимоисключающие по-ловины. Г. Е. Марков (№ 4, с. 70) выражает сомнение в том, действи-тельно ли эллины столь определенно воспринимали жителей всех поли-сов как членов единого этноса, но этот вопрос достаточно подробно ис-следован в специальной литературе, к которой я и отсылаю заинтересо-ванного читателя¹⁴.

В отношении взгляда на средневековье в целом как на эпоху, когда наблюдаются признаки стагнации этнических общностей, мнения оппо-нентов разделились. Ю. В. Бромлей счел этот тезис заслуживающим вни-мания, однако отметил, что на стадии раннего феодализма этническое самосознание обычно было отчетливо выраженным (с. 64). Это уточне-ние в принципе не противоречит моим собственным наблюдениям, хотя исследования, на которые ссылается Ю. В. Бромлей, имеют отношение к народам, не прошедшим в своем историческом развитии этап рабовла-дения, и поэтому характеризуют иной вариант трансформации степени выраженности этнических свойств. Но и в «типичных» случаях время ран-него феодализма отмечено более высоким уровнем этнического самосо-знания, чем последующие периоды средневековья, именно потому, что спад, наступающий после подъема, происходит, конечно же, не в одно-часье. К началу этого этапа относятся и те примеры, которые приводит Г. Е. Марков: эфиопы в Аксумском царстве (I—VII вв.), персы в саса-нидском Иране (III—VII вв.), арабы эпохи возникновения халифата (VII в.) и т. д. Г. Е. Марков не уверен в том, сможет ли высказанная мною мысль найти подтверждение в широком фактическом материале (№ 4, с. 71). Окончательный ответ на этот вопрос, разумеется, будет по-лучен не раньше, чем история развития этнического самосознания средне-вековых народов будет подвергнута более или менее детальному иссле-дованию; мои выводы основываются пока преимущественно на изучении эволюции китайского этноса¹⁵; они подтверждают высказывавшееся в ли-тературе мнение о том, что эпоха феодализма была довольно неопреде-ленной в этническом отношении¹⁶.

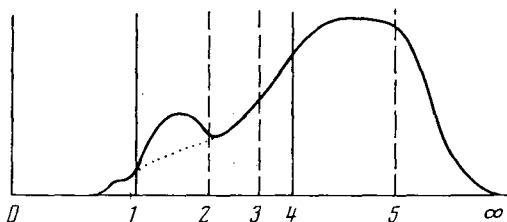
Речь, разумеется, идет не о полной безэтничности населения в эту эпоху, а о том, что стагнация этнических связей привела к выдвигению на первый план представления о принадлежности к общностям иного рода, прежде всего сословным, а также конфессиональным и т. д. Особо следует подчеркнуть здесь этностагнирующую роль мировых религий. В период турецкого владычества болгары, сербы, греки безусловно про-должали различать друг друга, но осознание этого различия было при-

¹³ Плутарх. О злокозненности Геродота.—В кн.: Лурье С. Я. Геродот. М.—Л.: Изд-во АН СССР, 1947, с. 167.

¹⁴ Kessler J. Isocrates und die panhellenische Idee. Paderborn, 1911; Mathieu G. Les idées politiques d'Isocrate. P., 1925; Dunkel H. Panhellenism in Greek Tragedy. Chi-cago, 1937; Jaeger W. Paidea: the Ideals of Greek Culture, III. N. Y., 1944; Baldry H. C. The Unity of Mankind in Greek Thought. Cambridge, 1965, и др.

¹⁵ Крюков М. В., Малявин В. В., Софронов М. В. Китайский этнос на пороге сред-них веков. М.: Наука, 1979, с. 241—272; Крюков М. В., Малявин В. В., Софронов М. В. Китайский этнос в средние века. М.: Наука, 1984, с. 253—291.

¹⁶ Козлов В. И. Динамика численности народов. М., 1969, с. 62—64.



Историческая динамика эволюции этнического самосознания

Эпохи, соответствующие социально-экономическим формациям: 0—1—первобытность; 1—2—рабовладение; 2—3—феодализм; 3—4—капитализм; 4—5—социализм; 5—коммунизм; обозначены: сплошной волнистой линией—развитие этнического самосознания; пунктиром—развитие этнического самосознания этносов на этапе 1—2 (для этносов, не прошедших стадию рабовладельческого общества)

глушено, заторможено, так как в то же самое время все они, вместе с тем, были «православными» в противовес политически господствовавшим мусульманам. Точно так же немецкие крестоносцы, начавшие в кон. XII в. завоевание Прибалтики, отнюдь не отождествляли себя со шведами и датчанами, также принимавшими участие в крестовых походах, даже не считая их «настоящими христианами», все же прежде всего противопоставляли христианские народы порочным язычникам¹⁷. Наглядный пример того, как распространение мировой религии вступало в конфликт с основополагающими принципами самосознания этнической общности, дает нам раннесредневековый Китай. Буддист Фа-сянь, вместе со своими спутниками отправившийся в Индию за сутрами, столкнулся с трудноразрешимым противоречием: ощущая себя китайцем и в связи этого полагая, что в противоположность «варварам» этническая территория китайцев находится в центре Поднебесной, он в поисках истинной мудрости добрался до Магадхи, также именовавшейся «Срединным сударством». И вот оказалось, что в глазах своих идейных наставников он выглядел «человеком из далекой окраинной страны»! Смещение привычных стереотипов было настолько резким, что один из спутников Фа-сяня, «прибыв в Срединное государство и увидев правила, которым следуют шраматы, и строгий вид рядовых монахов, счел все это достойным подражания и сокрушался по поводу того, что в захолустных циньских землях (в Китае.— М. К.) не существует подобных запретов. Он стал молиться, чтобы в следующем перерождении ему не довелось бы снова очутиться в далекой окраинной стране... Поэтому он остался в Индии и никогда больше не возвращался домой»¹⁸. Изучение этнической истории китайцев показывает, что существование в средние века надэтнических конфессиональных и иных общностей, самосознание которых превалировало над этническим, зачастую способствовало прорыву этнически обусловленных эндогамных барьеров, что противодействовало процессу этнической консолидации и облегчало размывание границ этноса.

Многие участники дискуссии согласны с тем, что период кризиса феодализма и начало капиталистической стадии в истории человечества характеризуется резкой активизацией этничности (Бромлей, с. 65; Марков № 4, с. 71; Першиц, № 3, с. 70). Вместе с тем важно не только констатировать этот факт, но и оценить его с точки зрения характера количественных и качественных показателей динамики эволюции этнического самосознания в истории человечества. К сожалению, мои соображения на этот счет, изложенные по необходимости лапидарно, были не вполне точно интерпретированы А. И. Першицем. Он счел возможным выразить их простым арифметическим кодом в виде формулы — + — + —. Однако своей более конкретной форме выявленная закономерность выглядела иначе (см. график). На приводимом графике по оси абсцисс отложен

¹⁷ Зутис Я. Очерки по историографии Латвии, ч. I. Рига, 1949, с. 11—12.

¹⁸ A Record of the Buddhist Countries by Fa-hsien. Peking, 1957, p. 76; подробно см. Крюков М. В., Малявин В. В., Софронов М. В. Китайский этнос на пороге средних веков, с. 248—252.

ибези, соответствующие началу нескольких последовательных исторических эпох — рабовладения (1), феодализма (2), капитализма (3), первой стадии коммунизма (4), второй его стадии (5); по оси ординат фиксируется уровень развития этничности.

Можно видеть, что в своем абсолютном выражении степень проявления этнических связей в период 2—3 несомненно выше, чем на начальном этапе формирования этнических общностей (0—1), однако этот подъем ниже предшествующего (1—2) и последующего (3—5) пиков. Поэтому знак «минус» в средней части формулы А. И. Першица вовсе не однозначен тем же знакам в ее начале и конце. Наши расхождения кажутся главным образом оценки конфигурации кривой на участке 1—5. А. И. Першиц постулирует недостаточную четкость проявления этнического самосознания в древности и усиление его в средние века, вплоть до эпохи капитализма, когда «как бы взрывообразно возникает этничность в ее чистой и ярко выраженной форме» (с. 72); поэтому нарастание этничности в антагонистических обществах он считает возможным выразить формулой $++ ++ ++$. Я не могу с этим согласиться: если уж пользоваться подобным кодом, то более правильным было бы представлять динамику эволюции этничности на этапе 1—5 формулой $++ ++ ++$. В пользу того, что перед нами не просто линия последовательного нарастания роли этнических связей, а кривая с двумя выраженными пиками, говорит и наблюдение Ю. В. Бромлей: представление об общности происхождения как важный компонент этнического самосознания «приобретает особое значение на ранних и поздних этапах этнической истории человечества» (с. 64), т. е. на участках 1—2 и 3—5 нашего графика. Следует заметить, что ведущая роль представления об общности происхождения в структуре самосознания этноса была характерна для начального этапа существования древних этнических общностей, например для древних китайцев VII в. до н. э. («варвары не связаны с нами родством и отличаются жадностью»; «варвары — это шакалы и волки, им нельзя идти на уступки; хуся — это родственники, их нельзя оставлять в беде»¹⁹); хотя несколькими столетиями позже Сыма Цянь допускал уже мысль об общности происхождения древних китайцев и сюнну²⁰. Точно так же представление о том, что эллином можно только родиться, но нельзя стать, сменяется со временем иной трактовкой противоположности эллинов и варваров: «Самое имя эллина становится уже обозначением не происхождения, но культуры. Эллинами чаще называют получивших одинаковое с нами образование, чем людей одного и того же происхождения»²¹. Очень существенно и то, что конкретное содержание представления об общности происхождения на разных этапах этнической истории далеко не одинаково: на ранних — это идея родства всех членов этноса, на поздних — представление об общности их исторических судеб (Бромлей, с. 64). Существенно меняется и сам характер антитезы «мы — они»: у древних этносов она строится на противопоставлении «нас» и варваров», а в самосознании современных этносов так или иначе превалирует идея единства человеческого рода.

Неизбежно возникает вопрос: чем же вызываются прослеженные выше сдвиги в параметрах этнического самосознания? Для объяснения этого были предложены понятия этностимулирующих и этностагнирующих факторов. Под первыми²² я понимаю те условия социально-экологической среды, которые способствуют возникновению и развитию этнических связей, под вторыми — факторы, объективно препятствующие этому процессу. Специфическое сочетание факторов того и другого рода в ко-

¹⁹ Крюков М. В., Софронов М. В., Чебоксаров Н. Н. Древние китайцы: проблемы этногенеза, с. 274.

²⁰ Крюков М. В., Переломов Л. С., Софронов М. В., Чебоксаров Н. Н. Древние китайцы в эпоху централизованных империй. М.: Наука, 1983, с. 363.

²¹ Исократ, Панегирик. — Вестн. древней истории, 1965, № 4, с. 222.

²² Этностимулирующие факторы по своей сущности близки к «факторам, формирующим этнические общности», по терминологии В. Ф. Генинга (Генинг В. Ф. Этнический процесс в первобытности. Свердловск, 1970, с. 23).

начном итоге определяют судьбу этноса на том или ином этапе его рии.

Конкретные этностимулирующие и этностагнирующие факторы существенно различаться по своей сущности. Некоторые из них относятся, например, особенности политической ситуации. Замечено, что межэтнические конфликты в большинстве случаев создают дополнительные предпосылки для активизации этничности: не случайно завершение формирования этнического самосознания эллинов приходится на V в. до н. э., т. е. на период греко-персидских войн; в Китае аналогичный процесс складывания общности हुआ интенсивно протекал в V до н. э., когда на Среднекитайскую равнину вторглись племена ди.

В то же время в качестве этностагнирующих факторов могут выступать фундаментальные социальные институты (например, касты и сословия), функционирование которых определенным образом соотносится с тем или иным этапом развития человеческого общества. Поэтому, в частности, формирование капиталистического способа производства, проводящееся ломкой внутриэтнических барьеров, приводит к «выступу этничности».

В связи с этим необходимо вернуться к вопросу о том, как соотносится предложенная мною схема с типологиями, основанными на формационном критерии. А. И. Першиц приветствовал появление статьи, начавшей дискуссию, в связи с тем, что она «еще раз привлекает внимание к необходимости формационного понимания всех сколько-нибудь важных исторических явлений вообще, исторических типов этнических общностей в частности» (с. 69). Тем не менее приходится повторить, что, признавая общеметодологическое значение формационного подхода к изучению этнической истории человечества (разумеется, при полном соблюдении всех необходимых правил «грамматики»), я тем не менее считаю ее слишком общим и потому недостаточным для исчерпывающего объяснения специфических закономерностей развития этнических общностей. Поэтому я не могу согласиться с А. И. Першицем в его утверждении, будто бы можно считать доказанным тот факт, что типы этнических общностей, выделенные на основе формационного критерия, «неодинаковы только по социальной структуре, но и по каким-то собственно этническим признакам» (с. 70). Должен признаться, я не знаю, кем и когда было доказано. Что же касается сформулированной А. И. Першицем закономерности («выраженная этничность антагонистических классовых обществ, и в особенности общества капиталистического, в отличие от структурированной протоэтничности доклассового и от предкавказного В. И. Лениным дезэтнизации коммунистического общества», с. 71), то здесь мы как раз и наблюдаем известное расхождение между собственно этническими и формационными признаками.

С моей точки зрения, типы этносов, выделяемые на основе специфических этнических признаков, лишь определенным образом соотносятся с формационной типологией, но отнюдь не могут быть отождествлены с ней. Так, в пределах первой (докапиталистической) «крупной формации» классового общества мы наблюдаем соответствие таксонов обеих схем древние этносы с их отчетливо выраженными свойствами существовали в эпоху рабовладения, а средневековые, характеризовавшиеся гораздо большей аморфностью, свойственны эпохе феодализма. Но на более поздних этапах это соответствие нарушается, поскольку, как это признает А. И. Першиц, произошедший в капиталистическом обществе «взрыв этничности настолько силен и настолько сильно сказался на этнических общностях нового типа, что последние, даже полностью изменив свою социальную структуру, и в социалистическом обществе оказались очень устойчивыми» (№ 3, с. 72). Это как раз и означает, что в основе выделения «этнических общностей нового типа» (я предложил называть их «современными этносами») лежит признак высокой степени выраженности этнических свойств.

Здесь мы возвращаемся к вопросу о терминологии. Вряд ли можно спорить с тем, что это вопрос в целом гораздо менее существенный, чем

разработка типологии как таковой. Тем не менее в языке науки понятия могут существовать вне обозначающих их терминов, и поэтому терминологические огрехи неизбежно приводят на практике к понятийному изнобу. Представляется, что для обозначения выявленных типов этнических общностей можно в принципе пользоваться любыми наименованиями, необходимо лишь соблюдать при этом некоторые общие правила. Первое из них состоит в том, что следует избегать заведомо многозначных терминов, тянущих за собой шлейф разнородных толкований (примером может быть все та же «народность», о чем уже многократно говорилось). Положение усугубляется тем, что зачастую они употребляются терминологически. Если В. Г. Богораз-Тан писал о «племенах российской юга», а авторы переписей населения Индии приводят данные о зарегистрированных племенах», то к типологии «племя — народность — нация» эти словесные обороты никакого отношения не имеют. Точно так же в своей известной статье «Об этнографическом изучении народности русской» Н. И. Надеждин не имел, конечно, в виду какой-то определенный исторический тип этноса и т. д.

Но даже с учетом сказанного мне не кажутся принципиальными еще раз повторенные Ю. В. Бромлеем возражения против предложенного С. А. Токаревым термина «демос» для обозначения древних этносов. Ю. В. Бромлей полагает, что вряд ли было бы корректным называть объект одной науки термином, используемым в качестве основного корня в наименовании другой дисциплины: обозначение одного из объектов этнографии словом «демос», считает он, невольно создает впечатление, что это объект демографии (с. 63). Но подобные опасения представляются мне чрезмерными. Обозначая один из родов семейства сложноцветных термином «Aster», ботаники не выражают беспокойства по поводу того, что это будет неправильно понято астрономами. Условность традиционных наименований отдельных отраслей знания хорошо известна: астрономия это ведь не наука о названиях звезд, равно как и специалисты в области геометрии вовсе не обязательно являются землемерами.

Важнее другое. Вновь вводимые термины не должны нарушать системного единства номинации. Поэтому если уж мы, отстаивая формационный подход к типологии этнических общностей, намерены обозначить этносы рабовладельческой формации новым термином «палеос» (или «вещия»), а этнические общности эпохи феодализма — «мезос» (или «мелция»), то необходимо быть последовательным и взамен «нации» ввести два новых термина, соответствующих двум ее разновидностям — буржуазной и социалистической.

Но у данной проблемы есть еще и другая сторона. Как совершенно справедливо заметил С. А. Арутюнов, в повседневной и публицистической речи незачем употреблять типологически ранжированные термины, здесь предпочтительнее нейтральные выражения (№ 4, с. 64). Именно это имел в виду я, предлагая отказаться в нашем обыденном словоупотреблении от нередко встречающегося выражения «нации и народности Советского Союза», заменив его нейтральным словосочетанием «народы СССР». Ю. В. Бромлею более удачным представляется употребление в данной связи формулы «национальности СССР», поскольку слово «народ» чрезвычайно многозначно (с. 60). Тем не менее нет серьезных оснований предполагать, что даже в единственном числе слово «народ» с определением к нему, образованным от этнонима («грузинский народ», «чеченский народ» и т. д.), может быть понято в каком-то ином, а не в этническом смысле. Тем более определенно воспринимается в русском языке выражение «народы СССР»²³.

Нет сомнения в том, что прошедшее обсуждение было полезным, хотя и не могло решить всех поднятых вопросов. И один из важных выводов, который напрашивается в результате дискуссии, таков: наше продвижение вперед в вопросах типологизации этносов во многом определяется

²³ См. например: Программа Коммунистической партии Советского Союза. Новая редакция. М.: Политиздат, 1986, с. 44 и др.

тем, насколько глубоко мы сумели проникнуть в сущность понятия «этнос».

За последние годы в области теории этноса сделано немало. И все же специфика этноса, по-видимому, не вполне адекватно отражена в наиболее часто встречающемся определении его как исторически сложившейся на определенной территории устойчивой межпоколенной совокупности людей, обладающих общими сравнительно стабильными особенностями языка и культуры, а также сознанием своего единства и отличия от других подобных образований (самосознанием), фиксированном в самоназвании²⁴. В большинстве случаев это определение кажется достаточно операциональным, но оно, например, не позволяет однозначно разграничить этносы и касты или кастоподобные образования раннеклассового общества, к которым фактически также почти полностью применимо данное определение. Проникновение в сущность специфических связей отличающих этнос от всех других исторических общностей людей, — что по-прежнему остается важнейшей задачей теоретической этнографии.

²⁴ Современные этнические процессы в СССР, с. 11.

ОТ РЕДАКЦИИ

Обсуждение в журнале статьи М. В. Крюкова «Еще раз об исторических этнических общностях» показало, что задача типологизации этнических общностей и уточнения соответствующего понятийно-терминологического аппарата пока еще не может считаться решенной. Несмотря на обнаружившиеся в ходе дискуссии расхождения во взглядах, все ее участники были единодушны во мнении о необходимости уточнения терминологии и, во всяком случае, введения дополнительных квалифицирующих характеристик, которые позволили бы придать большую содержательность и четкость принятой ныне этнической номенклатуре. Хотя разработка этого аппарата заметно продвинулась в последнее время, однако остался еще ряд нерешенных вопросов. По-прежнему в центре внимания оказалась многозначность термина «народность». В связи с этим в ходе дискуссии были предложены уточнения терминологического характера. И хотя не исключено, что некоторые из них войдут в научный обиход, следует сразу же подчеркнуть, что едва ли удастся легко отказаться от термина, достаточно прочно утвердившегося в научной литературе за последние три с половиной десятилетия. К тому же в ходе дискуссии еще раз было обращено внимание на некоторые заслуживающие внимания критерии разграничения народностей и наций: их надо только последовательно соблюдать.

В чем же заключается главный итог проведенного обсуждения? По-видимому, прежде всего в том, что оно позволило яснее осознать сложности, которые возникают на пути совершенствования существующей типологии форм этнических общностей. Поэтому, завершая обсуждение, целесообразно попытаться обрисовать эти сложности.

Первая из них вызвана «вторичностью» общности этнической по отношению к общности социальной. Параметры этноса (ЭСО) — эта точка зрения разделяется всеми участниками дискуссии — определяются прежде всего факторами формационными и зависят от них. Но очевидно также и то, что признание определяющей роли формационных факторов не исключает представления об относительной самостоятельности собственно этнических общностей в процессе их эволюции, которая в свою очередь отличается всегда синхронна изменениям, происходящим в социально-экономической структуре. По сравнению с ней собственно-этнические свойства гораздо более инерционны. Поэтому смена общественно-экономической формации не означает немедленного и, так сказать, автоматического изменения всей этносоциальной общности. Ведь, даже изменяя свой тип вслед за сменой формации, ЭСО не перестает развиваться, эволюционировать и в сфере собственно этнической. Этнос в узком значении слова и его культура — открытые системы, они способны воспринимать самые разные внешние воздействия в дополнение к собственному спонтанному развитию. И поэтому взаимодействие собственно этнических факторов с факторами формационными, точнее — внутрiformационными

достаточно сложно. Какие-то составные элементы (компоненты) этнической общности, какие-то ее характеристики (параметры) могут в своей эволюции обгонять формационные факторы, какие-то (их в принципе большинство) запаздывают в сравнении с ними. И то, и другое зависит от конкретных особенностей экономической, политической, конфессиональной, этнокультурной и т. п. ситуации, в которой существует та или иная этническая общность, и это должно учитываться при выделении подтипов не только собственно этнических, но и этносоциальных общностей.

В то же время следует учитывать, что любая антагонистическая общественно-экономическая формация (и даже коммунистическая в первые годы после победы социалистической революции) есть сама по себе явление многоукладное. В рамках одной формации сосуществовали социальные подсистемы более развитые и относительно отстававшие в развитии. В реальной истории эти социальные подсистемы разного уровня выступали в облике разнотипных этнических или локальных общностей. И это-то и создает еще одну сложность: упоминавшаяся выше инерционность этнокультурных процессов вызывает потребность в различении уже подтипов этнических общностей, сходных по своему этническому облику, но разных по своей формационной определенности. Таким образом и возникло, собственно говоря, разграничение нескольких разновидностей народностей в зависимости от их формационной принадлежности.

Впрочем, вопрос о различных стадийных разновидностях народности имеет и еще один аспект. В самом деле, только что упоминавшееся многоукладность антагонистических формаций и многообразие конкретных ситуаций делают правомерным предположение о возможности множественных типов этнических общностей, единых по своей формационной принадлежности, но разных по этническому облику, т. е. как это было показано в ходе дискуссии, по интенсивности информационных связей. Проще говоря, можем ли мы утверждать, что например, при феодализме народность была не только ведущим, но и единственным типом этнической общности? Логически допустимо сосуществование с нею еще какого-то пока не выделенного типа этнической общности. Обычно у нас употребляемые в данном контексте определения «ранне-» или же «позднефеодальная» народность проблемы не решают. С одной стороны потому, что далеко не всегда может считаться доказанной стадийная однотипность одновременно существующих ЭСО, с другой — в силу необходимости учитывать при подобной типологизации различные варианты их собственно этнических свойств.

При дальнейшей разработке типологизации этнических общностей нужно принимать во внимание такой фактор, как степень «слитности» этнического и социального компонентов в составе ЭСО. Когда речь идет об одноэтничном социальном организме, вопрос более или менее ясен. По-иному обстоит дело, когда мы рассматриваем этнос, который входит в какую-то более обширную социально-политическую систему, но не служит при этом главным структурообразующим элементом, т. е. этнической основой такой. Он может быть достаточно плотно «встроен» в эту систему, даже занимая в ней подчиненную позицию. Но возможно и существование такого этноса — ЭСО — на периферии «чужой» системы, когда такая этническая общность оказывалась очень мало вовлеченной в этнокультурные процессы, протекавшие в центре системы.

С другой же стороны, весьма существенно и состояние самой такой системы, в которую «встраивалась» этническая общность. Ее важнейшие формационные характеристики во всех сферах жизни — экономической, социальной, политической, культурной — могли быть выражены с большей или меньшей полнотой. И к тому же степень выраженности этих характеристик в разных сферах вовсе не обязательно распределялась равномерно: в каких-то из них формационный характер системы мог быть выражен больше, в каких-то других меньше. А степень их «развернутости» определяла большую или меньшую внутреннюю однородность всей системы — и это, в свою очередь, во многом определяло ход, интенсивность и результаты воздействия этой системы на данную этническую общность.

Весьма интересен поставленный в статье М. В. Крюкова и довольно подробно затрагивавшийся в дискуссии вопрос об изменении степени выраженности этнического самосознания по мере продвижения общества по пути социально-экономического развития. Анализ этой стороны, равно как и предложенные М. В. Крюковым понятия этно-стимулирующих и этностагнирующих факторов, несомненно, плодотворны. Но, как справедливо отмечалось в ходе дискуссии, необходимо особо подчеркнуть, что и сами эти факторы и выраженность этнического самосознания как следствие их действия тоже в значительной мере ситуативны — как в смысле конкретно-историческом, так и в иных отношениях. Кроме численности этнической общности — ЭСО и типа ее расселения, не

говоря уже об уровне ее социально-экономического развития, о которых мы уже упоминали, по-видимому, надлежит принимать во внимание характер межэтнических отношений, а также некоторые другие факторы, способные сыграть немалую роль в формировании и эволюции этнического самосознания общности. И все это крайне затрудняет периодизацию собственно этнических общностей на основе такого «вторичного» по отношению к феномену как этническое сознание.

В этой связи вырисовывается еще одна сложность, перед которой оказывается исследователь этнокультурных процессов прошлого. Оппозиция «мы — они», лежащая в основе всякого самосознания, включая и этническое, столь же исторична, как и сами эти процессы. Поэтому при их изучении объективно всегда присутствует опасность перенести на более отдаленные исторические эпохи наши современные представления об этническом самосознании. Между тем интенсификация последнего при капитализме в наши дни во многом «очистила» это самосознание от тех сопутствующих черт, которые были ему присущи на докапиталистическом этапе общественного развития. В частности с нашим восприятием этнического самосознания мы довольно легко можем недооценить «многоступенчатость», типичную для самосознания феодального или рабовладельческого. Ведь насколько можно судить по множеству примеров, последнее представляло сложное переплетение собственно этнических (и субэтнических, локально-групповых), религиозных, конфессиональных, политических моментов. И взаимное распределение этих моментов, их удельный вес в составе сложного конгломерата, каким представляли себе этническое самосознание докапиталистических классовых обществ, и определяли главные его характеристики: большую или меньшую напряженность, активное функционирование или стагнацию. Именно поэтому прошедшее обсуждение еще раз напоминает о необходимости строго соблюдать принцип историзма при изучении этнокультурных процессов и разработке типологии форм этнических общностей.

Преодоление указанных сложностей позволит в ходе дальнейших изысканий более приблизиться к созданию максимально полной и совершенной типологии, построенной на объективных и научных основаниях.

Т. В. Станюкович

**Л. Я. ШТЕРНБЕРГ И МУЗЕЙ АНТРОПОЛОГИИ
И ЭТНОГРАФИИ**

[К 125-летию со дня рождения ученого]

Л. Я. Штернберг начал свою деятельность в Музее антропологии и этнографии в 1901 г. на сороковом году жизни. К этому времени он уже имел большой полевой опыт и был известен как исследователь народов Дальнего Востока. Музейная же работа ему была почти незнакома.

Вступление Штернберга в должность старшего этнографа академического Музея совпало с переломным этапом в истории этого учреждения. Именно в 1900-е годы в связи с подготовкой празднования 200-летнего юбилея Петербурга директор Музея, академик В. В. Радлов, сумел добиться увеличения штата и расширения экспозиционной площади Музея. Штаты эти были невелики и ограничивались тремя единицами: одним старшим и двумя младшими этнографами, работа же предстояла огромная. Предполагалось по новому плану экспонировать коллекции Петровской Кунсткамеры и собрания, унаследованные от этнографического и анатомического музеев Академии наук. Л. Я. Штернберг как старший этнограф должен был возглавить эту работу. Многотысячные коллекции, в своей массе плохо определенные и документированные, пришлось сортировать, как вспоминал он впоследствии, «сначала по крупным территориям, затем по отдельным культурно-этническим группам и внутри каждого подразделения распределить объекты по отделам и подотделам культуры»¹.

Определение и описание коллекций, подбор новых материалов, а также создание юбилейной экспозиции осуществлялись наряду со штатными сотрудниками и некоторыми учеными-энтузиастами, добровольно включившимися в работу. В числе последних был академик С. Ф. Ольденбург, принимавший с 1901 г. активное участие во всех видах музейной деятельности и руководивший (безвозмездно) отделом «Буддийский мир» вплоть до своей кончины (1934 г.).

Л. Я. Штернберг и возглавляемый им коллектив трудились с огромным энтузиазмом. За два неполных года они сумели создать совершенно новую экспозицию, занявшую два этажа музейного здания.

Характеризуя данную экспозицию, Л. Я. Штернберг писал: «Каковы бы ни были достоинства нового размещения коллекций, неоспоримы две особенности ее (экспозиции).— Т. С.): 1) строго выдержанный культурно-этнический принцип размещения коллекций и 2) внутри каждой культурно-этнической группы расположение предметов исключительно по односторонности их назначения и роли в культуре»². Экспозиция эта для своего времени была крупным шагом вперед. Однако следует отметить, что при построении ее не проводился последовательно какой-либо единый принцип. Материалы группировались по частям света, по странам, внутри же разделов рубрикация осуществлялась по различным принципам: географическому, этническому, лингвистическому, по типу хозяйства,

¹ Ко дню 70-летия В. В. Радлова. СПб., 1907, с. 54.

² Там же.

а также по тематике. Например, отдел Азии подразделялся на «народы Крайнего Северо-Востока» (палеоазиаты, тунгусско-тюркские и угорские народы), «жители Средней Азии» («монголы-кочевники», «монгольские культурные государства») и тематическую экспозицию («Буддистский мир», «Шаманство и шаманы») ³.

Методика подачи материала была усовершенствована. Если ранее предметы выставлялись «не по их научной ценности, а по их эффектности, экзотичности, красочности», то теперь определяющим критерием было их научное значение ⁴.

Новая юбилейная экспозиция была торжественно открыта в дни празднования 200-летия Петербурга. Гигантская работа по подготовке и созданию ее многому научила сотрудников Музея, в частности Л. Я. Штернберга. Знакомство со всеми экспонатами Музея позволило ему выявить, что есть в фондах по тому или иному народу, по той или иной теме, и таким образом определить «белые пятна», чтобы в дальнейшем организовать планомерный сбор коллекций. Он изучил экспозиции различных типов и убедился, что дальнейшая плодотворная работа в этнографическом музее и вообще в области этнографии невозможна без знания методики этнографического музееведения других стран и, главное, без музейных работников, имеющих этнографическое образование.

В России в начале XX в. этнография не была предметом специального обучения ни в одном из высших учебных заведений. В Московском университете она значилась, правда, в числе дисциплин, однако читалась sporadически, факультативно, по выражению Л. Я. Штернберга, «контибандным путем» ⁵. В результате этнографией занимались лица, получившие образование за рубежом, либо русские ученые (географы, юристы, медики и т. д.), не имевшие специальной этнографической подготовки.

С первых же лет работы в Музее Л. Я. Штернберг использует каждую возможность для внедрения этнографических знаний в любой аудитории.

Сложность этого начинания в 1910-х годах была особенно велика, ибо царское правительство, напуганное национально-освободительным движением на окраинах империи, зачислило этнографию (как науку, способствующую подъему национального самосознания) в разряд «неблагонадежных».

В связи с этим лекции по этнографии Л. Я. Штернбергу приходилось читать нелегально (иногда он делал это непосредственно в залах Музея, иногда вне его). В 1904—1905 гг. он читает курс лекций педагогам так называемой Смоленской школы для рабочих; в 1905—1907 гг. — слушателям Лесгафтовских курсов ⁶; в 1906 г. — учителям средних школ; в 1907 г. — студентам географического кружка Петербургского университета и т. д. ⁷

Лесгафтовские курсы (или, как их чаще называли, Вольная высшая школа) представляли учреждение, не имевшее никаких официальных прав и не дававшее диплома. Тем не менее вокруг них группировались прогрессивные научные и общественные силы. В числе профессоров, читавших на Лесгафтовских курсах, следует назвать их организатора, известного медика и педагога П. Ф. Лесгафта, а также крупнейшего кристаллографа Е. С. Федорова, химика Н. А. Морозова, минералог И. Д. Лукашевича и многих других ⁸. Цель этого учреждения была, во-первых, ознакомить слушателей с новейшими методическими приемами преподавания и, во-вторых, углубить их знания, главным образом в области наук естественно-исторического профиля.

³ Путеводитель по Музею антропологии и этнографии. СПб., 1904.

⁴ Штернберг С. А. Лев Яковлевич Штернберг и Музей антропологии и этнографии Академии наук. — Сб. МАЭ, т. VII. Л., 1928, с. 35, и др.

⁵ Ленинградское отделение Архива Академии наук СССР (далее ЛОА АН СССР). Ф. 82, оп. 1, № 46, л. 1.

⁶ Памяти П. Ф. Лесгафта. СПб., 1912, с. 223—224.

⁷ Штернберг С. А. Указ. раб., с. 42.

⁸ Тр. ЛОА АН СССР, вып. 14. М.—Л., 1957, с. 8; ЛОА АН СССР, ф. 831, оп. № 10, лл. 2 об. и др.

Л. Я. Штернберг, приглашенный в Вольную высшую школу для чтения курса этнографии и антропологии, также не ограничивал себя, судя по сохранившейся наметке лекций, лишь изложением фактического материала. Задача его была шире — доказать необходимость введения этих дисциплин в курс средней и высшей школы. «Ваша обязанность,— говорил он слушателям, большинство которых составляли учителя средних школ,— не только давать те или другие специальные знания, но и служить духовными руководителями подрастающего поколения. В ваши руки отдан наиболее чуткий возраст, когда в развитии души юноши и девушки с величайшим напряжением раскрывают глаза на мир... и от вас зависит, чтобы ваши ученики вступили на арену науки и жизни со сложившимися идеями здорового мышления, благородной гражданственности, с глубоким энтузиазмом к истине, добру и человечеству»⁹.

Этнография, подчеркивал он,— лучший воспитатель гражданственности. История игнорирует все народы за исключением исторических, «искусственно расщепляя в уме учащихся человечество на избранных и отверженных», что на практике «принесло огромное зло», как, например, «колониальные преступления», «наши взгляды на инородцев», не говоря уже о «преступлении против науки». Этнография же «отыскивала и продолжает отыскивать самые отдаленные участки земли, чтобы занести в свои списки человечества все, что носит название человек» и рассматривает «человечество, как единое», т. е. предлагает единственно правильный «гуманистический подход к этой проблеме»¹⁰.

Основным законом развития человеческого общества, с точки зрения Штернберга, являлась эволюция¹¹, поэтому он считал, что методика изучения этнографических проблем должна быть аналогична той, которая применяется в биологии, т. е. «от простого к сложному». Поскольку этнография занимается изучением первых ступеней развития человечества, «только при свете ее,— утверждал он,— на основании данных о культуре и творчестве у народов самых различных рас и самых различных стадий развития можно говорить об общечеловеческой психологии, формах творческой деятельности, об единстве психической природы человека»¹².

Вольная высшая школа просуществовала недолго. В мае 1907 г. она была закрыта как политически неблагонадежная¹³. Тем не менее многие, прослушавшие курс лекций Штернберга в этой школе или в других неофициальных кружках, до конца жизни считали его своим учителем. В числе их можно назвать видного фольклориста Г. С. Виноградова¹⁴, искусствоведа Н. Д. Флитнер¹⁵ и других ученых. Так, известный фольклорист М. К. Азадовский, будучи уже сам профессором, неизменно подписывался в письмах к Штернбергу (1925—1927 гг.) «Ваш любящий ученик», а в статье «Памяти Л. Я. Штернберга» отмечал: «Этим лекциям, прочитанным небольшой группе молодежи, значительно обязано современное сибирское краеведение и сибирская этнография. Этнографическая работа в Сибири в настоящее время почти на всей территории Сибири ведется учениками Льва Яковлевича Штернберга, вышедшими из этой первой его, неофициальной, аудитории»¹⁶.

Л. Я. Штернберг любил лекторскую работу («самое отрадное у меня — это мои слушатели») ¹⁷. Он не только обогащал слушателей, как и всех, с кем общался, интереснейшим материалом по различным аспектам этнографии, но и неизменно умел заронить в них неистребимый энтузиазм к науке и любимоу им Музею.

⁹ ЛОА АН СССР, ф. 282, оп. 1, № 46, лл. 1, об., 2.

¹⁰ Там же, № 30, лл. 2—4.

¹¹ Там же, л. 5 об.

¹² Там же, л. 3.

¹³ Памяти П. Ф. Лесгафта, с. 224.

¹⁴ Астахова А. М. Виноградов Г. С.— Рус. литература, 1966, № 3, с. 198.

¹⁵ Штернберг С. А. Указ. раб., с. 43.

¹⁶ Азадовский М. К. Памяти Л. Я. Штернберга.— Сибирская живая старина, вып. VII, 1928, с. V—VI.

¹⁷ ЛОА АН СССР, ф. 142, оп. 1 (1923), № 3.

В этом отношении показательна обширная переписка Л. Я. Штерберга. В числе его корреспондентов были русские и иностранные ученики сельская интеллигенция, а также лица самых разнообразных профессий. В связи с тем, что многие обращались к нему с просьбой выслать программы и инструкции для сбора полевых материалов¹⁸, он разрабатывает такие программы и инструкции и публикует их в специальном сборнике, выдержавшем несколько изданий¹⁹. В одной из инструкций содержалось и несколько рекомендаций по сбору материалов для музеев: «все, что можно, сообразно средствам, из предметов быта и особенно культуры, обретаемой и с соответствующими описаниями передать в Этнографический музей»²⁰. Имелся в ней и ряд указаний по технике документации купленных предметов, как-то: «Для регистрации приобретаемых предметов ведите особую книжку, в которой каждый предмет заносится под особым номером и при этом даются сведения по рубрикам: народ, селение, туземное название предмета и всякие другие добытые данные (кратко). К каждому предмету привязывается этикетка с №, под которым предмет занесен в книжку, или же (если возможно), № пишется на самом предмете. Если в связи с данным предметом добыты очень обширные сведения, они заносятся в общий дневник»²¹. «По каждому виду предметов, — пишет он в другом параграфе инструкции, — в частности по орнаментам, важно собирать как можно больше вариантов»²². Более подробно эту мысль он излагает в своей деловой переписке: «Когда Вы будете посылать местные национальные вышивки и вообще орнаментированные вещи, то старайтесь выяснить туземные названия как целого орнамента, так и отдельных фигур и отдельных частей этих фигур и выяснить значение этих туземных названий, потому что туземные названия всегда очень древнего происхождения и по их содержанию можно определить происхождение и эволюцию того или другого мотива орнамента», или: «За все время мы Вам очень благодарны, желательно иметь еще и другие формы орнаментов. «попросите Чурку (гиляка-информатора. — Т. С.) сделать все инау, которые употребляются на Медвежьем празднике, далее, дощечку с изображением солнца и луны..., а также рисовать карандашом мифологические рассказы...»²³.

Встречаются в его письмах также рекомендации по изучению орудий труда, трудовой обрядности и многим другим вопросам. «К весне поспешите, если Вы будете иметь возможность быть в сельской местности, — пишет он находящемуся в Персии В. А. Иванову, — присмотреться к орудиям и празднествам во время посева, косовицы и жатвы и опишите все подробно, и приобретайте те предметы, которые во время церемоний употребляются, пусть они будут хоть бы самые простые, допустим кака-нибудь фигура из соломы и т. п., как это делается во время жатвы у наших крестьян... желательны модели всяких сельскохозяйственных орудий и, конечно, самые различные формы. Затем желательны инструменты труда вообще и кузнечного в частности... Нет ли также возможности достать старинные лук и стрелы»²⁴ и т. п.

В письмах же он отвечает на бесчисленные вопросы, касающиеся экспедиций, бирательства и транспортировки коллекции: «Как быть с тяжелыми грузами и моздками вещами?»; «Приобретать ли предметы типичные, которые местного происхождения?», «Как быть с предметами дорогостоящими?», «Что предпочтительнее приобретать — предметы новые или уже бывшие в употреблении?»²⁵. В живом общении с корреспондентами им, видимо, и вырабатывались те основные принципы, на которых в настоящее время

¹⁸ Там же, оп. 1 (до 1918), № 70, 71, и др.

¹⁹ Штернберг Л. Я. Сборник инструкций и программ для участников экскурсий в Сибирь. СПб., 1912; 2-е изд. — СПб., 1914 (далее мы ссылаемся только на 2-е издание).

²⁰ Там же, с. 250.

²¹ Там же, с. 213.

²² Там же, с. 250.

²³ ЛОА АН СССР, ф. 142, оп. 1 (до 1918), № 63, лл. 374—376.

²⁴ Там же, лл. 374, 376 и др.

²⁵ Там же, № 3, 58, 63 и др.

базируется собирательская деятельность Музея антропологии и этнографии: приобретать по возможности подлинные вещи, иногда даже очень громоздкие; в случае невозможности — заказывать масштабные модели; приобретать вещи в хорошем состоянии, но бывшие в употреблении; коллекции должны характеризовать культуру и быт всех классов данного общества, а в случае большой дороговизны отдельных предметов — возмещать их зарисовками или photographиями; все приобретенные экспонаты предварительно должны быть зафиксированы в быту и т. д. и т. п.

Выявленные в собрании Музея антропологии и этнографии лакуны позволили планировать дальнейший сбор коллекций. С целью ликвидации этих лакун Л. Я. Штернберг связывался с учеными и путешественниками, многие из которых охотно откликнулись на его просьбу о приобретении тех или иных коллекций. Так, например, В. К. Арсеньев в письме к Л. Я. Штернбергу (1911 г.) писал: «Я считаю своим долгом быть полезным музеям в Москве и Петербурге и быть полезным для Вас лично»²⁶. Последующие письма Арсеньева пестрят сообщениями: «Посылаю Вам те вещи, которые я приобрел у орочей за шелк и стеклярус... Посылаю к ним описания»²⁷. «Поручения я Ваши исполнил... купил для Вашего музея ламутские и коряцкие вещи. Список и счет при этом посылаю» (1914)²⁸. «Орочские вещи выслал, шлю привет. Арсеньев» (1914)²⁹. «Думаю, что мне удастся собрать скелеты и черепа. Ваше письмо я возьму с собой. Оно послужит мне программой...» (1915)³⁰, «...теперь я всецело стану усиленно работать для Музея Петра Великого при Императорской Академии наук. Пожалуйста, смотрите на меня, как на своего помощника, обитающего на месте (в Сибири)»³¹ и т. д. и т. п.

Из переписки Л. Я. Штернберга с Б. Владимирцевым: «К Вам в Музей должен скоро придти ящик, отправленный А. В. Булдуковым и мною, с разными буддийскими изображениями, добытыми нами отчасти в одном субургане близ старого баитского монастыря, отчасти в самом монастыре; «...Относительно костюмов цама вел я здесь переговоры с ламами..., они готовы уступить старый комплект»³².

Способствовали обогащению Музея и многие другие видные путешественники России. Например, в дар Музею поступили ценные коллекции по этнографии народов Тибета и Китая от П. К. Козлова; Тибета и Монголии — от Н. М. Пржевальского; по этнографии народов Востока — от И. П. Минаева, В. В. Розена, В. В. Бартольда, В. А. Иванова; Сибири и Средней Азии — от С. К. Патканова, Н. А. Гондатти и Н. М. Ядринцева.

Существенную помощь в пополнении Музея новыми экспонатами сыграли члены-корреспонденты МАЭ, из которых наибольшей активностью отличались врач-сибиряк В. Н. Кириллов, врач русской миссии в Эфиопии А. И. Кохановский, археолог И. Т. Савенков, известная собирательница кружев М. К. Кабукова-Горбунова, востоковед И. Ж. Жамцарано, В. В. Голубев, Г. М. Осокин, М. А. Круковский и многие другие³³.

Благодаря всем этим пополнениям фонды МАЭ значительно выросли. Особенно хорошо была представлена этнография народов Дальнего Востока и Сибири, по которым, как отмечал в 1911 г. Штернберг, «ни один музей в Европе не имеет подобных по богатству и систематичности собраний»³⁴.

Из зарубежных членов-корреспондентов Музея наибольшей активностью отличались профессор Г. Майер (Лейпциг), директор Колониально-

²⁶ Там же, № 67, л. 245 об.

²⁷ Там же, л. 244.

²⁸ Там же, л. 292.

²⁹ Там же, л. 98.

³⁰ Там же, № 70, л. 49.

³¹ Там же, № 68, л. 120; № 71, л. 19.

³² Там же, № 65, лл. 314—315.

³³ Там же, № 63, л. 414; № 65, лл. 94, 314—316; № 66, лл. 4, 9, 33, 240; № 67, лл. 3—42 и др. Институт членов-корреспондентов МАЭ был утвержден в 1898 г. (Там же, № 53, л. 38).

³⁴ Штернберг Л. Я. Музей антропологии и этнографии имени императора Петра Великого. — Живая старина, 1911, № 1, с. 465.

го музея в Виллингтоне (Новая Зеландия) А. Хамилтон, директор музея натуральной истории в Мельбурне (Австралия) Вальдвин-Спенс, русский консул в Мельбурне М. А. Геденштром и др.³⁵

Создание при Музее антропологии и этнографии Попечительного вета (1909 г.), в состав которого вошел ряд чрезвычайно богатых людей по тем или иным (порой коммерческим или карьеристским) соображениям щедро субсидирующих Музей, позволило планировать зарубежные поступления. В 1913 г. были организованы экспедиция Н. С. Гумилева и Н. Л. Сверчкова в Абиссинию для приобретения коллекций по культуре и быту галла и амхара³⁶ и экспедиция супругов Мерварт с целью «всесторонне изучить материальную и духовную культуры народов Индии и параллельно с этим составить полное собрание предметов, иллюстрирующих эти культуры с тем расчетом, чтобы это собрание могло послужить материалом для образования в Музее особого отдела культуры Индии»³⁷. Обследование, начатое ими с о. Цейлона, откуда вскоре поступило 30 ящиков коллекций «по быту, искусству и религии», затянулось на ряд лет. Наибольший интерес из собранных ими коллекций (насчитывающих свыше 5500 предметов и свыше 3 тыс. негативов) представляло собрание по народному искусству: по малабарскому народному театру, бенгальскому кукольному театру, росписи и набойки по тканям, керамике и другим художественным ремеслам³⁸. В 1914—1915 гг. группа дипломантов Петербургского университета — И. Д. Стрельников, Ф. А. Фиельдструп, Г. Г. Манизер и С. В. Гейман — направилась по поручению МАЭ в Южную Америку, где собрала значительные коллекции, в числе которых особый интерес вызывали предметы быта ботокудов и арауканов. Большая часть этого собрания, как и коллекция из Индии, из-за начавшейся первой мировой войны поступила в МАЭ уже в советское время.

С рядом музеев мира — Берлинским музеем народоведения, Смитсоновским институтом (Вашингтон), этнографическими музеями Дрездена, Мюнхена, Гамбурга, Берлина, Стокгольма, Буэнос-Айреса, Нью-Йоркским музеем естественной истории, музеем в Ла-Плате (Аргентина) — был налажен систематический обмен коллекциями³⁹.

Л. Я. Штернберг принимал непосредственное участие в организации научных контактов с зарубежными музеями. После одной из поездок предпринятых с этой целью в 1905 г., он докладывал: «Начиная с 1-го апреля по 30 июня работал в Нью-Йорке в American Museum for Natural History в антропологическом отделе, знакомясь со специально американскими собраниями, а также с собраниями из Приамурского края. С той же целью две недели провел в Чикаго, где работал преимущественно в Columbian Field Museum», или: «Вступил в переговоры с американскими музеями о постоянном обмене коллекциями и о взаимном содействии для приобретения коллекций из тех районов, где каждому из договаривающихся с Музеем это окажется наиболее удобным». «Особенно горячо» предложение это было принято Нью-Йоркским музеем естественной истории, куратор этнографического отдела которого, Франц Боас, отобрал по указанию Штернберга «необходимые для нашего Музея различные объекты из быта индейцев, а также часть коллекций из китайской экспедиции Лауфера, каковые предметы уже следуют морем в С.-Петербург». МАЭ со своей стороны «взял на себя обязательство пополнить для американского музея коллекции из быта азиатских народов,

³⁵ ЛОА АН СССР, ф. 142, оп. 1, № 39, лл. 4, 19—21; № 51, лл. 130, 132, 164; № 53, лл. 360 и др.

³⁶ Там же, ф. 1, оп. 1а (1913), № 60, Историко-филологическое отделение (далее ИФ), § 294; ф. 142, оп. 1 (до 1918), № 65, лл. 80, 83, 371 и др.

³⁷ Там же, ф. 1, оп. 1а (1918), № 165, ИФ, § 154; ф. 142, оп. 1 (до 1918), № 69, лл. 281—282.

³⁸ Отчет о деятельности МАЭ за 1924—1925 гг. Л., 1926, с. 134—171 и др.

³⁹ Отчеты о деятельности МАЭ за 1901—1917 гг. СПб. — Пг., 1902—1918; ЛОА АН СССР, ф. 142, оп. 1 (до 1918), № 39, лл. 17—36; № 51, л. 66; № 53, л. 168; № 56, лл. 15, 166; № 64, л. 332; № 65, л. 183; № 66, л. 407; № 69, л. 130; ф. 1, оп. 1а, № 160, § 447, и др.

стью из дублетов Музея, частью из будущих приобретений»⁴⁰. В 1906 г., вступив в постоянный обмен с Нью-Йоркским музеем естественной истории и получив от него ценные коллекции, Штернберг ходатайствует перед Историко-филологическим отделением Академии наук о разрешении передать этому музею дуплеты самоедских экспонатов⁴¹. В 1907 г. Штернберг едет в Стокгольм, где заключает соглашение с директором Естественно-исторического музея, проф. С. В. Хартманом, о передаче части «очень ценных в научном отношении» коллекций, полученных из снаряженных им экспедиций в Австралию, Африку и на Филиппинские острова⁴². Завязывает «непрерывный обмен» с проф. Амброзетти, директором музея в Буэнос-Айресе⁴³; получает из Берлинского музея народоведения в обмен «замечательную коллекцию из быта и культа самых интересных и малодоступных племен Мексики»⁴⁴.

Первичная регистрация вновь поступивших коллекций производилась в соответствии с разработанной Л. Я. Штернбергом инструкцией, предусматривавшей все стадии прохождения коллекции, начиная с дезинфекции и кончая занесением входящих в нее предметов в карточный каталог или исключением его из списков (в связи с порчей или передачей). В инструкции четко показывалось, как заносить поступления во «Входящую книгу МАЭ», «Инвентарную книгу коллекции», «Регистрационную опись коллекции», характеризовалась техника фиксации номеров на предметах, давалось определение, что в музее понимается под «одним предметом» («все то, что по своему назначению и характеру составляет одно целое, хотя бы состояло из нескольких отдельных вещей, как например: пара сапог, сосуд и крышка, бубен и колотушка, колода карт, черепки одного и того же горшка») ⁴⁵; указывалось, в каком порядке предметы должны располагаться внутри коллекции, и т. д. и т. п.

Приток коллекций в фонды Музея, прочные и обширные научные связи способствовали росту авторитета Музея антропологии и этнографии, который с годами «из хранилища коллекций постепенно превращается в подлинный исследовательский Институт этнографии»⁴⁶.

После Великой Октябрьской социалистической революции положение Музея антропологии и этнографии, как и самой этнографической науки, резко меняется. Теперь этнография приобретает особое значение в связи с проведением в жизнь ленинской национальной политики, воспитанием советских граждан в духе интернационализма. Для удовлетворения потребности в специалистах-этнографах в Ленинграде во вновь открытом Географическом институте создается этнографическое отделение, бесменным деканом которого был Л. Я. Штернберг.

Преподавание в Географическом институте Л. Я. Штернберг успешно сочетал с деятельностью в Музее антропологии и этнографии, что способствовало тесному контакту этих двух учреждений. Сотрудники Музея читали лекции студентам Института, причем часто непосредственно в залах Музея, используя его экспонаты в качестве иллюстративного материала. Студенты Географического института проводили в МАЭ практику, в ходе которой обязаны были освоить музейную технику, обучиться научному описанию коллекций и изучить экспозицию Музея так, чтобы суметь провести экскурсию по любому из его отделов. В случае необходимости музейные работники обращались к ним за помощью⁴⁷.

Работа в Музее в эти годы была очень напряженной. После призыва В. И. Ленина к интеллигенции (прозвучавшего с трибуны III съезда Со-

⁴⁰ ЛОА АН СССР, ф. 142, оп. 1 (до 1918), № 56, лл. 54—90.

⁴¹ Там же, л. 166.

⁴² Там же, ф. 1, оп. 1а, № 158, § 67; № 159, § 1912; № 160, § 245.

⁴³ Там же, № 160, § 447.

⁴⁴ Там же, № 158, § 66, и т. д.

⁴⁵ Штернберг Л. Я. Инструкция для регистрации коллекций в Музее антропологии и этнографии. Пг., 1916, с. 3.

⁴⁶ Штернберг Л. Я. Этнографический музей Академии наук СССР.— «Огонек». Специальный номер, посвященный 200-летию Академии наук, 1925, с. 15.

⁴⁷ ЛОА АН СССР, ф. 142, оп. 1 (1926), № 1, л. 2 об.

ветов) коллектив МАЭ делал все, чтобы достояние культуры нашего мира стало действительно «общенародным достоянием»⁴⁸.

Ценнейшие собрания МАЭ, подготовленные в период первой мировой войны к эвакуации, были распакованы, а к октябрю 1918 г. экспозиция Музея восстановлена и открыта для обозрения. В связи с тем что количество посетителей было очень велико, Музей стал функционировать не два, а три дня в неделю (это было до революции), а шесть дней в неделю⁴⁹. Несмотря на тяжелые бытовые условия (холод, недоедание), музейные сотрудники, в числе и старший этнограф Л. Я. Штернберг, проводили экскурсии, читали лекции на фабриках и в лазаретах, в воинских частях и школах, пропагандируя идеи равноправия наций, идеи интернационализма. Спрос на лекции и экскурсии был столь велик, что не мог быть удовлетворен даже с помощью студентов. В октябре 1918 г. Л. Я. Штернберг обращается в Народный Комиссариат Просвещения: «считаю, — пишет он, — что в каждом учебном заведении должны иметься лица, специально знакомые с Музеем этнографии, а также что отдел внешкольного образования должен жен подготовить кадры объяснителей в Музее этнографии». Персонал МАЭ предлагал организовать в неслужебные часы курс лекций для подготовки кадров экскурсоводов⁵⁰. Такие курсы были созданы, и педагоги, получившие соответствующие знания и навыки, в течение ряда последующих десятилетий систематически вели экскурсионную работу наряду с сотрудниками МАЭ. С целью расширения научно-просветительной работы Музей Л. Я. Штернберг одновременно хлопотал «о назначении в Музей объяснителей с назначением пайка»⁵¹. Забота о бытовых нуждах являлась неперенным элементом тех героических, но крайне тяжелых лет. «С грустью приходится констатировать, — писал Л. Я. Штернберг в отчете по Музею за 1920 г.⁵², — что работа в Музее, как и в прошлом году, велась при самых неблагоприятных условиях. Музей совершенно не отапливался, температура в осенние и зимние месяцы стояла все время ниже нуля, и даже в весенние месяцы вплоть до середины июня... При всем этом ученый персонал регулярно посещал Музей и со своей стороны делал все возможное, чтобы жизнь Музея не заглохла. Музей был открыт для публики и три лица (В. Г. Богораз, Е. Л. Петри и С. А. Штернберг) регулярно давали объяснения многочисленным экскурсантам. Регистрации другая текущая работа продолжалась нормально».

Не прекращалась и научно-исследовательская деятельность Музея. В 1918 г. штат его научных сотрудников увеличился до 11 человек. На должность заведующего отделом Средней и Южной Америки был приглашен В. Г. Богораз; «Мусульманский» отдел возглавил И. И. Зарубин. Начиная с 1919 г. по настоянию Л. Я. Штернберга стали проводиться заседания, на которых каждый из заведующих отделов детально характеризовал свои коллекции. Целью этих совещаний было «с одной стороны — совместными усилиями выяснить сравнительно-этнографические проблемы, с другой — дать возможность каждому специалисту всестороннее ознакомиться со всеми отделами Музея настолько, чтобы быть в состоянии давать объяснения различного рода экскурсантам»⁵³.

Продолжалась и издательская деятельность. Именно в 1918—1925 гг. публикуются два выпуска V тома «Сборника МАЭ», путеводители, статьи в трудах русских и иностранных конгрессов и конференций. Было напечатано немало работ и Л. Я. Штернберга, освещавших деятельность коллекции Музея. Это и ежегодные «Научные отчеты» о работе МАЭ и статьи, посвященные юбилею Петербурга — Ленинграда (празднование его было намечено на осень 1925 г.), в числе которых «Этнографический музей Академии наук СССР» в специальном юбилейном номере «Огонька» (1925 г.), «Двухвековой юбилей русской этнографии и этно-

⁴⁸ Ленин В. И. Полн. собр. соч., т. 35, с. 289.

⁴⁹ ЛОА АН СССР, ф. 142, оп. 1 (до 1918), № 73, л. 45.

⁵⁰ Там же, л. 119.

⁵¹ Там же, оп. 1 (1921), № 1, л. 29.

⁵² Там же, р. VI, оп. III, № 4880.

⁵³ Там же, ф. 142, оп. 1 (1919), № 73, л. 192.

рафических музеев» (Природа, 1925, № 7—9), «Музей антропологии и этнографии» (в кн. «Музеи Академии наук», Л., 1930), «Музей антропологии и этнографии» (в кн. «Научные учреждения АН СССР», Л., 1927), «Музей антропологии и этнографии» (Л., 1925) и др.

С начала 1920-х годов сотрудники Музея приступили к подготовке новой экспозиции, которую планировали открыть к 200-летию юбилею Академии наук.

Как и при подготовке экспозиции 1903 г., Л. Я. Штернберг едет сам посылает своих помощников В. Г. Богораза и В. М. Лемешевского за рубежом с тем, чтобы ознакомиться с лучшими достижениями музейного дела в Швеции, Германии, Франции и других европейских странах.

В соответствии с новым экспозиционным планом, составленным Л. Я. Штернбергом, экспозиция должна была «обслуживать как специалистов, так и широкие круги публики одновременно», в том числе интересующихся этнографией и историей культуры студентов, школьников, рабочую молодежь, служа «школой воспитания масс в сознательном отношении к окружающей их современной культуре»⁵⁴. Задачей ее было представить эволюцию человечества в соматико-антропологическом и культурном отношении, начиная с самой глубокой древности вплоть до новейшего периода европейской цивилизации». «Соматико-антропологический отдел», открывающий экспозицию, должен был содержать материал по ископаемому человеку и по соматике современных народов; экспонаты «Отдела палеонтологического» — знакомить с культурой ископаемого доисторического человека и демонстрировать археологический материал позднейших периодов, «который необходим для общей картины эволюции и для генетического изучения культуры ныне живущих народов, остальных в культурном отношении».

В связи с тем что для второго отдела требовались коллекции, характеризующие хозяйственный быт примитивного типа, а также антропологические материалы, в 1923—1924 гг. Музей предпринял ряд антропологических, археологических и этнографических экспедиций в Среднюю Азию, Сибирь и северные губернии Европейской России, где было произведено обследование пермьского, марийского и русского населения⁵⁵.

«Отдел этнографический» в новой экспозиции предполагал показать наиболее типичные культуры народов мира, начиная с самых «отсталых этнических групп» и кончая современными европейскими народами.

В последнем, завершающем экспозицию, «Отделе эволюции и типологии культуры» был намечен показ «типов и процессов эволюции в каждой области культуры и в отдельных культурных институтах»⁵⁶.

Этот план экспозиции (за исключением последнего отдела) и был осуществлен. Основная масса этнографических коллекций характеризовала (в ряде случаев в сравнительном плане) культуру и быт зарубежных народов. Некоторые материалы были сгруппированы тематически (например, коллекции, освещающие религиозные культы и искусство). В так называемой «галерее шаманов» выставлены в полном облачении с принадлежностями камлания фигуры шаманов большей части народов Сибири, а также шаманские гробницы и изображения духов. В разделе, посвященном искусству народов Сибири, экспонировалась скульптура, а также различные предметы быта, украшенные рисунками и орнаментом⁵⁷. В связи с тем, что к юбилею Музей получил в полное распоряжение здание бывшей Кунсткамеры и экспозиционная площадь его увеличилась более чем в 2,5 раза, впервые были выставлены поступившие в последнее десятилетие коллекции по отечественным и зарубежным народам, в том числе характеризующие быт кочевых и оседлых народов Передней Азии, архаическую земледельческую культуру народов Восточ-

⁵⁴ Там же, ф. 4, оп. 2 (1924), № 14, л. 29; ф. 142, оп. 1 (1923), № 3, л. 56.

⁵⁵ Там же, ф. 2, оп. 1 (1924), № 7, лл. 14—16.

⁵⁶ Там же, ф. 4, оп. 2 (1924), № 14, л. 28.

⁵⁷ Музей антропологии и этнографии. Путеводитель. Л., 1925, с. 9.

ного Ирана, культуру и быт народов Южной Америки, Африки и Азии⁵⁸.

Особенно большой интерес представляла экспозиция отдела ИИ, находившаяся до революции в зачаточном состоянии. Богатые коллекции, собранные по поручению Л. Я. Штернберга супругами Мервард, зволили в экспозиции 1925 г. достойно осветить культуру этого многонационального государства⁵⁹.

Экспозиция всех отделов Музея выиграла благодаря более свободному размещению⁶⁰. Произошли некоторые изменения и в оформлении. Так, например, было введено большое число манекенов, причем не в статичных позах, как прежде, а в движении. Особенно выразительны были «галерея шаманов», персонажи которой, поданные в динамике, производили большое впечатление на посетителей.

«Венцом» всей экспозиции должен был стать «Отдел эволюции и типологии культуры», призванный помочь «понять, как создавалась техника, которой он (человек.— Т. С.) пользуется в своем повседневном быту, сложились его верования и идеи»⁶¹. Создание такого отдела было давней мечтой Л. Я. Штернберга. Еще в лекциях и беседах начала 1900-х годов он призывал к изучению культуры и быта не в статике, а в динамике. Он считал необходимым создать в Музее такой отдел, в котором бы культура изучалась как сумма культурных явлений. «С этими явлениями нужно поступать по требованиям науки, т. е. в естественных науках выделять из огромной массы разрозненного — однородное и создать общенные ряды, виды и т. д.»⁶². «Изучая процессы творчества на самых низших стадиях культуры, в частности изобретение примитивной техники, — писал ученый, — этнография пришла к несомненному заключению, что процесс и интенсивность творчества по природе своей тождественны на всех стадиях и все различия сводятся лишь к количеству накопившегося материала, в зависимости от географических и историко-социальных условий. Подобные выводы, — продолжал он, — позволяют сделать «великий прогноз величайшей социальной и этической важности, что все народы одинаково способны к творчеству культуры и что близко то время, когда человечество станет единым не только как единый физический коллектив, но и как единый коллектив культурный»⁶³.

Е. Г. Кагаров, заведовавший «Отделом эволюции и типологии культуры», сформулировал его назначение следующим образом: «Отдел ставит себе задачей сравнительное изучение этнографических явлений, имеет конечной целью представить основные элементы человеческой культуры в их историческом развитии в виде генетически связанных причинно обусловленных рядов. Эту свою задачу отдел осуществляет с помощью периодических выставок на различные культурно-исторические темы в сравнительно-этнографическом аспекте, каковые могут послужить впоследствии материалом для постоянных коллекций эволюционного дела»⁶⁴.

Из типологических выставок, созданных, как подчеркивал Е. Г. Кагаров, по замыслу Л. Я. Штернберга⁶⁵, при жизни ученого была осуществлена (1927) лишь первая (из тематической группы, характеризующей производительные силы и производственные отношения первобытного общества) — «Первобытные орудия и оружие»⁶⁶. Эта выставка в четкой доходчивой форме, в виде типологических схем, сопровождаемых кар-

⁵⁸ Отчет МАЭ за 1925 г., с. 174.

⁵⁹ Музей антропологии и этнографии. Путеводитель, с. 19.

⁶⁰ Музей антропологии и этнографии Академии наук СССР. — Этнография, № 1—2, с. 275—276.

⁶¹ Штернберг С. А. Указ. раб., с. 63—64.

⁶² ЛОА АН СССР, ф. 282, он. 1, № 30, л. 6.

⁶³ Там же.

⁶⁴ Там же, ф. 142, оп. 1 (1927), № 1, л. 6.

⁶⁵ Кагаров Е. Г. Відділ еволюції та типології культури. — Первісне громадянське 1927, № 1—2, с. 1.

⁶⁶ Черняков З. Е. Выставка первобытных орудий и оружия (МАЭ Академии наук СССР). — Этнография, 1928, № 1, с. 119—122.

распространения того или иного типа орудия или явления, а также родословным древом», ветви которого показывали этапы эволюции данной формы, характеризовала примитивные орудия. Посетители легко могли проследить изменения палиц соответственно разнообразным функциям: колющие, копальные, оборонительные (пики, стрелы, дротики, дуги, булавы ручные и метательные, бумеранги, щит, копалки, мотыги, ярки и, наконец, плуг).

Аналогичные ряды характеризовали орудия из камня, лук и стрелы, жи и мечи. «Попытка расположить коллекции по эволюционному принципу, — отмечалось в журнале «Этнография», — произведена, насколько нам известно, впервые. И нужно сказать, что эта попытка увенчалась успехом»⁶⁷.

Последующие выставки, тоже имевшие значительный успех: «Огонь истории культуры» (1928); «Типы жилища», «Экономические и социальные корни искусства» (1929), — были осуществлены уже после смерти Л. Я. Штернберга.

Создание «Отдела эволюции и типологии культуры» в МАЭ не было случайностью. Оно было подготовлено всем ходом развития этнографии и других гуманитарных наук этого периода. В середине 1920-х годов видные этнографы (Д. К. Зеленин, С. П. Толстов, Е. Г. Кагаров) издают ряд трудов по отдельным проблемам материальной и духовной культуры, базирующихся на методе типологического сравнения. Аналогичные исследования проводятся археологами, фольклористами и лингвистами. Применение типологического метода в музейной экспозиции было для своего времени явлением прогрессивным, позволявшим в доходчивой форме накомить посетителей с последними достижениями этнографической науки.

Заканчивая обзор деятельности Л. Я. Штернберга в Музее антропологии и этнографии, хочется добавить, что он делом своей жизни подтвердил слова, сказанные ему В. В. Радловым при его приеме: «Музейным человеком никто не рождается», «музейные люди вырабатываются в процессе работы»⁶⁸. Придя в Музей антропологии и этнографии без специальных знаний и опыта, Л. Я. Штернберг вскоре превращается в пытливейшего, никогда не устающего учиться музейного работника, сумевшего сплотить вокруг Музея широкий научный актив, наладить планомерное пополнение его фондов, создать стройную, опирающуюся на последние научные достижения, выполняемую в соответствии с новейшими методическими и оформительскими приемами экспозицию⁶⁹.

Л. Я. Штернберг высоко ценил музейный предмет не только как экспонат, но и как научный источник, как базу исследовательской лаборатории ученого. Он широко использовал музейные материалы в своих работах, таких, например, как «Айнская проблема»⁷⁰, «Античный культ близнецов при свете этнографии»⁷¹, «Культе близнецов в Китае»⁷², «Культе у сибирских народов»⁷³ и других. Многие из этих исследований опубликованы в «Сборнике Музея антропологии и этнографии», в комплектовании и редактировании которого Л. Я. Штернберг принимал активнейшее участие.

⁶⁷ Там же, с. 122.

⁶⁸ Штернберг С. А. Указ. раб., с. 32.

⁶⁹ 250 лет Музея антропологии и этнографии. — Сб. МАЭ, т. XXII. М. — Л., 1964, 92, 117 и др.

⁷⁰ Сб. МАЭ, т. VIII. Л., 1929, с. 334—374.

⁷¹ Сб. МАЭ, т. III. СПб., 1916, с. 133—184.

⁷² Сб. МАЭ, т. VI. Л., 1927, с. 1—18.

⁷³ Сб. МАЭ, т. V. Л., 1925, с. 717—740.

Т. А. Гонтарь

ТРАДИЦИОННАЯ ПРАЗДНИЧНАЯ И ОБРЯДОВАЯ ПИЩА УКРАИНЦЕВ ПОЛЕСЬЯ В XIX—XX ВВ.

Украинское Полесье по современному административному делению включает северные районы Сумской, Черниговской, Киевской, Житомирской, Ровенской и Волынской областей. С этнографической точки зрения этот регион представляет особый интерес, так как находится на стыке этнических территорий трех братских восточнославянских народов — русских, украинцев и белорусов. Здесь до начала XX в. устойчиво сохранялись многие традиционные, часто архаические черты быта и культуры, что было обусловлено слабым развитием производительных сил, отсталостью социально-экономического и культурного развития населения края, а также изолированностью некоторых его территорий.

Система питания каждого народа зависит от многих факторов: социально-экономических условий, естественногеографической среды, традиционных этнокультурных традиций. Немаловажную роль играет и направление хозяйства. Главными занятиями *полешуков* были земледелие и животноводство. Поэтому питание их базировалось на выращенных в своем хозяйстве зерновых (рожь, гречиха, просо, ячмень, реже пшеница) и овощных (картофель, свекла, капуста, огурцы, лук, чеснок) культурах. Ведение крупного рогатого скота и в меньшей мере овец обеспечивало *полешуков* молоком. Мясо же большая часть крестьян ела лишь по праздникам, меньшая (зажиточные семьи) — и в воскресенья.

По сравнению с другими районами Украины в пищевом рационе *полешуков* значительно большее место занимали продукты собирательства (грибы, черника, брусника, клюква) и рыболовства.

* * *

Источниками для написания статьи послужили печатные, архивные и полевые материалы, как этнографические, так и фольклорные. Ценные сведения о пище жителей отдельных сел Центрального и Западного Полесья середины XIX — начала XX в. обнаружены в архиве Географического общества СССР и в Центральном государственном историческом архиве УССР¹.

Праздничная и обрядовая пища жителей Полесья частично освещена в цикле газетных публикаций И. Трусевича на этнографические темы и в фундаментальной работе П. Чубинского². Но, к сожалению,

¹ Архив Географического общества СССР, р. VIII; оп. 1, ед. хр. 16; см. также Зеленин Д. К. Описание рукописей ученого Архива Русского Географического общества. Вып. 1. Петроград, 1914; Центральный государственный исторический архив УССР (ЦГИА УССР), ф. 2205, оп. 2, ед. хр. 242.

² Трусевич И. Похороны и поминки. — Киевлянин, 1865, № 51, с. 201; его же. Верья и предрассудки. — Там же, № 113, с. 457; его же. Праздничные обряды. — Там же, № 108, с. 427; Труды этнографическо-статистической экспедиции в Западно-Русский край. Материалы и исследования, собранные П. П. Чубинским, т. 7. СПб., 1872.

боты указанных авторов имели описательный характер. Пища в них рассматривалась изолированно от социально-экономического положения и классовой дифференциации полешуков. Но несмотря на это, на-анные публикации явились важным источником для характеристики праздничной и обрядовой пищи полешуков конца XIX — начала XX в., а как в них представлен большой фактический материал.

Основной базой для написания статьи послужили полевые материалы, собранные автором в 1981—1982 гг. в северных районах Сумской, Черниговской, Киевской, Житомирской, Волынской и Ровенской областей. Во время экспедиций было обследовано 29 полесских сел. Полевые материалы хранятся в архиве Львовского отделения Института искусствоведения, фольклора и этнографии им. М. Ф. Рыльского АН УССР.

На основе вышеуказанных источников мы попытаемся проанализировать традиционную праздничную и обрядовую пищу полешуков и ее функции; выявить общие и отличительные черты праздничной пищи полешуков и украинцев других районов, а также русских и белорусов.

Пища, которую готовили на все семейные и календарные праздники, считалась праздничной. Значительную долю ее составляла обрядовая пища, выполнявшая религиозно-магическую функцию и строго приуроченная к определенным календарным датам или обрядам семейного цикла. Из обрядовой пищи только поминальная, связанная с траурными событиями (похороны и поминки), не входила в состав праздничной. Обрядовая пища имела свою специфику. Являясь частью материальной культуры, она была тесно связана с культурой духовной, в частности с обычаями и обрядами. Особый интерес представляет обрядовая пища, в которой биологическая функция — удовлетворение чувства голода и жажды — отступает на задний план, а главным становится ее символическое, знаковое содержание.

Благодаря тому что в состав праздничной пищи входит довольно много архаических блюд, вышедших из повседневного употребления, изучение ее дает возможность реконструировать пищу далеких времен.

Традиционную праздничную и обрядовую пищу можно разделить на две группы: 1) пища семейных обрядов и праздников, 2) пища праздников календарного цикла. В календарные праздники застолье проходило в основном в кругу семьи; во время различных семейных торжеств и обрядов (крестины, свадьба, похороны, поминки) — в кругу родственников, соседей и односельчан, являясь формой общения людей.

Праздничная пища отличалась от повседневной более широким ассортиментом блюд, лучшими вкусовыми качествами их, а также употреблением мяса, яиц и масла.

Сугубо праздничными были лапша из пшеничной или картофельной муки, жаркое с картофелем (*жарьонка*), тушеная капуста, творожники, налистники. Но наряду с ними в праздники готовили и некоторые повседневные блюда (борщ, каша, горох, фасоль и др.).

Лапша (*локишина*) из пшеничной муки замешивалась на яйцах. Готовили ее на молоке или мясном бульоне. Это блюдо в дореволюционном селе встречалось преимущественно в зажиточных семьях.

В селах Восточного Полесья (Черниговская и Сумская области) была распространена *жарьонка*: тушенные в чугуна нарезанные кружочками картошка и мясо, к которым добавляли лук, укроп, немного воды, а иногда и сметану. Сверху клали кусок сала³.

В конце XIX — начале XX в. на всей исследуемой территории полешуки делали картофельную муку (крахмал), которую употребляли для приготовления киселя, лапши, блинов. Блины из картофельной муки «намазывали» творогом.

Повсеместно праздничным блюдом была лапша из картофельной муки, замешанная на яйцах и молоке. Из приготовленного теста пекли

³ Архив Львовского отделения Ин-та искусствоведения, фольклора и этнографии АН УССР (далее — ЛОИИФЭ), ф. 1, оп. 2, ед. хр. 292, тетр. № 2, с. 55 (записано в 1982 г. в с. Калеевка Шосткинского р-на Сумской обл.).

большие блины (во всю сковороду), которые нарезали сначала куклами, а потом — «соломкой». Лапшу из картофельной, как и из пшеничной муки, варили в молоке или в мясном бульоне.

В селах Центрального и Восточного Полесья (Киевская, Сумская, Черниговская области) праздничным блюдом в домах зажиточных крестьян была квашеная капуста, тушенная с мясом. Называли ее *жидка капуста, тушонка, кочання з м'ясом*. Был распространен здесь и мясной кисель, в который добавлялись яйца. В богатых семьях его еще варили топленным маслом. Праздничными блюдами были также рожники (*сирники*) и налистники (*перегартованички, налисники*).

Только на праздники — семейные и календарные, а в зажиточных семьях иногда и в воскресные дни — готовили мясные блюда. С мясом варили борщ. Повсеместно из свиных ног, ушей, головы готовили студень, называемый *холодьонка, захоход, дрижка, дригель, студень*. Житочные крестьяне варили его из свиных ног и кур.

В селах Центрального и Западного Полесья (Волинская и Житомирская области) готовили мясной соус (*моченка, потравка*) в качестве приправы к пирогам и блинам⁴.

На семейные торжества (рождение ребенка, крестины, свадьбы) также на похороны готовились одни и те же блюда: борщ, пшенная каша, гречневые блины, отварное мясо и др. Самым разнообразным по ассортименту блюд был свадебный стол. Поэтому мы более детально рассмотрим свадебную пищу.

Повсеместно на свадьбу готовили от трех до пяти блюд — в зависимости от зажиточности крестьян и местных традиций. На всей исследуемой территории обязательными были борщ и пшенная каша — новная повседневная пища. Подавая на стол борщ, полешуки пели:

Їжте, гості, борщичок,
У нас цілий горщичок⁵.

Блюда подавались в определенном порядке: первым был борщ, следней — каша, о чем свидетельствовала поговорка: «Після каші нет наші».

Зажиточные крестьяне для свадебного стола готовили мясные блюда: отварное мясо или студень.

В селах Восточного Полесья, как свидетельствуют полевые материалы, в конце XIX — начале XX в. свадебным блюдом стала *жарьонка*. На свадьбу готовили также домашнюю лапшу на мясном бульоне или в молоке, а в западной и центральной части региона — тушеную квашеную капусту.

В Центральном и Западном Полесье на свадьбу пекли блины, к которым подавали жареное сало или творог, смешанный со сметаной, а в зажиточных семьях — мясную подливу. Блины ели, макая в приправу. Там же к свадебному столу готовили пшенную кашу на сыворотке (*сырватка*). Она была известна также полешукам-белорусам⁶.

Некоторые блюда имели локальное распространение. В селах Камень-Каширского р-на Волинской обл. на свадьбу подавали кислое молоко или вареники с пшенной кашей, в Чернобыльском р-не Киевской обл. — фруктовый кисель, в Радомышльском районе Житомирской обл. — галушки на воде или молоке.

Обязательными обрядовыми блюдами у всех полешуков были крестинная каша, свадебный каравай и поминальное *коливо*.

Крестинная каша, очевидно, символизировала продолжение рода. Обычай готовить ее во многих местах сохранился до наших дней. Кашу

⁴ Там же, с. 27 (записано в 1982 г. в с. Тимоновичи Семеновского р-на Черниговской обл.).

⁵ Там же, с. 52 (записано в 1981 г. в с. Гута-Боровенская Камень-Каширского р-на Волинской обл.).

⁶ Отдел рукописных фондов ИИФЭ, ф. 14—5/436, л. 210 (записано в 1966 г. Г. Т. Пашковой в с. Березовое Рокитненского р-на Ровенской обл.).

⁷ *Аргюх Л. Ф. Українська народна кулінарія. Київ, 1977, с. 88.*

пенную или гречневую), обильно политую жиром, варила повиваль- бабка или хозяйка (роженица или ее свекровь). В конце крестинно- стола начинался торг: давший больше всех денег, т. е. «купивший»шок с кашей разбивал его на крышке квашни. Если горшок разби-лся, а каша не рассыпалась, оставалась «целой», считалось, что ре-ка (или семью) ждут благополучие и достаток⁸. После «битья горш-» все присутствовавшие клали на тарелку или «втыкали» в кашу мо-гу. В селах Западного Полесья при этом приговаривали: «А ну, го-ди, нехай не лязать поросята в просо»⁹. Середину каши с деньгами давали роженице, а повитухе — деньги на новый горшок. В некоторых лах горшок с кашей не разбивали. Обычай готовить «бабину кашу» и широко распространен также у белорусов¹⁰ и русских¹¹.

В полесских селах, как и в других районах Украины, ритуальным адебным хлебом был каравай. Согласно обычаю, корни которого ухот- в дохристианскую эпоху¹², каравай пекли и в доме невесты, и в доме жениха. Это был своего рода подарок им от всего рода. Каравай состо- из двух частей: нижняя (*пудошва*) из ржаного или пшеничного, верх- из сдобного теста. На пудошву каравайницы насыпали зерно, кла-ли деньги и яйца; поверх нух — сдобное тесто с «шишками» из него же, все смазывали яйцом. Готовый каравай украшали бумажными цве-тами и еловыми ветками, а в селах Западного Полесья — облепленными естом веточками дерева (*шишки, гульки*)¹³. В конце свадьбы каравай делили между гостями, оставшуюся пудошву отдавали музыкантам.

Через неделю после свадьбы родственники молодого и молодожены ли в гости к родителям молодой «на пироги». К этому дню обе сторо- и пекли ржаной хлеб, называвшийся *пиріг*, которым обменивались ро-тели молодых¹⁴. Этот обычай, очевидно, символизировал единение жей. Родители молодой к приходу гостей готовили также несколько в зависимости от состоятельности семьи) праздничных блюд.

Специальные блюда готовили на похороны и в поминальные дни. основе похоронно-поминальных обрядов и связанной с ними пищи ле-кали древние представления о бессмертии души и загробной жизни. После похорон полешуки устраивали обед из характерных для той или шой местности трех-четырёх блюд. В середине XIX в. в селах Западно- о Полесья на поминальный обед подавали борщ, кашу и горох¹⁵. В других районах — борщ, кашу, сироватку, суп, компот из сухих фрук-тов и ягод. Обязательным считалось жидкое горячее блюдо — борщ или суп¹⁶, так как, по поверью, вместе с паром отлетала душа покойника. ритуальной пищей было коливо (*сита, канун*) — крошенный белый хлеб ли пресные коржи, политые сладкой водой (*сигтой*). С колива (его едали три ложки) начинался поминальный обед. Аналогичные блюда адавались и на поминки в 9-й и 40-й день.

В селах Центрального и Западного Полесья был распространен ебный обычай поминовения умерших родственников, *dіdi, деди* или *люва п'ятниця*, уходящий корнями в дохристианскую эпоху. Соверша- его в пятницу и субботу два или три раза в году — весной, осенью и зимой. Обычай этот широко бытовал до середины XX в. Представители таршего поколения соблюдают его и в настоящее время. В конце

⁸ Гаврилюк Н. К. Картографирование явлений духовной культуры (по материа- родильной обрядности украинцев). Киев, 1981, с. 143.

⁹ Зеленін Д. К. Указ. раб., с. 311.

¹⁰ Молчанова Л. А. Материальная культура белорусов. Минск, 1968, с. 204.

¹¹ Маслова Г. С., Станюкович Т. В. Материальная культура русского сельского и заводского населения Приуралья XIX — начала XX в. — В кн.: Материалы и исследо- ния по этнографии русского населения Европейской части СССР. Тр. Ин-та этногра- АН СССР, т. LVII. М., 1960, с. 158.

¹² Воронин Н. Н. Пища и утварь. — В кн.: История культуры Древней Руси. Т. 1. Л.-Л., 1949, с. 263.

¹³ ЦГИА УССР, ф. 2205, оп. 2, ед. хр. 242, с. 37.

¹⁴ Отдел рукописных фондов ИИФЭ, ф. 14-5/436, л. 50 (записано Г. Т. Пашковой 1955 г. в с. Томашгород Рокитновского р-на Ровенской обл.).

¹⁵ Зеленін Д. К. Указ. раб., с. 312.

¹⁶ Архив ЛО ИИФЭ, ф. 1, оп. 2, ед. хр. 292, тетр. № 2, с. 77 (записано в 1982 г. Чалеевка Шосткинского р-на Сумской обл.).

XIX в. даже в самой бедной семье в дідову п'ятницю обязательно поили постный ужин из нескольких блюд: борщ с грибами, вареники с тофелем, капустой, кашу, рыбу, бобы, капусту, компот из сушеных фруктов (*узвар*), а также коливо. По народным представлениям, в этот чер умершие родственники (*мерлі*) приходят ужинать вместе с живыми. Для «гостей» клали в специальную миску по три ложки каждого. В конце ужина в селах Ровенской обл., например, выливали под воду со словами: «Вибачайте, предки, чим мали, тим поминали» «вибачте, душеньки, чим мали, тим приймали. Як будете допомагати, будемо краще приймати»¹⁷ («Извините, предки, чем могли, тем поминали. Если будете помогать, будем лучше принимать»). В субботу варились и скромные блюда — вареники с творогом, каша на молоке сыворотке, яичница, а также блины, которые во многих полесских селах, как и у белорусов¹⁸ и русских¹⁹, считались обязательным поминальным блюдом.

В соответствии с восточнославянской традицией, полешуки поминали умерших и через неделю после пасхи в воскресенье или вторник *на проводи, на родичі, на радуницю*. В этот день на кладбище приносили куличи (*паски*), крашеные яйца, вареное или жареное мясо, блины, вареники с творогом и совершали трапезу на могилах родителей и близких родственников, которых «угощали» водкой или клюквенным квасом, вылитыми под крест. На могилах катали, а затем закапывали в них яйца.

В поминальных обрядах полешуков отразились и реликты дохристианских верований: приготовлением пищи для умерших родственников надеялись умиловить предков, оградить себя от их вредного влияния и добиться покровительства. Аналогичные обряды были распространены в белорусском Полесье²⁰ и в других районах Украины, а также в странах зарубежной Европы²¹.

Из календарных праздников зимнего периода главными были сочельник, рождество (*коляда, куляда, кутя*), Новый год (*багата кутя*) и крещение (*голодна кутя*). На сочельник и крещение готовилась постная пища, на Новый год и рождество — скромная. Обязательными блюдами всех этих праздников были кутья и компот (*узвар, звар*). Кутья — постная каша, приготовленная из целых зерен ячменя, реже пшеницы. В селах Восточного Полесья (Сумская обл.) в конце XIX — начале XX в. изредка готовили гречневую кутью. Как свидетельствует этнографическая литература²², в 80-х годах XIX в. кутью ели с медовой сытой. В начале XX в. медовая сыта с маком употреблялась редко. Чаще кутью поливали постным маслом, борщом или компотом. Ели ее в конце трапезы. Первую ложку кутьи бросали вверх для того, чтобы был хороший урожай.

На сочельник и крещение готовили постный (с рыбой или грибами) борщ, пекли пироги — с фасолью, квашеной капустой, пшеничной кашей с маком. В селах Западного Полесья их ели со специфической приправой из лука, сухих грибов и селедки. К столу подавались также грибы, варенные и заправленные жареным на постном масле луком). Частью из приготовленных блюд зависело от состоятельности хозяев.

¹⁷ Архив ЛО ИИФЭ, ф. 1, оп. 2, ед. хр. 280-а, с. 31, 121 (записано в 1981 г. Карасин Сарненского р-на Ровенской обл.).

¹⁸ Молчанова Л. А. Указ. раб., с. 204.

¹⁹ Бусыгин Е. П. Русское сельское население Среднего Поволжья. Историко-этнографическое исследование материальной культуры (середина XIX — начало XX в.). М., 1966, с. 373.

²⁰ Kolberg O. Dzieła wszystkie. T. 52 (Białoruś-Polesie). Wrocław — Poznań, 1910, S. 101—102.

²¹ Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Исторические корни и развитие обрядов. М., 1983, с. 166.

²² Труды этнографическо-статистической экспедиции в Западно-Русский край. М., 1880, с. 441.

в некоторых селах Волынской обл. (Западное Полесье) в сочельник топились пампушки — небольшие булочки из кислого ржаного теста соусом из запареной сухой черники (*омачка*)²³.

На рождество и *багату кутю* (вечер в канун Нового года) стол был оромым — молочная и мясная пища. Обязательным блюдом была тья, которую ели с салом или молоком. Наибольшее количество блюд арались приготовить к Новому году. Этот обычай основывался на ициальной магии, т. е. вере в то, что наличие обильной пищи в первый нь нового года обеспечит семье богатство на весь год.

В течение всей масленицы можно было есть молочную пищу, но мно-е крестьяне, не имея молока (в это время коровы обычно не доились), раничивались постной пищей²⁴. Главным молочным продуктом на мас-еницу был заготовленный еще летом соленый или сухой творог, с ко-рым на всей исследуемой территории варили вареники. Масленичны-и блюдами были также блины и жидкая пшенная каша на молоке (*ку-ш*)²⁵.

В первый день великого поста, который назывался «полоскозуб» в этот день в корчме пили водку — «полоскали зубы», чтобы в зубах е осталось скоромной пищи), полешуки пекли пресные лепешки — жанные, гречневые или ячменные (*жиляники, дужики*). Сверху их по-ыпали маком или мазали медом. В некоторых селах в тесто добавля-и сухую чернику.

На «сорόки» (9 марта ст. ст.) — встречу весны следовало сварить вареников или галушек, испечь 40 пирожков в виде птичек (*сорóк*) или пампушек. Но обычно их делали меньше.

На средокрестье (в среду четвертой недели великого поста) из прес-юго или кислого теста повсеместно выпекали печенье в виде креста (*крижики, хрестяники, хрести, хрестці*), имевшее ритуальное значение. } некоторых селах крижики делались с начинкой из фасоли, сушеных руш, черники или толченого мака. Пекли их три или шесть штук. Один крижик оставляли в закромах до нового хлеба (чтобы всегда был хлеб), тальные давали членам семьи, а также скоту. Его брали с собой в юле, когда сеяли рожь и сажали картофель. Считалось, что наличие крижика при посеве зерновых и посадке картофеля обеспечит хороший рожай. Выгоняя первый раз скот на пастбище, также брали с собой крижик, чтобы «череда добре паслась». Как видно, этому печеню при-давалось магическое значение. Обычай выпекать кресты был распро-странен также у русских и белорусов²⁶.

На пасху полешуки, как и украинцы других районов, а также рус-ские и белорусы, пекли один или несколько пшеничных куличей — *па-сок*, красили яйца (*крашанки*). В тех семьях, где к празднику закалы-вали свинью, запекали в печи окорок или кусок мяса, сала, варили сту-день.

В 80-е годы XIX в. обязательным пасхальным блюдом в Полесье, по словам П. Чубинского, считался зажаренный в печи поросенок²⁷. Поле-вые материалы подтверждают это сообщение, хотя далеко не все кре-стьяне могли себе позволить такое блюдо. Поросенка, как правило, на-чиняли вареными потрохами (легкое, печенка, сердце, почки), иногда смешанными с гречневой кашей. Реже его готовили без начинки. Зажа-ренного поросенка клали в небольшое деревянное корытце и несли в дерковъ «святить».

²³ Архив ЛО ИИФЭ, ф. 1, оп. 2, ед. хр. 292, тетр. № 1, с. 17 (записано в 1981 г. в Самаре Ратновского р-на Волынской обл.).

²⁴ ЦГИА УССР, ф. 2205, оп. 2, ед. хр. 245, с. 25.

²⁵ Архив ЛО ИИФЭ, ф. 1, оп. 2, ед. хр. 292, тетр. № 1, с. 123 (записано в 1981 г. в Хотино Олевского р-на Житомирской обл.).

²⁶ Соколова В. К. Весенне-летние календарные обряды русских, украинцев и бе-лорусов, XIX — начало XX в. М., 1979, с. 94—96.

²⁷ Труды этнографическо-статистической экспедиции в Западно-Русский край, с. 443.

В селах Восточного Полесья (Сумская обл.), очевидно под влиянием русских, на пасху пекли *сирницю* — творожный кулич с яйцами кой²⁸.

На Петров день (29 июня ст. ст.), считавшийся пастушьям днем, полешуки пекли из творога и яиц небольшие лепешки — *си мандрички, мандрики*. Часть их отдавали пастухам.

На медовый спас — *маковей* (1 августа ст. ст.) обязательно пекли блюда с использованием толченого мака. Чаще всего с ним пекли пироги, варили вареники или суп. В селах Восточного Полесья (Сумская обл.) делали *коржі з маком*: пресную лепешку разламывали в сочки и смешивали с растертым маком, разведенным водой²⁹. Это до было широко распространено и в Центральном Поднепровье, где называлось *шулики*.

На яблочный спас (6 августа ст. ст.) снимался запрет на употребление фруктов. На всей исследованной территории в этот день обязательно пекли пироги с яблоками и фруктовый кисель³⁰. В некоторых селах, кроме того, пекли и лепешки с маком, как на медовый спас.

Многие из традиционных праздничных блюд полешуков бытуют и в настоящее время (например, *жарьонка*, вареники, сырники, тушеная кислая капуста с мясом, мясная подлива *потравка*, налистники, лапша из пшеничной или картофельной муки), войдя в состав повседневной пищи.

Более устойчиво сохраняются функции ритуальных блюд. Повсеместно пекут свадебный каравай, готовят «бабину кашу», поминальное кушанье, а также кутью и узвар (в сочельник), паску (на пасху), лепешки с маком (на медовый спас), пироги с яблоками (на яблочный спас). Эти блюда, утратив первоначальное знаковое содержание и магическую функцию, продолжают бытовать по традиции.

Праздничная и обрядовая пища украинцев Полесья конца XIX — начала XX в. имела много общего с пищей украинцев других районов Украины, а также белорусов и русских. Эта общность объясняется многими причинами, в том числе генетическим родством этих народов, историко-культурными взаимосвязями, территориальной близостью, сходными природно-географическими условиями. К блюдам, встречающимся у всех восточных славян, следует отнести кашу, кутью, каравай, поминальное коливо, хрести, жилинники и др. Но в Полесье бытовали специфические блюда локального распространения (лапша из картофельной муки, так называемый *голий борщ*, соус из сухих грибов, лук и селедки, каша сироватка и др.).

Расположение Полесья на стыке расселения трех восточнославянских народов способствовало взаимодействию и взаимообогащению культур, что нашло отражение и в пище полешуков, в частности в праздничной и обрядовой (творожная пасха *сирниця*, характерная для култарной культуры русских; крестинная «бабина» каша, не встречающаяся в других районах Украины, но широко бытовавшая в родильной обрядности русских и белорусов, и др.).

Для современного питания полешуков характерны процесс модификации традиционных праздничных и обрядовых блюд (улучшение вкусовых качеств и повышение калорийности), а также переход многих блюд из разряда праздничных в повседневные. В обрядовой пище полешуков в настоящее время ослабевает или утрачивается ее религиозная символика и взамен развивается развлекательно-игровая функция отдельных блюд.

²⁸ Архив ЛО ИИФЭ, ф. 1, оп. 2, ед. хр. 292, тетр. № 2, с. 80 (записано в 1982 г. в с. Чаплеевка Шосткинского р-на Сумской обл.).

²⁹ Там же, с. 81.

³⁰ Там же, с. 82.

ОБЫЧАЙ ВЗАИМОПОМОЩИ У АЗЕРБАЙДЖАНЦЕВ
В XIX — НАЧАЛЕ XX В.

В традиционном быту народов Кавказа обычай взаимопомощи всегда был одним из наиболее важных и широко разветвленных, охватывая самые разные сферы повседневной и праздничной жизни. Большую роль он играл в семейном и общественном быту, в проведении досуга, в праздниках. Велико было значение обычая взаимопомощи в хозяйственной жизни¹.

В настоящей статье охарактеризована одна из форм этого обычая, бытовавшего в Азербайджане при проведении различных земледельческих работ.

Редко кто из крестьян в прошлом мог осуществить самостоятельно все земледельческие работы: для этого надо было иметь различные сельскохозяйственные орудия и рабочий скот. Поэтому маломощные и бедные хозяйства на период проведения полевых работ составляли трудовые объединения, члены которых оказывали друг другу взаимную помощь. Такие сообщества были распространены по всему Азербайджану, хотя в разных историко-этнографических зонах региона они имели некоторую специфику².

Крестьяне кооперировались для проведения самых различных работ, но прежде всего для вспашки земли. На этот период они объединяли рабочий скот, пахотные орудия, рабочую силу. Основу такой кооперации составляли пахотные орудия — *хыш* (типа рало) и *гара-котан* (тяжелый плуг). Для вспашки хышем требовалось два вола. Поэтому два хозяйства, имевшие по одному волу, как правило, объединялись на время пахоты, производившейся сообща поочередно в каждом из двух хозяйств. В различных зонах Азербайджана объединения такого типа носили разные названия: в Куба-Хачмасской — *тайбир олмаг*, в Муганской — *тайбоюн олмаг*, в Ширване — *тайлашма*, в зоне Малого Кавказа — *джирэ* или *эвезчилик*, в зоне Нахичеван — *аваджа*, в некоторых других зонах — *бэджирэ* или *нөвбэлэзмэ*.

Простейшей формой обычая взаимопомощи было объединение тайбир олмаг, характерное в основном для горной и предгорной зон Азербайджана. Все вступающие в кооперацию должны были обязательно иметь рабочий скот (вола). В случае падежа упряжного животного у одного из членов объединения оно распадалось. Была известна поговорка: *о́күз о́лду, ортаг айрылды* (вол пал, объединение распалось). Иногда члены тайбир олмаг сообще использовали не только рабочий скот, но и пахотное орудие (хыш). Вспашку земли производили раздельно: каждый обрабатывал свой участок. В тайбир олмаг обычно объединялись два хозяйства, и с окончанием пахоты он распадался.

В северо-восточных низменных зонах Азербайджана была известна более сложная форма обычая взаимопомощи. Здесь основным пахотным орудием был гара котан, хыш же применялся только для вспашки рисовых полей. В последнем случае члены объединения (ортаглыг) нанимали жителей предгорных селений, имевших свой хыш и рабочий скот. Остальные виды работ — посев, орошение, уборку урожая, обмолот — производили уже члены ортаглыга. По завершении всех работ между ними делился полученный урожай, приглашенные пахари получали равные с участниками объединения доли урожая.

Среди чалтыководов Ширвана и Куба-Хачмасской зоны была распространена особая форма обычая взаимопомощи, называвшаяся *ортаглыг блүбел* (мертвый заступ). Истоки этого названия, видимо, следует

¹ См. Косвен М. О. Семейная община и патронимия. М., 1963; Чурсин Г. Ф. Очерки по этнологии Кавказа. Тифлис, 1913.

² См. Егиазаров С. А. Исследования по истории учреждений в Закавказье, ч. I. Сельская община. Казань, 1889, с. 61.

искать в том, что в этой зоне под посевы риса (чалтыка) обычно 1 пользовались истощенные земли, непригодные для других зерно культур. Интересные сведения об обычае *ортаглыг ölübel* приво Н. А. Абелов, обследовавший в 80-х годах XIX в. эту зону. «Посев тыка,— пишет он,— имеет вполне общественный характер, в нем дым имеет свою долю (*бел* — заступ), и даже сироты и отсутствующие в селении представители дымов сохраняют свою долю в общественном чалтычном посеве, хотя лично и не принимают участия в процессах труда; но их доля земли засеивается из части урожая других из отдельной части выплачиваются лежащие на них подати и повинности; подобные доли называются „мертвыми“ (*олу*). Вообще, доля в составлении очень прочную связь, прикрепляющую крестьянина к обществу-миру. Крестьянин может отказаться от пахотной земли, лишь если усадьба-садовый участок, не имеет никакого хозяйства, но все равно долю чалтычного посева будет получать до тех пор, пока формальным актом не захочет выйти из состава общества»³.

Этнографические материалы показывают, что одну из форм *ортаглыг* в отличие от других трудовых коопераций первоначально представляли члены одной патронимии, поэтому даже не участвовавший в объединении «своим заступом», т. е. собственным трудом, получал долю наравне с работавшими. Со временем и *ортаглыг ölübel* превратился в кооперацию соседско-общинного типа. В Куба-Хачмасской зоне форма обычая взаимопомощи проявлялась следующим образом. Еще перед посевом риса представитель привилегированного сословия (*азбек, сеид, юзбаш*) — житель данного села — посылал членам *ортаглыг* немного семян, то этим он выражал свое желание вступить в организуемое объединение. Принятие семян фактически означало включение данного лица в *ортаглыг*. Даже не участвуя в трудовом процессе — выращивании риса, такой пайщик получал долю, равную с остальными членами объединения. Крестьяне называли его *ölübel* (мертвый заступ) и статус его нашел отражение в народной поговорке *экенде йох, бичэнд йох, йийэндэ ортаг гардаш* (на пахоте не был, в жатве не участвовал, как стали есть — в братья-товарищи просится)⁴.

Трудовые объединения типа *ортаглыг* чаще всего создавались в время пахоты, в зонах, где использовали тяжелый плуг *гара-котан*. В Азербайджане в зависимости от зоны в работе с этим плугом участвовали пять-шесть человек; необходимы были 4—12 пар волов или быков, а также различный вспомогательный инвентарь. Владелец целого тяжелого плуга, необходимого рабочего скота и инвентаря назывался *ампа*. Он, как правило, пахал самостоятельно. Семьи же, не имевшие тяжелого плуга, не могли самостоятельно обрабатывать свой земельный участок. Поэтому несколько родственных или соседских семей (от 4 до 9) сообща составляли такой плуг из имевшихся у них частей и объединяли нужные для работы рабочий скот и инвентарь. Собранный таким образом плуг носил следующие названия: *ортаглы котан, йыгма котан, мөдгэмли котан*⁵.

Объединение *ортаглыг*, созданное для работы с тяжелым плугом, бывало нескольких видов. 1. Члены кооперации обладали равными правами вне зависимости от количества даваемого ими рабочего скота. Их земельные участки обрабатывались совместно в порядке установленной очередности. Те участники объединения, которые имели мало рабочего скота, в случае необходимости добровольно помогали в работе семьям, давшим рабочего скота больше. 2. В *ортаглыг* входили крестьяне, имев-

³ Абелов Н. А. Экономический быт государственных крестьян Геокчайского и Шемахинского уездов Бакинской губернии.— Материалы для изучения экономического быта государственных крестьян Закавказского края (далее — Материалы...), т. VI, ч. II. Тифлис, 1887, с. 48.

⁴ Джавадов Г. Д. О форме взаимопомощи «ортаглыг». — Докл. АН АзССР, 1969, № 7, с. 85—86 (на азерб. яз.).

⁵ Джавадов Г. Д. Традиционное азербайджанское пахотное орудие *гара котан*. — Сов. этнография, 1981, № 6, с. 126—127.

ше равное количество рабочего скота. Члены объединения — плугарь, погонщик, ночной сторож — получали равные права. «Мертвый» инвентарь тяжелого плуга на время работ считался общей собственностью, тягловая же сила — собственностью отдельных членов.

Собранный нами в разных зонах Азербайджана этнографический материал дает основание полагать, что в XIX в. существовали и более сложные виды ортаглыга. В них плугарь, как правило, получал больший пай, чем другие члены объединения. Если в сборе плуга, например, участвовали четверо, то пахотная земля делилась на четыре части, из которых две части получал плугарь⁶.

Если плуг был собственностью плугаря, то трудовое объединение превращалось в средство эксплуатации маломощных участников ортаглыга. Как подчеркивает К. Т. Каракашлы, за время существования объединения его члены вспахивали различное количество земли (единица измерения *гюнлик*): для владельца одного ярмо-вола — один, для погонщика (ходагчы) — от половины до одного, для пахаря (мажгел) — от одного до двух, для присматривавшего за волами (бкўзчи) — от половины до одного гюнлика; для владельца плуга вспахивали 4—5 гюнликов земли. Если же сам владелец плуга работал за пахаря, то ему дополнительно обрабатывали еще один гюнлик⁷.

В рассмотренном объединении значение имела очередность, согласно которой впрягался в плуг рабочий скот. Так, для владельца первой пары волов выделялось на половину доли больше, т. е. если на каждую пару приходился 1 га обрабатываемой земли, то на долю первой пары — 1,5 га. Как правило, первая пара упряжки в таких объединениях принадлежала владельцу плуга, исполнявшему работу плугаря.

Условия использования тяжелого плуга в отдельных зонах Азербайджана были различны. В Казахском уезде, по сообщению А. Ерицева, сборный плуг с 10 парами волов и двумя парами буйволов, управляемый 6 погонщиками, в течение 27,5 дней использовался следующим образом: для плугаря — три дня вспашки, ночного погонщика — три дня, для каждого из погонщиков — два дня, для младшего погонщика — один день, для владельца пары буйволов — два дня, пары волов — один день, владельца железных, деревянных и других принадлежностей плуга — 7,5 дней; для того, кто резал жертвенного барана — один день вспашки⁸.

В Джаванширском уезде условия вспашки сборным плугом были иными: в действительности стоимость плуга и одной пары рабочего скота были одинаковыми, но в связи с ограниченным числом плугов стоимость плуга приравнивалась к двум парам⁹. Так, если для вспашки требовалось восемь пар рабочего скота и это число обеспечивали шесть хозяев, причем у одного из них было три пары, а у остальных по паре, то владелец плуга, вступая в это объединение, работал наравне с остальными. Число дней работы плуга было прямо пропорционально количеству рабочего скота. Для членов объединения, имевших по паре волов, плуг должен был работать по одному дню, для хозяина плуга — два дня, для владельца трех пар — три дня, т. е. столько, сколько имелось пар рабочего скота плюс плуг¹⁰. К этому надо прибавить еще день работы для ночного сторожа. По установленному порядку, во время вспашки каждый из членов объединения кормил своих товарищей в тот день, когда плуг работал на него. Это было обусловлено еще тем, что члены сборного плуга до окончания работ ночевали в поле — на месте

⁶ Джавадов Г. Д. О формах взаимопомощи, связанных с пахотными орудиями Азербайджана. — Уч. зап. Азерб. гос. ун-та. Серия истории и философии, 1971, № 1, с. 76 (на азерб. яз.).

⁷ Каракашлы К. Т. Материальная культура азербайджанцев. Баку: Изд-во АН АЗССР, 1964, с. 266.

⁸ Ерицев А. Д. Экономический быт государственных крестьян Казахского уезда Елизаветинской губернии. — Материалы..., т. II, ч. II, 1886, с. 161—162.

⁹ Хан-Агов А. Е. Экономический быт государственных крестьян Джаванширского уезда Елизаветинской губернии. — Материалы..., т. VI, ч. II, с. 389—390.

¹⁰ Там же, с. 390.

работы, что отражено и в древних земледельческих песнях-холовах азербайджанцев:

Ахшамлар, ай ахшамлар,
Шамлар йанар ахшамлар.
Ел-улус эвде йатар
Хёдек харда ахшамлар ¹¹.

Вечера, о, вечера,
Свечи зажигаются по вечера
Все спят дома,
А пахари ночуют в поле.

Для Ширванской зоны была характерна следующая система. Земля распределялась между определенным числом плугов, каждый из которых объединял пять дымов. Такая артель производила общую вспашку и посев, урожай делился участниками пропорционально труду, внесенному и в совместный процесс обработки земли. Если участки были слишком малы, то производились распашка и посев сразу всех участков, урожай делили между членами объединения — владельцами плугов¹². В Ленкоранском уезде артель объединяла несколько хозяйств: один вкладывало свой труд, другое — плуг, соху или их части, третье — рабочий скот. Такая артель, отмечали современники, есть своеобразная форма эксплуатации беднейшего класса: зажиточные владельцы живого и мертвого инвентаря снимают обычно три шкуры с членов, входящих в союз личным трудом... Кулаки и скупщики берут из крестьянского бюджета в 4—5 раз больше, чем государство ¹³.

Во многом элементы обычая взаимопомощи в Азербайджане сохранялись еще в 1930-е годы. А. К. Алекперов, наблюдавший работу таких объединений, отмечал, что в зоне Малого Кавказа «сборный плуг» существовал около 40 дней, т. е. в продолжение вспашки. Участие в пахоте членов кооперации измерялось посредством определенного расчета. Например, давший одного быка имел право на один день пахоты на себя, давший 16 быков для работы в течение 40 дней — на 18 дней (первые две пары быков в упряжке плуга засчитывались за 1,5 дня) ¹⁴. За 40 дней работы каждый из двух *ёкүзчи*, кормивших быков, имел право на два дня пахоты, по одному дню предоставлялось первому погонщику (ходаг амбулчи), второму погонщику (ходаг торза), третьему (ходаг салхов), четвертому (ходаг пеши) погонщику, направлявшему плуг (мажгал), сторожу, охранявшему поля всего села (горухчи).

Оплата за предоставленные орудия пахоты была существенно больше, чем оплата труда работников. Бедняк в «сборный плуг» вкладывал только свой труд, а иногда и своего быка, в то время как кулак мог предоставить плуг, ремни и часть быков. В конечном счете весь этот «сборный плуг» большую часть времени работал на кулака ¹⁵.

Таким образом, в описанном варианте трудового объединения отдельные части плуга ценились выше труда членов ортаглыга. Этнографические материалы подтверждают, что зажиточные слои села, имевшие много упряжных животных и пахотных орудий, сами фактически не участвовали в трудовом объединении, а нанимали работников-батраков, обеспечивая их необходимыми средствами для обработки земельных участков.

Трудовые объединения, создававшиеся на основе тяжелого плуга, в среднем существовали от 10 до 40 дней, так как были непосредственно связаны с обработкой земли. По окончании пахоты кооперация распадалась.

Наряду с ортаглыг в Азербайджане был известен и другой тип обычного взаимопомощи — *шериклик* (от шерик — араб. «товарищество, соучастник»). Если целью ортаглыг была лишь вспашка земли, то шериклик осуществлял также уборку урожая и молотьбу.

¹¹ Баяты, Баку: Азернешр, 1960, с. 245 (на азерб. яз.).

¹² Абелов Н. А. Указ. раб., с. 54.

¹³ Кавказское сельское хозяйство, 1898, № 220.

¹⁴ Алекперов А. К. К вопросу об изучении культуры курдов. — В кн.: Исследования по археологии и этнографии Азербайджана, Баку, 1960, с. 144—145.

¹⁵ Там же, с. 145—146.

Было распространено несколько видов такого объединения, различавшихся характером оплаты. Если шериклик составляли только родственники, то урожай делился поровну, так как при этом не учитывалось наличие или отсутствие у членов артели тягловой силы и инвентаря. Если же шериклик составляли соседи, то оплата производилась по-другому. При молотье, например, хозяин участка, откуда приносили зопы получал по два пая, остальные — один; при этом количество тягловой силы и инвентаря также не учитывалось. Позднее и эти показатели стали принимать во внимание.

Обычай взаимопомощи шериклик описал П. В. Котляревский, обследовавший в 1880-х годах экономический быт государственных крестьян некоторых уездов Азербайджана. В Кубинском уезде, например, крестьяне, составляя товарищество, не ограничивались только совместной работой, но сообща проводили и другие полевые работы. Все расходы по посеву и уборке урожая на участке, распаханном гара-котаном, члены сообщества несли пропорционально даваемому ими скоту. Доля владельца плуга приравнивалась к доле владельца одного буйвола. Урожай с участка, обработанного плугом, распределялся между членами объединения соответственно поставляемой ими упряжной силе. Так, имевший пару буйволов получал одну четвертую часть урожая, владелец двух пар буйволов — половину, одного буйвола — одну восьмую часть собранного урожая. За использование артелью плуга на все время пахоты его хозяин получал из урожая 27 пудов пшеницы или 21 пуд ячменя. Бедняки, участвовавшие в объединении шериклик в качестве погонщиков быков, обычно получали за выполняемую работу всего лишь восьмую часть урожая¹⁶.

Крестьяне, владевшие большими участками земли, участвовали в таких объединениях формально — сами они не работали, а нанимали бедняков, которые и занимались обработкой их земли. Немушние крестьяне вели все полевые работы сами, а раздел урожая производился по принципу: одна половина — землевладельцу, вторая — остальным членам шериклика. Как отмечал И. Сегаль, «сельские капиталисты и кулаки, сконцентрировав в своих руках значительную часть надельных земель и почти не занимаясь ее обработкой, извлекают, однако, большие выгоды, отдавая свои земли для обработки своим же нуждающимся односельчанам, очень часто даже тем, кому земли эти принадлежат по праву. Такие нуждающиеся крестьяне становятся в своего рода обязующие отношения к своим богатым односельчанам. Пользуясь влиянием богатства, многоземельные крестьяне, поддерживаемые многими зависимыми от них бедняками, являются всегда наиболее сильными противниками передела земли»¹⁷.

Таким образом, при капиталистических отношениях характер объединения шериклик изменился: обычай взаимопомощи стал способом эксплуатации бедных крестьян богатыми односельчанам.

Изучение трудовых объединений типа ортаглыг и шериклик показывает, что они, развиваясь от простых форм к более сложным, прошли три основных этапа. На первом этапе целью таких объединений была безвозмездная взаимопомощь в обработке земли, на втором — взаимная помощь, осуществлявшаяся на основе эквивалента, на третьем этапе такие объединения по существу утратили свой первоначальный характер и превратились в средство эксплуатации части крестьянства.

¹⁶ Котляревский П. В. Экономический быт государственных крестьян северной части Кубинского уезда Бакинской губернии. — Материалы..., т. II, ч. II, с. 336.

¹⁷ Сегаль И. Л. Крестьянское землевладение в Закавказье. Тифлис, 1912, с. 39.

ТРАДИЦИОННЫЕ ЛИЧНЫЕ И СЕМЕЙНЫЕ
«ОХРАНИТЕЛИ» АЧАЙВАЯМСКИХ ОЛЕНЕВ

В пос. Ачайваям, расположенном на севере Олюторского района Корякского автономного округа Камчатской области, проживает малочисленная группа оленеводов численностью около 400 человек. В полевых книгах они записаны чукчами. Однако этнографо-лингвистическое обследование, проведенное в 1969 г. северо-восточным отрядом Северной экспедиции Института этнографии АН СССР под руководством И. С. Гурвича, показало, что отнесение ачайваямцев к чукчам ошибочно¹.

В материальной и духовной культуре этого населения, в силу географической отдаленности и довольно позднего перехода к оседлости до сих пор сохраняются некоторые архаические элементы. Рассмотрению одного из них — представлений, связанных с личными и семейными «охранителями» ачайваямских оленеводов, — и посвящено данное сообщение. Оно основано на полевых материалах автора, собранных в 1971 г.

У оленеводов этой группы в прошлом существовали разного рода личные и семейные охранители. Значительное число личных охранителей, по их мнению, обладало защитной функцией и использовалось в качестве оберегов от нападения злых духов *кала* (мн. ч. *калав'*). Духи, по представлениям оленеводов, имели семьи, жили в ярангах, пасали стада горных баранов, охотились. Но предметом их охоты были люди. Духи питались их кровью и мясом. Вредоносной деятельностью этих существ население приписывало болезни и смерть.

Особенно подвержены нападению *калав* дети. Поэтому сразу после рождения к левой руке ребенка привязывали оберег — маленькую фигурку *оккамакля* (буквально — «деревянный камак») (Табл. I, рис. 1, б). Делали ее из сучка тальниковой ветки. Она имела отдаленное сходство с человеком. Раздвоенная внизу часть обозначала ноги. На place «лица» такой фигурки иногда вырезали «глаза» и «рот». Фигурку подвешивали на нить, сделанную из сухожилия оленя, в которую обильно вплетали заячий пух. Крик зайца якобы был способен отпугнуть злых духов и прекратить их вредоносную деятельность, а пух зайца — облегчить болезнь человека. Такой амулет одевали также на плечо новорожденного.

Защитную функцию приписывали бусинам и бисеру. *Калав*, нападая на человека, имеющего подобного «защитника», не могли причинить ему вреда, так как «душа» человека во время опасности якобы пряталась в сквозное отверстие бусины и становилась невидимой для духов. Поэтому новорожденному сразу же после обрезания пуповины вдевали в мочку уха сережку из бисера. Женщины, имеющие грудных детей, носили серьги и наконечники украшений из бисера. Несколько бусин обильно привязывали к детскому амулету (Табл. I, рис. 5, б).

«Защитником» матери и ребенка считалась и *аняпель* (дословно — «маленькая бабушка»), с помощью которой определялось имя новорожденного. *Аняпель* — небольшой камень, обшитый ровдугой («одежда»), обильно украшенной бисером и бусами. Их нашивали на поверхность ровдуги и прикрепляли в виде подвесок по краям. Уходя из дома, мать могла оставить ребенка одного, уверенная в том, что *аняпель* оградит его от нападения духов. Хранили ее под подушкой или привязывали с помощью ремешка к спинке кровати. Когда жили в ярангах, *аняпель* держали в спальном положении. За своеобразную «службу» оленеводы «кормили» ее костным мозгом оленя (смазывали им открытую поверхность камня).

¹ См. Гурвич И. С., Яйлеткан А. И. Ачайваямская группа коряков-олeneводо-в. Краеведческие записки. Петропавловск-Камчатский, 1971, вып. 3.

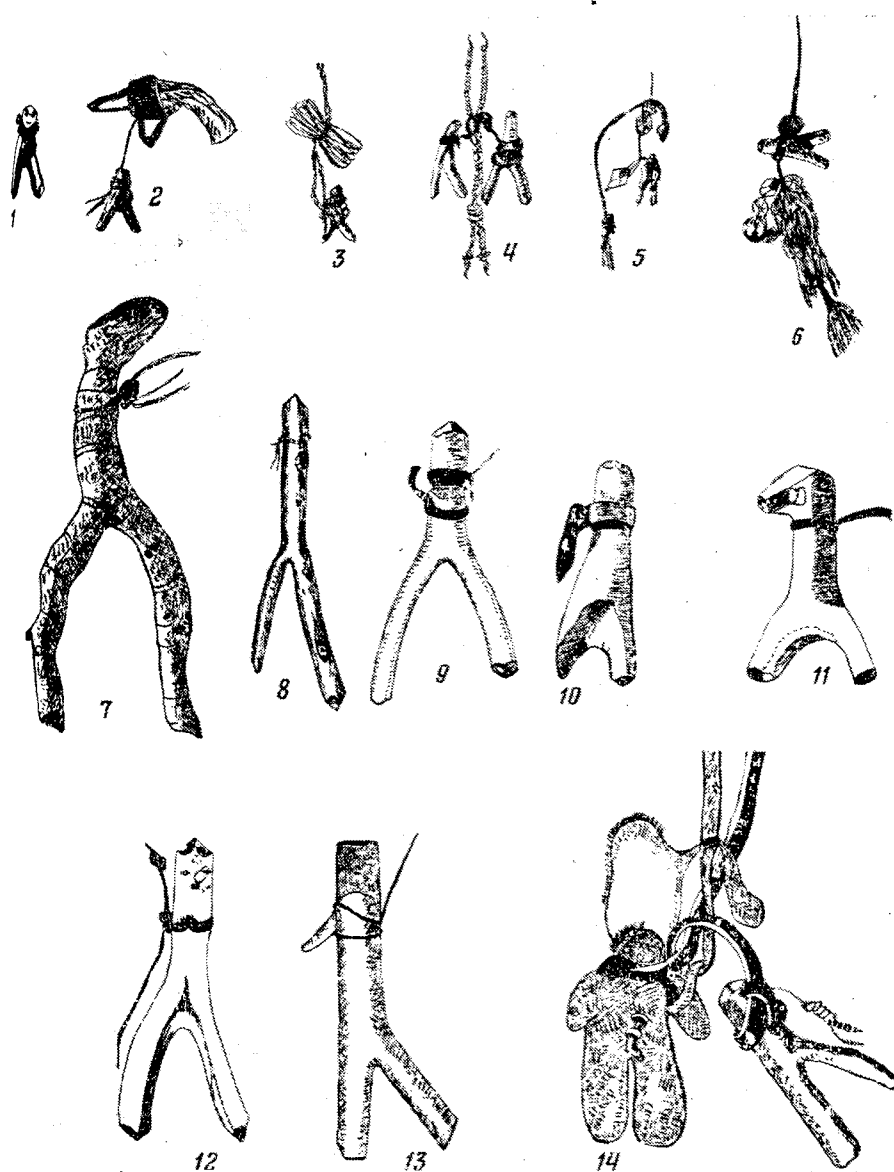


Табл. I. Личные и семейные «охранители» из связки семейных «охранителей»: 1—6 — оккамакля — личные «охранители» человека; 7—13 — оккамакля — «товарищи», «помощники», «пастухи» «гычгыя»; 14 — цэлвыл'ыкаңг' элюч — «кукла, ищущая табун»

Личными охранителями человека были и кожаные кружки *ийг'ил-зын* (буквально — «луна»). Их пришивали к одежде всех членов семьи на спину и грудь. Поверхность кружка украшали разноцветным бисером, края — подшейным волосом оленя, сухожильными нитками и красной шерстью.

При частых носовых кровотечениях к пучку волос на макушке пришивали *пиняк* — бахрому из окрашенного в красный цвет подшерстка молодой нерпы — белька и нескольких бусин белого и красного цвета. Такая подвеска из бусин называлась *лав'тыкылыл* (дословно — «головная бусина»).

Женщины, у которых болели глаза, пользовались специальным амулетом — *лав'тыкыльчинаң*. Он представлял собой два соединенных ремешка, окрашенных раствором ольховой коры; один из них охватывал голову, другой проходил от лба до затылка. В пяти местах (на лбу, над ушами, на макушке и затылке) на ремешки нашивали красный, белый и синий бисер. Этот амулет женщины не снимали даже во время сна.

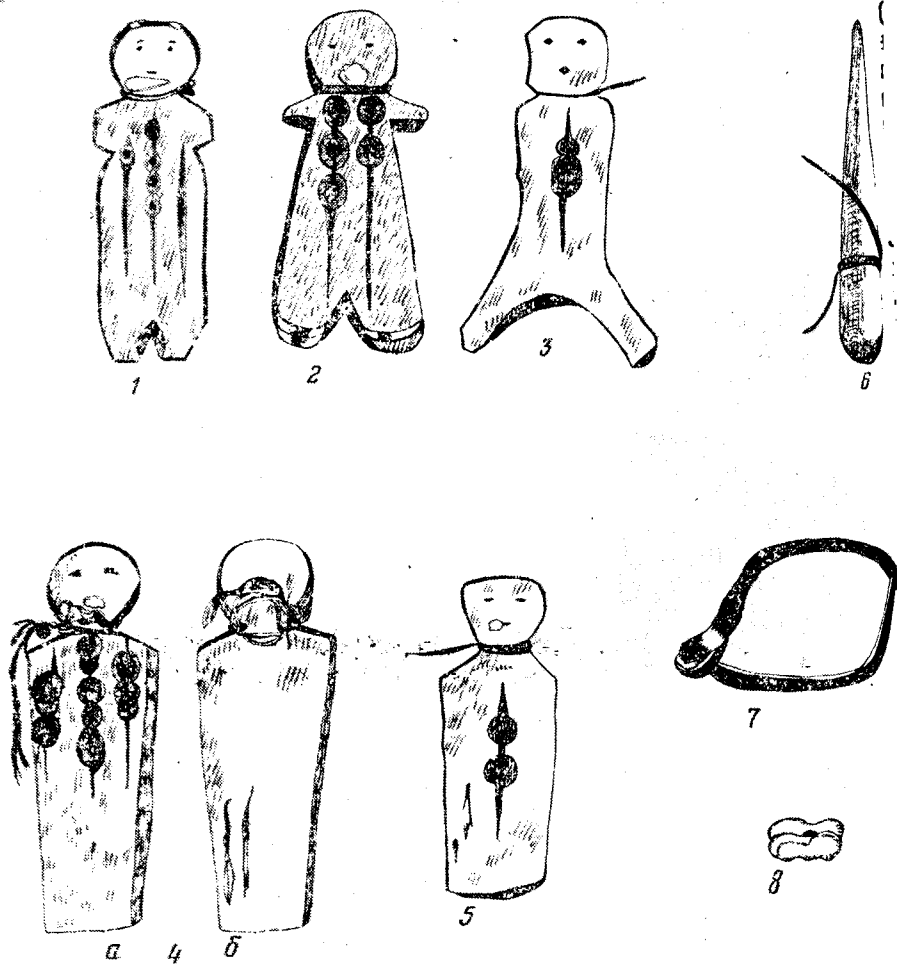


Табл. II. Лучковый прибор для добывания огня из связки семейных «охранителей»
1—3, 4а, б, 5 — *гычгый* — прибор для добывания огня; 6 — *н'илек* — деревянное «свело»; 7 — *тинучцын* — лучок; 8 — *талг'ите'ын* — коленная чашечка оленя

При головной боли на выбритую спереди часть головы одевали повязку из красной ткани, также называвшуюся *лав'тыкыльчинаң*. Ее изготовляли из полосы выделанной шкуры нерпы, окрашенной ольхой. На повязку нашивали по три бусины белого и красного цвета. Частые носовые кровотечения и головные боли, а также длительное заболевание глаз объяснялись, по мнению населения, постоянным нападением на человека злых духов. Поэтому все указанные амулеты носили постоянно и снимали только после того, как исчезали признаки заболеваний.

Личные охранители человека были разнообразными по составу. Количество фигурок оккамакля, бисера, бусинок, заячьего пуха менялось в зависимости от желания владельца. В том случае, если обереги не носили, их привязывали к связке семейных охранителей, и тогда, по представлениям ачайваямцев, они должны были оградить от вредоносной деятельности духов не только своих владельцев, но и всех членов семьи.

Большинство предметов в связке семейных охранителей было связано с семейным очагом и стадом домашних оленей. Самым главным охранителем семьи считался деревянный прибор для добывания огня — *гычгый*. Он, как думали ачайваямские оленеводы, являлся мужчиной, «главным хозяином» домашних оленей (*қояң этынвылг'ын*). Делали его из ольхи в виде схематичной фигуры человека с контуром головы, на «лице» которой вырезали маленькие углубления, обозначающие глаза и рот. Некоторые гычгьи имели «руки» и «ноги» или только «ноги».

л. II; рис. 1—3). Но встречались и такие, у которых не было ни того ругого (табл. II; рис. 4 а б, 5). Небольшие ямки (*қоқлогыйңо*), расчищенные в два-три ряда на «туловище» огнива, образовывались от чения *н'илек* — деревянного «сверла» (табл. II; рис. 6). При добыче огня в левой руке держали *талг'итгын* — коленную чашечку оленя (л. II; рис. 8) — и давили ею сверху на «сверло». *Тинучңын* — лучок (л. II; рис. 7), с помощью которого «сверло» приводилось в движение, хали в правой руке. При этом «тетива» лучка обматывалась вокруг ла. Прежде чем добывать огонь, в углубление (*қоқлогыйңо*) клали хший уголек из очага. От трения при вращении *н'илек* дерево наалось, с появлением дыма в углубление подкладывали трут (заячий). Разгоревшийся уголек выкладывали на сухой мох и, раздувая, получали огонь. Добывать огонь с помощью деревянного огнива и только женщины — хранительницы домашнего очага и всех ссных амулетов. Хорошо зная различные обряды, они совершали жертвоприношения, «кормили» предметы религиозного культа.

З настоящее время гычгый используется ачайвайамскими оленеводами только во время традиционных праздников. Особую роль ему отвоина осеннем празднике *қояңайтатык* (буквально — «перегонять оленя»), связанном с возвращением домашних оленей из районов летнего паса. В прошлом это был главный годовой праздник, и устраивали ежегодно, теперь — раз в 3—5 лет.

Қояңайтатык, на котором удалось присутствовать автору, проводился в ярангах, расположенных неподалеку от поселка. С вечера, после чения известия о приближении стада личных домашних оленей, еление стало тщательно готовиться к празднику. Важным моментом ю добывание с помощью деревянного огнива «чистого», ритуального я, который поддерживали в течение трех праздничных дней. Даже ю следили за тем, чтобы огонь не погас. Если же это случалось, вь разжигали только огнивом. Очаг обкладывали собранными на бе-реки камнями, которые на время праздника считались «зольными ниями» — *пиңв'ыв'в'о*. Такой очаг одновременно был и очагом и жи-рем гычгыев — хозяев домашних оленей. Поливая водой *пиңв'ыв'в'о*, «ли» их жилище и огонь. Под *пиңэняч'эның* (буквально — «покры-юлы») ², камень, лежащий с северо-восточной стороны, рядом с ыв'в'о клали жертву (*инэлвит*) — жир оленя и ветки тальника. ум шестам, на которые опиралась перекладина очага, привязывали тальника и кустарника *нэчако*. В них, как считали оленеводы, залась *ёнатгыйңын* — «жизненная сила», «жизненность» оленей. Огне доски со связками семейных охранителей развешивали на педине рядом с очагом.

рибытие стада к ярангам утром следующего дня являлось сигна-для выполнения основных обрядовых действий. Навстречу стаду дили хозяин, хозяйка и ближайшие родственники. Один мужчина сал копьём, другой стрелял из ружья поверх стада, третий бро-аркан. Мальчики стреляли из детских луков, сделанных из веток ника (стрелу из ветки тальника потоньше отец ребенка вырезал за-е, конец ее обжигали на огне). После выстрела стрелу находили, змали, ломали пополам. Хозяйка и старшая дочь или невестка бро-сторону стада горящие головни, лежащие на дерне, прикрывав-доску для выделки шкур. Все эти действия были направлены на еление оленей, находившихся долгое время без «присмотра» семей-охранителей. Олени, возвратившиеся с летовки, могли, как верили еводы, принести с собой вредоносных духов, невидимо присутствую-около стада и способных навлечь несчастье на обитателей поселка. то время как пастухи уходили в стадо отлавливать жертвенных эй, женщины, старики и дети совершали обряд бескровного жерт-воприношения. Объектами обрядовых действий были заменители жи-

² Раньше при перекочевках на новое место *пиңэняч'эңын* оставляли в старом оча-прикрывали сверху дерном. В отсутствие хозяев он, как полагали оленеводы, охра-женный очаг.

вых оленей — «травяные олени» (*в'ытқояв'*), ветка тальника и бумажная нанизанная на сухожильную нить. Как правило, на празднике забивали телят-самцов. Объяснялось это желанием сохранить плодородность стада — источник ежегодного увеличения его численности. В качестве самок жертвенных оленей использовались различные заготовки. Непосредственными исполнителями символического (*қояғаннатгыһын*), который, по представлениям населения, осуществлял гычгый, были 4—8-летние мальчики. Удар «олению» наносился маленьким деревянным копьём (*пойгыһын*). Оно находилось в связке с сохом (*очымһын*), маленькой деревянной лодочкой (*г'ытвыг'ыт*) и веткой тальника, символизирующей аркан (*чав'ат*). Все эти предметы надлежали гычгыям. Перед «убоем» на «оленья» набрасывали на шнур аркан. Как выполнить этот обряд, показывал отец ребенка старший родственник, чаще всего брат матери.

После принесения жертвы женщины и дети «кормили» жертву кашей (*чэңчиткув'ыт'ыт*) из толченых зеленых листьев «четырёх роны света», начиная с востока. Затем женщины разжигали с северо-восточной стороны от входа в жилище «огонь гычгыев» (*гычгыймыһын*) на котором варили мясо жертвенных оленей. Если в празднике участвовали дальние родственники семьи, делали два костра. При этом каждая семья пользовалась своим огнём. В большой патриархальной ачайваямских оленеводов в прошлом имелось несколько гычгыев, каждый из них была закреплена определённая часть стада дома. Оленей, принадлежащих членам малой семьи. Гычгый передавался по наследству младшему сыну, а иногда дочери, если её муж оставался жить у её родителей. Молодая женщина, родившая внебрачного ребёнка, особенно сына, также имела гычгый. Объединяющим началом семьи являлся очаг. Поэтому все огневые доски считались общей семейной святыней и хранились в одном месте. Во время праздника, когда молодыми женщинами и девушками, добывающими ритуальную жертву, наблюдали все присутствующие, особенно внимательно пожилые люди. Если на получение огня затрачивалось больше 10—15 минут, считалось, что семью постигнет несчастье: болезнь или смерть родственника, а также домашних оленей.

После забоя оленей гычгый мазали кровью предназначенного для них убитого жертвенного оленя (*зитгызит*). Помазание распространялось также на членов семьи, принесшей жертву, их нарты и арканы палаток. Гычгый получали и бескровную жертву: их «кормили» костным мозгом жертвенных оленей. В первый день праздника его брали из первой передней ноги оленей.

В конце праздника *қояңайтатык* на месте очагов (*гычгыймыһын*) сооружали *яяңапэль* (яранголку гычгыев). Огневные доски теперь «кормили» костным мозгом из левой передней ноги оленей. Часть мозга ставили на месте очагов. Тут же втыкали ветки тальника, которые закладывали дерном. Поверх утрамбованной земли на холмики высотой около 50 см укладывали вертикально три ряда мелких камней. Они символизировали три основных шеста *яяңапэль*. Выстроенное «жилище» поливали водой. После выполнения всех обрядовых действий огневные доски со связками семейных охранителей уносили в ярангу, помещали на зиму в мешок (*кэмэчючгын*), сшитый из оленьей шкуры. Такой мешок считался общей «одеждой» гычгыев и связок семейных охранителей.

Весной, в период отела оленей, огневные доски вынимали и обращались к ним за помощью. В более отдалённом прошлом с такой просьбой к гычгыям обращались в течение всего года. За «службу» человека их благодарили: «кормили» костным мозгом и кровью оленей. Но такие хорошие отношения между «хозяевами» и людьми были не всегда. Когда у семьи терялась часть оленей, гычгый, который был их непосредственным «хозяином», просили отыскать пропажу. Для этого его поднимали наверх и прикрепляли в месте соединения трёх основных шестов яранги. Если гычгый не мог «найти» оленей, его наказывали: били

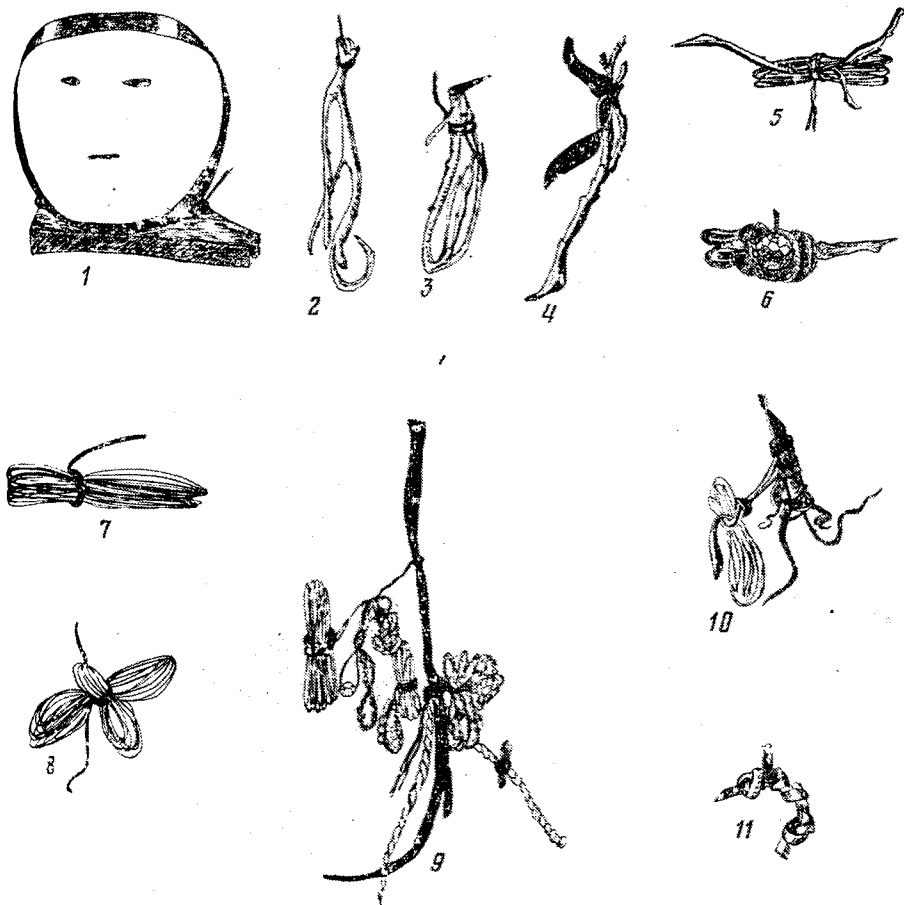


Табл. III. Предметы культа, связанные с оленеводством, и личные «охранители» человека из связки семейных «охранителей»: 1 — голова «убитого» гычгыя; 2—4 — ветки тальника — «рога» оленя; 5—6 — *қоянуйычыт* — «жизненность» оленей; 7—10 — *вг'ай-самы* — трава; 11 — ремень с узелками, обозначающими живых родственников покойника

же давали костного мозга. В том случае, если семья совсем лишалась оленей, гычгыя «убивали». Его «туловище» сжигали на огне, а «голову» привязывали к связке семейных охранителей (табл. III; рис. 1), т. е. отправляли в «табун» к другому «хозяину», где он становился обычным «астухом». Делали это во время весеннего праздника рогов — *килвэй*.

Связка семейных охранителей, прикрепленная к «шее» огнивной доски, как и гычгыя, имела тесную связь с домом, семейным очагом и стадом домашних оленей. Она состояла из предметов различного назначения. К сухожилию, привязанному к «шее» деревянного огнива, крепили один-два «аркана» из ветки тальника (табл. II; рис. 4б). Этими арканами пользовался сам гычгыя. Привязывали их к нему на весеннем празднике.

Веточки тальника самой разнообразной формы встречались и на самом ремне или сухожилии связки семейных охранителей (табл. III; рис. 2—4). Они, по представлениям оленеводов, обозначали рога оленей, которыми владел «хозяин». «Рога», как и «арканы», присоединяли к связке весной. Такие веточки, скрепленные сухожильной ниткой с травой, обозначали «жизненность» оленей (*қоянуйычыт*) (табл. III; рис. 5, б). Траву и веточки брали с места поминок, на которых забивали часть оленей, принадлежавших покойным. Принесенные в жертву олени отправлялись в потусторонний мир (*пэнинэлг'у*), где умершие жили так

же, как и на земле. Чтобы покойники не забрали вместе со своими, принадлежащих живым родственникам, взятые с места погребения ветки с травой (*вг'айлыңын*), привязывали к связке семейных охранителей. К ней же ачайваямцы прикрепляли пучки той же травы с похорон и кусок ремня с узелками, которым был связан умерший (табл. III, рис. 11). Тем самым присутствующие на похоронах родственники покойника надеялись защитить себя от его мести. (*вг'айлыңын* или *тымкычылыңын*) добавляли к связке и после смерти, чтобы видели потерявшегося родственника, чтобы с ним не произошло ничего плохого. Пучки травы, находящиеся в связке, могли быть связаны сухожильной нитью (табл. III, рис. 7, 8), иногда с добавлением заячьего пуха (табл. III, рис. 9) или старой повязкой, которой пользовались при «лечении» больных глаз (табл. III, рис. 10).

В каждой связке охранителей насчитывалось от 4 до 10 фигур больших оккамакля (табл. I, рис. 7—13), по форме аналогичных леньким (личным оберегам человека). Некоторые фигурки имели за и «рот». Их делали из веток тальника на весеннем празднике килвей, который устраивали перед или после отёла оленей. Большие оккамакля были «товарищами» или «помощниками» гычгыя. Вместе с последним они выпасали стадо в качестве «пастухов». Их, как и гычгыя, «кормили» костным мозгом.

«Пастухом» у «хозяина» был и *ңэлвылг'ыкаңг'эдюч* (дословно «находящая табун»). Материальным воплощением его была кукла, сделанная из выделанной шкуры оленя и набитая оленьим волосом. К поясу такой «пастуха» пришивали ремешок с бусиной (табл. I, рис. 14). По этой фигурке привязывали к копыту, которым пользовались при жертвоприношении оленей во время сезонных праздников.

«Товарищем» оккамакля и особенно гычгыя являлся и камень *қаквын* (дословно — «морской камень»). Он назывался еще *гычгыя гутум* (дословно — «товарищ гычгыя»). Камни *аңкаквын* пастухи собирали летом на побережье моря. Их «одевали», обшивая куском выделанной шкуры оленя (табл. IV, рис. 1—5). Вышедшая из употребления детская шапочка, которую привязывали к связке охранителей, она часто становилась головным убором гычгыя (табл. IV, рис. 6, 11). «Заяева» домашних оленей, как полагали оленеводы, живут так же, как люди. Они носят такую же одежду, занимаются оленеводством. Поэтому им «дарили» части своей одежды, украшений, серьги (*вилуны*) (табл. IV, рис. 10), детали предметов, относящихся к оленеводству. При соединенные к связке охранителей они всегда символизировали нечто конкретное. Так, например, наконечник (*каңкал*) и костяная рукоять (*тапыт*) от оленьей погонялки обозначали погонялку (табл. IV, рис. 7, 8).

В связке семейных охранителей встречались камни необычной формы. Один из них считался передним отростком рогов оленя — *кылыңнын* (табл. IV, рис. 15), другой — «глазом» оленя — *қоянлылаң* (табл. IV, рис. 14). Они «обеспечивали» благополучие домашних оленей и во время жертвоприношений их «кормили» костным мозгом.

Вообще камни играли значительную роль в религиозных представлениях населения этого поселка. Особенно привлекали их внимания камни, имеющие необычную форму. Они служили амулетами, «защитами» человека, использовались во время гадания (при определении имени новорожденного).

Камни, имеющие прямое отношение к огню, хранились отдельно. У хозяйки огня считалась *милгыңколнын* (буквально — «находящаяся около огня») (табл. V, рис. 2—3). Ее нередко одевали в меховую одежду, которую символизировал кусок выделанной шкуры оленя (табл. V, рис. 3). Милгыңколнын ставили рядом с очагом (в яранге) или печью (в доме). Около нее хранили спички, которыми разжигали огонь в буржуйные дни. Хозяйка огня была «товарищем» (*тумгутум*) домашнему очагу. Ее «кормили», смазывая костным мозгом, обращались к ней за помощью при любых обстоятельствах. Она «помогала» в личной жизни «сохраняла» домашних оленей.

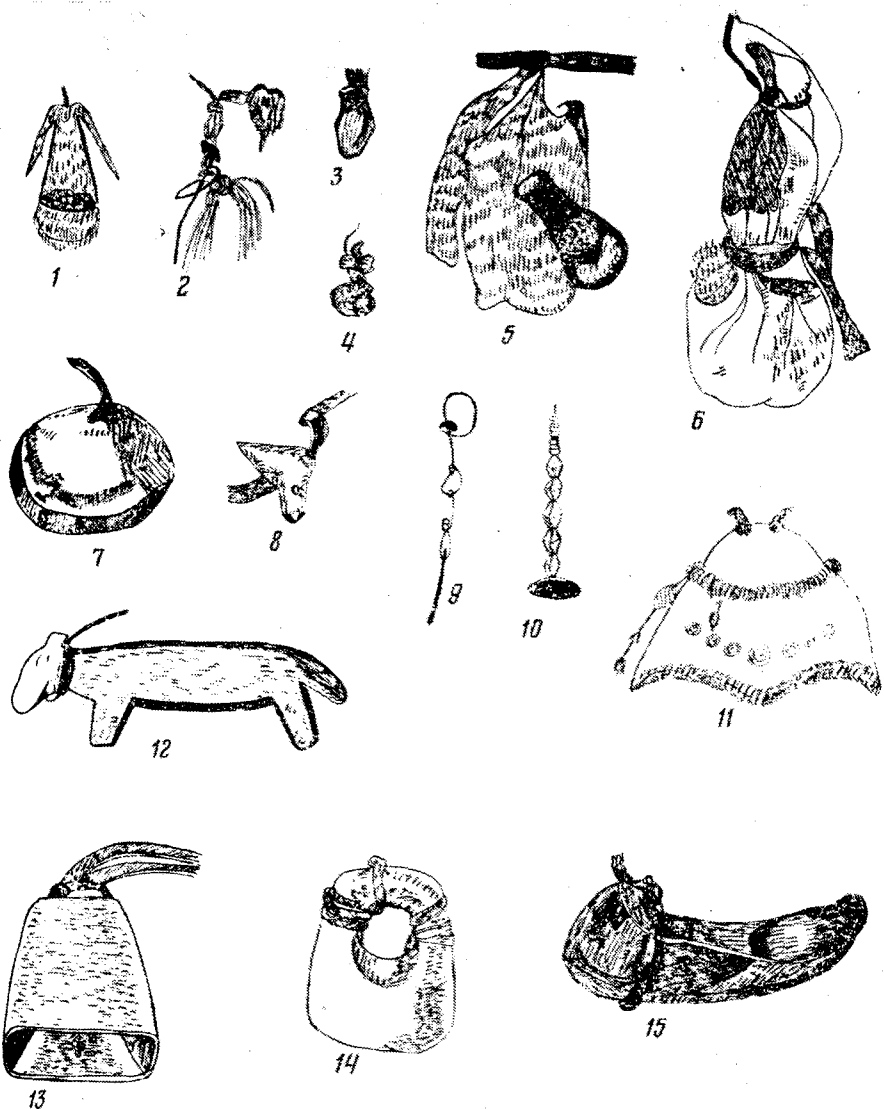


Табл. IV. Предметы культа, связанные с оленеводством из связки семейных «охранителей»: 1—5 — *гычгыйтумгутум* — морские камни — «товарищи» гычгья; 6, 11 — шапочки гычгья; 7 — *тынпыт* — рукоять оленьей погонялки; 8 — *канкал* — наконечник оленьей погонялки; 9, 12 — *уттынг'ытг'ын* — «олнегонные собаки»; 10 — *вилулч'ыт* — серьга; 13 — *коңқон* — колокольчик; 14 — *қоянлылалчын* — «глаз» оленя; 15 — *қылпалчын* — «передний отросток оленьих рогов»

Изначально для ачайваямцев не был характерен выпас оленей с помощью олнегонной собаки. Когда пастухи-олневоды стали использовать пастушескую собаку лайку, ее изображение также появилось в связке охранителей в облике деревянной собаки — *уттынг'ытг'ын* (табл. IV; рис. 12) и в виде металлической цепочки (табл. IV; рис. 9). Чтобы олени не терялись, на шею им привязывали колскольчик (*коңқон*). С этой же целью его присоединяли и к связке (табл. IV; рис. 13).

Губы (*в'эмылкэт*) оленя, его хвост, кусочки шкуры со лба (*кыччалгын*), сухожилие с ноги (*гыткайто*), ухо с меткой, привязанные к связке (табл. III; рис. 4—6), после осеннего праздника, обозначали жертвенного оленя, предназначенного в дар гычгьям. Присоединение *penisa* жертвенного оленя к ремню связки должно было, по мнению населения, обеспечить увеличение поголовья оленей.

После отела важенок ачайваямские олневоды издавна фиксировали нанесением прорезей на счетные палочки — *уттыкаликал* («деревянное

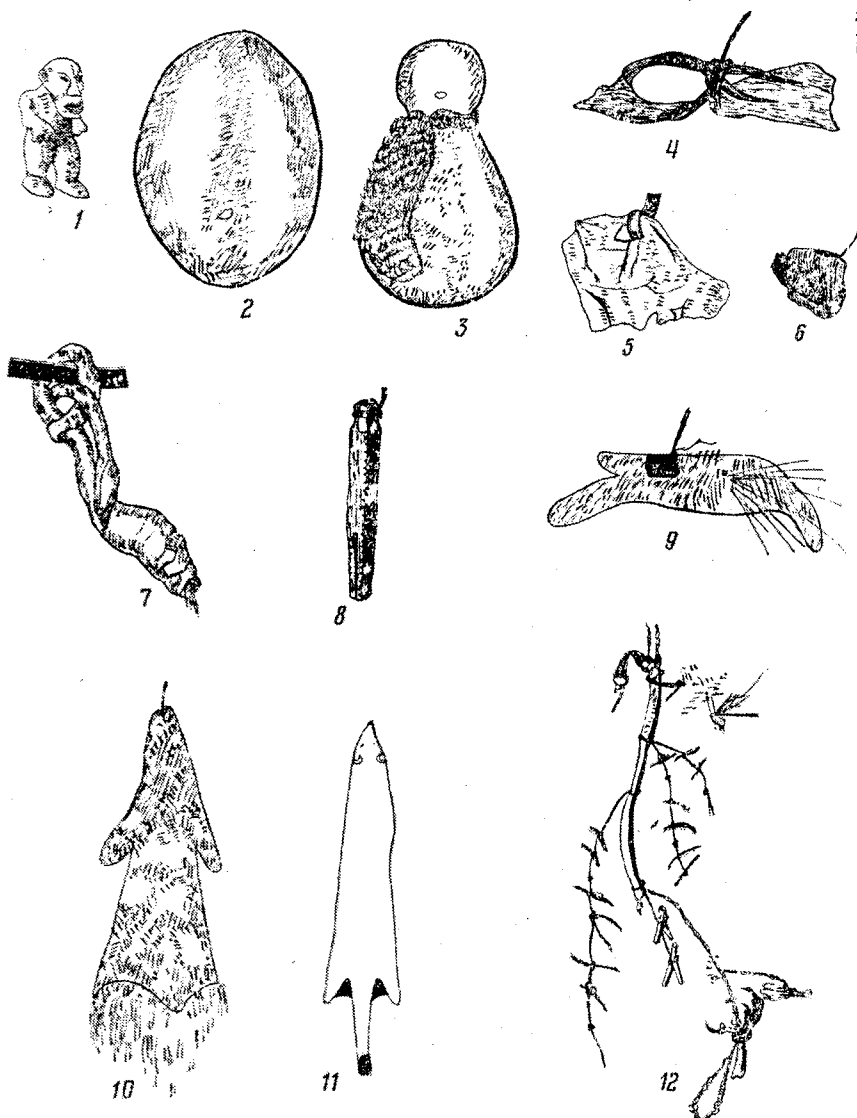


Табл. V. Предметы культа, связанные с оленеводством и охотой из связки семейных «охранителей»: 1 — дух заразной болезни; 2—3 — *милгынколчын* — «хозяйка огня»; 4 — *гыткайто* — сухожилие с ноги оленя; 5 — *кыччалгын* — кусок шкуры со лба оленя; 6 — *вэллчын* — ухо оленя с меткой; 7 — *репс* оленя; 8 — *уттыкаликал* — счетная палочка; 9 — кусок шкуры выдры; 10 — шкурка белки; 11 — шкурка горностая; 12 — носы выдр и лапка утки

письмо») количество новых самцов и самок, появившихся в стаде. Сейчас такие палочки вышли из употребления, и увидеть их можно только в связке охранителей (табл. V; рис. 8).

Охота у ачайваямских оленеводов играла второстепенную роль. Шкурки пушных зверей использовались для украшения одежды, мясо водоплавающих употреблялось в пищу. После успешного промысла шкурки и носы выдры, шкурки белки и горностая, лапки уток прикрепляли к связке охранителей (табл. V; рис. 9—12). Отдавая их под «покровительство» семейных святынь, оленеводы надеялись сохранить таким способом численность промыслового зверя и обеспечить удачу в охоте.

Некоторые элементы архаических верований и предметы культа в настоящее время сохраняются у ачайваямских оленеводов только среди людей старшего поколения. Значительные изменения в жизни, быту и

льтуре населения привели к тому, что молодежь уже не может объяснить многие обрядовые действия и назначение культовых предметов. Изучение их необходимо в связи с тем, что вопрос об этнической принадлежности оленеводов этой группы, как говорилось ранее, пока остается открытым.

Собранные нами материалы указывают на то, что оленеводы ачайваям говорят на чавчувенском диалекте корякского языка. Терминология, которая приводилась при рассмотрении предметов культа, обрядовых действий и религиозных представлений, сходна с терминологией других групп коряков. Так, название деревянного огнива — гычгый, отличие от чукотского — *гыргыр* или *милгымил*, аналогично термину, написанному у коряков В. И. Иохельсоном в начале XX в. (по его транслитации «*gičgič*», «*gečgei*») ³. То же можно сказать относительно названия злого духа — *кала* (чук. *кэле*), амулета аняпель, а также деревянных человекоподобных фигурок оккамакля. В свое время В. Г. Бораз подчеркивал, что «слово *камак* — коряцкое и очень редко употребляется у чуко́ч» ⁴. Дальнейшее исследование религиозных представлений, обрядов и праздников ачайваямских оленеводов, как наиболее древних стойких элементов культуры, возможно, приблизит решение вопроса об этнической принадлежности ачайваямских оленеводов.

³ Jochelson W. The Koryak. Religion and Myths. The Jesup Pacific Expedition, v. VI, I. Leiden — New York, 1905, p. 33.

⁴ Богораз-Тан В. Г. Чукчи. Ч. 2. Л., 1937, с. 49.

А. В. Гринев

ТОВАРООБМЕН МЕЖДУ ИНДЕЙЦАМИ ТЛИНКИТАМИ И АТАПАСКАМИ СКАЛИСТЫХ ГОР В XIX В.

Индейцы тлинкиты, жившие на северо-западном побережье Северной Америки (от 55 до 60° с. ш.) и прилегающих к нему островах, вели оживленный товарообмен с атапасками Скалистых гор задолго до прихода в этот район европейских скупщиков пушнины (конец XVIII в.). Различия в природных условиях побережья и областей, лежащих в глубине материка, а также зачатки ремесленной специализации весьма способствовали развитию торговли между тлинкитами побережья и внутриматериковыми индейцами.

Экономической базой тлинкитского общества было специализированное рыболовство, обеспечивавшее образование излишков продуктов. Производство прибавочного продукта создавало основу для накопления богатств в руках знати, возникновения имущественного и социального неравенства, а также расцвета межплеменной торговли ¹.

Все племя тлинкитов распадалось на ряд территориальных подразделений — *куанов*. Наиболее тесные контакты с внутриматериковыми племенами поддерживали прежде всего индейцы тех куанов, чьи земли примыкали к владениям атапасков. Особенно активными торговцами были тлинкиты куанов Чилкат, Таку и Стикин, через территории которых проходили наиболее удобные пути в глубь материка к атапаскским племенам *тутчен*, *тагиш*, *таку* (не путать с тлинкитами Таку-куана) и *таитан*. Кроме того, эпизодические контакты тлинкиты имели с атапасками *атена* и *цецаут*, а в связи с интенсификацией торговли в XIX в. — также с *набесна* (верховые *танана*), *хан*, *каска* и, возможно, *секани*. Своих восточных и северных соседей тлинкиты обозначали термином *кунанá* (*gupaná*), что означает «чужие», «чужестранцы», причем это

¹ Аверкиева Ю. П. Индейцы Северной Америки. М., 1974, с. 137.

слово употреблялось и в отношении внутриматериковых тлинкитов, селившихся в верховьях Юкона в XIX в.²

Особенностью тлинкитской торговли с атапасками была монополия определенных кланов на торговые пути в глубь материка. Так, в долине Клакван, находившемся в куане Чилкат, кланы *канахтеди* и *дахтеди* «владели» тропой, ведущей через перевал Чилкат, а клан *кайахади* в селениях Йендестаке и Чилкуте имел «права» на тропу через перевал Чилкут. Индейцы других кланов, являясь обычно кровными родственниками «владельцев» торговых путей, также принимали участие в экспедициях, но главой каждого торгового похода неизменно был один из вождей «владельческого» клана³.

Торговые пути издавна пролегали по долинам рек Стикин, Таппа, Алсек, а также через перевалы Чилкат и Чилкут в верховьях Флинт-Линн. Их называли «жирные тропы», потому что именно по ним тлинкиты доставляли атапаскам жир рыбы-свечи, значительное количество которого они заготавливали специально для обмена. Кроме того, тлинкиты продавали индейцам, живущим в глубине материка, сушеные ягоды, росли и моллюсков, а также ремесленные изделия. В свою очередь атапаски поставляли в обмен индейцам побережья дубленые шкуры собак и лося, шерсть горной козы, различные меха и одежду из замши, ушанки, шенную иглами дикобраза. С верховьев р. Коппер (Медной) шла по побережью самородная медь, из которой тлинкитские мастера изготавливали оружие (кинжалы, наконечники стрел и копий), украшения и т.п. Соко ценившиеся у индейцев северо-западного побережья медные пластины, служившие общественно признанной формой сокровищ⁴. Частью полученной от атапасков меди тлинкиты продавали жившим на соседних племенах *хайда* и *чимшиан* в обмен на рабов, ремесленные изделия и украшения.

Появление европейцев на северо-западном побережье (XVIII в.) и их контакты с тлинкитами оказали заметное влияние на различные стороны жизни последних. Появление новых орудий труда, оружия, товаров и сырья ускорило развитие индейского хозяйства и обеспечило более широкое производство ремесленных изделий и других продуктов их традиционной торговли. Увеличение объема производства товаров, быстрое расширение рынка за счет пушной торговли и возросшее разнообразие обменивавшихся предметов интенсифицировало межплеменный товарообмен. Истощение пушных ресурсов на территории тлинкитов к 20—30-м годам XIX в. и относительное насыщение их внутренним рынком товарами европейского производства способствовало тому, что индейцы побережья начали активные поиски новых источников пушны и выгодных рынков сбыта своих собственных товаров, а также изделий, полученных от европейцев. Эти проблемы были решены тлинкитами за счет резкого увеличения обмена с жителями глубинных областей материка.

Торговый обмен позволял предприимчивому тлинкиту довольно быстро обогатиться на посреднических операциях. «Так, например, писал в 30-х годах прошлого века русский миссионер И. Е. Вениаминов, — один из Тоэнских детей [сын вождя], начав торговлю от нескольких бобров, в течение трех или четырех лет приобрел себе восемь кабанов [рабов], отличный бат [каное], жену, несколько ружей и множество разных вещей и, словом сказать, сделался богачом»⁵.

Занятие торговлей считалось в тлинкитском обществе почетным

² McClellan C. My Old People Say. An Ethnographic Survey of Southern Yukon Territory. Ottawa, 1975, pt. 1, p. 22.

³ Olson R. L. Some Trading Customs of the Chilkat Tlingit.— In: Essays in Anthropology. Berkeley, 1936, p. 211.

⁴ Аверкиева Ю. П. Указ. раб., с. 148; *ее же*. К истории металлургии у индейцев Северной Америки.— Сов. этнография, 1959, № 2, с. 71—77.

⁵ Вениаминов И. Е. Записки об островах Уналашкинского отдела. СПб., 1843, III, с. 117—118.

...и, поскольку им могли заниматься только состоятельные люди, имевшие достаточный «капитал» для торговых операций и, кроме того, происхождение из знатных семей многочисленных богатых кланов, способных претендовать на определенные торговые права и привилегии. Тлинкиты сообщают, что в старину торговлей занимался «хитсати» («хранитель дома») — глава домохозяйства⁶. Любопытно отметить, что в словаре тлинкитского языка, собранного И. Е. Вениаминовым, слово «унцати» переводится как «кужен», синонимом которого было слово «глиналх» — «богатый»⁷ — красноречивое указание на социальное происхождение людей, посвятивших себя торговой деятельности.

Складывавшееся сословие тлинкитских торговцев поддерживало в своих делах с атапасками отношения торгового партнерства. Каждый тлинкит совершал обмен, как правило, только с определенным человеком (обычно из старейшин атапасков), и если один из них попался на сделке с посторонним, то его торговый партнер мог опротестовать этот поступок⁸. Поэтому в качестве обращения к торговому партнеру тлинкиты употребляли термин «'ах якаву» (дословно «мой собственный человек»)⁹.

Прибытие европейских скупщиков пушнины не только интенсифицировало торговые связи между побережьем и внутренними областями материка и увеличило ассортимент обменивавшихся товаров, но и значительно расширило ареал торговых походов тлинкитов. Особенно далекие путешествия стали совершать индейцы куана Чилкат, удаляясь на несколько сот километров в глубь материка (рис. 1). В первой половине XIX в. чилкатцы из селения Клакван построили даже в верховьях Алсек торговое поселение Нуква'ик. Однако они нашли жизнь в глубине материка трудной и тяжелой и после эпидемии оспы оставили это жилище, вернувшись на побережье¹⁰. Несколько маленьких поселений имели стикинцы в долине р. Стикин до впадения в нее р. Искут, но их продвижение в глубь материка сдерживали атапаски талтан, отражавшие одновременно попытки тлинкитов проникнуть на их земли с верховьев р. Таку¹¹.

Торговые экспедиции в глубинные районы материка отправлялись обычно в мае-июне. При этом часть пути тлинкиты проделывали на ютах, сплавляясь вниз по Юкону и его притокам, или на лодках из лосьих и лосиных шкур, передвигаясь на них по внутренним рекам и озерам. Короткие торговые экспедиции имели место также в феврале-октябре, причем зимой тлинкитам приходилось идти в снегоступах. Численность торговой партии могла достигать 100 и более человек. Каждый участник похода нес на себе тюк весом более 40 кг, за исклю-



Рис. 1. Тлинкитский торговец из Чилката во время похода к внутриматериковым атапаскам (Krause A. The Tlingit Indians. Seattle and London, 1956, p. 67)

⁶ Oberg K. The Social Economy of the Tlingit Indians. Seattle and London, 1973, 105.

⁷ Вениаминов И. Е. Замечания о колошенском и кадьясском языках. СПб., 1846, 35.

⁸ McClellan C. Op. cit., pt. II, p. 506.

⁹ Olson R. L. Op. cit., p. 212.

¹⁰ McClellan C. Tutchone.— In: Handbook of North American Indians. Subarctic, Washington, 1981, p. 496.

¹¹ Teit J. Notes on the Tahltan Indians of the British Columbia.— In: Anthropological papers Written in Honor of Franz Boas/Ed. by Laufer B., N. Y., 1906, p. 338, 347.

чением главы экспедиции, который нанимал четырех-пятых носильщиков, платя каждому из них за работу по четыре-пять шерстяных одеял¹². В качестве носильщиков использовали также рабов¹³. Согласно информации, полученной американским этнографом К. Обергом чилкатцев, именно рабы обычно использовались как носильщики рабов¹⁴. Об этом говорится и в тлинкитской легенде, записанной Р. Л. Соном¹⁵.

Перед отправлением в поход тлинкиты постились, а затем устраивали праздник с плясками, в которых изображали тяжелую жизнь носильщиков глубинных районов материка во время их кочевки в поисках пищи. Частое передвижение атапасков по своим охотничьим территориям редко вынуждало их торговых партнеров долго странствовать в лесах и дебрях для вымена достаточного количества мехов, которое оправдывало бы поход¹⁶. Поэтому перед отправлением в экспедицию тлинкиты искали большое количество сушеного лосося, а на пути следования нередко устраивали тайники с продовольствием. Места привалов всегда выбирались так, чтобы под рукой были вода и дрова. Такие места могли быть помечены вертикально поставленными плоскими каменными столбами¹⁷.

Атапаски знали время прибытия торговой партии и собирались в определенное место, обычно в своих селениях (о чем договаривались в предыдущей встрече). По прибытии партии тлинкиты и атапаски общивались речами, после чего исполнялись песни и танцы. Затем следовали угощения, отдых, игры и возобновления знакомств. Проходило два-три дня, прежде чем начинался товарообмен, который являлся скорее, своеобразным обменом подарками. После его завершения вновь устраивался праздник с речами, песнями и танцами. Атапаски снабжали своих торговых партнеров продуктами на дорогу и договаривались о будущей встрече. После этого тлинкиты, нагруженные мехами, отправлялись в родные селения¹⁸.

Атапаски, в свою очередь, иногда приходили на побережье с торговыми целями. Сведения об этом встречаются в ранних русских источниках. Так, морской офицер В. П. Романов, побывавший в начале 20-х годов XIX в. в Русской Америке, писал «Колоши [здесь: тлинкиты]... называют, что есть народ, обитающий к северу, в горах, называемый Коннак [кунана]... говорят, что народ сей приходит иногда в Чильхат [территория куана Чилкат] для торгу: люди сии отличны от Колоши [тлинкитов] как образом жизни, так и языком; прежде имели они оружием луки и стрелы, с каменными копейцами [наконечниками], но теперь получают от Чильхатских Колож ружья и порох, а взамен того доставляют им лисьи и собольи [куны] шкуры и самородную медь».

Один из тлинкитских вождей куана Ситка сообщал «летописцу Русской Америки» К. Т. Хлебникову²⁰, что атапаски-кунана поддерживают связь с медновцами (атена) и чугачами (эскимосы зал. Принс-Вильям) через горные перевалы, причем вместе с кунана у медновцев и чугачей бывают тлинкиты из Чилката²¹.

В середине XIX в. тлинкиты куана Чилкат доставляли своим атапаским соседям как традиционные продукты побережья (рыбий жир

¹² Европейские шерстяные одеяла в XIX в. выполняли в тлинкитском обществе функцию денег; любая вещь или услуга оценивались определенным количеством одеял.

¹³ McClellan C. My Old People Say, pt. II, p. 505.

¹⁴ Oberg K. Op. cit., p. 106.

¹⁵ Olson R. L. Social Structure and Social Life on the Tlingit in Alaska.— Anthropological Records, v. 26. Los Angeles, 1967, p. 73.

¹⁶ McClellan C. My Old People Say, pt. II, p. 504.

¹⁷ Krause A. The Tlingit Indians. Seattle, 1956, p. 135.

¹⁸ Olson R. L. Some Trading Customs..., p. 212—213.

¹⁹ Романов В. П. О Коложах и Колошах вообще.— Северный архив, 1825, № с. 26.

²⁰ Именно из записок К. Т. Хлебникова и позаимствовал В. П. Романов сведения о торговле между чилкатцами и атапасками.

²¹ Хлебников К. Т. Русская Америка в «Записках» Кирилы Хлебникова. Новохангельск/Сост., предисл., коммент. и указ. С. Г. Федоровой. М., 1985, с. 82.

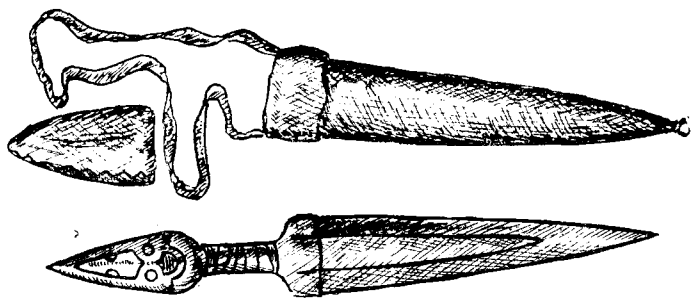


Рис. 2. Типичный тлинкитский двухконечный кинжал в медной оправе с ножнами для обоих лезвий. Короткое лезвие украшено, очевидно, изображением головы ворона. Этот кинжал был приобретен у атапасков ате́на, к которым попал от тлинкитов посредством межплеменной торговли (Niblack A. P. The Coast Indians of Southern Alaska and Northern British Columbia.— Annual Report of the United States National Museum, 1888. Washington, 1890, p. 283, Pl. XXV, Fig. 107)

сушеных моллюсков и водоросли), так и европейские товары: различные ткани, шерстяные одеяла, котлы, ножи, топоры, кремневые ружья, порох и пули, зеркала, киноварь, муку, табак и кофе. Собственно тлинкитскими товарами были церемониальные накидки *чилкат* и корзины, сплетенные из елового корня. Изредка чилкатцы приносили своим соседям — атапаскам *тагиш* и *тутчен* — раковины денталии, высоко ценившиеся как дорогое украшение²². Эти раковины добывались индейцами *нутка* на о. Ванкувер и посредством межплеменного обмена достигали даже Алеутских островов и попадали к эскимосам Берингова пролива и устья р. Маккензи²³.

Аналогичные товары доставляли своим торговым партнерам тлинкиты других куанов. В качестве предметов обмена кроме вышеперечисленных служили также: европейская одежда, бисер, спички, браслеты и кольца из меди и серебра. Эти товары тлинкиты получали от европейских торговцев. Их собственными ремесленными изделиями были резные деревянные ящики, церемониальные головные уборы, одеяла, расшитые перламутровыми пуговицами, и железные кинжалы (рис. 2). С 70-х годов XIX в. этот ассортимент товаров пополняет индейский ром, или *хуч* (*хучену*), названный так в честь тлинкитского селения Хуцнуву, где отставной американский солдат научил индейцев варить самогон²⁴. Чилкатцы сообщали немецким путешественникам братьям Краузе, побывавшим на Аляске в начале 80-х годов XIX в., что атапаски питают слабость к этому напитку и одну маленькую бутылку хуч ценят гораздо выше, чем целое судно пороха, пуль, одеял и металлических изделий, которые раньше были главными обменными единицами²⁵.

Изредка тлинкиты продавали атапаскам рабов. Это был дорогой товар. Так, чилкатцы иногда могли променять зажиточному тутчену невольника за кипу мехов высотой в его рост²⁶. Рабов продавали атапаскам талтан также сти́кинцы на юге. Мужчина-раб стоил сотню бобровых шкурок, а женщина — пядьдесят²⁷.

Атапаски, со своей стороны, поставляли тлинкитам свои традиционные товары: лосиные и оленьи шкуры, меха бобра, рыси, куницы и лисы и даже дубленые шкуры мускусных быков (овцебыков), из которых чилкатские ремесленники изготовляли боевые панцири²⁸. Кроме того,

²² McClellan C. My Old People Say, pt. II, p. 505.

²³ Laguna F. de. The Prehistory of Northern North America as Seen from the Yukon.— In: Current to American Antiquity, v. XII, № 3, pt. 2. Menasha, Wisconsin, 1947, p. 224.

²⁴ Laguna F. de. The Story of a Tlingit Community: a Problem in the Relationship between Archeological, Ethnological and Historical Methods.— Bull. BAE, № 172. Washington, 1960, p. 559.

²⁵ McClellan C. My Old People Say, pt. II, p. 504.

²⁶ Ibid., p. 506.

²⁷ Emmons G. T. The Tahltan Indians. Philadelphia, 1911, p. 29.

²⁸ Wrangell F. P. v. Statistische und ethnographische Nachrichten über die Russischen Besitzungen an der Nordwestküste von Amerika. St.-Petersburg, 1839, S. 64.

тлинкиты получали накидки из шкурок сурков, одежду из замши, шитую иглами дикобраза, плоды мыльного дерева в берестяных зинках²⁹, а также шерсть горных коз, из которой тлинкитские ткачи ткали свои знаменитые накидки чилкат. Часть приобретенной у атапков шерсти тлинкиты перепродавали далее на юг³⁰. Иногда к индейцам на побережье попадали луки атапаскского типа и костяные томаты из оленьего рога, встречающиеся изредка в тлинкитских коллекциях американских музеев³¹. Снегоступы, использовавшиеся тлинкитами зимнее время, также были, очевидно, большей частью атапаскского изводства³².

В торговле с жителями глубин материка тлинкиты явно доминировали. Более воинственные и опытные в торговых делах, имевшие к тому же непосредственный доступ к европейским товарам и оружию, они совершали наиболее выгодные сделки, назначая атапаскам огромные цены за приносимые им товары. Тлинкиты сообщали, что их предки приобретали кремневое ружье у белых торговцев за кипу мехов, равную высоте ружья, а сами, в свою очередь, продавали это же ружье атапаскам за стопу мехов высотой в два ружья³³. По свидетельству А. Краузе тлинкиты при вымене пушнины бессовестно обманывали атапасков, обходились с ними, как с рабами³⁴. «Даже сегодня, — пишет известный американский этнограф Кэтрин Мак-Клеллан, — южный тутчен, вероятно, свирепеет от мысли, как его отец или дед были „надуты“ клановыми индейцами»³⁵. Но хотя тлинкиты в известной мере и эксплуатировали внутриматериковых индейцев, последние, со своей стороны, эксплуатировали подобным же образом своих соседей, не имевших контактов с тлинкитскими торговцами. Поэтому, несмотря на то что тлинкиты назначали атапаскам высокие цены, обе стороны были заинтересованы в развитии двусторонних торговых отношений, дававших одной из них пушнину, а другой — европейские товары и продукты побережья.

Чтобы скопить побольше мехов, некоторые тлинкиты оставались среди атапасков в течение двух-трех лет. В таких случаях торговые контакты нередко закреплялись брачными связями, хотя тлинкитский торговец уже мог иметь жену в родном селении на побережье. Это был один из способов, с помощью которого мужчина мог получить для своего дома много мехов³⁶.

Быстро осознав все выгоды торгового посредничества, тлинкиты блокировали горные перевалы и долины рек, ведущие к землям внутренних горных племен. Долгое время они не пропускали европейских торговцев и торговцев через перевалы в глубинные районы материка. Одновременно тлинкиты не разрешали атапаскам, когда те спускались к морю, торговать напрямую с европейскими скупщиками пушнины. Т. А. Краузе сообщал, что зимой 1881/1882 г. атапаски прибыли на побережье с грузом мехов, но только одному из них, кровному родственнику чилкатского вождя, было разрешено променять свою пушнину непосредственно американским торговцам. Остальные же атапаски были вынуждены сбывать свои товары чилкатцам по сравнительно низким ценам³⁷.

Главными европейскими торговыми партнерами тлинкитов были русские промышленники и служащие Российско-Американской компании, капитаны английских и американских судов, посещавшие с целью

²⁹ *Laguna F. de*. Under Mount Saint Elias: the History and Culture of the Yakut Tlingit. Washington, 1972, pt. I, p. 350.

³⁰ *Holmberg H. J.* Ethnographische Skizzen über die Völker des Russischen Amerika. Helsingfors, 1855, Bd. I, S. 16—17.

³¹ *Niblack A. P.* The Coast Indians of Southern Alaska and Northern British Columbia. — Annual Report of the United States National Museum, 1888. Washington, 1889, p. 286. Pl. XXVI, Pl. XLVI.

³² *Teit J.* Op. cit., p. 339.

³³ *Oberg K.* Op. cit., p. 110.

³⁴ *Krause A.* Op. cit., p. 137.

³⁵ *McClellan C.* My Old People Say, pt. II, p. 505.

³⁶ *Olson R. L.* Some Trading Customs..., p. 214.

³⁷ *Krause A.* Op. cit., p. 124.

контрабанды воды Русской Америки, а с 30-х годов XIX в. — агенты Компании Гудзонова залива. После продажи Россией Аляски США в 1867 г. доминирующие позиции в торговле с тлинкитами заняли американские дельцы и бизнесмены.

Следует отметить, что служащие Российско-Американской компании и американские шкиперы не стремились проникнуть в глубь материка на земли атапасков, с которыми тлинкиты поддерживали торговые связи. Единственным исключением была, пожалуй, экспедиция служащих Российско-Американской компании в верховья р. Медной (Коппер), предпринятая в 1843 г. для установления контакта с *колчанами* (набеста или верховые танана), а также для проверки слухов о том, что пушнина из этой области попадает в руки тлинкитов, а от них частично поступает к англичанам. Сведения об этом полностью подтвердились³⁸. Однако вторичная экспедиция в верховья р. Медной в 1848 г. окончилась неудачей. Четверо служащих Российско-Американской компании были убиты индейцами, после чего русские были вынуждены эвакуировать Медновскую одиночку³⁹, находившуюся в среднем течении р. Медной, и отказаться от попыток пресечь утечку мехов с территорий, которые формально принадлежали Российско-Американской компании⁴⁰. Напротив, агенты Компании Гудзонова залива, а впоследствии также и американской Северо-западной торговой компании, неоднократно пытались попасть и закрепиться на территории торговых партнеров тлинкитов, что им, однако, не всегда удавалось из-за сопротивления последних.

В течение нескольких десятков лет тлинкиты были почти единственными посредниками между европейскими скупщиками пушнины и атапасками Скалистых гор. «Страсть к торгашеству у них врожденная и они, то суть главные перекупщики промыслов у остальных инородцев», — писал о тлинкитах русский морской офицер П. Н. Головин, бывавший в начале 60-х годов XIX в. на Аляске⁴¹.

Индейцы ревниво охраняли свою торговую монополию. В 1834 г. стикинские вожди Шэйкс и Анакаджо в резких выражениях потребовали от агента Компании Гудзонова залива Питера С. Огдена удалиться с р. Стикин, где англичане стремились основать новый торговый пост⁴². «Лишая нас нашей торговли, — заявили индейцы, — вы хотите довести нас до положения рабов»⁴³. Именно враждебность тлинкитов была одним из главных доводов, которые заставили Огдена отказаться от основания поселения в этом регионе.

Стремясь не допустить британских торговцев к талтанам, стикинцы пытались опереться на поддержку русских. Главный правитель Русской Америки в 1830—1835 годах Ф. П. Врангель писал в своем донесении в Петербург, что тлинкиты настоятельно просили его не пропускать англичан вверх по Стикину, в устье которого русские в 1834 г. выстроили Дионисьевский редут⁴⁴.

В 1838 г. агент Компании Гудзонова залива Роберт Кэмпбелл вместе с другими служащими был изгнан индейцами из только что отстроенной фактории на оз. Дис. Этот инцидент был, очевидно, спровоцирован стикинцами, опасавшимися за подрыв своей торговли с талтанами⁴⁵. В верховьях Стикина Кэмпбелл со своими людьми столкнулся со стикинскими торговцами, которые были настроены столь враждебно, что

³⁸ Мамышев В. Н. Американские владения России. — Библиотека для чтения, 1885, с. СХХХ, с. 251—252.

³⁹ Одиночкой в Русской Америке называли небольшую факторию, часто состоявшую из одной избы.

⁴⁰ Головин П. Н. Обзор русских колоний в Северной Америке. — Морской сборник, 1862, т. VII, № 1, с. 45—46.

⁴¹ Там же, с. 48.

⁴² *Tompkins St. R. Alaska, Promyshlennik and Sourdough*. Norman, Oklahoma, 1945, p. 152—153.

⁴³ Fisher R. Contact and Conflict. Indian-European Relations in British Columbia, 1774—1890. Vancouver, 1977, p. 32.

⁴⁴ Архив внешней политики России (АВПР), ф. ПАК, оп. 888, д. 351, л. 25 об.

⁴⁵ *Simpson G. Narrative of a Journey round the World during the Years 1841 and 1842*. L., 1847, v. I, p. 210—211.

англичанам удалось спастись лишь благодаря дружескому рас-
нию женщины-вождя местных атапасков талтан⁴⁶. Позднее стик
еще не раз проявляли свою враждебность к британским торговцам
сохраняли контроль над торговлей с талтанами вплоть до начала 40
годов, когда разразилась золотая лихорадка на прииске Кэсснер
привело к наплыву белых старателей в район Верхнего Стикина.

Одновременно с попытками проникнуть на земли торговых по-
ров тлинкитов с юга агенты Компании Гудзонова залива стремились
пасть на территории атапасков Скалистых гор с востока и северо-
тока из бассейна Маккензи.

В 1847 г. англичане построили на землях атапасков *кучин* Ф.
Юкон, который стал главным торговым постом Компании Гудзо-
залива в долине Юкона. В 1848 г. уже упоминавшийся Р. Кэмпбелл
новал Форт-Селкирк недалеко от слияния р. Пелли с Юконом на
ритории, на которую претендовали чилкатские торговцы. В 1852 г. т.
киты послали на 480 км в глубь материка военную экспедицию, кото-
сожгла и разграбила Форт-Селкирк и изгнала англичан из этого ра-
на. После этого вплоть до 1874 г. белые торговцы не делали попы-
проникнуть в район верхнего Юкона, пока Артур Харпер и Лерой М.
Квестшн не zaloжили Форт-Рилайнс на территории атапасков хан
Юконе. В 1886 г. Харпер, Мак-Квестшн и Альфред Мэйо возвели дру-
торговый пост у устья р. Стюард в глубине земель северных тутче-
а в 1893 г., за три года до открытия золота на Клондайке, Харпер вы-
отстроил Форт-Селкирк⁴⁷.

Однако не основание этих постов и не конкуренция европейских т.
говцев явились главными причинами упадка тлинкитской посредни-
ской торговли в конце XIX в. Основной и самый тяжелый удар по
дейской торговле нанесла золотая лихорадка, разразившаяся на Аляске
в 1896—1898 годах, когда десятки тысяч белых старателей ринулись
глубь материка, сведя на нет торговлю тлинкитов в этом ареале.

Следует коснуться еще одной стороны торговли тлинкитов с ата-
ками Скалистых гор: товарообмен был своеобразным фоном для ку-
турных, социальных и языковых изменений в среде внутриматериковых
индейцев, происходивших под прямым влиянием торговых контактов
тлинкитами побережья.

Обмен между населением побережья и областей, расположенных в
глубине материка, существовал несомненно сотни и тысячи лет, то есть
задолго до появления европейцев, но именно приход последних на северо-
ро-западное побережье резко интенсифицировал товарообмен между
тлинкитами и их внутриматериковыми соседями. Превосходя атапасков
по уровню социально-экономического развития, имея непосредственные
торговые связи с европейцами и занимая выгодное географическое по-
ложение, тлинкиты были более активной стороной в этой торговле. Самые
тесные контакты они имели с племенами тутчен (особенно с южными
тутченами), тагиш, таку и талтан, которые подверглись наибольшей
«тлинкитизации» в ходе торговой экспансии индейцев побережья. Этому
процессу способствовали церемонии, сопровождавшие торговлю (песни,
пляски, соревнования в рассказах легенд), межплеменные браки и ис-
пользование языка тлинкит в качестве торгового.

Под влиянием потребностей рынка в хозяйственной жизни атапасков
значительно возросла роль пушной охоты. Ведь именно за пушнину они
могли получить от тлинкитов необходимые им металлические изделия
и другие европейские товары.

В области материальной культуры внутриматериковые атапаски по-
реняли благодаря посредничеству тлинкитов различные предметы ев-
ропейского производства: ножи, ружья, ткани, бисер и т. д. Тлинкитски
железные кинжалы, резные деревянные ящики и блюда, а также такие
детали церемониальной одежды, как накидки чилкат, синие и черные

⁴⁶ Andrews Cl. L. The Story of Alaska. Caldwell, Idaho, 1947, p. 103.

⁴⁷ McClellan C. Tutchone..., p. 503.

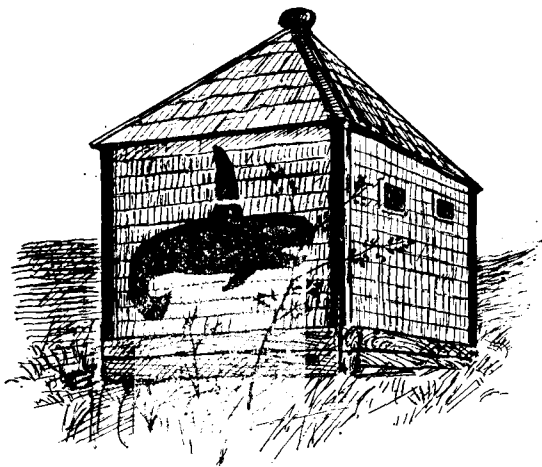


Рис. 3. Могильный домик атапасков талтан, конструкция которого была заимствована у тлинкитов. На передней стенке домика изображение касатки — тотема умершего. Это животное неизвестно в глубинах материка, где жили талтаны, и, несомненно, они заимствовали тотем-касатку с побережья (Emmons G. T. The Tahltan Indians. Philadelphia. 1911, p. 34, Fig. 3)

одежда, расшитые перламутровыми пуговицами, и головные уборы вождей с мантиями из горностаевых шкур — все эти элементы культуры северо-западного побережья были заимствованы атапасками у тлинкитов в XIX в. Под непосредственным влиянием последних южные тутченны, тагиш и талтан к концу прошлого века начинают строить прямоугольные дома в стиле, характерном для северо-западного побережья. Именно тлинкиты научили тутченнов делать деревянные ловушки-запоры для рыбы⁴⁸, а атапасков талтан — копильни для лосося⁴⁹.

В области духовной культуры очень многие религиозные представления, легенды и обычаи были общими у индейцев побережья и атапасков Скалистых гор, причем большинство из них было, вероятно, результатом заимствования в ходе торговых контактов. Так, после интенсификации связей с индейцами побережья в XIX в., атапаски восприняли тлинкитские версии сказаний о Вóроне (точнее о Человеке-Вороне)⁵⁰, фольклорном герое, чьи деяния и происхождения были описаны в многочисленных мифах и сказках, широко распространенных среди аборигенных племен Аляски, северо-востока Азии и северо-запада Америки⁵¹. Точно так же легенда о Богатой Женщине и лягушках получила широкое распространение среди тлинкитов и их внутриматериковых соседей⁵². Заключение мира посредством обмена заложниками (которые обозначались тлинкитским словом *кауакан* — олени), кремация покойников и погребение праха в могильных домиках, потлач и другие обычаи были полностью или частично заимствованы атапасками у жителей побережья (рис. 3). Сильное развитие шаманского культа, почитание речной выдры и священного числа «четыре» было характерно как для тлинкитов, так и для внутриматериковых индейцев. Атапаски заимствовали у тлинкитов многие песни, танцы, игры и праздничные церемонии. Они начинают подражать изобразительному стилю северо-западного

⁴⁸ Ibid., p. 497.

⁴⁹ McLachlan B. B. Tahltan, p. 459.— In: Handbook of North American Indians. Subarctic, v. 6, Washington, 1981, p. 459.

⁵⁰ Вениаминов И. Е. Записки..., ч. III, с. 54—55; сравни: Emmons G. T. Op. cit., p. 118—119.

⁵¹ См. подробнее об этом: Дзенискевич Г. И. Сказание о Вороне у атапасков Аляски.— Сов. этнография, 1976, № 1, с. 73—83.

⁵² McClellan C. Wealthy Woman and Frogs among the Tagish Indians.— Anthropos, 1963, v. 58, № 1—2, p. 124.

побережья, центральным мотивом которого было изображение «та-украшая в этом стиле утварь и одежду.

В области социальных отношений у атапасков талтан, тагиш и индигенных тутченос в течение XIX в. произошли заметные сдвиги. Они заимствовали матрилинейную клановую систему тлинкитов. Даже индигенная каска, жившие за сотни километров от побережья, адаптировали дунную систему тлинкитских фратрий⁵³. Под влиянием тлинкитов возросло социальное значение богатства, которое подчеркивалось определенными именами-титлами и эмблемами-тотемами. Торговые контакты между тлинкитами и атапасками способствовали развитию среди последних такого социального института, как рабство.

Сами тлинкиты на побережье не испытали значительного культурного влияния атапасков. Оно сказалось в основном в сфере материальной культуры, а отчасти и духовной (танцы, песни, легенды). Из всех индейцев северо-западного побережья только тлинкиты и жившие южнее цимшиан использовали такие элементы одежды атапасков, как замшевые штаны, составлявшие единое целое с мокасинами, и сами мокасины. Атапаскские мокасины тлинкиты даже приносили на продажу в Нью-Архангельск в середине прошлого века⁵⁴. Особенно популярными у тлинкитов были накидки из меха куницы, сурка и земляничные белки, которые они получали от внутриматериковых индейцев.

Наибольшее влияние в XIX в. атапаски оказали на формирующихся внутриматериковых тлинкитов, которые многое позаимствовали от своих атапаскоязычных предков и соседей в области материальной и духовной культуры. Обилие ценной пушнины за хребтами Скалистых гор привело к тому, что береговые тлинкиты не только совершали далекие путешествия в глубь материка, но и постепенно осваивали эти территории. На протяжении XIX в. они частью ассимилировали, частью расселили атапаскоязычных индейцев таку (таку-тине), живших в верховьях. Таку, и сформировали в занятой области две современные общины внутриматериковых тлинкитов — Теслин и Атлин. Их владения широким клином врезались в глубь материка за водораздел Верхнего Юкона. В своей экспансии на восток и северо-восток внутриматериковые тлинкиты оттеснили атапасков талтан от бывших соседей тагиш, причем последние подверглись со стороны тлинкитов ассимиляции в языковом и отчасти в культурном отношении⁵⁵.

В процессе торговой экспансии тлинкитов происходило заимствование ряда слов и терминов из их языка местными атапаскскими племенами, а такие группы, как тагиш и таку, полностью перешли на тлинкит в течение XIX в.

Таким образом, тлинкитская торговля в XIX в. сопровождала и обуславливала процесс этнокультурных изменений в среде атапасков Скалистых гор. При этом в пространственно-временном отношении изменения затрагивали в первую очередь материальную, а затем духовную культуру и социальную организацию и лишь в конечном счете — язык и этническое самосознание внутриматериковых индейцев.

⁵³ McClellan C., Denniston G. Environment and Culture in the Cordillera.— In: Handbook of North American Indians. Subarctic, v. 6. Washington, 1981, p. 384.

⁵⁴ Holmberg H. J. Op. cit., Bd. I, S. 19.

⁵⁵ McClellan C. Inland Tlingit.— In: Handbook of North American Indians. Subarctic, v. 6. Washington, 1981, p. 469.

ОБРЯДЫ И ВЕРОВАНИЯ НАРОДОВ ФИЛИППИН, СВЯЗАННЫЕ С РОЖДЕНИЕМ РЕБЕНКА

Филиппины — одно из самых многонациональных государств мира. Его населяют более 100 больших и малых народов, родственных по языку и происхождению, тесно связанных общностью исторических судеб. Народы Филиппин условно делятся исследователями на четыре группы, различающиеся по религиозной принадлежности, уровню социально-экономического развития, ряду культурно-исторических особенностей и интропологическому типу.

К первой группе относятся так называемые равнинные народы (висайи, тагалы, илоки, биколы, пампанганы, пангасинаны, ибанаги, самбалы) — жители северных и центральных островов архипелага, исповедующие христианство (католицизм), наиболее развитые в социально-экономическом отношении. Каждый из этих народов (кроме ибаногов и самбалов) насчитывает более 1 млн. человек, в целом же они составляют 91,1% населения страны.

Вторую группу образуют горные народы (2,9% населения), обитающие во внутренних горных районах Лусона, Минданао, Миндоро, Палавана. По уровню социально-экономического развития они отстают от равнинных народов; для них характерны традиционные верования и культы.

В третью группу входят моро (4,6%) — исламизированные народы юга Филиппин.

Четвертую группу составляют негритосские племена азта (относятся к негро-австралоидной расе, тогда как все остальные народы Филиппин — к южноазиатскому типу монголоидной расы). Численность азта — 70 тыс. человек (0,2% населения)¹. В поисках пищи они постоянно меняют места своего обитания в труднодоступных лесных и горных районах Лусона, Миндоро, Паная, Негроса, Палавана. Для этих племен характерен низкий уровень социально-экономического развития: их хозяйство основано на охоте и собирательстве.

Мы рассмотрим обряды и верования первых двух групп народов — равнинных и горных. В связи с тем, что этнографическое изучение Филиппин в нашей стране началось лишь в 1960-е годы, полевые исследования на архипелаге советскими этнографами не проводились, и отечественных исследований по обрядности филиппинских народов практически нет; основным источником для написания статьи послужили публикации американских и филиппинских этнографов. В трудах американских ученых, основанных на полевых материалах и хронологически охватывающих значительный период — с начала XX в. по 1970-е годы, содержатся сведения по религиозным верованиям, семье, семейной обрядности главным образом горных народов Северного Лусона — ифугао, канканаям, сагадам (группа северных канканаяев), калингам, гадданам, илонготам, апайам. Горцы-язычники в начале века находились на раннеклассовой стадии развития и не испытали испанского культурного влияния (они населяли труднодоступные районы, фактически не контролировавшиеся испанской колониальной администрацией); в настоящее время в их обществе происходит коренная перестройка, вызванная интенсификацией культурных контактов с христианизированными народами и вовлечением в современные общественные отношения. Горные народы других островов исследованы слабо. Изучение крупных равнинных народов начато сравнительно недавно — в 1950-е годы; довольно полно освещена в научной литературе семейная обрядность тагалов и висайев.

Цель настоящей статьи — выявить (на основе сравнительного анализа имеющихся в нашем распоряжении материалов) общее и особенное

¹ Брук С. И. Население мира. Этнодемографический справочник. М., 1981, с. 533.

в изучаемом цикле обрядности у горных и равнинных народов Филиппин.

На Филиппинах наиболее распространена нуклеарная (малая, включающая родителей и их несовершеннолетних детей или не состоящих в браке. По данным переписи населения 1970 г., из 25 семей немногим более 1/5 (23,5%) — расширенных, остальные — ядренные². Сравнительно небольшой процент расширенных семей объясняется, видимо, билатеральностью системы родства филиппинцев. Факт и имущество наследуются по обеим линиям — материнской и отцовской, поэтому малая семья оказывается связанной отношениями родства с большим числом кровных родственников и родственников по своей линии. Так, численность родственников (признаваемых, а не реальных) у членов нуклеарной семьи варьирует от 47 до 412 человек в зависимости от их социально-классовой принадлежности. Причем в низших социальных слоях признаваемых родственников бывает больше (от 61 до 412), чем в средних (от 47 до 145 человек)³. Это объясняется прежде всего тем, что представители имущих слоев выбирают среди своих многочисленных родственников тех, с кем они заинтересованы поддерживать отношения, кто может оказать им помощь в восхождении по социальной лестнице.

Таким образом, господство нуклеарной семьи не означает изоляцию ее членов от родственников, а билатеральная система родства не способствует предпочтительности патри- или матриликального поселения. Так, 50% молодоженов и в городе и в деревне, независимо от социальной принадлежности, некоторое время после заключения брака живут рядом или вместе со своими ближайшими родственниками (родителями одного из супругов, состоящие в браке сиблинги), что часто вызвано экономическими причинами.

У равнинных и горных народов, как правило, семьи моногамны. У сагадов, гадданов, илонготов (горные народы Северного Лусона) у равнинных народов нарушение супружеской верности считается предосудительным и осуждается общественным мнением.

Полигиния встречается только у ифугао, калингов, апайев (горные народы Северного Лусона) среди высших социальных слоев населения. Рядовому члену общества завести вторую жену не позволяют прежде всего экономические возможности; кроме того, сдерживающими факторами являются месть родственников первой жены и риск получить от нее развод. Лишь отдельные лица, чей авторитет обусловлен богатством, имеют двух-трех жен. Тем не менее отношения и обязательства, связывающие мужчину и вторую жену или наложницу, находятся под контролем родственников женщин.

Неодинаковый стандарт поведения для мужчин и для женщин, существующий на Филиппинах, нашел отражение даже в гражданском кодексе: семейное право сохраняет неравное положение полов. Например, жена, нарушившая супружескую верность, может быть осуждена на срок от 2 лет и 1 дня до 6 лет тюремного заключения, в то время как муж, изменяющий с одинокой женщиной, считается невиновным. В случае, если внебрачные отношения переросли в более или менее постоянное сожительство, это может быть сочтено судом преступлением, и мужчина будет осужден на срок от 6 месяцев и 1 дня до 4 лет и 2 месяцев тюремного заключения⁴. У равнинных народов разводы запрещены законом, официально разрешена лишь «сепарация» — раздельное проживание супругов; брачные связи в этом случае не разрываются, супруги имеют права вступать в новый брак. В связи с тем, что семейно-брачные отношения горных народов регулируются в соответствии с их традиционными нормами (это положение особо оговорено в 79 статье гражданского кодекса), у них допускается расторжение браков⁵.

² Stinner W. F., Bacol-Montilla M. Residence, Life Cycle Stage and Household Extension in the Philippines. — Asian Profile, 1981, v. 9, № 3, p. 271.

³ Liu W. T., Yu E. Fertility and Kinship in the Philippines. L., 1980, p. 228.

⁴ Ibid., p. 182.

⁵ Aquino R. Civil Code of the Philippines. Manila, 1958, v. 1, p. 198—199.

Именно наличием двойного полового стандарта и нерасторжимостью явных уз можно объяснить процветание у равнинных народов системы *кериды* (исп. *кериды* — «дорогой», «любимый»). Стержнем этой системы являются отношения, возникающие между женатым мужчиной и женщиной, как правило одинокой, причем они распространяются не только на эмоционально-сексуальную, но и на экономическую сферу, что отражается в материальном содержании любовницы-кериды и детей, рожденных в результате этого союза. Подчеркнем, что признавая права следования незаконнорожденных детей, филиппинские законы признают, таким образом, и распространенную систему кериды, которая позволяет в условиях страны, где не существует официального развода, удовлетворить эмоциональные и сексуальные потребности несчастных супружеских пар.

Значение детей в филиппинском обществе трудно переоценить. И у равнинных и у горных народов они считаются основой прочности семьи, главной ценностью в жизни, источником радости родителей, надеждой на лучшее будущее. На отношение к детям (даже среди низших социальных слоев) не влияют ни материальные тяготы, ни трудности по уходу за ними и их воспитанию. Стабильные связи между родственниками обоюбоначных устанавливаются лишь после рождения первенца, а брак чаще всего бывает союзом не только двух человек, но двух родственных объединений. Полноценной считается та семья, в которой есть дети: дочери и сыновья одинаково желанны. Средний размер семьи на Филиппинах — 5,8 человек⁶, но у горных народов он несколько меньше (вероятно, сказывается значительный процент бездетных семей и высокая детская смертность у жителей внутренних районов Северного Лусона).

У всех горных народов бездетность — самое серьезное основание для развода. Например, у калингов, по данным Э. П. Дозиера, в деревне Повой более 50% мужчин, состоящих в браке, из-за отсутствия в семьях детей расторгли брак хотя бы один раз. Бездетные супруги расходятся, чтобы попытаться счастья с другими партнерами; если же нет детей и от того брака, брачные связи могут быть расторгнуты вновь.

У калингов существует два способа сохранения семьи: 1) жена разрешает мужу иметь любовницу (*дагдагас*) при условии, что один из рожденных у нее детей будет считаться ребенком супружеской пары; 2) бездетная пара может взять ребенка у многодетных родителей и усыновить его⁷.

У гададанов, живущих на западных склонах Центральной Кордильеры на севере Лусона, существует обычай *соляда*: две супружеские пары вступают на некоторое время (от 6 до 12 месяцев) партнерами по браку; если после соляды рождается ребенок, он остается с матерью и ее мужем, который и считается отцом ребенка. Он несет за него полную ответственность и обязан оставить долю наследства, несмотря на то что биологическим отцом может и не быть⁸.

Рождение или усыновление ребенка и у горных и у равнинных народов знаменует подлинное образование семьи, придает ей стабильность, а будущее ребенка — это самая важная из проблем, возникающих между мужем и женой⁹. Появление первенца изменяет статус обоих супругов в семье: муж приобретает статус кормильца, а жена — право контролировать свободное время и доходы мужа и распределять средства семейного бюджета. Число детей в семье является своеобразным индикатором экономических возможностей мужчины.

Усыновление на Филиппинах имеет совершенно иную семантическую нагрузку и социальную значимость, чем в странах Европы. На Филиппинах, как и в Океании и некоторых частях Западной Африки, взятие

⁶ Брук С. И. Указ. раб., с. 37.

⁷ Dozier E. P. Mountain Arbiters. The Changing Life of Philippine Hill People. Tucson, 1966, p. 86—87.

⁸ Wallace B. J. Pagan Gaddan Spouse Exchange. — Ethnology, 1969, v. 8, № 2, p. 185.

⁹ Jocano F. L. Maternal and Child Care among the Tagalogs in Bay, Laguna, Philippines. — Asian Studies, 1970, v. 8, № 3, p. 279.

на воспитание и усыновление — это в основном дело родственников ребенка, не связанное с формальными процедурами. Характерно, что усыновление не лишает биологических родителей ребенка их прав и обязанностей по отношению к нему; они, как и прежде, несут ответственность за него перед обществом. Кроме того, факт усыновления не является секретом для ребенка и других родственников.

У южных канканаев, набалоев, калингов бытует обряд *пасанг*, свойствующий, как они считают, появлению детей у бездетных супругов. Он совершается следующим образом. Жрец-*мамбунонг* берет в каждую руку по курице и зажимает их между корзинами, в которых обычно нят камоты (сладкий картофель). Сделав это, он начинает рассказывать миф о двух бездетных парах, совершивших обряд *пасанг* по совету духа, после чего в этих семьях родились дети. В качестве жертвоприношения духам предков бездетная женщина кладет в корзины одеяло и куски ткани¹⁰.

Неспособность женщины иметь детей объясняется у калингов тремя причинами: 1) невниманием к плохим предзнаменованиям во время свадьбы; 2) деятельностью *нггилинов* — злых водных духов, которых калингов, по поверью, пожирают неродившихся и новорожденных детей; 3) физиологическими дефектами. В первых двух случаях супружеская пара имитирует расторгание брака, чтобы обмануть злых духов. Калинги верят, что, усыпив таким образом бдительность *нггилинов* и возобновив половые отношения, женщина непременно забеременеет.

Физиологические дефекты устраняются знахарками. Основные методы лечения — массаж, купание, принятие настоев лечебных трав обоими супругами. Кроме того, жене рекомендуется навещать родственников мужа, а мужу — одарить подарками родственников жены. Считается, что установленные таким образом добрые отношения между родственными группами супругов способствуют зачатию¹¹.

Ифугао различают два типа бездетности: *багиве* — неспособность иметь детей — и *бутинго* — бездетность из-за того, что дети умирают. Причинами отсутствия детей, с точки зрения ифугао, могут быть безответственные половые отношения, а также месть одного из духов родственников, не приглашенного на какой-либо обряд¹².

Тагалам хорошо известны физиологические причины беременности. Однако они верят, что беременность может быть следствием деятельности сверхъестественных существ. Мужчин и женщин, неспособных иметь детей независимо от партнера, тагалы называют *баог*. Социальный статус последних очень низок, полагают, что никакое лечение им не поможет, «только Бог способен исцелить их»¹³. Наиболее эффективным средством считается обращение к святым-покровителям. Так, например, Обандо совершают паломничество тысячи бездетных филиппинцев. В этом городе, расположенном недалеко от Манилы, ежегодно 17—19 мая празднуется фиеста Св. Паскаля, являющегося у тагалов покровителем беременных женщин. Традиционное объяснение происхождения этого праздника следующее: как-то бездетной паре продавец уса посоветовал пойти в Обандо и станцевать перед образом Св. Паскаля. Увидев образ, супруги поняли, что никто иной, как сам святой дал им совет. Они исполнили танец и были награждены долгожданным ребенком. Этот на первый взгляд типичный католический праздник уходит корнями в доиспанский период. Дело в том, что до колонизации единственным способом лечения бесплодия у тагалов считался обряд *тадтари*, женщины собирались в священных рощах и танцевали для духов при-

¹⁰ Moss C. R. Kankanai Ceremonies. Berkeley, 1920, p. 370.

¹¹ Dozier E. P. Op. cit., p. 86—87.

¹² Станюкович М. В. Социализация детей и подростков у ифугао (Филиппины). В кн.: Этнография детства. Традиционные формы воспитания детей и подростков у народов Восточной и Юго-Восточной Азии. М., 1983, с. 207.

¹³ Jocano F. L. Op. cit., p. 280; Guthrie G. M., Jacobs P. J. Child Rearing and Personality Development in the Philippines. L., 1966, p. 58.

гов, прося их даровать им детей. С принятием католичества, несмотря на все усилия миссионеров, обряд плодородия тадтарин продолжал бытовать. Со временем языческий ритуал, основным элементом которого были ритмические танцы и обращения к духам предков, трансформировался в фиесту Св. Паскаля с исполнением испанского танца фанданго. Отметим, что эта трансформация произошла далеко не сразу: первоначально танцующие обращались с просьбами даровать детей к Св. Кларе и Св. Франциску, тогда как в Испании бездетные женщины в подобных случаях обращаются к Св. Анне. Св. Паскаль как действующее лицо фиесты в Обандо появился лишь к началу XVIII в., поскольку его имя — Святой Паскаль Байлон, с точки зрения католических священников, очень соответствовало обряду с танцами (*байлон* в переводе с испанского — «любящий танцы»). Так он стал центральной фигурой этой фиесты, покровителем беременности и «дарителем» детей¹⁴. Подчеркнем и тот факт, что в канонических католических обрядах танец как элемент обряда практически отсутствует, тогда как в языческих обрядах горных народов танцы — один из основных способов добиться расположения духов предков.

У висайев беременность сразу же после заключения брака является символом нерасторжимости новых родственных связей, поэтому родственники часто уговаривают молодоженов не откладывать рождение ребенка, создают им необходимые материальные и жилищно-бытовые условия. Каждая молодая замужняя женщина очень боится прослыть *ландай* — бесплодной, поэтому первенцы в висайянских семьях появляются в среднем через 12,9 месяцев после вступления в брак¹⁵. Если же женщина не беременеет в течение трех месяцев после заключения брака, это вызывает беспокойство ее родственников. Ей советуют лучше питаться и употреблять в пищу рыбью икру, которая, как считают висайи, стимулирует фертильность женщины. В идеале каждая висайянская семья стремится иметь двух мальчиков и двух девочек. Рождение в семье первенца-сына расценивается как предзнаменование счастья¹⁶, что, вероятно, обусловлено китайским влиянием (поскольку у большинства филиппинских народов девочки так же желанны, как и мальчики).

Подготовка к рождению ребенка начинается задолго до родов, что связано с верой в существование злых духов, чью вредоносную деятельность стараются обезвредить магическими действиями и жертвоприношениями. Будущие отец и мать еще до рождения ребенка должны соблюдать ряд запретов, чтобы ребенок родился живым и физически полноценным.

И равнинные и горные народы считают, что во время беременности женщина становится легко возбудимой и ревливой, поэтому муж должен быть спокойным и выполнять по возможности все просьбы жены, стараться не вызывать у нее отрицательных эмоций. Тагалы верят, что если женщина во время беременности испытывает отвращение к мужу, то родится девочка, похожая на мать. Если же она не испытывает неприятных ощущений — родится мальчик.

Желание будущей матери поест каких-либо специфических продуктов стараются удовлетворить, так как оно, по поверьям тагалов, играет важную роль в формировании физических черт ребенка и его характера. С питанием женщины в дородовой период связано много суеверий. Так, например, полноту ребенка объясняют тем, что мать в период беременности употребляла в пищу много тыквы, а смуглую кожу — пристрастием матери к шоколаду. Если ребенок родился с заячьей губой, то тому виной съеденные незрелые плоды манго с треснувшей кожицей. Будущая мать не должна есть бананы (ребенок будет глупым и ленивым), баклажаны (ребенок будет слабым), хрустящий слой риса, образующийся на дне горшка (не отойдет плацента), цветы бананов (у ребенка будут кож-

¹⁴ Roces A. R. Fiesta. Manila, 1980, p. 75, 79.

¹⁵ Liu W. T., Yu E. Op. cit., p. 49—50.

¹⁶ Ibid., p. 106.

ные заболевания¹⁷. Однако калинги, например, считают, что беременным нельзя употреблять в пищу кислые овощи и фрукты, так как способствуют свертыванию крови. Будущей матери и ее мужу не есть говядину, мясо собаки, ужа и лягушки, таро, пить коровье молоко. Если муж нарушает пищевые запреты, то жена испытывает отвращение к пище и тошноту. Кроме того, беременным женщинам не следует яич, иначе, по мнению калингов, ребенок родится слепым¹⁸.

У ифугао женщина в период беременности не должна есть мясо, водных; которых приносят в жертву на похоронах, ей не надо купаться в реке, уходить далеко от дома, лежать на спине¹⁹.

У тагалов помимо пищевых запретов существует ряд других. Будущей матери нельзя задерживаться на пороге при входе в дом и выходе из него (роды будут тяжелые), спать в комнате с открытыми окнами, спать или отдыхать, лежа на спине, спать на белой подушке (это привлекает внимание сверхъестественных существ); наступать на веревку, к которой привязано животное (ребенок может запутаться в пуповине и умереть); ложиться перпендикулярно бамбуковому настилу пола (ребенок займет в утробе неправильное положение); выходить из дома с непокрытой головой (ребенок родится синим)²⁰.

Тагалы и висайи верят, что беременной женщине очень опасно ходить ночью одной из дома, так как в это время сверхъестественные существа, обладающие способностью превращаться в животных (свинью) и птиц и пожирающие неродившихся детей, наиболее активны.

У сагадов во время беременности жены муж не должен рубить дрова, возводить стены, иначе ребенок умрет или роды будут чрезвычайно трудными. Будущие родители не должны приближаться к жилищу нгилинов — водных духов, отбирающих души детей. Если же после этого запретом пренебрегают, новорожденный или умрет, или будет страдать кожными заболеваниями²¹.

По представлениям апаев, злые духи не имеют власти над ребенком и не могут причинить ему вред, пока он не родился. В дородовой период женщина соблюдает только пищевые запреты²².

Висайи верят, что роды будут тяжелыми, если в период беременности женщина носила шарф, ходила на похороны, наступала на веревку, а муж завязывал узлы и ремонтировал дом. Чтобы предотвратить преждевременные роды, первородящая женщина должна выпить микстуру, в состав которой входят кровь первородящей, растертая в порошок лапша, яйца, коровы или свиньи и шоколад²⁴.

У калингов в период беременности и муж и жена должны избегать мест обитания нгилинов. Для отпугивания их будущая мать носит с собой несколько оберегов: щепку дерева сугага, зуб собаки (нгилины боятся собак), зуб крокодила (нгилины и крокодилы — враги), зуб хорька (духи не переносят запах этого зверька)²⁵.

Надо сказать, что дородовые запреты народов Филиппин во многом совпадают с дородовыми запретами малых народов Индонезии (даяков, минангов и амбонцев)²⁶.

Особенно опасным для ребенка и его матери считается период родов. Благополучный исход родов, по верованиям народов Филиппин, обеспечивается исполнением всех необходимых в этом случае обрядов и соблюдение определенных правил поведения роженицы и ее родственников.

¹⁷ Jicano F. L. Op. cit., p. 285.

¹⁸ Dozier E. P. Op. cit., p. 87.

¹⁹ Станюкович М. В. Указ. раб., с. 207.

²⁰ Jicano F. L. Op. cit., p. 286.

²¹ Liu W. T., Yu E. Op. cit., p. 18.

²² Eggan F., Scott W. Ritual Life of Igorots of Sagada from Birth to Adolescence. *Ethnology*, 1963, v. 2, № 1, p. 42.

²³ Чевтайкина Н. Н. Горные народы Северного Лусона. Историко-этнографический очерк. Диск. на соиск. уч. степени канд. истор. наук. М.: МГУ, 1974, с. 145.

²⁴ Demetrio R. F. Dictionary of Filipino Folk Beliefs and Customs. Cagayan de City, 1970, v. 2, p. 260—261, 267, 423, 466.

²⁵ Dozier E. P. Op. cit., p. 88.

²⁶ Символика культов и ритуалов народов Зарубежной Азии. М., 1980, с. 180.

Большинство филиппинских женщин рожают в домашних условиях. Из родившихся в 1973 г. на Филиппинах детей врачи приняли лишь 3,3, а с помощью народных акушеров (акушеров), не имеющих с достижениями Запада в этой области и использующих знания традиционной медицины, — 64,1%; исключение составили лишь две провинции страны — Манила и Рисаль, где 81,7 и 52,6% детей соответственно рождены в условиях медицинских учреждений²⁷. Как правило, отцы (наиболее распространенное среди равнинных народов название осуществляющих помощь при родах) — женщины (их возраст колеблется от 32 до 84 лет), но бывают и мужчины: так, из 95 хилотов Лобу и ближайших деревень 9 — мужчины (10%)²⁸. Свои знания, навыки, секреты хилоты передают по наследству через поколение. Среди них можно выделить две группы: имеющих лицензию, т.е. прошедших многогодичный курс подготовки по акушерству и сдавших экзамен, и имеющих ее. Несмотря на то что обучение на курсах бесплатное, многие хилоты не посещают их, так как не могут (из-за неграмотности) не хотят применять современные методы акушерства и медицинские инструменты.

Апайев как только женщина чувствует приближение родов, она сообщает об этом своему мужу, который должен изготовить обереги. Он и его мать берут кусок ткани, туго сворачивают его и поджигают один конец. Затем этот кусок ткани вешают на входную дверь дома. Туда же вешают нож для разбивания кокосовых орехов — *идаг*. Считается, что эти обереги охраняют женщину во время родов от злых духов, ни один из них не посмеет проникнуть в ее дом и причинить вред ребенку. Не делают роды настолько тяжелыми, что женщина умрет²⁹. Во время родов кровь роженицы тщательно собирается и относится родственниками далеко от дома в рисовые поля, так как она якобы благоприятно действует на их плодородие.

У калингов роды происходят в доме. Когда начинаются схватки, роженица сообщает об этом мужу, а он зовет ее мать и других родственников. Затем к одному из строил дома привязывают веревку, и женщины, держась за нее, рожают, сидя на коленях мужа, а присутствующие по очереди массируют ей живот. Ребенка принимает мать женщины, она обрезает пуповину бамбуковым ножом, моет ребенка в кипяченой воде и заворачивает его в мягкую кору дерева. У ифугао присутствие мужа при родах необязательно. Если же по желанию жены муж присутствует, он держится руками за его макушку³⁰.

У калингов при тяжелых родах, как и при тяжелых заболеваниях, одним совершает *давак* — обряд исцеления, а у ифугао муж должен помнить, что именно он закрыл, завязал, приколотил в период беременности жены и все это открыть, развязать, оторвать и т.д.³¹

Рождение ребенка у северных и южных калингов влечет за собой определенные запреты: например, отец ребенка не должен покидать территорию селения, а членам семьи нельзя употреблять в пищу говядину, мясо собаки, ужа, лягушки. Как только рождается ребенок, один из взрослых членов семьи раскладывает у каждого внешнего угла дома по четыре побега тростника, связанных вместе. Это означает, что семья блюдет принятые ограничения. Чужим и родственникам, не ночующим в доме роженицы, запрещено входить в него³².

У тагалов роды принимает повивальная бабка *хилот* и ее помощница *лог*. За несколько дней до родов хилот моет роженицу и перетягивает живот куском ткани, чтобы движения плода не вызывали у будущей матери тошноту и головокружение, фиксирует массажем положение ребенка. Когда начинаются роды, женщина ложится на пол на циновку,

²⁷ Liu W. T., Yu E. Op. cit., p. 129, 272.

²⁸ Ibid., p. 128.

²⁹ Wilson L. L. Apayao Life and Legends. Manila, 1947, p. 27.

³⁰ Станюкович М. В. Указ. раб., с. 208.

³¹ Там же.

³² Dozier E. P. Op. cit., p. 90.

ей дают сырые яйца, что якобы облегчает роды. Хилот садится женщицу и массирует ей живот. Если роды слишком затягиваются, вальная бабка приказывает открыть окна и двери и вынести из до закрытые предметы (утварь, имеющую крышки), так как они, верьям, препятствуют рождению ребенка.

Как только ребенок родился, его забирает салог. Хилот ст куском ткани живот роженицы, чтобы не было внутреннего кро ния, а после отделения плаценты перетягивает и низ живота. Зам лот начинает заниматься новорожденным. Она обрезает (бритвой, ницами или бамбуковым ножом) пуповину и срезанную часть при вает к макушке и щекам младенца, чтобы они стали розовыми. действие символизирует начало жизни ребенка в этом мире. Затем вину кладут вместе с золой, взятой из очага, в матерчатый мешочек. галы считают, что пуповину необходимо закопать под домом роди ребенка или ближайших родственников матери, тогда ребенок в будет территориально и эмоционально близок с родителями или : родственниками. Если же пуповину съест свинья либо собака, ре может умереть³³.

Новорожденного моют в кипяченой воде, заворачивают в ткан том, чтобы вызвать рвоту и освободить желудок от утробной пищи, дают напиток, приготовленный из горького сока дыни ампулайа и считается, что, если не сделать этого, ребенок будет слабым и болез ным³⁴.

У висайев повивальная бабка-акушерка *мананабанг* не только пр мает роды, но и делает массаж в дородовой период, следит за пом нием плода, ухаживает за роженицей, готовит специальную пищу, нее и новорожденного, купает их.

Висайи перед родами открывают двери и окна дома; если в с есть дети, их посылают играть на улицу. Как и многие другие нар Филиппин (тагалы, калинг, ифугао и др.), висайи считают, что пе родающая женщина должна молчать во время родов, иначе последу роды будут очень тяжелыми³⁵. Чтобы облегчить будущие роды, и набанг дает родившей поест *лихи* — смесь, состоящую из первого сенного курицей яйца и растертых какао-бобов. Плацента — *инун* пуповина, так же как у тагалов, закапываются в землю отцом ребо, причем делать это полагается молча³⁶.

У сагадов после рождения ребенка в доме собираются родствен роженицы и ее мужа, в качестве подарков они приносят съестные пасы (мясо, рис, бобы) и отмечают происшедшее событие совмест трапезой. Роженица тоже принимает в ней участие, но ей выделя отдельная посуда. Она ест из отдельной посуды и в последующие, пока у ребенка не отпадет пуповина. После трапезы отец новорож ного берет табак для угощения родственников и соседей, идет на р альную платформу своего квартала (селения сагадов делятся на к тагалы) и сообщает о том, кто у него родился: «Здесь то, что пойм мужчины (если родился мальчик) или женщины (если девочка) на р ной ловле». Возвращаясь домой, он кладет перед входом два-три сте тростника; это означает, что вход в дом чужим воспрещен³⁷. Как т ко женщина в состоянии выйти из дома, она отправляется на рис поле, чтобы совершить ритуальное омовение.

У апайев омовение совершается в реке, причем муж на протяже всего пути на реку идет сзади и несет в руках имбирь, охраняющий ну от злых духов, желающих ее смерти. Считается, что, если муж полняет эти ритуальные действия недостаточно четко, женщина умр переступив порог своего дома. После возвращения с реки муж веш имбирь на дверь рядом с куском ткани и ножом для разбивания коко

³³ Demetrio R. F. Op. cit., v. II, p. 273.

³⁴ Jocano F. L. Op. cit., p. 290.

³⁵ Demetrio R. F. Op. cit., v. II, p. 273.

³⁶ Liu W. T., Yu E. Op. cit., p. 133.

³⁷ Eggan F. The Sagada Igorots of Northern Luzon.— Social Structure in South Asia. N. Y., 1960, p. 42.

вых орехов, которые висят на ней с момента родов. Эти предметы охраняют женщину и ее ребенка от злых духов, пока ребенок не окрепнет, а женщина не выйдет на работу в поле. До этого момента строго запрещается вход в дом роженицы кого-либо из посторонних, если же нарушить этот запрет, в дом войдет смерть³⁸.

У южных канканаев и набалоев после рождения ребенка совершают обряд *абасанг*. В жертву духам приносят курицу и кувшин рисового вина. Жрец, держа курицу в руках, молится *лаглагавину* — духу-покровителю ребенка, прося даровать новорожденному долгую и счастливую жизнь. Затем он рассказывает миф, соответствующий этому обряду³⁹. Калинги в первый год жизни ребенка совершают *контад* — цикл обрядов, призванных обеспечить правильное его развитие, предотвратить заболевания, несчастные случаи и, главное, вредоносную деятельность злых духов и духов предков, которые, по поверьям, наиболее активны в период роста ребенка. Молитвы, произносимые медиумом, варьируют в зависимости от пола новорожденного. Обращаясь к духам, он просит даровать крепкое здоровье и удачу детям обоего пола: мальчикам — храбрость, талант игры на музыкальных инструментах; девочкам — трудолюбие, щедрость, великодушие. Следует подчеркнуть, что в обрядах цикла *контад* стараются задобрить духов, различными способами (жертвоприношения, соблюдение во всех мелочах обрядов, танцы) добиться их расположения, чтобы они предотвратили несчастья и покровительствовали ребенку. *Олог* — первый обряд цикла *контад* — калинги совершают через несколько дней после рождения ребенка. Он продолжается два дня. Медиум *мангоконтад* режет свинью и произносит специальную молитву. Во время этого обряда ребенку дают имя одного из выдающихся предков⁴⁰.

Апайи дают имя ребенку сразу после его рождения. Чаще всего детей называют традиционными именами или именами родственников, проживших долгую и счастливую жизнь⁴¹.

У сагадов обряд наречения именем называется *гоббау*, его совершают на четвертый день после рождения, либо когда у ребенка отпадет пуповина. Первые четыре дня его называют *ингнга* — младенец. Обряд совершают во дворе дома. Отец и дед новорожденного режут курицу — жертвоприношение духам — и произносят молитву *гоббау*. Текст молитвы — это воспроизведение мифа, повествующего о том, как Липавен, один из культурных героев сагадов, совершил этот обряд, благодаря чему его ребенок прожил долгую жизнь и никогда не голодал. В мифе подчеркивается, что *гоббау* возник давно и не у сагадов; сагады же стали совершать этот обряд, убедившись в его целесообразности. Однако молитва *гоббау* заканчивается характерным лишь для сагадов обращением к духам *пинадинг*, обитающим в священной роще, и духам двух рек, на которых живет эта группа северных канканаев, с просьбой даровать мир и благополучие не только новорожденному, но и всем жителям селения. Затем взывают к духам предков новорожденного по отцовской и материнской линиям, приглашая их принять участие в обряде. К духам обращаются с просьбами помогать ребенку, заботиться о его здоровье и долгой жизни⁴².

Как правило, имя новорожденному дают бабушка или дедушка, либо родители. Бабушки и дедушки часто называют внуков своими именами. Сагады считают, что с именами внуки наследуют и черты характера. Таким образом, имена предков увековечиваются и переходят от поколения к поколению. Существует обычай изменения имени, если ребенок растет слабым и часто болеет. Этот обычай связан с верой сагадов в то, что причиной заболеваний является деятельность злых духов, которые с изменением имени ребенку запутаются и оставят его в покое. В последние

³⁸ Wilson L. L. Op. cit., p. 18.

³⁹ Moss C. R. Op. cit., p. 370.

⁴⁰ Dozier E. P. Op. cit., p. 91.

⁴¹ Wilson L. L. Op. cit., p. 18; Keesing F. M. The Isneg: Shifting Cultivators of Northern Philippines.— Southwestern Journal of Anthropology, 1962, v. 18, № 1, p. 9.

⁴² Eggan F., Scott W. Op. cit., p. 44.

несколько десятилетий у сагадов стали распространяться испанско-американские имена, но продолжают бытовать и традиционные. По обряду наречения к родителям ребенка обращаются уже как к «такого-то» и матери «такого-то». Подобное обращение усиливает мнение сагадов, связь между ребенком и родителями, подчеркивает чение детей в обществе⁴³.

Тагалы первые 10—40 дней после родов выделяют в особый период, называемый *димон*. В эти дни мать трижды совершает очистительный обряд *такдаб*, заключающийся в следующем: роженица, завернутая в тонкое одеяло, окуривается дымом лекарственных растений, которые кладут в чашу с древесным углем. Женщина соблюдает также определенные пищевые запреты: ей нельзя есть бананы, молодые плоды кокосовой пальмы, плоды гуавы и папайи. Считается, что употребление этих фруктов вызывает боль в мышцах и внутреннее кровотечение.

Основной задачей родителей в период *димон* тагалы считают защиту новорожденного от злых духов. В роли защитников должны выступать не только родители, но бог и ангелы. Именно со стремлением обеспечить ребенку благополучие и здоровье и связан первый обряд поливания водой — *бухус нг тубиг*. Его совершают в одних случаях через неделю, в других — через 40 дней после рождения ребенка. Тагалы верят, что этот обряд защищает от болезней и смерти, вызываемых злыми духами *както* и *метандасе рунсо*, в период, пока ребенка не крестили в церкви, а также обеспечивает спасение его души, если он умрет некрещеным. Кроме того, *бухус нг тубиг* дает возможность семье новорожденного отложить крещение, чтобы собрать необходимые средства для праздничного пира в честь этого события⁴⁴.

У висайев аналогичный обряд называется *бухос тубиг*, правда, в нем используется католическая формула: пока вода льется на голову ребенка, человек, исполняющий обряд (мужчина или женщина), произносит: «Я крещу тебя во имя отца и сына и святого духа. Аминь». Во время этого обряда ребенку дают имя. Известно, что католическое учение в экстренных случаях, когда новорожденный очень слаб и может умереть, разрешает крещение вне стен церкви и не служителем культа. Обряд *бухос тубиг* нельзя, с нашей точки зрения, воспринимать как крещение в случае крайней необходимости, так как его совершают над всеми новорожденными, независимо от состояния здоровья. Этот обряд, по представлениям висайев, предохраняет ребенка от злых духов *кайао* (класс духов, в которых превращаются новорожденные, если не был исполнен *бухос тубиг*) и обеспечивает спасение души, так как умерший ребенок становится ангелом⁴⁵.

Крещение считается наиболее важным католическим обрядом у различных народов Филиппин. По представлениям тагалов, висайев и других христианизированных народов, крещение обладает сверхъестественной силой: оно не только охраняет ребенка от болезней и укрепляет его здоровье, но и защищает от вредоносной деятельности духов.

В отдаленных баррио (деревнях), где нет своего священнослужителя, дети остаются некрещенными до приезда служителя культа, который совершает обряд в местной церкви, или же крещение откладывается до ближайшей фиесты — праздника⁴⁶.

У висайев незадолго до крещения некоторые родители срезают несколько прядей волос с макушки ребенка и подстригают ногти. Волосы и ногти кладут в гитару, книгу или шариковую ручку. Этот обряд — «гарантия» того, что ребенок вырастет умным, деловым, энергичным, рано заговорит и не будет застенчивым. Другие родители до обряда крещения «заставляют» ребенка сделать несколько шагов, чтобы ребенок раньше научился ходить. Перед крещением мальчиков одевают в голубое, а девочек в розовое.

⁴³ Eggan F. Op. cit., p. 38—39.

⁴⁴ Jocano F. L. Op. cit., p. 292.

⁴⁵ Hart D. V. Compadrinazgo: Ritual Kinship in the Philippines. DeKalb, 1977, p. 42—43.

⁴⁶ Eggan F. The Philippines. New Haven, 1956, v. II, p. 646.

Обряд крещения обычно происходит солнечным утром после мессы. Одновременно крестят 10 и более новорожденных, хотя по желанию родителей ребенок может быть окрещен в назначенное ими время. Обряд совершается у бокового алтаря церкви, в особых случаях — у основного. Священник начинает обряд крещения соответствующими словами, затем смазывает ребенка маслом и ставит кресты на лбу, задней части шеи и внутренней стороне рук ребенка. В рот ребенку кладут немного соли, что символизирует приобщение его к вере. Затем крестные родители направляются к большой каменной купели, над которой ребенка окропляют водой. После этого они возвращаются к алтарю и, встав на колени, молятся. По окончании молитвы священник рассказывает крестным родителям об их обязанностях (они — духовные родители ребенка и отвечают за то, чтобы крестник вступил в брак и был похоронен как католик).

Обычно ребенка называют в честь святого, в день которого он родился. Некоторые дети имеют несколько имен. Это связано со стремлением родителей обеспечить ребенку покровительство нескольких святых, а также с тем, что священники часто отказываются крестить выбранным именем. В семье сына или дочь называют именем, которое нравится родителям, а не традиционным христианским, записанным в церковных книгах и в свидетельстве о рождении. В последнее время стало модным называть детей иностранными именами, как правило американскими, или именами выдающихся людей (Цезарь, Линкольн и т. п.). Иногда в семье одним именем называют нескольких сыновей, добавляя к имени цифры I, II или слова «старший», «младший»⁴⁷.

На Филиппинах мать новорожденного ребенка не участвует в его крещении, так как она может посещать церковь только после совершения послеродовых очистительных обрядов и обряда введения ее в церковь, хотя официальное католическое учение не предусматривает исполнения данных обрядов. Необходимо в этой связи подчеркнуть широкое распространение очистительных послеродовых обрядов и у горных народов Филиппин, что еще раз подтверждает своеобразие филиппинского католицизма.

Много поверий связано с обрядом крещения. Так, по представлениям висайев, крещение в полнолуние приносит счастье; крестные родители должны быть хорошими людьми, так как ребенок наследует черты их характера; беременная женщина не может быть крестной матерью, иначе умрет крестник или ее ребенок. Пангасинаны верят, что ребенок, которого вынесли последним из церкви во время массового обряда крещения, может заболеть, поэтому после обряда крестные родители стараются как можно быстрее покинуть церковь. Тагалы считают, что если крестный отец после крещения побежит к двери церкви, его крестница будет иметь много поклонников⁴⁸.

Итак, обзор обрядов и верований равнинных и горных народов Филиппин, связанных с рождением ребенка, и сравнительный анализ этих обрядов и верований позволяют сделать следующие выводы. У народов Филиппин, как и у народов других стран, существует своя система представлений, сопряженных с беременностью и рождением детей. Несмотря на многообразие этих систем, они содержат как общее, обусловленное единством физиологических процессов периода беременности и родов и человеческой психики, так и особенное, отражающее специфику религиозных верований, питания и традиционной медицины различных народов. Многочисленные предписания и ограничения в период беременности и родов, бытующие на Филиппинах, можно объяснить следующим образом. Народы Филиппин (как и многие народы мира) относятся к беременности как к своего рода заболеванию, основным симптомом которого является эмоциональный дисбаланс, проявляющийся в повышенной возбудимости, раздражительности, обострении чувства страха и ревности у беременных женщин (все эти явления физиологически обуслов-

⁴⁷ Hart D. Op. cit., p. 52; Сумленова Е. В. Острова сампагиты. М., 1985, с. 115.

⁴⁸ Demetrio R. F. Op. cit., v. I, p. 160; v. II, p. 255—256; v. 4, p. 767.

лены). Выполнение же определенных действий и ограничений (в частности, соблюдение пищевых запретов) направлено на преодоление и ликвидацию этого дисбаланса.

Несмотря на разный уровень социально-экономического развития различия в религиозных верованиях равнинных и горных народов, ряды и верования детского цикла имеют много общего. Эта общность с нашей точки зрения, обусловлена единством представлений о беременности и родах, близостью систем питания и традиционной медицины филиппинских народов, а также наличием значительного пласта дохристианских представлений в верованиях равнинных народов. Ряд запретов традиционных правил и норм поведения будущих родителей в период беременности женщины, родов и после них основан на вере в духов и магическое влияние некоторых предметов и видов деятельности (в большинстве случаев по аналогии сходства — веревка, шарф, первое снесенное курицей яйцо, завязывание узлов, возведение стен, открывание закрытых предметов и т. п.) на физическое развитие ребенка и формирование его личности. Родильные обряды направлены на обеспечение безопасности и здоровья новорожденного и его родителей, особенно матери. Обрядовая практика представляет синтез магических (обращения к духам предков, изготовление оберегов) и рациональных (использование знаний народной медицины) элементов.

Специфика родильной обрядности у равнинных народов обусловлена в основном их христианским мировоззрением, которому, однако, так и не удалось вытеснить анимистические представления и верования. Это синтез и определяет конфессиональную самобытность филиппинских католиков. Фиеста в Обандо, бытование обряда поливания водой — бухунг тубиг (бухос тубиг), послеродовые очистительные обряды, не предусмотренные католическим вероучением, являются отражением синкретизма дохристианских верований народов Филиппин и католицизма, значительной степени трансформировавшегося в новых условиях и превратившегося в так называемый «народный филиппинский католицизм».



ПОИСКИ ФАКТЫ ГИПОТЕЗЫ

Л. С. Шейнбаум

ПОЕЗДКА В ГУАНТАНАМО

В 1980 г. в отделе этнологии Института исторических наук АН Кубы при содействии советских специалистов из Института этнографии АН СССР началась работа по подготовке к составлению первого этнографического атласа Кубы¹.

В 1980—1982 гг. проводился сбор материала в провинциях Матан-кас и Сантьяго. Эти первые небольшие экспедиции носили еще предва-рительный, поисковый характер. В ходе их выяснялись возможности и перспективы полевой работы, намечались и уточнялись объекты иссле-дования. В результате определились наиболее важные темы будущего атласа, которые охватили широкий круг вопросов: этнорасовый состав населения и историю его формирования, традиционные типы хозяйства и орудия труда, сельские поселения, типологию жилища, хозяйственные постройки, средства транспорта, традиционную пищу и др. Был вырабо-тан также общий порядок подготовки совместных экспедиций и после-дующей обработки полевых материалов. Работу над атласом решено было строить таким образом, чтобы наряду с осуществлением основной, практической цели содействовать росту методологической и общетеоре-тической подготовки авторского коллектива. Для этого, например, перед каждым новым полевым сезоном проходит конференция по итогам пре-дущей экспедиции и теоретический семинар по общим проблемам из-учения этноса и культуры.

К началу полевого сезона 1983 г., который намечено было провести в провинции Гуантанамо, в экспедиционный отряд с кубинской стороны влиялось заметное пополнение, и вместе с тремя советскими исследова-телями он насчитывал 20 человек; 12 из них собирали материал непо-средственно по теме атласа.

В этом небольшом сообщении мы не задавались целью охватить все без исключения направления экспедиционных исследований. Выделены лишь те из них, с которыми автор так или иначе соприкасался и смог составить собственное представление об изучаемых объектах. Мы так-же не считали себя вправе делать какие-либо окончательные выводы о типологических особенностях традиционной культуры сельской зоны Гу-антанамо, но там, где нашли возможным, попытались высказать некото-рые предварительные соображения на этот счет.

18 апреля 1983 г. мы выехали из Гаваны в направлении на восток, чтобы, преодолев более 1000 км, т. е. проехав почти всю Кубу, достичь наиболее удаленной от столицы провинции.

Гуантанамо занимает восточную окраину острова, у берегов которой Атлантический океан соединяется с Карибским морем Наветренным проливом, отделяющим Кубу от Гаити. Эта гористая область Кубы,

¹ О специфике и важности этого начинания говорится в статье В. В. Пименова «Куба глазами этнографа». См. кн.: Латинская Америка. М.: Наука, 1981, с. 92—108.

первые описанная высадившимися здесь Христофором Колумбом. Это является одной из наиболее живописных и интересных в этнографическом отношении. Однако из-за своего периферийного положения она менее других областей.

За полтора месяца экспедиции мы исколесили немало дорогшей «гуарандинге» (так, на индейский манер в народе прозвали неширокий автобус старого образца) и побывали во всех 10 муниципалитетах провинции Гуантанамо, посетив в общей сложности более 40 селений, в том числе наиболее труднодоступные на крайней восточной оконечности острова.

Про сегодняшнюю Гуантанамо в целом не скажешь, что это крайняя окраина, живущая обособленно от других провинций. Социально-экономические преобразования видны здесь повсюду: центральное шоссе, связывающее Гуантанамо и Сантьяго, протянулось до Баракоа, улучшены старые дороги и строятся новые; в результате проведенной после революции аграрной реформы земли крупных собственников экспроприированы, во всех зонах создаются сельскохозяйственные кооперативы, государственные фермы (*granjas estatales*) типа наших совхозов; увеличилась продуктивность земледелия и животноводства и поднялся жизненный уровень основной массы крестьян: каждый сельский житель имеет сейчас возможность трудоустроиться и получать заработок, а в преклонном возрасте — пенсию. В каждом поселке есть начальная школа, а во многих — начальная и средняя. Некоторые дети живут в специализированных школьных интернатах. В одном таком интернате неподалеку от центра самого восточного муниципального округа Манси мы останавливались. Это современный двухэтажный комплекс, построенный из железобетонных конструкций, в планировке и архитектуре которого учтены природно-климатические условия и задачи гармоничного воспитания детей. Он рассчитан на 2 тыс. учеников 5—9 классов. Тем, что там все дети от мала до велика по утрам идут в школу, кубинцы гордятся как важнейшим народным завоеванием. Об этом нам говорили еще в Гаване, особо подчеркивая, что в одном классе, за одной партой учатся белые, черные и мулаты; растет совершенно новое поколение кубинцев, не испытывавшее расовой дискриминации.

Все же наибольшая удаленность от западных областей, слабая связанность и длительная оторванность в прошлом от исторически сложившихся на западе хозяйственных и культурных центров сказались в социально-экономическом отставании провинции Гуантанамо и одновременно обусловили большую сохранность среди ее жителей элементов традиционного быта.

Около 60% населения провинции, по данным переписи 1980 г., живет в сельской зоне. Основное занятие сельских жителей — земледелие. Причем из-за особенностей рельефа под сахарный тростник отводится немного площади, в основном на юго-западе, вокруг г. Гуантанамо. Основная же часть земель занята под кофе и какао. На втором месте стоят фрукты — бананы, манго, кокосы, цитрусовые и др. Маниок, маис, сладкий картофель, фасоль, маис («*plantas menores*») и т. д. идут в основном для внутреннего потребления. Нередко на одной плантации уживаются и фруктовые деревья и «*plantas menores*», образуя несколько зеленых ярусов. Большинство плантаций находится в границах жемчужной зоны, вытянувшись вдоль дороги.

Благодатная природа — средневозвышенный в целом рельеф с удобными для земледелия склонами, плодородными почвами, обилием солнечного тепла и дождей — способствовала освоению восточного района острова первоначальными насельниками — индейцами. Здесь к приходу европейцев жили наиболее развитые из аравакских племен Антильских архипелага — земледельцы таино. Испанское завоевание, как известно, сопровождалось массовым истреблением индейцев Кубы, но в восточных горных районах немногим из них удалось спастись. Своеобразная последующая история заселения этого края (нашедшая отражение



Рис. 1. Кибихан (муниципалитет Баракоа); традиционный «креольский» дом с пристроенной кухней, вид сбоку. Фото автора

в отличающем Гуантанамо гетерогенном составе населения), которую, однако, нельзя считать еще достаточно изученной. В большинстве случаев индейцы укрывались в труднопреодолимых зонах джунглей, где на выжженных ими участках возникали индейские деревни, долгое время остававшиеся изолированными. Белые колонисты — испанцы или уроженцы колонии — предпочитали более доступные места, но иногда они селились неподалеку от обжитых индейцами областей. Негры-рабы в горных районах кофейных плантаций использовались в гораздо меньшем количестве, чем на сахарных плантациях, рост которых на востоке Кубы начался в первые десятилетия XIX в. В XIX — XX вв. сюда стали прибывать иммигранты из Европы, Азии, Африки и соседних островов Карибского моря, особенно с Гаити. Миграционный поток в восточные провинции с их запасами неводеланной земли усилился с ускорением капиталистического развития в период проникновения североамериканского империализма, сопровождавшегося массовым сгоном крестьян со своих земель. Индейцы постепенно ассимилировались численно преобладавшим кубинским населением. Революция покончила с обособленностью индейских деревень. Теперь в тех местностях, где мы встретили небольшие группы, осознающие себя потомками индейцев, они не выделялись в культурном отношении среди своих односельчан или жителей соседних деревень, хотя надо признать, что наше знакомство с ними из-за недостатка времени было лишь кратким.

В трех селениях самого удаленного от г. Гуантанамо крайнего восточного муниципалитета Маиси и в поселке Каридад де Лос Индиос центрального муниципалитета Мануэль Тамес нам встречались кубинцы, выводившие свое происхождение от местных индейцев и называвшие себя индейцами. Внешне они отличаются маленьким ростом, широким лицом, слабой монголоидностью глаз и прямыми черными волосами. Этот облик довольно точно совпадает с описаниями, оставленными спутниками Колумба. Но никто из кубинцев, обладающих такими чертами, не знал ни аравакского (или какого-либо другого индейского языка), ни индейских ремесел; и их домашний уклад внешне не отличался какими-либо специфическими чертами, выдающими индейское происхождение хозяев. В Патана Абахо (в нижней Патане) один из местных старожилов — Педро Мочедо Ордунес объяснил, что большинство жителей деревни считают себя индейцами, поскольку их деды называли себя потомками индейцев и недалеко от последнего дома нахо-

дятся пещера со следами индейских рисунков². Его жена — Мария — чедо Домингес показала нам две «вещицы», которые нашла на собственном участке. Одна из них — ручка от глиняного сосуда антропоморфной формы, другая — бусинка, сделанная из раковины «собо де сага». На вопрос, какие индейские обычаи сохранились у них в деревне, ответила категорически: «ничего подобного у них нет и не может быть, ведь местные индейцы были дикими и жили в пещерах». Но сопровождавший нас житель близлежащего поселка заметил, что здесь питают в основном теми же дарами природы, которые употребляли и их предки индейцы. Конечно, преемственность с индейской культурой существует и не только у потомков аборигенов.

Местная топонимия, фито- и зоонимия сохранили множество индейских названий. Вместе с названиями от индейцев к кубинцам перешли также некоторые традиции выращивания овощных и плодовых культур: прежде всего фасоли, сладкого картофеля, маниока, земляного ореха и маиса³. Как мы могли убедиться, национальная кухня также вобрала в себя некоторые индейские элементы. Фасоль, например, входит в ежедневный рацион кубинцев, и блюда из нее можно считать одной из самых характерных особенностей национальной кухни. К типично кубинским блюдам относится также индейская «ахиакко» — густая похлебка из всевозможных овощей, мяса и острых приправ.

В прибрежных деревнях индейские навыки сохраняются и в способах лова карея — морской черепахи, моллюсков кобо и лангусты, отсыхающих до сих пор к особому роду лакомств здешних жителей. Индейцы когда-то находили более широкое применение большим морским раковинам кобо. В наши дни их используют здесь как украшение терьера.

Со временем европейские орудия и другие усовершенствования вытеснили индейскую технику, но коа — индейская палка-копалка — продолжает подспорить земледельца наряду с мотыгой и киркой в случаях, когда каменистая горная почва не позволяет пользоваться плугом.

Новая техника и современная промышленная продукция широко входят в быт. В прошлое ушли многие традиционные кубинские орудия, предметы утвари, в том числе те, которые бытовали здесь еще 30—40 лет назад. Нигде мы не встретили ни гамаков (спят только в кроватях), ни отдыхающих в креслах-качалках, ни глиняной жаровни, ни каменной ступки для растирания корней и клубней маниока. Только в нескольких усадьбах нам попались печи для выпечки домашнего хлеба и сладостей, но ими давно не пользовались, так как в сельских магазинах налажена бесперебойная продажа белого хлеба из пшеничной муки. Из старинных кубинских орудий домашнего труда чаще всего бытуют разнообразные ступы для размола кофейных зерен, сита для просеивания лушенного кофе, ручные мельницы для растирания мякоти кокосового ореха и другие. Среди самодельной посуды можно отметить своеобразные миниатюрные пиалы для питья кофе из высушенных плодов гуаи или кокоса. Но их держат теперь в очень немногих домах, главным образом для стариков. Кубинские крестьяне не знали гончарства и многих других кустарных ремесел в силу исторической специфики развития сельского хозяйства на Кубе, основанного на товарно-денежных отношениях и ориентации на внешний рынок. Такое традиционное ору-

² Патанская пещера, впервые исследованная североамериканским археологом М. Р. Харрингтоном, как полагают, служила индейцам местом отправления религиозных церемоний. Чехословацкий этнограф М. Стингл, побывавший в Патана Абахо более 20 лет тому назад, застал еще эту деревню в состоянии большой обособленности от окружающего мира, благодаря чему у ее жителей, по физическому облику индейцев, сохранились некоторые специфические занятия и другие, ныне исчезнувшие пережитки. Общей для всех жителей была фамилия Москеро. Но даже в то время они были «чистыми» индейцами. Во всяком случае, указанная Стинглом фамилия была панской. См. Стингл М. В горы к индейцам Кубы. М., 1974, с. 92.

³ Ramirez Corria F. La cultura condumial de los aborígenes cubanos. La Habana, 1963, p. 3.

да, как мачете, производят заводским способом. Существует несколько видов мачете в зависимости от его назначения. Изначально это нож рубки сахарного тростника, но он нашел самое разнообразное применение у кубинских крестьян. Нам приходилось видеть, например, как ими пользуются мачете мужчины, срубая и разделявая кокосовые орехи, чтобы сначала вылить или выпить сок, а затем извлечь белоснежную мякоть. В Гуантанамо мы впервые услышали выражение «белый, как кокос». Ножны из воловьей кожи с тиснением делают для мачете небольших мастерских, и даже старые потертые ножны, закрепленные на поясе, смотрятся как украшение рабочей одежды крестьянина. Обращает на себя внимание широкое использование в селах Гуантанамо лошадей, мулов и волов. В крестьянском хозяйстве волы выполняют роль тягловых животных. Так, на запряженных волами двухколесных тяжелых повозках или деревянных волокушах нередко еще перевозят большие грузы. Велика роль вьючных перевозок на мулах для вывоза на равнину сельскохозяйственных продуктов и доставки в горные районы промышленных изделий, хлеба и других необходимых товаров. Лошадь же служит в основном для верховой езды. Недаром кубинская поговорка гласит: лошадь для крестьянина — его ноги, а вол — его руки. На лошадях преодолевают расстояния, отделяющие одно селение от другого, ездят в горы к источникам питьевой воды (колодцев часто нет), на отдаленные поля и пастбища, навещать родных или просто сельский магазин на другом конце поселка.

На лошадях ездят мужчины и женщины, стар и млад; не редкость видеть лихого наездника 7—8 лет, которому, по нашим меркам, на вид не дашь больше 6 лет; двоих или троих седоков (в этом случае взрослых с детьми) на одной лошади. Большие расстояния вообще принято считать не на лиги или километры, а на время, проведенное в пути. Задав направление, далеко ли до ближайшего села, можно услышать: в столько-то часах ходьбы или езды на лошади. В поселке Бельтран соседнего муниципального округа один крестьянин рассказывает, что 2 года тому назад, до постройки асфальтированной дороги, в г. Гуантанамо шли пешком неделю; на лошади, естественно, добирались быстрее. В наши дни рейсовые автобусы соединили села с районными центрами и городами, но ходят они еще редко и не везде, так что лошадь остается надежным средством передвижения.

Одна из особенностей горных сел в Гуантанамо — преобладание линейно-ветвистой планировки. Но по конфигурации они могут быть разнообразными. Многое здесь зависит от рисунка дорог. Прибрежные поселения повторяют по форме береговую линию. В долинах они выглядят более спрямленными. Причем внутри каждого поселения наряду с регулярной застройкой встречаются кучевая и беспорядочная, рассеянная. Дома тянутся иногда на большом расстоянии друг от друга на 3—4 км вдоль главной дороги. Главная дорога и особенно узкие боковые тропы, ведущие к отдельным хуторам или группе хуторов и выходящие по склонам, изобилуют крутыми подъемами и спусками.

По нашим наблюдениям, тип заселения, характерный для значительной части провинции Гуантанамо, условно можно назвать гнездовым. В широкой зоне радиусом в 10—20 км группируются на разном удалении друг от друга несколько селений, и все они в той или иной степени связаны в одно целое. Среди них два-три близлежащие и часто одноименные поселения, такие, например, как Патана Аррибо и Патана Абачо, особенно тесно соединены между собой. Возможно, указанная система заселения присуща и другим областям Кубы со сходными с Гуантанамо природными или историческими условиями.

В каждом «гнезде» выделяется некое «ядро» или главное поселение, функциональный центр зоны, в котором сосредоточены хозяйственные и культурно-бытовые учреждения. Иногда это частично урбанизированные села. Жители окрестных деревень отправляются туда по разным причинам — на работу, в местное правление ИНРА (Национальный институт аграрной реформы), за покупками, в больницу, развлечься в кино

или баре и т. д. Особую форму социальной связи между несколькими населенными пунктами представляют праздники. По сообщению информаторов, во время больших народных гуляний, приуроченных к важным национальным датам, в одном из сел на специально отведенной поляне собирается масса народу со всей округи. Все танцуют, пьют прохладительные напитки и покупают сладости для детей, спортивные состязания, в том числе любимое на Кубе «родео» — новинка в ловкости наездников-пастухов.

В типе заселенности и в самом облике сел провинции Гуантанамо можно обнаружить как проявление общих закономерностей заселения сельской зоны страны, связанных с социально-экономической историей бывшей колонии, господством латифундий, особенностями капитализма, так и влияние специфики местных социальных и природных условий. Из-за трудностей, создаваемых крутым рельефом, нехватки питьевой воды возможности для расширения освоенной территории были ограничены. Вместо уплотнения существовавшего ранее поселения выгоднее было искать поблизости новую удобную для этой местности. Так среди девственных гор возникла группа мелких, разрозненных поселений («*asentamientos*»), причем многие из них оказывались недолговременными. На низлежащих ровных плато, где имелись земельные резервы, поселения характеризовались большей стабильностью.

В XIX—XX вв. в периоды чередовавшихся «банановых», «какаовых» и «кофейных» бумов местные предприниматели и иностранные компании скупали землю у мелких крестьян, становясь крупными земледельцами. Одна или несколько крупных усадеб («финок») с прилегающими к полям жилищами арендаторов и батраков составляли все поселение. Многие современные села или отдельные их части ведут свое происхождение от фамилий хозяев финок.

Первым шагом на пути к развитию более разветвленной сети сельских населенных пунктов в Гуантанамо явилось окончание освободительной войны с Испанией, после которой многие ее участники осели на незанятых землях. Однако вплоть до революции 1959 г. преобладали небольшие, дисперсно расположенные поселения с разреженной застройкой, с горными хуторами из одного или группы жилищ.

Социалистическая революция ознаменовала собой новый этап в развитии села, который сопровождается коренными преобразованиями традиционного его облика. Создание социалистического сектора и национализация источников занятости во многих селах привело в них жителей сел и более дальних поселений. Развитие транспорта, новое жилищное строительство, переселение с гор в долину — все это сопровождается укрупнением равнинных сел и упорядочением их застройки. Дома сельскохозяйственных рабочих в них приближены друг к другу. Культурно-бытовая зона с традиционным набором элементов: магазин, аптека, реже баптистская или адвентистская церковь, маленький скверик — расширялась и видоизменялась. Центром общественной жизни стал сельский клуб (*círculo social*). Что касается единоличников, мелких землевладельцев, то правительство ведет политику на постепенное вовлечение их в производственные кооперативы. На мелких землевладельцев не распространяются льготы, которые предоставляются сельскохозяйственным рабочим в снабжении стройматериалами, электричеством, водой и т. д. В силу самой логики развития села обособленные, удаленные от основных коммуникаций усадьбы-минифундии остаются в стороне от прогресса.

Опыт полевой работы в провинции Гуантанамо и анализ материалов переписи убедили нас в том, что классификация сельских поселений, положенная в основу переписи 1980 г., нуждается в серьезном уточнении. Выделенные в ней три категории сельских поселений («бате́й», «касеро́» и «побладо рураль») не отвечают требованиям общей типологии сельских поселений страны, так как не исчерпывают основных их типов. Кроме того, исходные параметры классификации (людность и число жилищ в поселении) не определены достаточно четко. Особенно распы-

а граница между батеем и касерио, что отражает реальное отсутствие принципиальной разницы в количественных показателях между батеем, а поселением при сахарной центральной, и касерио, не имеющего строгой специализации.

Сами жители Гуантанамо называют свои поселения только по топониму («Тинта», «Баяте», «Кибихан») и не сразу понимают вопрос, к какому типу относится их поселение. В крупных селах на него отвечали вольно единообразно: это побладо или это побладо рураль (букв. «сельский посёлок»). К мелким поселениям информаторы применяли иные термины, чаще всего «баррио» и «квартон» (букв. «район, квартал»), редко касерио (понимая под этим группу отдельно стоящих доз) и еще реже батей (в том же смысле, что и касерио), но ни в одном народческом батее нам не пришлось побывать.

При выработке типологии сельских поселений нельзя ограничиваться только количественными критериями. Желательно учитывать также хозяйственную специфику и функциональную их роль. В таком случае, диме, побладо рураль будут отражать категорию наиболее крупных сельских поселений, служащих социально-экономическими центрами прилегающих зон.

Одним из типичных примеров формирования крупных поселений типа побладо рураль можно считать историю современного поселка Баяте в муниципальном округе Сальвадор, т. е. в центральном районе провинции Гуантанамо, рассказанную нам уроженцем Баяте Франко Луисом Понтом, 66 лет. Родители информатора приехали сюда в самом начале XX в. в Гуантанамо. В то время земля вокруг принадлежала нескольким землевладельцам. Самый крупный из них имел 25 кабальериас (примерно 30 га). Местные жители работали на финках хозяев издольщиками или арендовали землю. Выращивали кофе, фрукты и овощи, которые шли на продажу коммерсантам из Гуантанамо или Сантьяго. Сахарный тростник никогда не сажали, «потому что место здесь хоть и ровное, но зона не совсем плодородная».

В пору детства Франко здесь было всего два магазина и начальная школа. Развлекались петушиными боями и игрой в пелоту (бейсбол), которая стала самой популярной национальной игрой на Кубе. Баяте привлекало к себе поселенцев близостью к дорогам, соединявшим наиболее крупные города провинции Гуантанамо и Сантьяго, а также обильными землями, дающими хорошие урожаи кофе. В 1930-х годах в 10 км отсюда была построена железная дорога. После революции и вызванных ею времен особенно усилился рост населения. В 1960-е годы было построено шоссе, затем осуществлена аграрная реформа. В 1982 г. часть жителей вступила в кооператив «Рауль Роа», организованный для производства кофе. К послереволюционному времени относится строительство Баяте клуба, электростанции на дизельном топливе, родильного дома, поликлиники, средней школы, еще одного магазина. Теперь Баяте — большое и благоустроенное селение, и сами односельчане называют его «столицей». К нему примыкают небольшие села-спутники: Мариньян, Эль Саладо, Гуанабана, находящиеся в радиусе 4—5 км от него, и более удаленные: Ла Колония, Купеаль, Лимонар и Бомби. В поселке примерно 400 домов и около 4 тыс. жителей. В Баяте же находится заготовительский пункт, куда сдаётся продукция со всей зоны, и управление кофейно-кооператива. Вблизи от центра поселка строятся два новых жилых квартала для рабочих и служащих этих учреждений. В сфере услуг в строительстве работают жители Баяте и соседних деревень.

Животноводства как такового здесь никогда не было, но люди всегда держали домашний скот. По словам Франко, в личном пользовании имелись овцы, козы, лошадей и очень редко коровы и мулы. Мы не удивились, что информатор не назвал свиней — главный источник мяса для кубинцев. Местные крестьяне часто бывают в Гуантанамо и в Сантьяго,

¹ С 1972 г. в восточных провинциях был введен запрет на разведение свиней в связи с эпизоотией, которая угрожала своим распространением на все поголовье.

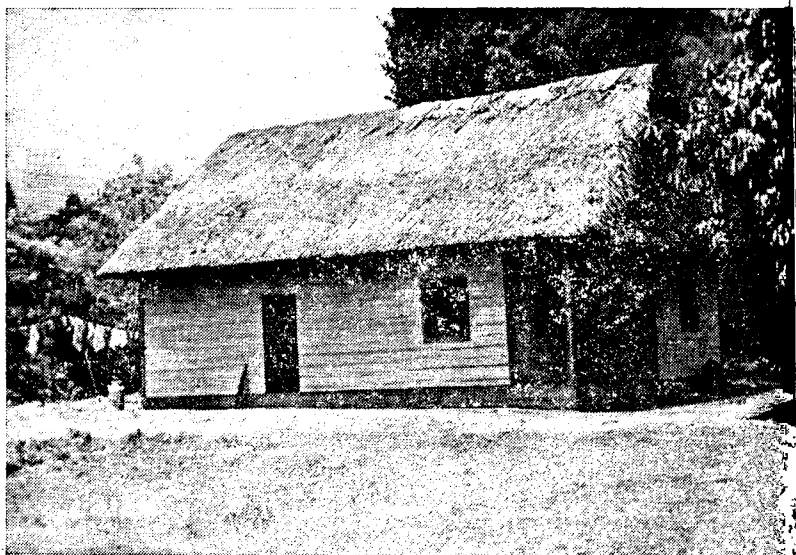


Рис. 2. Мака Абахо (муниципалитет Нисето Перес); дом «американской модели» (бунгало), вид сбоку. Фото автора

особенно после сбора урожая, часть которого кроме кофе они могут теперь продавать на рынке.

Население продолжает расти, но среди молодежи, как и во многих других селах, сохраняется тяга к переселению в города, в том числе в Гавану.

К тому, что мы узнали от информатора, можно добавить несколько штрихов из увиденного собственными глазами. Прежде всего, не стоит упускать из виду, что новая средняя школа в поселке — это целый комплекс из восьми одноэтажных корпусов с кабинетами, лабораториями, физкультурным залом, общежитиями. Еще одной достопримечательностью безусловно можно считать исторический музей с экспонатами по истории родного края, открытый в 1981 г. Мы попросили директора музея рассказать о раннем этапе заселения окружающей зоны. Оказалось, что среди первых поселенцев этих мест преобладали выходцы из Гаити, прибывшие в Кубу после гайитийской революции 1791—1804 гг., нашедшие прибежище на востоке Кубы, где было еще много незанятой земли и «укромных» уголков. С гайитийской иммиграцией связывают развитие кофейных плантаций на востоке. Из Тигуабос — первоначального очага гайитийских иммигрантов — они затем рассеялись по всей зоне. Антильская иммиграция, вошедшая в число в XX в., была по преимуществу мужской. Не все выходцы из Гаити сумели обзавестись на Кубе семьями, из-за чего они дольше не ассимилировались, сохраняя элементы своей культуры.

С темой «сельские поселения» непосредственно связано изучение традиционного жилища. Но если сельскими поселениями Кубы участвовали совместные экспедиции пришлось заниматься по существу впервые, то по кубинскому жилищу написано несколько специальных трудов. Этого, конечно, недостаточно, тем более для выявления типологии и региональных особенностей сельского жилища в пределах всей Кубы. Экспедиционная работа в разных провинциях страны позволит не только собрать материал для атласа, но и продвинуться вперед в исследовании этого важного элемента кубинской народной культуры.

В провинции Гуантанамо с ее дождливым и жарким летом жилище отличается определенными локальными особенностями. Здесь чаще, чем в других провинциях, встречаются дома с навесами по обе стороны от входа, вокруг всего жилища. В гористой местности с частыми перепадами высотности и на побережье встречаются дома на сваях. Вообще в

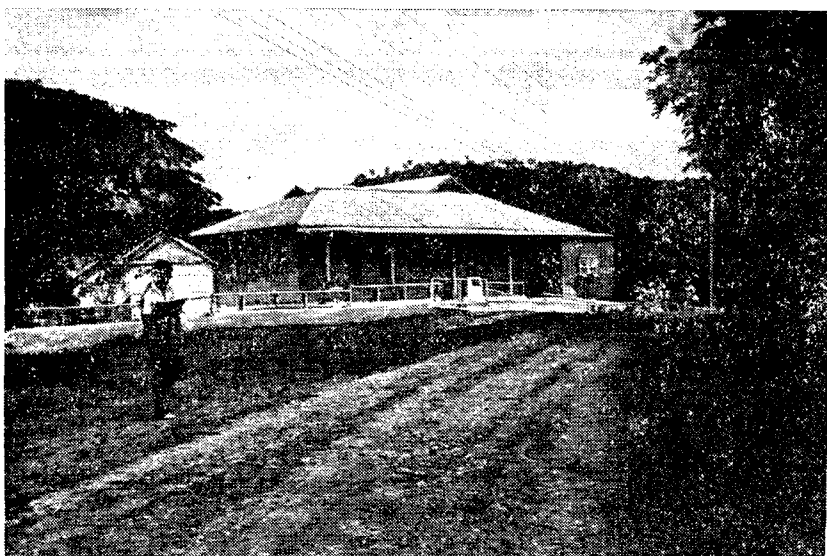


Рис. 3. Новое здание краеведческого музея в Баяте. Фото Э. Г. Александренкова

восточной окраине сохранилось больше архаичных видов жилищ; чаще используются традиционные строительные материалы. Но с улучшением положения крестьян меньше остается «боио» — небольших однокамерных хижин с земляным полом, крытой пальмовым листом крышей, стенами из пальмовых досок и внутренним дровяным очагом. Словом «боио» назывались хижины индейцев Кубы, предположительно послужившие моделью для хижин кубинских крестьян-бедняков. Современное традиционное сельское жилище отличается от боио более крупными размерами, добротностью, внутренней планировкой. Само слово «боио» употребляется уже не столько для обозначения жилища, сколько надворных построек, крытых пальмовым листом.

В строительной технике сохраняются индейские и европейские традиции. Основным деталям каркаса и кровли традиционного кубинского дома даны испанские названия. До сих пор многие крестьяне при строительстве дома предпочитают использовать исконные материалы, обеспечивающие сравнительную надежность и хорошую воздухопроницаемость жилища в местных климатических условиях. В зависимости от наличия подходящего сырья, достатка и вкуса хозяев крышу кроют либо традиционным гуано — высушенными листьями королевской и некоторых других видов пальмы⁵, либо тесом, реже черепицей. Опорные столбы делают чаще всего из наиболее прочных древесных пород. Доски для обшивки стен накладывают горизонтально внахлест, чтобы быстрее стекала вода, и оставляют между ними щели для лучшей проветриваемости помещений. В Гуантанамо в отличие от некоторых других провинций преобладает еще классический тип традиционного жилища с отдельной кухней «separada», пристроенной сзади почти вплотную к дому, так что противоположные скаты их крыш соприкасаются; по линии их соединения выложен «канал» — водоотвод из выдолбленной половины ствола королевской пальмы. Кухня всегда меньших размеров, чем сам дом, и с улицы она не сразу видна, а издали оба сооружения смотрятся как единый

⁵ Правильнее было бы говорить не о листьях, а о ветвях пальмы (по-испански «репсас»). Пальмовое покрытие крыши приходится менять (в том числе из-за циклонов) в среднем через 5—10 лет. Учитывая, что у одной взрослой пальмы за год отрастает только 12—13 «репсас», а на крышу идет их по несколько сотен, можно представить, сколько каждый раз оголяется деревьев для одной только крыши. Так как пальмовые леса сводились раньше довольно беспощадно и осталось их не так много, то приобретение этого традиционного материала в наши дни становится серьезной проблемой.



Рис. 4. Патано Абахо; Майябель, племянница Никомедеса Москеды, индейского происхождения, поит нас водой. Фото Э. Г. Александренкова

удлиненный дом. В кухне чаще, чем в доме, сохраняются земляные полы. Дровяной очаг сейчас модернизируется в керосиновый.

В эволюции кубинского жилища за бою и классическим типом дома с отдельной кухней со всеми его разновидностями следует категория домов так называемого неклассического типа с кухней «junto», «вместе», как говорят кубинцы, т. е. внутри дома. Существует несколько видов (и подвидов) построек указанной категории. Например, в «креольском доме» конек крыши расположен по ширине дома с «кулатас» — короткие скаты крыши — по бокам. Соответственно по ширине дома проходит перегородка, разделяющая внутреннее пространство на две части: переднюю (зала и спальни) и заднюю (кухня, столовая и вспомогательные помещения). «Американская модель» или «бунгало» отличается от предыдущей тем, что конек проходит по длине дома и кулатас выходят в стороны переднего и заднего навесов, так что внутренняя перегородка делит дом на правую и левую половины. Эта модель более экономна по сравнению с предыдущей. Но самой экономной по расходу материала считается модель дома, носящая название «casa con martillo», благодаря особой форме арматуры крыши. В Гуантанамо нам чаще других встречался «креольский дом», наиболее старая из названных моделей.

У кубинских крестьян с колониальных времен взрослые дети отделялись от родителей. Только у бедняков в одном доме располагалась трех- и четырехпоколенная расширенная семья. Сейчас таких домов практически нет. Живут в основном «малыми» семьями; у родителей и детей отдельные спальные комнаты. Существует несколько вариантов членения внутреннего пространства жилища. Но во всех случаях через входную дверь на фронтальной части дома вы попадаете в самую большую комнату — гостиную (залу); хозяйка же входит в дом с заднего двора, т. е. через кухню. Кроме того, и спальни и кухня имеют боковые двери, выводящие во двор. Расположение дверных проемов, открытых днем, обеспечивает наилучшую вентиляцию.

Воскресенье у членов нашей экспедиции было рабочим днем, и мы несколько раз заставляли жителей за строительством нового дома. Хозяева обычно приглашают в помощь соседей и мастера по плотницкому делу. Больше всего рабочих рук требуется для возведения и укладки кровли. Дюжина (или немногим больше) мужчин, могут управиться с этим делом за одно воскресенье.

Сразу за домом, если позволяет пространство, располагаются надворные постройки, своеобразие которых в Гуантанамо связано с хозяй-



Рис. 5. Хагуэйон (муниципалитет Эль Сальвадор); гаитиец Михаэль Поль, 82 года, со своими изделиями: «бише» — круглая плетеная веялка, корзины, ступа и трехногий стул. С гаитийцем беседует член экспедиции А. Фольгадо. Фото Э. Г. Александренкова

ственной спецификой зоны и с природными особенностями; перед домом находится небольшой палисадник «jardin» — традиционный элемент кубинской усадьбы, но кроме цветов и декоративных растений, там ничего не сажают. Фруктовые деревья и огородные культуры занимают другие участки усадьбы. Изгороди делают из жердей, кольев или просто воткнутых в землю пальмовых ветвей.

Как мы заметили, пальмы в Гуантанамо находят самое разнообразное применение. Некоторые из них имеют сугубо декоративное назначение, другие выращивают ради плодов, а такие, например, как королевская пальма, используются универсально: в качестве строительного, поделочного материала и на откорм скоту (плоды).

Несколько слов об интерьере жилища. Обстановка гостиной и спальни напоминает городскую, но мебель — стол, стулья, кресла-качалки, кровати — сделаны по городским образцам кустарным способом самими хозяевами или местными мастерами. Плотники гаитийского происхождения изготавливают мебель особого стиля — плетеные стулья, диванчики, кресла. Хозяйки очень любят украшать комнату искусственными цветами. Этот обычай, похоже, распространен на Кубе повсюду, но происхождение его для нас не ясно. В каждом доме имеется радио. Оно проникло всюду, «забралось» в самые труднодоступные места, куда не ходят автобусы и где нет еще электрического света. Портативный радиоприемник вполне заменяет крестьянину и часы, так как по специальной программе через каждую минуту сообщают точное время.

В Хусталь де Ла Соманта муниципалитета Гуантанамо, где поселка как такового нет, а есть редкие хутора из одного или нескольких домов, мы побывали у Кармен Лейбы Молины, работающей в лесопитомнике. На косогоре, недалеко от дороги, стоит ее дом, а внизу, в 300 м видны еще три дома, где живут ее сестра и двое братьев. Дом Кармен старой конструкции с пристройкой для кухни (правда она сгорела, а для новой еще не был собран весь материал). Но крыша дома покрыта не гуано, а более современным материалом, т. е. досками, что соответствует вкусу Кармен.

Небольшой незагороженный участок вокруг дома Кармен называет батеем. Здесь растет только несколько деревьев. Одно из них с особенно раскидистой кроной, дающей много освежающей тени, называется «хагуэй».

Мы часто сталкивались в Гуантанамо с фактом различного употребления и толкования крестьянами одного и того же термина. В одном же значении, соответствующем нашему понятию «двор», могут фигурировать три-четыре разных названия: «патио», «финка», «бате» «солар». В других случаях слово финка относится только к земле, лежащей рядом с домом или в отдалении от него, иногда даже в другой деревне.

Наибольшей многозначностью отличается термин «батеи». Индейцы называли этим словом открытую площадку для игры в мяч, вокруг которой они располагали свои хижины. В колониальный период батей называли место, «где стоял дом крупного землевладельца, отделен от остальной части поместья лишь с одной стороны стеной или забором»⁶. С конца XVIII в. укоренилось новое значение слова «батеи» — небольшое поселение при сахарном заводе. В настоящее время официальная статистика пользуется этим словом для обозначения категории поселений, насчитывающих более 5 домов и менее 200 жителей⁷. Сохранилось и употребление слова «батеи», восходящее к его первоначальному смыслу. В нескольких случаях информаторы называли так центральную площадь в поселке, где собирается народ во время митингов и праздников. Этнографические экспедиции позволяют уточнить кубинские этнографические термины, а возможно, и подготовить соответствующий словарь.

Особо хотелось бы отметить новое жилищное строительство, ведаемое правлениями кооперативов и госхозов. В некоторых поселениях выросли целые кварталы современных домов, строящихся по типовым проектам. По форме и планировке они напоминают традиционную модель так называемого американского дома, или бунгало, но в то же время и внешне и внутренне заметно отличаются от него. Они собираются из готовых бетонных плит. Плоская или односкатная крыша из асбестоцемента имеет гофрированную поверхность для лучшего стока воды. Дверь одна, при входе, зато много окон без стекол, с «персианой» — деревянной решеткой типа жалюзи. Стены и потолок оштукатурены, пол выложен облицовочной плиткой. Новые дома хорошо приспособлены к местным климатическим условиям, хотя к ним не сразу привыкают, что вполне естественно. Они ниже, чем традиционные дома, построены из искусственных материалов, и некоторым кажется, что в них трудно дышится. Но со временем люди привыкают к этим новым жилищам, оценивая хорошую систему вентиляции, которая в них предусмотрена, и такие преимущества, как благоустроенность и прочность.

В целях облегчения организации коллективных работ, централизованной доставки сельскохозяйственных рабочих на поля, обеспечения их жилищ всеми необходимыми удобствами, распределения среди членов кооперативов продуктов труда, удовлетворения их потребностей в образовании, медицинском обслуживании и проч. новые дома расположены компактно, вблизи больших дорог.

Тенденция коллективизации сосуществует в настоящее время с традицией частного землевладения, находящегося под контролем государства; и соответственно соседствуют друг с другом в пределах одного поселения упорядоченная и рассеянная или разбросанная формы застройки.

Прощаясь с Гуантанамо, мы понимали, что если когда-нибудь вернемся сюда вновь, то с трудом узнаем эти места, так быстро меняется уклад сельской жизни. Нужно спешить запечатлеть, записать, отобразить для музейной этнографической коллекции дошедшие до наших дней элементы традиционного быта. Это поможет полнее воссоздать историю эволюции кубинской культуры и не даст выпасть из нее одному из важных звеньев.

⁶ *Perez de La Riva F.* La habitación rural en Cuba.— En: Revista de arqueología etnológica, 15—16, año VII, enero-diciembre.

⁷ Nomenclador nacional de lugares habitados urbanos y rurales Provincia Guantánamo.— Enero de 1981, p. IV.

ЭТНОГРАФЫ И АНТРОПОЛОГИ НА VI МЕЖДУНАРОДНОМ КОНГРЕССЕ ФИННО-УГРОВЕДОВ

Очередной VI Международный конгресс финно-угроведов состоялся 24—30 июля 1985 г. в Советском Союзе, в столице Коми АССР г. Сыктывкаре. Как всегда, наряду с филологами (языковедами, фольклористами, литературоведами) в нем участвовали специалисты в области исторических наук, в первую очередь этнографы, археологи и антропологи, составившие примерно треть всех участников. На конгрессе присутствовало 736 человек, в том числе 300 зарубежных ученых, преимущественно из Финляндии, Венгрии, а также из других стран Европы и Америки.

На пленарном заседании состоялся один этнографический доклад «Современные этнокультурные процессы у народов финно-угорской языковой семьи в СССР», подготовленный Ю. В. Бромлеем, В. В. Пименовым и Н. В. Шлыгиной (все — СССР). В нем была подчеркнута необходимость исторического и регионального подхода к изучению культур финно-угорских народов. Отмечалось также, что в пределах отдельных регионов — в Прибалтике, Урало-Поволжье, на Европейском Севере, в Западной Сибири — этнокультурные процессы в наши дни протекают однотипно у живущих там финно-угорских и соседних с ними народов иной лингвистической принадлежности. В то же время у народов финно-угорской языковой семьи, расселенных в различных регионах, этнокультурные процессы существенно различаются.

Этнографы и антропологи приняли участие также в межсекционном заседании «Этногенез пермских народов», в программу которого среди прочих были включены доклады Л. Н. Жеребцова и Э. А. Савельевой «Этногенез и этническая история коми-зырян» и К. Ю. Марк «Этногенез пермских народов по данным антропологии» (все — СССР). Комплексное обсуждение проблемы этногенеза пермских народов, проведенное при участии как лингвистов, так и историков, несомненно, имело положительный результат, что показала развернувшаяся широкая дискуссия, в частности, об автономности пермских финнов в бассейнах Вычегды и Вятки; датировке распада пермской общности на пракоми и прадмуртов; времени формирования трех самостоятельных этносов — коми-зырянского, коми-пермяцкого и удмуртского. Данные антропологии оказали определенную антропологическую общность этих этносов, а также их некоторое отличие от остальных финно-угорских народов.

Дальнейшую работу антропологи и археологи вели совместно (V секция) как на общих заседаниях, так и на нескольких региональных подсекциях. Антропологи представили 17 докладов. Среди них были обобщающие (посвященные анализу всех или почти всех финно-угорских народов) или связанные либо с одним регионом, либо с одним этносом. Следует отметить, что антропологи широко использовали материалы известных советско-финляндских экспедиций (1967—1983 гг.), работающих по линии сотрудничества между СССР и Финляндией. Доктор П. Кайанойя (Финляндия), возглавляющий финляндскую часть Рабочей группы по сотрудничеству в области антропологии и этнографии, выступил с докладом, посвященным сравнительному анализу материалов по прибалтийским финнам, саамам, мари, коми, башкирам и уточняющим взаимное таксономическое положение изученных групп. Материалы советско-финляндских экспедиций были использованы также в ряде советских докладов (А. А. Зубов, В. Рыкушина, Г. Л. Хить, Г. А. Аксянова, Х. С. Рафиков, Л. Хеапост).

Значительное внимание было уделено антропологами саамской проблеме. Ей были посвящены доклады советских ученых — А. А. Зубова «Место саамов в антропологической систематике финно-угорских народов», Г. А. Аксяновой «О саамском антропологическом субстрате в европейских полярных регионах», Ю. Д. Беневолена

с кой «Расовая дифференциация народов финно-скандинавского региона по некоторым пропорциям мозгового черепа в связи с проблемой происхождения саамов». Докладчик подчеркивали своеобразие антропологического типа саамов и наличие в его составе монголоидного компонента. По одним данным (одонтология, дерматоглифика) у саамов отмечается значительное различие локальных групп, по другим (затылочный индекс, по данным Ю. Д. Беневоленской) — определенное единство типа. Суждался вопрос о возможном влиянии саамского субстрата на самодийские народы. Доклад Г. А. Аксеновой дает скорее отрицательный ответ на этот вопрос. Очевидны следы влияния саамского субстрата на соседние прибалтийско-финские народы на северо-востоке Финляндии (материалы А. А. Зубова). Г. Л. Хитъ высказала предложение в необходимости дальнейшего исследования саамов как одного из самых древних народов финно-угорской языковой группы. VI Конгресс финно-угроведов вызвал большой интерес антропологов к саамской проблеме, ее актуальность и необходимость сбора новых материалов.

О широком и плодотворном использовании антропологами краниологических материалов говорит тот факт, что шесть докладов советских ученых были основаны на анализе черепных серий: Р. Я. Денисовой («Генезис европеоидного компонента в составе прибалтийских финнов»), В. А. Дремова и А. Р. Кима («Южные обских угров и самодийцев по данным антропологии»), Р. М. Юсупова («К взаимодействию финнов и тюрков Приуралья по данным краниологии башкиров»), В. И. Хитановича («Краниология карел и происхождение прибалтийских финнов») и один из ВНР Э. Кинг («Тенденция выбора места поселения по краниологическим данным»). К этой группе можно отнести упомянутый доклад Ю. Д. Беневоленской.

На конгрессе четко проявилось стремление антропологов шире использовать системы признаков. Так, доклад Г. Л. Хитъ, посвященный разностороннему систематическому анализу таксономических взаимоотношений финно-угорских народов, базировался на данных дерматоглифики. Г. В. Рыкушина построила аналогичный таксономический анализ на одонтологическом материале. Одонтология широко использовалась также в докладах Т. Тота (ВНР), А. А. Зубова и Г. А. Аксеновой.

Антропологов на VI Международном конгрессе финно-угроведов было немного, в том главным образом это были советские специалисты (зарубежных антропологов было только трое), но их работа показала, что антропология способна внести ценный вклад в разработку проблем этногенеза финно-угорских народов, выявила более актуальные задачи исследований в этом направлении.

Этнографы работали в двух параллельных подсекциях. Каждая из них провела семь заседаний. Было заслушано 72 доклада, по которым состоялось свыше 150 выступлений. В среднем на каждой подсекции присутствовало по 50 советских и зарубежных ученых (из Финляндии, Венгрии, ГДР, ФРГ, Италии, Японии, США).

Тематика этнографических докладов была весьма разнообразной, поэтому мы ограничимся упоминанием лишь основных проблем, которые в них рассматривались: прежде всего это вопросы этногенеза, этнической истории и этнокультурных взаимосвязей финно-угорских народов. Некоторые из них вызвали оживленную дискуссию. Так, в частности, при обсуждении доклада П. Вереша (ВНР) об этногенезе угров ряд оппонентов указал автору на ошибки, произошедшие из-за недостаточного использования результатов исследований этой проблемы в СССР. Доклад Ш. Ф. Мумедьярова (СССР) о периодизации этнокультурных контактов финно-угорских и тюркских народов Поволжья и Приуралья вызвал критику из-за узости исторической базы.

Истории контактов финно-угорских народов Советского Союза с их соседями посвящены доклады многих советских участников, в частности В. И. Васильева «Ненецко-угорские взаимосвязи на севере Сибири», Е. А. Алексеенко «Этнокультурные связи туруханских кетов и селькупов», Н. А. Томилова «Этнические контакты угров и тюрков Западно-Сибирской равнины в XVI — начале XX в.», С. И. Дмитриевой «Этнокультурные связи русских и коми на Мезени и Вашке», А. С. Лузгина «Особенности русско-мордовских взаимосвязей в традиционной материальной культуре». Отражение этнической истории обских угров в их культуре рассматривалось советскими участниками конгресса Е. Г. Федоровой (о формировании материальной культуры манси) и Н. В. Лукиной (на данных по восточным хантам). Второй из докладов вызвал острую дискуссию. Докладчица выдвинула гипотезу об автохтонности обского угорского оленеводческого комплекса, однако ее доказательства слушатели нашли недостаточными. В двух докладах — И. Балашова (ВНР) и З. П. Соколова

ССР) — рассматривались венгерские намогильные памятники в виде лодок и столбов-файфов на венгерских христианских кладбищах. И. Балашша не сформулировал определенного мнения об их происхождении; З. П. Соколова же выдвинула интересную, на наш взгляд, гипотезу о связи этих надгробий с традициями, принесенными венграми их прародины.

Современным этнокультурным процессам были посвящены доклады Л. С. Хриглоубовой на удмуртском и Г. А. Сепеева на марийском материале (оба докладчика — СССР). В них анализировалось влияние урбанизации и межэтнических контактов на развитие современной культуры этих народов, была отмечена определенная устойчивость некоторых элементов традиционной культуры, а также рост национальной профессиональной культуры. В дискуссии прозвучала мысль о положительной роли растущих межэтнических контактов.

Доклад М. Рясанена (Финляндия) «От большинства к меньшинству» был основан на результатах этнографического изучения г. Каскё, где в прошлом население состояло из финляндских шведов и куда за последние 100 лет переселилось много финнов. Докладчик отметил развитие у шведоязычного населения города тенденции перехода к общефинским стандартам культуры.

В докладах двух финских ученых: К. Хейкинен «Формирование этнических символов в современных этнокультурных процессах» и П. Саллинен-Гимпл «Изменение культурной идентификации на примере финляндских карел» — рассматривалось развитие самосознания этой этнографической группы населения Финляндии на разных исторических этапах, а также превращение некоторых элементов ее традиционной культуры в символы их этнической принадлежности.

Двум мало изученным группам венгерского населения Молдавии — чанго и шекеи — был посвящен доклад Б. Гунды (ВНР), обосновавшего гипотезу их этнической связи с довенгерским населением Южного Прикарпатья. К докладам о национальных меньшинствах примыкал доклад Г. В. Старовойтовой (СССР) «Этнокультурное развитие эстонцев в Петербурге — Ленинграде».

В большой группе докладов рассматривалось хозяйство и материальная культура венно-угров.

На широком материале был построен доклад Т. Хофмана (ВНР) о земледелии венно-угорских народов. Анализ данных по всему их ареалу привел к весьма интересным результатам и общетеоретическим выводам о развитии техники земледелия, но, как подчеркнул докладчик, отнюдь не дал оснований говорить о культурном единстве народов этой языковой семьи. Доклады А. Палади-Ковача о традиции подкормки скота древесным кормом и Б. Андрашфальви о роли плодовых культур (оба — ВНР) были основаны на малоизвестных источниках и посвящены ранее не рассматривавшимся сторонам венгерского крестьянского хозяйства. Оба докладчика подчеркнули также то обстоятельство, что поместное землевладение во многом определило развитие крестьянского хозяйства и разрушало нормы общинных отношений в венгерской деревне.

Взаимосвязь экономики и общественного быта была обрисована В. Анттила (Финляндия) в докладе «Об организационном делении Финляндии». Докладчик показал, как особенности систем земледелия, форм землепользования и специфика расселения на западе и востоке страны привели к различиям в формах деревенских коллективов, нормах общественного быта и обычного права.

В ряде докладов рассматривалась история крестьянских поселений, дворов, жилищ. М.-Т. Хейкинмяки (Финляндия) говорила о степени сохранности традиционного жилища в Похьянмаа, способах его благоустройства, функциональном использовании помещений, в частности вновь проявляющейся тенденции сосредоточить всю жизнь (кроме ночного отдыха) в одном помещении. Весьма интересен был доклад Б. Бодо (ВНР), основанный на материалах проведенной им инвентаризации движимости в современных венгерских сельских дворах, как у крестьян, так и у сельских жителей, работающих уже в другой сфере. Изученные им данные отразили продолжающуюся урбанизацию сельского быта; докладчик особо подчеркнул, что подобные «инвентари» могут служить ценным источником для будущих поколений этнографов.

Стоит отметить, что в некоторых докладах о развитии поселений и построек обнаружилось определенное расхождение точек зрения ученых. Так, В. Ф. Вавилин (СССР) отметил, что в трех географо-экономических подобластях Мордовии наблюдаются заметные различия в этих комплексах материальной культуры, в то время как внутри подобластей поселения и жилища однородны в мордовских, русских и татарских деревнях. С другой стороны, В. П. Орфинский и П. П. Медведев (оба — СССР)

в своих докладах пришли к выводу, что, несмотря на многовековое чересполосное расселение карел, вепсов и русских на северо-западе СССР, все они сохранили этническую специфику как в форме поселений, так и в жилище. В данном случае, нет, правда, оснований говорить о различных путях развития этих элементов культуры у нас. Карелии и Мордовской АССР, так как, во-первых, докладчики пользовались разными методикой сбора и обработки полевых материалов, а во-вторых — несомненно и зная субъективность их выводов.

Доклад Т. Корхонена (Финляндия) был посвящен кожаным ручным приспособлениям, для переноса тяжестей (кошелям, сумкам, ранцам) и Л. Кеси-Кови (ВНР) — способам конской запряжки. Высказанное последним мнение о том, что дуговая дуга была изобретением прибалтийских финнов, вызвало возражения: А. Вийи (СССР) привел убедительные аргументы в пользу возникновения запряжки с дугой территории Поднепровья.

Единственный доклад о пище Э. Кишбан (ВНР), хорошо обоснованный разнообразными источниками, содержал материалы о народной венгерской кухне со времён средневековья.

Меньше, чем на прошлых конгрессах финно-угроведов обсуждались вопросы народной одежды. Ей было посвящено лишь два доклада. Я. Кодолани (ВНР) рассказал об истории развития нательной одежды у обских угров и С. Сихво (Финляндия) — о традиционной одежде финнов Карельского перешейка (*савакот* и *эвривсет*).

В большем числе докладов рассматривались проблемы украшений одежды и художественных текстильных изделий. И. Лехтинен (Финляндия), анализируя декоративные элементы одежды марийских женщин, выразила предположение, что в прошлом они были одинаковы у всех групп марийцев и формирование локальных отличий отсчитывается лишь к концу прошлого века. М. Пихо (СССР) проследила изменение форм комплектов металлических украшений у сету (юго-восточной этнографической группы эстонцев), начиная с археологических находок и вплоть до изделий современных мастеров. Художественному ткачеству удмуртов и его использованию в наши дни был посвящен доклад К. М. Климова (СССР). Г. Н. Климова (СССР) сделала попытку проследить развитие некоторых форм геометрического орнамента, характерного для народов Волжско-Уральского региона, начиная с древнейших времен. Э. Вунд (СССР) детально рассмотрела изменения в художественных текстильных изделиях эстонцев за последние 100 лет, обратив особое внимание на их современное производство. И. Палл (ВНР) показал, что изображения людей и животных в прошлом играли в народном зодчестве роль оберега, что подтверждается и фольклором.

К. Чиллери (ВНР) в докладе «Ранние исторические пласты в венгерском народном искусстве» остановилась на проблемах возникновения художественного ткачества, вышивки, гончарства и т. д. Доклад Г. Н. Романовой (СССР) был посвящен ремеслу коми, его локальной специфике и роли контактов с соседними народами на разных исторических этапах.

Небольшая группа докладов была посвящена семье и семейной обрядности. По этим вопросам выступили только советские делегаты. Удмуртская семья, ее формы, структура и численность характеризовались в докладе М. В. Гришкиной (на данные XVII—XIX вв.). В. В. Соловьев дал аналогичный анализ семьи коми-ижмечев XVIII—XIX вв. Оба докладчика значительное место уделили степени распространенности и функционированию большой семьи. Л. В. Хомич характеризовала некоторые стороны развития семьи у ижмечев за годы советской власти. На современных материалах были построены доклады Т. П. Федянович «Взаимовлияния в свадебной обрядности (мордва, удмурты, русские Среднего Поволжья)» и Ю. Ю. Сурхаско «Традиция в семейных обрядах карел КАСССР».

Календарные и трудовые обряды рассматривались в докладах А. П. Конки (СССР) «Элементы древней религиозно-мифологической структуры в календарной обрядности карел», Н. С. Поповой (СССР) «Формирование и развитие новой календарно-трудовой праздничной обрядности у марийцев», Л. Хилппинен (Финляндия) — «Инициационные обряды промышленных рабочих Финляндии».

Одно из заседаний было посвящено этнографии саамов. В докладе А. Лёвва (Норвегия) «Южные лопари в 1750—1850 гг.» рассматривались вопросы их расселения и демографии; Т. В. Лукьянченко (СССР) на основе переписей показала, что саамы в СССР обладают устойчивым самосознанием и, несмотря на миграционные процессы, смешанные браки и т. д. численность их стабильна. С. Айкио (Финляндия) в до-

зде «Саамская история — этническая история или история национальности?» ставил вопрос о праве употребления для таких меньшинств, как саамы, термина не этнический, национальный, как более широкий и точный. М. Линкола (Финляндия), констатируя факт более ранних и тесных саамско-финских контактов, чем у саамов со шведами и норвежцами, обосновал это, во-первых, определенной языковой близостью саамов и финнов, во-вторых, распространением среди финнов оленеводства: именно среди оленеводов часты национально-смешанные браки. Л. Сааресало (Финляндия) на примере одного из саамских поселений (общины Утьсйоки) показал постепенное превращение зимнего саамского стойбища в обычную, пользуясь его термином, фермерскую деревню. М. Юннионахо (Финляндия) доказывал устойчивость у лопарей веры в гномов.

Особую группу представляли источниковедческие доклады. Часть из них была посвящена старым источникам по этнографии финно-угорских народов. Так, М. Менер (ГДР) проанализировал этнографические материалы в книге Фридриха Рюса «Финляндия и ее обитатели» (1909 г.); Я. Гуйя (ВНР) предложил реабилитировать этимологический словарь И. Э. Фишера, который, несмотря на свои недостатки, имеет преимущество, что в нем использованы оригинальные материалы. Д. Джено (Италия) рассмотрел значимость этнографических материалов по финно-угорским народам, собранных Стефаном Сомие в XIX в. во время его путешествия по России. Ю. Линкус (СССР) дал обзор всех имеющихся в нашем распоряжении источников по этнографии ливов, которые должны послужить основой для обобщающей работы по этому народу. Б. Н. Морозов (СССР) наглядно показал, сколь разнообразные этнографические сведения содержат частные архивы XVII в. по Коми краю.

Несколько особняком стоял доклад У. Берески (ВНР) «Связи представителей финского и эстонского национального движения и их отношение к венграм», основанный на переписке Ирве-Коскинена и П. Хунфальви. Автор в своих построениях оторвался от основных социально-экономических факторов, определявших развитие во второй половине XIX в. национального движения в Финляндии и Эстонии, и свел его просто к культурному движению. В связи с этим в ходе дискуссии ему были сделаны аргументированные возражения.

В заключение следует сказать, что этнографы приняли участие также в работе фольклорной секции¹. В частности, по народным верованиям выступили в ней два советских этнографа — В. Е. Владыкин с докладом «Общее и особенное в системе быта удмуртов» и Г. Н. Грачева — «Ранняя форма осознания природных святей (из этнографии инганасан)». Трое советских этнографов выступили на фольклорной секции с докладами по народной медицине (А. Вейдеманн «Стабильность древних представлений о происхождении болезней в эстонской народной медицине», А. Н. Данилов и П. И. Сидоров «К этнопсихиатрии финно-угров и северных русских в конце XIX — начале XX в.», В. И. Ильина «Баня в народной медицине»). Два доклада были прочитаны советскими этнографами на подсекции музыкального фольклора: А. Я. Жорницкой — «Состояние и задачи изучения народного хореографического искусства финно-угорских народов СССР» и И. В. Тынуриста — «Пастушеские музыкальные инструменты финно-угорских народов».

Характер международных финно-угорских конгрессов: их массовость, привлечение к участию в них большого числа молодежи, каждый раз очень широко формулируемая основная тема конгресса — все это приводит к большому разнообразию тематики докладов и иногда ощущается некоторая ее распыленность. Однако это позволяет (и это является их положительной чертой) выявить не только основные направления в изучении финно-угорских народов в разных странах, но показать также и его «боковые» линии и особенности методов, особенно при изучении современного быта, продемонстрировать плодотворность использования тех или иных исторических источников, новизну получаемых таким образом данных. Это имеет неоспоримую важность для развития науки, как и то обстоятельство, что массовость этих конгрессов способствует улучшению международных научных контактов.

В заключение следует отметить прекрасную организацию VI Международного конгресса финно-угроведов, выразить еще раз признательность организаторам в столице республики Коми.

А. А. Зубов, Н. В. Шлыгина

¹ Подробный отчет о работе секции фольклора см. Keel ja kirjandus, 1985, № 11, лк. 695—699.

С 16 октября по 5 декабря 1985 г. на территории СРВ работала этнографическая экспедиция в составе: А. Н. Лескинен (Институт этнографии АН СССР) и сотрудников Института общественных наук г. Хошимина Фан Суан Бьен и Фан Ан.

Участники экспедиции собирали полевые материалы по теме: «Социальная организация малых народов Тэйнгугуена». Цель исследования — изучение поселений, жилища и народного костюма как составных элементов материальной культуры различных этносов Южного Вьетнама с точки зрения отражения в них социальных отношений. Основная работа велась на территории провинции Ламдонг. Объектом исследования были *тил, лат, кохо, ма*. Основное внимание уделялось народам кохо и ма. (По данным переписи 1979 г. кохо — 70 тыс. и ма — 20 тыс. человек).

Народ ма был обследован в уезде Баолук (общины Локтан, Локнам, Локбак и Локлам). Кохо — в уезде Зилян (общины Гунгре и Диньчангхоа).

В нашу задачу входило главным образом изучение жилища (как этноспецифической формы материальной культуры), особенностей семейного быта (в частности, численного и родственного состава семьи и его зависимости от характера жилой площади и порядка ее освоения); системы распределения функций между членами семьи: направления экономической деятельности семьи, имущественно-правового положения ее членов, а также народных верований и связанных с ними обрядов, выполняемых в доме, в частности, у гостевого и центрального очагов.

В нашу задачу входило также изучение функции длинного дома как социального института у горных мон-кхмеров. Длинный дом не только характернейший, но и один из наиболее универсальных элементов традиционной культуры мон-кхмеров Южного Вьетнама — аборигенного населения Индокитайского полуострова. Он встречался и встречается сейчас едва ли не у всех мон-кхмерских групп, представленных несколькими десятками различных этносов, часто очень разных в этнографическом отношении.

Нами собраны фрагментарные сведения о строительной обрядности у кохо и ма. Материалов по народному костюму очень мало: почти все ма и особенно кохо перешли на европейскую одежду (мужчины) и вьетскую (женщины).

Советские ученые начали изучение ма-

лых народов Южного Вьетнама в коренной ломке, перестройки всего быта изучаемых народов. Переход к новому способу производства, к новому образу жизни, а также от традиционного земледелия к выращиванию современных для ма и кохо культур — кофе привели к коренным изменениям духовной и материальной культуры этих этносов.

Поскольку полевая работа происходила в период уборки урожая, нам удалось записать комплекс обрядов, связанных с праздниками земледельческого цикла, сделана магнитофонная запись песен родной музыки. Зафиксировано несколько вариантов народного эпоса кохо «О четырех Пусете», популярнейшие среди населения сказки о животных, исторические песни и этногенетические легенды.

За полевой сезон были изучены этнографические коллекции музеев г. Хошимина, Ханоя, Далата и Бьенхоа и обследовано население 24 тхонов (сел) и деревень.

Кроме того, вьетнамские коллеги оказали нам содействие в ознакомлении с крупнейшими археологическими находками на территории провинций Шонгбе, Лам и Донгнай. Работа эта первоначально планировалась. Однако проведение представлялось весьма целесообразным для выяснения этногенеза и этнической истории коренного населения Южного Вьетнама.

Вьетнамские коллеги любезно предоставили в наше распоряжение все интересные нас материалы (в основном рукописи, хранящиеся в архиве Института общественных наук), а также подробно познакомили нас со своими взглядами на формирование этнического состава населения Южного Вьетнама. Исследования по теме велись по специальной программе, составленной автором и обсужденной на заседаниях сектора народов Зарубежной Азии, Австралии и Океании Института этнографии АН СССР и Отдела этнографии Института общественных наук г. Хошимина.

Результаты совместных исследований по данной теме, которые продлятся до 1986 года, намечено опубликовать в виде монографии «Социальная организация малых народов Тэйнгугуена» на вьетнамском и русском языках. Собранные материалы по обработке будут храниться в архиве Института этнографии АН СССР.

А. Н. Лескинен

КРИТИЧЕСКИЕ СТАТЬИ И ОБЗОРЫ

ТРЕХТОМНАЯ АНТОЛОГИЯ РУССКОЙ НАРОДНОЙ ПОЭЗИИ

Русская народная поэзия. Обрядовая поэзия/Сост. и подг. текста К. Чистова, К. Чистовой. Вступ. ст., предисловия к разделам и комментарии К. Чистова. Л., 1984. 528 с.; Русская народная поэзия. Эпическая поэзия/Сост., подг. текста, вступ. ст., предисловия к разделам и комментарии Б. Путилова. Л., 1984. 440 с.; Русская народная поэзия. Лирическая поэзия/Сост., подг. текста, предисловия к разделам, комментарии А. Горелова. Л., 1984. 584 с.

Выход трех рецензируемых фольклорных сборников, несомненно, очень своевремен в свете того большого внимания к устному народному творчеству, которое постоянно проявляет массовый читатель вот уже на протяжении двух десятилетий. Все три сборника выпущены Ленинградским отделением издательства «Художественная литература», и это тоже знаменательно. Не только областные, но и центральные издательства наконец-то обратились к народному творчеству. У крупных издательств — и большие возможности. Только этим можно объяснить публикацию русской народной поэзии одновременно более чем на полутора тысячах страниц! Тираж в 200 тыс. экземпляров разошелся мгновенно...

Появление в свет трех сборников русской народной поэзии свидетельствует и о тавшей уже традиционной для русской фольклористики тесной связи науки с жизнью. Сборники создали не любители фольклора, а профессионалы-фольклористы, известные ченые. Это обеспечило высокий научный уровень издания. Необходимо сразу же отметить удачный отбор текстов для публикации, их подлинность. Составители обратились к классическим фольклорным сборникам, в ряде случаев — к архивам, творчески учли аналогичный опыт работы над антологиями других фольклористов, а также свой собственный (К. В. Чистов и Б. Н. Путилов являются составителями довольно значительного числа фольклорных сборников, положительно встреченных читателями).

Можно говорить о единстве всех трех сборников. Это (условно) трехтомник русской народной поэзии, пожалуй, впервые наиболее полно представивший стихотворно-музыкальную часть русского фольклора — от колыдок до частушек.

Составители правильно сделали, адаптировав в необходимой мере публикуемые тексты: они обработаны профессионально, не «олитературены», передают своеобразие народного поэтического языка.

Вступительные статьи, отражая современное состояние фольклористики, написаны живо, доступно. Статья К. В. Чистова знакомит читателя с тем, что такое народная культура, устное народное поэтическое творчество, обрядовая поэзия. Это как бы первая вводная статья ко всему трехтомнику. Статья Б. Н. Путилова к «Русской народной эпической поэзии» широкими мазками выявляет то общее, что объединяет былины, исторические песни и баллады. Две статьи А. А. Горелова («Русская народная внеобрядовая песня» и «Поэзия частушки») характеризуют два важнейших вида обрядовой лирики. Интересны и вводные статьи к разделам первого и второго сборников.

Нельзя не отметить постоянное стремление авторов ввести народную поэзию в контекст народной культуры и профессионального искусства (как литературы, так и

музыка). Особенно ценны страницы вступительной статьи К. В. Чистова, на которой демонстрируется живая, прямая или скрытая, связь фольклора и творчества поэтов, как М. Исаковский, А. Твардовский, А. Ахматова, Б. Окуджава, Н. Мандельштам.

Вместе с тем трехтомник обнаруживает с большой очевидностью существование проблемы изучения обрядовой, эпической и лирической народной поэзии. Именно вместе и соответствующим образом «расквартированные», самые разнообразные изведения вдруг обнаруживают свою «неуживчивость», несхожесть «характеров», думается, имеет и самое прямое отношение к издательской практике. Первая очередь должна идти о классификации фольклора.

В первом томе издана обрядовая поэзия. И возникает сразу же вопрос: как она представлена? В сборнике опубликованы два вида обрядовой поэзии — песни и причитания. Однако она включает в себя еще один вид — приговоры, но их в сборнике нет. Ответить на вопрос, почему нет в сборнике приговоров, трудно. Одним из ответов на него, вероятно, может быть то, что приговоры, к сожалению, пока почти не изучены в русской фольклористике; нет еще и ни одного издания, в котором они бы были популяризированы. А жаль...

Возникают вопросы и при знакомстве с песенной частью сборника. Новым в издательской практике обрядового фольклора является выделение в книге самостоятельного раздела свадебных величальных и корильных песен. Их публикация в отдельном разделе (для каждого жанра свой подраздел) обусловлена и обрядовой функцией, и поэтическим содержанием, и художественной формой песен. Но если это величальные и корильные свадебные песни, то как же называть другие свадебные песни, опубликованные в разделе «Свадьба»? Они никак не названы. Во вступительном разделе К. В. Чистов пишет: «Среди них мы найдем песни-метафоры, песни, комментирующие обряд, песни-команды, сигнализировавшие о переходе от одного этапа к другому, песни веселые и грустные, песни от имени невесты и от имени девушки ее подружек» (с. 187). Это очень точная характеристика, показывающая разнородность в жанровом отношении собственно свадебных песен, как их называет составитель в другом месте (с. 188). По нашей классификации¹, это лирические свадебные, ритуальные свадебные песни и свадебные причитания. Наверное, если бы составитель подошел к публикации собственно свадебных песен дифференцированно, раздел в жанровом отношении был бы более разнообразным: в нем шире были бы представлены и песни-команды, и песни, комментирующие обряд, и, конечно же, заклинательные песни, о которых, к сожалению, в книге совсем нет речи.

Сборник обрядовой поэзии отражает современное противоречивое состояние классификации обрядового фольклора. С одной стороны, в нем налицо филологическая интерпретация обрядовой поэзии, с другой — этнографическая (выделение, как виды песен и причитаний, а среди песен — величальных и корильных одновременно — и особенно проявилось в разделе календарной поэзии — выделение колядок, масленичных песен, веснянок и т. д.). Думается, противоречивость классификации может быть снята только путем синтеза этнографического и филологического подхода к обрядовому фольклору. Нет свадебных песен, а есть песни свадебные заклинательные, ритуальные, величальные, корильные и т. д., нет колядок, а есть колядки-величальные, колядки-заклинания, колядки-корения и т. д., нет масленичных песен, а есть масленичные величальные, масленичные корильные, масленичные лирические и пр. И при чтении опубликованных в сборнике календарных песен убеждаешься в этом. Ведь что собою представляет колядка, опубликованная в сборнике под № 1, как не песня величание? А колядка под № 2 — типичная колядка-заклинание, овсенева же песня под № 27 — ритуальная (песня-приказ, по терминологии К. В. Чистова).

Противоречивость классификации обрядовой поэзии сказалась и на составе песенного фольклора, опубликованного в томе лирической поэзии. В нем внеобрядовые народные песни подразделены на песни хороводные, игровые, плясовые и лирические. Но хороводные песни — это и лирические, и величальные, и корильные, и игровые. Игровые песни (в значении: песни, исполнявшиеся во время игр) — это и собственно игровые, и величальные, и ритуальные, и заклинательные... Именно эта противоречивость объясняет, почему в разделе хороводных, игровых и плясовых песен помещены песни типично лирические (например, «Гуляла я, девица, по тропинке», № 14), а в разделе лирических — так называемые хороводные (например, «Круг я келейки хожу

¹ См. *Круглов Ю. Г.* Русские обрядовые песни. М., 1982, с. 5—40, 129—136.

«401). Среди хороводных песен оказались «наборные» и «разборные» (т. е. ритуальные песни-приказы), а среди лирических внеобрядовых — свадебные лирические («Стиньюшка по горенке ходила», № 232, из «Веселой Эраты на русской свадьбе», замечает А. А. Горелов, с. 541) и свадебные величальные («Ты изюминка-ягодка», № 233). Думается, причиной такого смешения явился этнографический подход к классификации лирической поэзии. Не случайно, комментируя песни раздела «Хороводные, ровные, плясовые песни», А. А. Горелов не отмечает, какие же из них хороводные, какие игровые, а какие плясовые. Это и невозможно сделать, так как одна и та же песня, будучи по своей поэтической природе, например, лирической, могла в разных обстоятельствах исполняться и в хороводе, и в игре, и при пляске. Хоровод как сложный ритуал мог включать в себя и игры, и пляску... Об этом уже писали, например И. Соболевский. «Если песня отмечена „хороводною“, — замечал он, — это указывает единственно на то, что она поется в хороводе; последнее несколько не мешает ее отреблению в „беседе“, на свадьбе и вообще во всяком собрании молодежи»².

Легче обстоит дело с классификацией эпической поэзии. По давней традиции эпические песни подразделяются на былины, исторические песни, и, с недавних пор, баллады. Репертуар этих трех видов эпических песен установлен, казалось бы, и проблем, с какими имеешь дело при публикации обрядовой и лирической поэзии. Однако, читая рецензируемый сборник, невольно задаешься вопросом: а что такое исторические песни эпические? Б. Н. Путилов совершенно справедливо пишет: «Сюжет — основа эпической песни, ее душа» (с. 10). Но есть ли сюжет в таких исторических песнях, как «Песня разинцев», «Разин и казачий круг. Песня 1 и 2», «Будал сообщает о казни Разина» и др.? Сюжета в них нет; это, по нашему мнению, исторические лирические песни на историческую тематику.

Знакомясь с историческими песнями в рецензируемом сборнике, задаешь себе и другой вопрос: а оставшиеся сюжетные исторические песни, кроме исторической тематики, чем еще отличаются от публикующихся за ними баллад? Разве «Авдотья Рябенка», «Щелкан», «Взятие Казани», «Мастрюк Темрюкович» и др. не сюжетные, а только драматизма песни-баллады?

Да и существует ли этот особый жанр — исторические песни? В XIX в. они были выделены в особую группу благодаря своему конкретному историзму по сравнению с былинами.

И еще один вопрос возникает при чтении сборника эпической поэзии, но теперь уже при знакомстве с разделом баллад: все ли тексты здесь баллады, все ли они имеют «эпическую душу» — сюжет? Думается, не все. Песни «Молодец бежит из неволи», «Пашня — место кровавой битвы», «Мать, сестра и жена оплакивают убитого», «Замужняя дочь пташкой прилетает в родной дом» и ряд других являются, по нашему мнению, примерами повествовательной лирики.

Вопросы, вопросы, вопросы... Их много, и не на все в науке имеются однозначные ответы.

Только с одним хотелось бы выразить свое решительное несогласие — с оценкой А. А. Гореловым лирической песни. Ярко, эмоционально написана им вступительная статья к сборнику лирической поэзии «Русская народная внеобрядовая песня». Эскурсы в историю, в литературу, музыку расширяют знания читателей о месте народной песни в культуре, в быту народа. Вместе с тем статья несет на себе печать определенной двойственности в оценке составителем лирической песни. А. А. Горелов, говоря о «методе народной лирической песни», утверждает, что суть его — «идеализирующая типизация действительности» (с. 13). Но это неточное определение метода изображения жизни народной песни. Оно не соответствует полностью песенному материалу, в том числе и включенному в сборник. В самой же статье приводятся песни, противоречащие утверждению автора, например песня «Пропали наши головы за боярами, за ворами...» (с. 17—18). А. А. Горелов относит народную песню к «дореалистическому творчеству» (с. 14), однако тут же говорит о том, что она оказала «помощь становлению искусства реалистического» (с. 14). Если же народная песня отражает «дореалистическое творчество» и метод ее «идеализирующий», то можно ли говорить о песне как об искусстве, способном передавать психологические переживания? Конечно же, нет! Но оказывается, что «все же наивно-непосредственная форма схватывает многоликую, сложнейшую природу чувств. Примеры этого могут быть бесчисленны» (с. 15). И А. А. Горелов, действительно, приводит две песни, превосходно

² Великорусские народные песни, изд. проф. А. И. Соболевским, т. 7. СПб., 1902, с. 5—6.

и точно передающие психологические переживания своих лирических персонажей: «Где его не вижу — по нем сердце болит» и «Вечор у меня девица была». Но дело в том, что автор пытается методом изображения действительности, свойственный для части песенной поэзии, обнаружить во всех песнях, всю песенную лирику отнес к психологическому типу творчества, отказать лирической песне в изначальной сродности к психологическому изображению, восторгаясь при этом ее психологизмом.

Оценка А. А. Гореловым народных песен, его отношение к ним обнаруживаются не только у исследователя, изучающего фольклор с точки зрения литературы, профессиональной поэзии. Что же, эта позиция не нова. Однако хотелось бы заметить: не след рассматривать народную поэзию как ступеньку в развитии поэзии вообще, и в частности литературной. Что «хуже» — народная поэзия или литературная? Этот вопрос дискутировался еще в XIX в. Высказывались прямо противоположные суждения. А. А. Горелов, очевидно, на стороне тех, кто считал и считает народную песню «хуже» литературной, профессиональной поэзии: она наивно-непосредственна по форме, «недоставало гибкости», она «не выработала четкой системы отграничений „я“ и ведущейся личности от „я“ другого человека — героя», при знакомстве с песней создается «подчас впечатление неслаженности текстов» (с. 15) и т. д. Но разве не следует судить о народной песне по законам литературной поэзии XX в.?

На смену лирической песне приходит частушка. Частушка, по мысли А. А. Горелова, пошла дальше лирической песни в изображении психологии человека, в передаче индивидуального сознания. Можно ли с этим согласиться? Нет. Частушка — новый, иной вид песенной лирики, по-другому выражают психологию своих лирических персонажей, но не лучше, чем в лирических песнях! Что касается утверждения, что «в частушке фольклор достигает потенциально содержавшейся в лирической песне индивидуализации художественного самовыражения» (с. 331), то и оно достаточно спорно. Частушка, как и песня, должна была «прилагаться к чувствам решителя каждого человека» (Чернышевский), иначе она не была бы фольклорным жанром. Другое дело спектр выражающихся в частушке чувств: он шире, разнообразнее, чем в лирической песне. О том, что частушка не пришла на смену лирической песне, а вместе с ней способствовала более глубокому раскрытию психологических переживаний человека, говорит тот факт, что они до сих пор сосуществуют в репертуаре народных исполнителей.

А. А. Горелов любит частушки, он увлечен ими, и это сказалось на его статье о частушках, помещенной в сборнике (с. 330—347). Давно не приходилось читать столь ярко написанного очерка о фольклоре. Поэзия частушки показана тонко, талантливо, искрометно, поэтично. И все же нельзя согласиться с исследователем, когда он пытается поднять частушку на более высокую ступень поэтического развития, приписывая художественные возможности и достоинства лирических песен, подходя при этом к ним с позиций литературы.

Итак, три сборника народной поэзии... Впервые за многие годы массовый читатель получил в руки такой объемный поэтический материал, отражающий объективное существование русского песенного искусства. Отбор текстов, вступительные статьи, научный уровень и доступность делают их заметным явлением в фольклористике — в науке, которая всегда была близкой широкому читателю. Вместе с тем эта публикация народной поэзии обнаруживает и существующие в науке проблемы, разные подходы к изучению песен и причитаний. Решение этих проблем, обсуждение подходов, несомненно, скажется и на будущих фольклорных изданиях.

Ю. Г. Круг

ОБЩАЯ ЭТНОГРАФИЯ

В. Я. Пропп. Русская сказка/Отв. ред. К. В. Чистов, В. И. Еремина. Вступит. ст. К. В. Чистова. Л.: Изд-во ЛГУ, 1984, 334 с.

В творческом наследии В. Я. Проппа проблемы сказковедения занимают важнейшее место. Первой его работой была «Морфология сказки» (1928 г.), последняя — «Русская сказка»; из шести монографий ученого три посвящены исследованию сказки. Почти исключительно изучению сказки занимается он на протяжении первых 20 лет своей научной деятельности —

редине 20-х до середины 40-х годов, т. е. до выхода в свет «Исторических корней волшебной сказки» (1946). Все основные его работы, посвященные другим темам (народному эпосу, лирике, земледельческим обрядам, комическому в литературе), написаны позже. Но и в 50—60-е годы ученый неоднократно возвращается к изучению сказки при подготовке к изданию трехтомника сказок А. Н. Афанасьева (М., 1957/1958), при исследовании кумулятивной сказки и при чтении в ЛГУ в начале 60-х годов спецкурса, евшего в основу рецензируемой книги, хотя, судя по публикациям этого периода, его больше интересуют общие вопросы фольклористики (жанры устного народного творчества, специфический характер отражения действительности в фольклорных произведениях, проблемы историзма повествовательного фольклора).

Дело, однако, не в количественном преобладании сказковедческих работ в наследии В. Я. Проппа, а в том, что именно в области сказковедения им было сделано крупнейшее в филологической науке XX в. открытие: выявлена морфологическая структура фольклорного повествования, что впоследствии оказало огромное и решающее влияние на становление целой области науки — нарративистики, т. е. теории построения повествовательных текстов, причем не только фольклорных. В этом плане с «Морфологией сказки», в сущности, нельзя сопоставить даже другие работы самого В. Я. Проппа, сколь бы ярки, талантливы и оригинальны они ни были. Удивительно точно найденная закономерность сюжетно-композиционной организации произведений, ее безусловность в сочетании с универсальностью, с возможностью продуктивного приложения к чрезвычайно широкому кругу явлений словесного искусства обеспечили «формулу (или «схему») Проппа» необыкновенную популярность и жизнеспособность, выведя ее из-под контроля создателя, неоднократно возражавшего против ее расширительного толкования. Столь удивительной судьбы не имели другие исследования В. Я. Проппа. Более того, безотносительно к их самоценности, обычно весьма высокой, они еще дополнительно освещались и отраженным светом «Морфологии сказки». Впрочем, по отношению к сказковедческим работам это абсолютно справедливо, ибо они вполне реально представляют собой цикл исследований — от «Морфологии сказки» и «Трансформаций волшебной сказки» через анализ отдельных сказочных сюжетов, тем и мотивов до «Исторических корней волшебной сказки». Цикл, посвященный именно волшебной сказке¹, может быть дополнен лишь небольшим позднейшим частным исследованием кумулятивной сказки². Основной сюжет сказковедческих разысканий В. Я. Проппа — описание структуры («морфологии») явления с целью исследования его генезиса. Парадоксальным образом результаты первого, как бы «подготовительного» этапа анализа по своему значению далеко превысили результаты «основного» этапа. Именно они сделали В. Я. Проппа крупнейшим сказковедом нашего времени.

Появление рецензируемой книги оказалось для многих неожиданностью — мало кому было известно о существовании этой рукописи. Когда в 1967 г. зашла речь о публикации его неизданных работ, сам Владимир Яковлевич назвал только «Проблемы комизма», ни словом не обмолвившись о существовании еще одной книги, очевидно, считая ее далекой от завершения. В этой — выужденной — незавершенности она, спустя 14 лет после смерти автора, и вышла в свет. При этом, как пишет К. В. Чистов, книга должна была иметь итоговый характер, а пафос ее — педагогический (с. 20).

«Итоговый характер» — это относится главным образом к центральной главе о волшебной сказке, прочие же части книги в большей мере связаны именно с ее «педагогическим пафосом», а углубленных исследований за ними не стоит (кроме, пожалуй, небольшой и уже упоминавшейся главы о кумулятивной сказке). Здесь много «попроповски» точных и умных наблюдений (характеристика новеллистических сказок, их «условный реализм», с. 245—251; соотношение их мотивов с аналогичными мотивами волшебных сказок, прежде всего с мотивом «трудной задачи», с. 256—257), критика некоторых шаблонных представлений, распространенных в фольклористике (якобы лежащих в основе сказки о животных наблюдения за действительными поведением зверей, несостоятельность приписывания данной жанровой разновидности аллегорического смысла, дидактической и сатирической направленности, с. 301—303). Все сказанное здесь особенно интересно и ценно, поскольку и сказка новеллистическая, и сказка о животных поныне остаются очень мало изученными. Однако следует еще раз повторить: главы о новеллистической сказке, сказке о животных и о бытовании сказки скорее представляют собой обзоры материалов с выделением и обсуждением основных исследовательских проблем в этих областях: проблем генезиса, специфики и поэтики

¹ Как известно, «Морфология сказки» поначалу имела заголовок «Морфология волшебной сказки» (Пропп В. Я. Фольклор и действительность. Избранные статьи. М., 1976, с. 136), а первое предварительное сообщение о результатах исследования называлось еще точнее: «Морфология русской волшебной сказки» («Сказочная комиссия в 1926 г. Обзор работ». Л., 1927, с. 48—49). Однако когда встал вопрос о втором издании «Морфологии сказки» и Владимиру Яковлевичу предложили вернуться к первоначальному названию, он отказался, резонно возразив, что книга уже вошла в научный обиход как «Морфология сказки» и любые модификации ее заголовка лишь сбьют читателей с толку. Отказался он и от переиздания в той же книге каких-либо своих статей, сославшись на то особое положение, которое заняла «Морфология сказки» в научной традиции.

² К сказанному по поводу этой работы в предисловии К. В. Чистова надо сделать маленькое уточнение: впервые она была издана на итальянском языке в сборнике «Ricerche semiotiche» (Torino: Giulio Einaudi editore, 1973, p. 87—106), для которого ее специально и подготовил автор.

данных жанровых разновидностей устной народной прозы, а также проблемы и ния различных типов сказочников.

Обзор сказковедческой литературы, заканчивающийся 1930-ми годами производит странное впечатление, особенно если учесть, что спецкурс, лежащий в основе, читался уже в 60-е годы. Однако во вступительной статье К. В. Чистов предает, что этот обзор есть не «чистая» историография, но лишь подготовка к востию идей самого В. Я. Проппа. Процесс их формирования для нас, конечно, чрезвычайно интересен. Впрочем, критический пересмотр сказковедческой традиции делал скорее всего задним числом — когда идея «Морфологии сказки» уже существовала, проведенное исследование еще предстояло соотнести с широким контекстом мир сказковедения. Хотя при этом «точкой отсчета», как справедливо отметил К. В. Чистов во вступительной статье (с. 9, 11), были для В. Я. Проппа труды А. Н. Веселовского «О теории прозы», рождение идеи сам Владимир Яковлевич объяснял как инстинктивное, возникшее при просмотре сказочных текстов из довольно случайного блуждания «на свежий глаз», когда после окончания Петроградского университета (после 1918 г.) он для восполнения образования стал читать сборник Афанасия (В. Я. Пропп. Фольклор и действительность, с. 135—136).

Резонно предположить, однако, что молодой ученый был уже вполне подготовлен к идее «морфологии» и эта подготовка не имела непосредственного отношения к создаваемой тогда «формальной школе» в литературоведении, восходя к иным философским и методологическим основам. Показательно, что в студенческие годы Владимир Яковлевич был близок к петербургскому кружку молодых филологов, объединенных интересом к философии художественного творчества, к эстетике и поэтике романтизма. В этот кружок входили поэт и литературовед Ю. А. Никольский, литературовед Е. Р. Малкина, Б. М. Эйхенбаум — автор своих ранних статей (еще доопоязванного периода) о Державине и Карамзине, В. М. Жирмунский, занимавшийся в то время немецким романтизмом, поэт В. А. Рождественский³.

Идея «морфологии сказки» была, очевидно, подсказана не столько взглядами формалистов на литературное произведение как на систему приемов (что едва ли результативно при изучении фольклора), сколько представлениями об общих законах развития форм органической природы и феноменов культуры. Наиболее явственно выдвинуто оно в статье «Трансформации волшебной сказки» (1928): «Изучение сказки — многих отношений может быть сопоставлено с изучением органических образов в природе... Как здесь, так и там возможны две точки зрения: или внутреннее сходство двух внешне не связанных и не связуемых явлений не возводится к общему генетическому корню — теория самостоятельного зарождения видов, или это морфологическое сходство есть результат известной генетической связи — теория происхождения путем метаморфоз и трансформаций, возводимых к тем или иным причинам» (В. Я. Пропп. Фольклор и действительность, с. 153; ср. также с. 155). Позднее В. Я. Пропп подчеркивал, что термин «морфология» не имеет отношения к грамматике — он заимствован у Гете, который применял его к ботанике и остеологии, и имеет более широкий (онтологический) смысл (там же, с. 134). Именно этим объясняется досада по поводу снятых в английском переводе «Морфологии сказки» эпиграфов Гете, имеющих отнюдь не орнаментальный характер, но долженствующих выразить новую мысль книги, «смутно вырисовывавшуюся» автору уже при ее создании: «Область природы и область человеческого творчества не разъединены. Есть нечто, объединяет их, есть какие-то общие для них законы, которые могут быть изучены сходными методами» (там же, с. 134).

С другой стороны, В. Я. Пропп в общем сочувственно пишет о «палеонтологическом» методе Марра в приложении к фольклорному материалу (В. Я. Пропп. Русская сказка, с. 161, 167—170), видя в нем оборотную сторону стадийно-исторического анализа, каковой он считает одним из основных достижений советской фольклористики (с. 161—167). Если вспомнить все, сказанное выше, этот принцип стадийного развития окажется вполне аналогичен закону биологической эволюции: «Вопрос о „происхождении видов“, поставленный Дарвином, может быть поставлен и в нашей области» (В. Я. Пропп. Фольклор и действительность, с. 153).

Впоследствии, стремясь к академической точности при обозначении открытого закона, В. Я. Пропп склонен даже отказаться от гетевского термина «морфология», заменив его на «композицию» (там же, с. 141), что он и делает в рецензируемой книге, где выражение «морфология сказки» практически не употребляется. Тем не менее именно морфологический принцип в описанном выше его понимании все-таки оказал огромное влияние уже на фольклористические работы 1930-х годов. Известный лексикограф-монголовед К. М. Черемисов рассказывал, с каким пиететом его учитель, академик Б. Я. Владимирцов, говорил студентам о «Морфологии сказки», характеризовал ее как величайшее научное достижение. Один из учеников В. Я. Владимирцова Г. Д. Санжеев, в работе «Эпос северных бурят» не только активнейшим образом пользуется прямо заимствованную у В. Я. Проппа терминологию («ход» повествования

³ См. в письме Б. М. Эйхенбаума к Л. Я. Гуревич: «Сегодня получил письмо одного нам близкого с Юрой [Никольским] человека — В. Я. Проппа» (в тексте письма написана так.) — ЦГАЛИ, ф. 131, № 201. О Ю. А. Никольском и Е. Р. Малкиной см.: Литературное наследство. Т. 92. Александр Блок. Новые материалы и исследования. Кн. 3. М., 1982, с. 443, 462, 464. Пользуясь случаем поблагодарить Р. Д. Тенчикова, указавшего мне на все эти факты.

«судитель»)⁴, но и вполне «в пропповском духе» анализирует свой материал, вводя понятие «слоевого состава» эпоса, по своему значению в известной степени подобно археологическому памятнику⁵. Для исследователя разные эпические произведения — это варианты находящегося на разных стадиях единого бурятского эпоса — поминим инвариантную структурную формулу В. Я. Проппа и ее истолкование в эпифоре к «Морфологии сказки» (М., 1969, с. 83) через гетевское «перворастение» (Urgewächs)! Вероятно, это не единственный пример непосредственного влияния пропповских идей на советскую фольклористику того периода — задолго до «второго рождения» «Морфологии сказки» в 60-е годы, уже в контексте новейших структурно-семантических исследований.

В заключение — несколько слов о вступительной статье К. В. Чистова к рецензируемой книге. В появившейся недавно рецензии А. Либермана сказано, что здесь биография В. Я. Проппа фальсифицирована⁶. Это предвзетое и прямо несправедливое суждение. Прежде всего К. В. Чистов вообще не дает ни биографии В. Я. Проппа, нибора его работ, но весьма полно и объективно освещает ту культурно-историческую научную обстановку, в которой происходило формирование идей ученого. В статье выясняется внутренняя взаимосвязь всех его сказведческих работ, в также рассматриваются причины, по которым «Морфология сказки» лишь спустя 30 лет получила в мире известность, сообразную ее значению. Отнюдь не сглаживая всех драматических моментов судьбы В. Я. Проппа и его трудов, К. В. Чистов пишет о неприятии «Морфологии сказки» вульгарно-социологической критикой и значительной частью университетских и академических фольклористов 30—50-х годов (с. 13—14), о неодобительном упоминании этой книги (как якобы «формалистической») в учебниках по фольклористике этого периода (с. 7), о грубых и тенденциозных нападках на «Исторические корни волшебной сказки», исказивших первоначальный замысел следующей книги В. Я. Проппа — «Русский героический эпос» (с. 16, 18). Но одновременно — и это весьма существенно — К. В. Чистов разоблачает ряд устойчивых легенд и домыслов, связанных с именем В. Я. Проппа: о решающей связи его концепций с западноевропейской (прежде всего с немецкой) наукой (с. 8—9), о том, что вульгарно-социологическая критика («за формализм») побудила его обратиться к историческому изучению сказки (с. 12—14), о непризнании его на родине (с. 18—19). Все суждения К. В. Чистова в этих моментах убедительны и могут быть подкреплены еще большим количеством фактов. Некоторые касающиеся данных предметов соображения были изложены в настоящей рецензии.

Итак, издана последняя из ранее не публиковавшихся работ В. Я. Проппа. Будем ожидать теперь скорейшего переиздания «Исторических корней волшебной сказки» — после этого современному читателю станет легко доступным практически все творческое наследие замечательного ученого.

С. Ю. Неклюдов

⁴ Аламжи Мерген. Бурятский эпос. М.—Л., 1936, с. XXV, XXXIII и др.

⁵ Там же, с. VIII, XXV.

⁶ Lieberman A. (рец.). Russkaja skazka, By V. Ja. Propp. Leningrad, 1984.— J. Amer. Folklore, 1985, t. 98, p. 347. Англоязычный читатель теперь получил возможность ознакомиться со статьей К. В. Чистова. Ее перевод (под названием «В. Я. Пропп: легенды действительности») появился в лондонском журнале «International Folklore Review» 1986, № 3).

А. Осипова. Американская социология о традициях в странах Востока. М.: Наука, 1985. 128 с.

Выход в свет книги О. А. Осиповой — факт в известной мере знаменательный, ибо свидетельствует о том, что изучение традиции как самостоятельной социологической, биографической и культурологической проблемы достигло у нас в стране определенной зрелости. И что возникла нужда не просто в новых исследованиях традиции и связанных с ней вопросов, но и в историографическом осмыслении того, что уже сделано у нас, так и за рубежом.

Понять наметившийся в последние два-три десятилетия «бум» в изучении традиции как явления, как части культуры и образа жизни можно лишь в достаточно широком социально-политическом контексте. Распад колониальной системы империализма в послевоенные годы привел к появлению десятков новых государств. Перед мировым сообществом встала небывалых масштабов задача: такое преобразование социально-экономических, политических и культурных структур этих государств, которое позволило бы им занять достойное место в современном мире. Естественно, что круг этой задачи развернулась ожесточенная борьба идей, во многом определявшая конкретные формы преобразований, и выбор общей ориентации той или иной страны. Одним из главных спорных моментов сразу же сделался вопрос о месте культурного наследия в процессе национального строительства, или же, говоря шире, о роли сложившихся традиций во всех сферах общественной жизни.

Но роль традиции занимает отнюдь не одни только освободившиеся страны. Не менее важна она и для развитых стран, принадлежащих к обеим существующим в мире общественно-политическим системам. В первую очередь — при проведении ими своей

политики в отношении стран развивающихся, при оказании им помощи — эконо- ской, технической, культурной. Но в большой мере и из-за того, что стремит- стандартизация культуры в развитых странах под воздействием средств массовой муникации вызывает у довольно широких слоев общественности опасения за многих старых форм культуры, т. е. культурной традиции в целом.

Все эти обстоятельства и объясняют быстрое возрастание интереса к тради- всех областях жизни общества и в освободившихся, и в промышленно развитых нах. А это потребовало серьезной разработки проблемы традиции в науке. В на настоящему времени изучение традиции — и как фактора развития в освободив- странах, и как самостоятельного общественного явления — превратилось прак- в специальную область гуманитарных наук, которой занимаются представители- гих научных дисциплин — социологи, экономисты, этнографы, политологи и др.

В свете сказанного становится очевидной своевременность появления ра- О. А. Осиповой. Можно согласиться с исследовательницей и относительно выбора- екта изучения (хотя, конечно, проблема традиций не исчерпывается их местом в ни народов Востока, как не ограничена она в историографическом плане одной а американской социологией), и относительно постановки задач исследования. Да- том, что когда на рубеже 60-х годов традиция потребовала к себе внимания как- тор социально-политической практики развивающихся стран, вдруг оказалось, что- ка не располагает адекватным понятийно-терминологическим аппаратом для ее з- ния. Создавать такой аппарат пришлось, что называется на ходу, и процесс этот- годня еще не может считаться вполне завершенным. Поэтому историографиче- обобщение того, что уже сделано, намечающее дальнейшие перспективы изучения- блемы, просто жизненно необходимо. Здесь, пожалуй, стоит заметить, что реценз- мая книга — первый в мировой научной литературе опыт такого обобщения концо- американской науки. Причем в центре внимания автора находятся действительно- нейшие вопросы, такие, как «сущность традиций, их структурная организация, от- традиций от традиционализма, место и роль традиций в развитии общества вооб- в освободившихся странах Востока в частности» (с. 4).

Предпринятая О. А. Осиповой работа очень выигрывает благодаря сопостав- ному анализу советских и американских исследований, рассматривающих проб- традиции в разных ее аспектах. Строго говоря, первая глава книги (с. 7—43) в и же степени «приоритетна», как и главы, трактующие результаты, полученные аме- рикскими учеными. Впервые читатель получает краткий, но тем не менее, насколько- гу судить, исчерпывающий очерк того, что сделано в отечественной науке по на- сующим нас вопросам. В принципе уже само по себе появление такого очерка за- живляет всяческого одобрения. В частности, особый интерес здесь представляют, д- луй, три момента. Во-первых, предлагаемое автором определение национальной т- ции как «категории, отражающей специфически национальные формы проявления- носительно устойчивых компонентов общечеловеческой культуры» (с. 28, прим. 1).- определение, кстати, как в приведенной, так и в более развернутой форме (там же- тоже «приоритетное». Во-вторых, проделанный О. А. Осиповой сравнительный а- употреблении категории «традиционное общество» в марксистской и немарксистс- прежде всего американской науке. Если в последнем случае речь порой идет о том, и бы противопоставить эту категорию теории общественно-экономических формаций- результате «традиционное общество» рано или поздно оказывается малоэффект- инструментом исследования), то в советских работах категория «традиционного о- бства» вполне успешно может использоваться как вспомогательная, но достаточн- лезная при разграничении разных типов организационной структуры и функцио- вания общества (с. 31—32). И, наконец, в-третьих, параграф, обобщающий пред- шиеся в нашей науке классификации традиции. Правда, я не столь оптимистично, О. А. Осипова и некоторые цитируемые ею авторы, смотрю на возможность, а п- ное — необходимость некой общей классификации (с. 26—27). Не говоря уже о- что еще предстоит договориться, как такую общность понимать, я не убежден, что- ка классификация вообще нужна. Специальные классификации достаточно дейст- ны как инструмент исследования, приводимые же на с. 27 принципы, безусловно, и ны сами по себе, но все же представляют скорее программу изучения объекта, чем- нову классификации.

Главы, посвященные американским исследованиям традиции, интересны пре- всего тем, что рисуют перед читателем эволюцию во времени объема и содержания- нятия традиции и постепенное расширение зоны исследования. В принципе все ра- тие теорий традиции в американской социологии может быть определено как движе- от жесткой дихотомичности к пониманию возможности и, более того, необходи- и естественности множества непротиворечивых сочетаний в обновляющейся области- казалось бы, противостоявших друг другу понятий. В таком смысле представля- очень продуктивной сама идея сопоставить друг с другом разные дефиниции, д- шиеся в американской литературе. Это сопоставление, проделанное О. А. Осипо- показывает, во-первых, расширение значения слова «традиция» в справочных изда- на протяжении 40 лет (что уже само по себе показательное), а во-вторых, е- тенденцию к пониманию традиции как более универсальной категории. Посе- вательный историзм авторского подхода позволяет читателю довольно подробно- следить эволюцию взглядов американских социологов не только на самое тради- но и постепенное расширение того, если можно так выразиться, социокультурного- ля, в рамках которого эта традиция рассматривается.

Говоря об эволюции взглядов, надо иметь в виду, что в реальности речь не- двух параллельных ее линиях. С одной стороны, наблюдался отход от концепций,

ических связанных в конечном счете с «чистыми типами» власти по М. Веберу, к пониманию значительно больших, чем это раньше принято было считать, сложности и многообразия в проявлении и функционировании традиций в современных развивающихся странах. С другой же стороны, в плане скорее практических рекомендаций по поводу выявлялась несостоятельность дихотомии «традиция — модернизация», характерной для самой постановки проблемы в конце 50-х годов, что повело затем к перестроению и более широкой парадигмы «традиция — современность» (с. 108). Наверное, мало бы только подчеркнуть, что дело касается не просто модернизации и современности как неких абстрактных категорий, но модернизации и современности капиталистических.

Собственно, именно в ходе этой параллельной теоретической эволюции возникли оформившиеся такие важные элементы теории традиции, как обязательность разграничения традиции и традиционализма (включая и традиционалистское поведение); становление иерархии «культура — традиция — обычай» и, пожалуй, самое главное — осознание дуалистического характера традиции, включая ее способность действовать в качестве адаптивного механизма при усвоении инноваций. Как раз разработка всех этих многих других вопросов, неизбежно возникающих перед ученым при любом исследовании традиции, представляет заслугу таких видных социологов, как Ш. Эйзенштадт, Шилз, К. Герц, Б. Хозелиц и др. Взгляды их подробно и объективно анализирует А. Осиповой на многих страницах книги (например, с. 55, 62 и сл. 77, 102, 106 и сл.).

Изучение традиционных обществ, в каком бы смысле ни понимать это определение, рано или поздно должно было привести к необходимости «оглянуться» на собственное общество, отнюдь к категории традиционных не принадлежащее. Скажем, в той же работе Э. Шилза, где впервые в литературе было предложено разграничивать традицию и традиционализм, убедительно доказывается, что в так называемом «свободном» (т. е. буржуазно-демократическом) обществе именно традицией определяется автоматический выбор «правил игры»¹. Иначе говоря, наряду с распространенной в 50-е годы дихотомией «традиция — современность» Шилз поставил под вопрос и производную от нее: «традиция — свобода».

При рассмотрении взглядов американских социологов на традицию выявляется любопытная и, на мой взгляд, достаточно многозначительная черта: несомненное сходство подхода к проблеме у них и у советских исследователей, когда дело касается таких вопросов, как традиционализм, или адаптивные возможности традиции, или понимание традиции как категории общесоциологической. По-видимому, это еще одно доказательство того, что сама логика развития науки приводит серьезных ученых к объективному сближению с марксистскими взглядами, даже если субъективно эти ученые ни о чем подобном не помыслили. Но такое сближение ни в какой мере не отменяет принципиальных методологических различий между американскими и советскими исследованиями традиции в разных ее аспектах, и автор этот мировоззренческий разрыв показывает четко и последовательно (с. 111—112).

Понятно, что написанная социологом и о социологических по своей направленности исследованиях, книга О. А. Осиповой неизбежно должна была оставить в тени те или иные аспекты проблемы, представляющие специальный интерес для этнографа. Сюда относится, скажем, такой вопрос, как этническая сторона традиции, в книге практически не затронутая. Но было бы, видимо, неправомерно упрекать за это автора: как-никак, а в историографическом труде он, пожалуй, ограничен материалом жестче, чем в каком угодно ином жанре исторической литературы. А как раз изучение этнических проблем давно образует в американской социологии и антропологии достаточно специализированную ветвь. Но читатель-этнограф найдет в книге богатую пищу для размышлений о роли традиции в культуре вообще, да и о других вполне «этнографических» по характеру сюжетах, например, из области этнографии политической. И в любом случае общая оценка книги может быть только самой положительной.

Можно, конечно, помимо уже высказанных соображений предложить автору более удачные, на взгляд рецензента, формулировки — скажем, в цитируемом на с. 60 определении, принадлежащем Ш. Эйзенштадту, перевести identity не как «тождественность», а скорее как «индивидуальность». Можно удивиться тому, что на с. 85 амхарские с их многовековым феодальным прошлым и с как минимум полуторатысчелетней письменностью попали в разряд «наименее развитых обществ». Но все это будет скорее частностями, и на оценку труда О. А. Осиповой они никоим образом не повлияют. Мы получили интересное и высококвалифицированное исследование, к тому же первое в своем роде, рассматривающее весьма важные и достаточно сложные теоретические вопросы. Книга — безусловная удача автора, и Главная редакция восточной литературы сделала нужное и полезное дело, опубликовав ее.

Л. Е. Куббель

¹ Shils E. Tradition and Liberty: Antinomy and Interdependence.— Ethics, 1958, vol. XVIII, № 3.

Игры народов СССР/Сост. Л. В. Былеева, В. М. Григорьев М.: Физкультура и спорт, 1985. 269 с.

Рецензируемый сборник — результат большой работы по собиранию, изучению, систематизации народных игр, осуществляемой не только специалистами, но и энтузиастами-общественниками. Так, Клуб друзей игры (КДИ) при Московском областном отделении педагогического общества РСФСР за полтора десятилетия своего существования организовал более 30 экспедиций, в ходе которых собрано около 3000 игр разных народов. Описание игр проводилось по специальной анкете, предложенной В. М. Григорьевым. В работе над сборником участвовало более 50 авторов; в том числе этнографы из 35 союзных и автономных республик нашей страны.

Издание не является ни этнографическим, ни фольклорным. Тем не менее: крупнейший за последние десятилетия труд, посвященный играм народов СССР, представляет интерес не только для педагогов, воспитателей, родителей, но и для историков, фольклористов, этнографов.

Игра как историко-культурное явление всегда привлекала внимание этнографов. Еще классики эволюционизма пытались интерпретировать игры с точки зрения теоретических пережитков. Э. Тейлор, изучая игры народов Центральной Америки и Индии, сделал попытку доказать их происхождение из единого центра. Играми занимались К. Уинстон А. Р. Радклифф-Браун, Б. Малиновский, Г.-Х. Мид¹ и др. В дореволюционной России большую работу по изучению народных игр проводили Русское антропологическое общество при Петербургском университете, Восточное отделение Русского антропологического общества и другие общества, а также отдельные ученые. Определенную роль в изучении, систематизации и использовании народных игр как средства физического развития подрастающего поколения внесли советские этнографы в 1920—40-е годы. К сожалению, в последние десятилетия роль игры в контексте этнической культуры нашей этнографической литературе почти не освещалась. В отдельных монографиях и статьях игры обычно рассматривались лишь как иллюстративный материал при описании быта тех или иных народов², в то время как зарубежные исследователи занимаются этой тематикой много и плодотворно³.

Вместе с тем народные игры как часть культуры этноса могут многое дать при решении задач, стоящих перед этнографической наукой. Возникнув на конкретной этнической почве в условиях определенной этнической среды, игры обычно имеют этническую окраску. Однако им не свойственна национальная ограниченность. Игры легко проникают в инонациональную среду, быстро прививаются и широко бытуют и зачастую благодаря общей основе, которая может свидетельствовать о генетическом родстве и об исторических контактах народов — создателей определенных игровых комплексов или их элементов.

Естественно, перед авторами сборника не ставились задачи чисто этнографического изучения игр. Тем более велика заслуга тех из них, которые в небольших по объему вводных статьях, открывающих отдельные разделы сборника, попытались показать место и роль национальных игр в этнической культуре того или иного народа. Это относится к авторам разделов, посвященных играм армян, башкир, белорусов, грузин, литовцев, русских, эстонцев и некоторых других народов, т. е., как правило, к авторам из тех республик, где существуют богатые традиции систематического изучения народных игр. Так, в Эстонии картотека лишь одного Литературного музея им. Ф. Р. Креквалда АН ЭССР содержит более 21 500 тематически систематизированных описаний народных игр. В Армении издано 12 сборников национальных игр и обобщающий труд «Армянские народные игры»⁴.

Интересную работу проделали авторы ряда статей, отмечая сходство или различие в играх народов или этнографических групп, населяющих ту или иную республику (разделы «Бурятия», «Дагестан», «Кабардино-Балкария» и др.). На этом фоне выделяется недоуменный раздел, посвященный мордовским играм, в котором представлены материалы, собранные только в районах, населенных мордвой-эрзей. Ценными наблюдениями о бытовании игр особенно богаты статьи авторов, проводивших специальные этнопедагогические исследования народных игр в ходе многолетних экспедиций (разделы «Российская Федерация», «Украина» и др.).

¹ Wissler C. The Relation of Man to Nature in Aboriginal America. N. Y., 1926. *and G. H. Self and Society*. Chicago, 1934.

² Роль отечественных этнографов в изучении народных игр освещается в вводных статьях к разделам рецензируемого сборника.

³ Библиографию по этому вопросу см.: Комарова Г. А. О понятии «этнопедагогика» в советской этнографической и педагогической науке. — В сб.: Изучение преемственности этнокультурных явлений. М., 1980.

⁴ Lancy D. E. The Role of games in the Enculturation of Children. San Francisco 1975. Schwartzman N. B. Transformations: the Anthropology of children's Play. New York and London, 1979. Chanan G., Francis H. Toys and games of children of the world. P., 1984. Blanchard K., Taylor Cheska A. The Anthropology of introduction. South Hill, 1985.

⁵ Армянские народные игры (Подготовка текста и исследования Бдоян В.). Ереван: Изд-во АН Арм ССР (на арм. яз.). Т. I, 1963, т. II, 1980, т. III, 1984.

В целом же вводные статьи к разделам написаны не всегда ровно, что, вероятно, объясняется и их ограниченным объемом. Возможно, вместо беглого обзора или сжатых характеристик, что порой приводит к досадным оплошностям в использовании общепринятых в истории и этнографии данных (например, с. 6, 140, 163), стоило бы указать на имеющиеся по тем или иным вопросам работы. Удачный прием, на наш взгляд, выбрали те авторы, которые, не ограничиваясь общими описаниями игр своего народа (в вводных статьях к разделам), дали их конкретные историко-этнографические характеристики по ходу описания отдельных игр (разделы «Аджария», «Марийская автономная республика», «Тува», «Чувашия», «Якутия»). Вряд ли необходимо почти в каждой вводной статье повторять, что «игры являются частью национальной культуры народа...» или «занимают значительное место в воспитании подрастающего поколения...» и т. п., поскольку все эти положения изложены во Введении к сборнику, написанном В. И. Елашвили. Оно знакомит читателя с рядом вопросов теории игр, подчеркивает значение народных игр, и особенно подвижных, в воспитательной практике, указывает на их роль в физическом воспитании подрастающего поколения.

Не со всеми положениями Введения можно согласиться безоговорочно. В частности, утверждение о том, что «принадлежность игры к тому или иному этнографическому региону, видимо, следует определять по наибольшей полноте сохранения первоначальной игровой канвы» (с. 7), интересно в качестве гипотезы, но ее всякий раз следует проверять на конкретном материале. В этнографической литературе имеются сведения о том, что наиболее архаичные пласты этнической культуры лучше сохраняются порой у той части этноса, которая удалена от основной территории расселения и живет в инонациональном окружении. Подтверждением тому служат и материалы данного сборника. Думается, неслучайно такие старинные мордовские игры, как «Овин» и «Харчевня» были обнаружены не в Мордовии, а среди мордвы, живущей в Чувашии. Вместе с тем, если принадлежность игры к тому или иному этнографическому региону определяется степенью сохранения первоначальной игровой канвы, непонятно, почему раздел татарских национальных игр открывается игрой «Маляр и краски» (с. 79). Вряд ли именно в Татарии наиболее полно сохранилась первоначальная игровая канва этой столь широко распространенной у многих народов СССР игры. Некоторые неточности в паспортизации игр (например, с. 57, 102, 107, 243), отсутствие унифицированной фонетической транскрипции (передачи звучания их названий) и другие погрешности, являющиеся результатом недостаточной изученности народных игр во многих республиках, не снижают общей высокой оценки работы, проделанной творческим коллективом сборника. Сборник представляет богатые и разнообразные материалы для решения таких вопросов, как диалектика взаимосвязи национального и интернационального в игре, взаимопроникновение игр и спорта и т. д.

Материалы рецензируемого сборника могут также способствовать разработке единой всеобъемлющей классификации народных игр, отсутствующей до сих пор в научной литературе. Всякая классификация, как известно, сложное и трудоемкое дело. В ее основу могут быть положены различные исходные принципы. В педагогической литературе существуют самые разнообразные и нередко противоречивые классификации игр, так, игры делятся на коллективные и индивидуальные; творческие и с правилами; состязательные, боевые, социальные; по возрастным группам; по степени умственного и физического труда, вкладываемого в игру и т. п. Этнографы вопросами классификации народных игр занимались крайне мало⁶.

В рецензируемом сборнике описано более 400 игр, в основу которых положен «комплекс активных двигательных действий, получивших общее название „подвижные“ игры» (с. 5). Конечно же, такое деление народных игр на подвижные и неподвижные вполне возможно, но не решает в целом проблему классификации народных игр. Следует ли относить игры типа тувинской «Чадыр» к подвижным? Входят ли в названную категорию игр карельские «Крууги» (танцы по кругу), латышские хороводные игры: пением и речитативом, включающие имитационные и хореографические элементы, ли такой «синтетический» вид литовской народной культуры, как *ратяляй*, представленный в сборнике игрой «Юргялис»? Специалисты-хореографы склонны рассматривать ратяляй как образец народной хореографии, сами же исполнители считают ратяляй игрой, так как на первое место выдвигают не танец и музыку, а игровое действие.

Подвижные игры занимают, пожалуй, самое значительное место среди народных игр. Перед составителями сборника стояла задача «отобрать из всего многообразия подвижных игр лишь те, которые наиболее соответствуют современным педагогическим требованиям и сравнительно легко могут быть применены в физическом воспитании» (с. 3). К сожалению, им пришлось отказаться от включения в сборник устаревших, вышедших из употребления самобытных национальных игр, которые невозможно использовать в других районах страны (например, якутские игры на нартах, среднеазиатские — на конях), а также от игр, приобретших статус видов спорта.

Как ни парадоксально, но сам термин «игра» до сих пор не стал научным понятием в строгом смысле этого слова. Еще Е. А. Покровский, давший наиболее раннее систематическое описание детских игр в России, подчеркивал, что «понятие об игре вообще имеет некоторую разницу у разных народов»⁷.

⁶ В крупнейшем сборнике этнографического плана «Игры народов СССР» (сб. материалов, составленный В. Н. Всеволодским-Гернгроссом, В. С. Ковалевой и Е. И. Степановой с введением В. Н. Всеволодского-Гернгросса и предисл. Н. Маторина. М.—Л.: cademia, 1933. 563 с.) все игры были разделены на производственные, орнаментальные спортивные.

⁷ Покровский Е. А. Детские игры, преимущественно русские. М., 1887.

Авторам сборника удалось показать значение национальных традиций как народа в игровой деятельности, продемонстрировать самобытность и многообразие форм народной игры и вместе с тем в очередной раз выявить необходимость не углубленного изучения и научного описания всего богатства народных игр, но и нейшего теоретического осмысления такого многогранного явления народной культуры, как игра.

Рецензируемая книга, несомненно, будет способствовать более широкому распространению, а порой и возрождению народных игр. К сожалению, тираж сборника (100 000 экз.) непозволительно мал для работы, преследующей практические цели. Хотелось бы подумать и о научном издании данного труда, тем более, что представленным материалам — лишь часть тех богатств, которыми располагают ее составители. Название позволяет расширить состав игр: помимо подвижных, дать некоторые настольные, спортивные, хороводные и т. п. И, конечно же, подобное издание требует красочного, более богатого иллюстративного оформления.

Трудно переоценить практическое значение рецензируемого издания. Известно, что широкие общеобразовательные социальные функции выполняет игра. Вопреки мнению некоторых педагогов об уменьшении роли игры в жизни ребенка, потребность в ней у современных детей велика. В условиях современной цивилизации особенно растет роль подвижных игр. Для удовлетворения потребности в движении порой не хватает забытых игр выдумывающих новые, менее удачные, или же заимствуются сомнительной воспитательной ценности, модные на Западе. Остается только пожалеть, что современные дети, да зачастую и их родители, все реже обращаются к кладезю народных игр, конденсирующих положительный опыт многих предыдущих поколений. Народные игры, сохраняясь в лучших своих проявлениях, обогащаясь новым содержанием, впитывая интернациональные элементы игровых комплексов других народов, могут стать превосходным и могущественным воспитательным средством.

Г. А. Комар

А. Ф. Некрылова. Русские народные городские праздники, увеселения и зрелища. Конец XVIII — начало XX века. Л.: Искусство, 1984. 191 с., 80 илл.

«Цель настоящей книги,— пишет А. Ф. Некрылова в предисловии,— познакомить читателей с одним из интереснейших и важных моментов в истории русской зрелищной культуры — с народными увеселениями ярмарок и городских гуляний России середины XVIII — начала XX века» (с. 5).

Следует заметить, что все исследования бытовой городской культуры — от почти забытых статей о петербургских и московских гуляньях «на балаганах» историков театра В. Я. Степанова и С. С. Данилова¹ до известной книги Е. М. Кузнецова² — базируются преимущественно на мемуарах и работах по истории города. Материалы периодических изданий использовались в них весьма ограниченно. А. Ф. Некрылова значительно раздвигает рамки источниковедческой базы. Наряду с мемуарами, бытовыми очерками и дневниками автор книги широко привлекает столичную и провинциальную периодику, специальную литературу, исследования по ярмаркам и городским гуляньям и впервые вводит в научный оборот документы из архивов Ленинграда, Москвы и Горького: тексты петрушечных представлений и комических диалогов, прибайкальских «дедов» и балаганных паяцев, выкрики раешников, зазывал и уличных торговцев. Разнообразный и малозвестный изобразительный ряд (графика, лубок, иконопись, рисунки, фотографии, афиши), сопровождающий издание, — это не только иллюстративный материал, но и самостоятельный источник по городскому праздничному фольклору.

А. Ф. Некрылова, опираясь на упомянутый выше круг источников, пытается выявить генезис и проследить ход исторической трансформации многожанрового городского искусства как в целом (глава «Праздничная площадь»), так и в отдельных, более ярких его проявлениях (главы «Медвежья комедия», «Кукольные представления», «Театр „Петрушки“», «Раек, или Потешная панорама», «Балконные зазывалы», «Рассказы», «Балаганы»).

Зрелищные формы и увеселения праздничной площади, отмечает исследовательница, «создавались на стыке двух культур — аграрной и индустриальной» (с. 10), а сами гулянья как открытая система впитывало «в себя элементы и формы различных традиций, сфер быта, культуры, искусства» (с. 6). Воссоздавая общую картину городского увеселения, А. Ф. Некрылова впервые обращает внимание на площадную рекламу, разделяя ее на устную, живописную и театрализованную³.

¹ Степанов В. Я. Народное гулянье. — Зритель, 1922, № 3; Данилов С. По театру старого Петербурга. — Искусство и жизнь, 1940, № 3.

² Русские народные гулянья по рассказам А. Я. Алексеева-Яковлева в записях и обработке Евг. Кузнецова. М. — Л., 1948.

³ См. также Некрылова А. Ф. Народная ярмарочная реклама (К вопросу о соотношении словесного, изобразительного и игрового начал в народном зрелищном искусстве). — В кн.: Театральное пространство. М., 1979, с. 335—350.

Вместе с тем в книге недостаточно четко прослеживается эволюция площадного искусства. Если говорить о городских народных праздниках, то здесь можно наблюдать следующее. До начала XIX в. на гуляньях преобладают развлекательные формы — прообраз современных аттракционов: катание с гор и на качелях, кружение на каруселях. Позже центром увеселений становится действо-зрелище: балаганные театры с балконным комиком, большие карусели с балагуром «дедом», райки, театр «Петрушки». В последней четверти XIX в. вновь проявляется тенденция к развитию и совершенствованию аттракционов. Вне поля зрения исследовательницы (как и в литературе о народных праздниках) осталась проблема типологических особенностей двух видов гуляний — городского и ярмарочного.

Ярко и полно представлена на страницах книги история одной из древнейших и любимейших народных забав — медвежьей комедии. И хотя медвежья потеха не была тупо городским развлечением и «не попала на подмостки балагана, не стала одним из номеров заранее продуманной и отрепетированной программы» (с. 46), вожаки с учеными медведями появились на городских гуляньях. В главах «Кукольные представления» и «Театр „Петрушки“» автор, широко привлекая материалы периодики и документы, обстоятельно прослеживает роль и место кукольных спектаклей в системе народно-площадных увеселений.

Гулянья «вбিরали» в себя как традиционные народные зрелища (выступления кукольников, вожаков медведей, музыкантов и балагуров), так и новые их формы, например раек. «Самым главным в раешном представлении, — отмечает А. Ф. Некрылова, — было то, что оно включало три вида воздействия на публику: изображение, слово и игру» (с. 91). Раек, как и другие зрелищные формы, ориентировался на активную игровую реакцию со стороны аудитории, и зритель был не просто потребителем происходящего, а и сотворцом городского фольклора. Просмотр периодики и специальных изданий, посвященных райку⁴, дает возможность уточнить и дополнить главу «Раек, или Потешная панорама». Хотелось бы обратить внимание на тот факт, что раек использовался антрепренерами для рекламы представления в театре⁵, а сам паноращик (с райком) появлялся порой на сцене балагана как персонаж представления⁶. «Потешная панорама» вобрала в себя различные формы площадного искусства: видовую космораму, выкрики зазывал, кукольный театр, рекламу, балаганное представление. В рецензируемой книге предпринята попытка объяснить мотивы неприятия райка (и шире — площадного искусства) представителями образованного общества XIX в. Однако эта интереснейшая тема требует дальнейшей разработки.

Особой популярностью на гуляньях пользовались театры и большие карусели, история которых детально и живо изложена в главах «Балконные зазывалы», «Раусы» и «Балаганы». Принято считать, что до 60-х годов XIX в. в балаганах было запрещено играть пьесы из русской жизни. Это мнение Е. М. Кузнецова⁷ разделяет и автор книги (с. 158). Между тем сама же А. Ф. Некрылова сообщает о постановке в цирке на масленице 1839 г. пантомимы на русский фольклорный сюжет. А так как устроителями цирковых и площадных зрелищ были одни и те же лица, то можно предположить, что эта пантомима появлялась и на гуляньях. В архиве обнаружен интересный документ о постройке в 1848 г. на Адмиралтейской площади балагана, в котором крепостные люди «представляли с некоторым успехом пьесы из народных сказок и народного быта»⁸. Таким образом, утверждение Е. М. Кузнецова требует коррективы: пьесы с русской тематикой шли на сцене балагана, но занимали незначительное место в репертуаре театров по сравнению с пантомимой-арлекинадой.

И наконец, несколько мелких замечаний. Обширную библиографию по истории гуляний, приведенную автором, можно пополнить такими изданиями, как: К. Губерт. Рассказы косморамщика или Объяснение к 16 картинкам, находящимся в космораме (СПб., 1848); Балаганщики. Очерки жизни и нравов артистов и антрепренеров увеселительных заведений и праздничных балаганов (СПб., 1868); Е. П. Иванов «Карусели и прочие монстры» (М., 1928); М. Burgess. Fairs and Entertainers in 18th-century Russia. Slavonic and East European Review, 1959, v. 38.

Хотелось бы также дополнить атрибуцию иллюстраций. Так, «Горы. Литография XVIII в.» (илл. 5) — это гравюра И.-Е. Маркуса, изданная в 1804 г. На литографии «Ледяные горы на Адмиралтейской площади Петербурга во время масленицы» (илл. 74) изображено гулянье 1835 г. Иллюстрация «Народный театр Лейферта „Развлечение и польза“ на Семеновской площади в Петербурге. Фото. Конец XIX в.» (илл. 79) — фотография Марсова поля во время пасхальной недели 1891 г., а «Большой самокат Николаева в Петербурге. Фото. Конец XIX в.» (илл. 80) запечатлен на Семеновском плацу в 1898 г.

Все высказанные замечания и уточнения не умаляют значения монографии А. Ф. Некрыловой, которая является большим вкладом в исследование народной зре-

⁴ См., например, библиографию по райку в архиве В. Я. Степанова. — Центральный государственный архив литературы и искусства, ф. 872, оп. 1, ед. хр. 49.

⁵ См. Рассказ раешника о представлении в театре Лейферта под названием «Развлечение и Польза» на Царицыном лугу во время сырной недели 1897 года. Спб., 1897 (переложение на раешный стих пьесы «Семь Симеонов»).

⁶ Алексеев А. Я. Волшебные блины, или Проказы Арлекина на масленице. — Сценарная рукопись феерии-арлекинады. 1892 (Ленинградская театральная библиотека. № 17869). Эта арлекинада, в которой выступал владелец панорамы, шла в балагане на Царицыном лугу в 1893 г.

⁷ Предисловие Е. М. Кузнецова к книге: «Русские народные гулянья...», с. 12.

⁸ Ленинградский государственный исторический архив, ф. 536, оп. 4, д. 486.

лищной культуры. Это не просто обобщающий итог изучения гуляний, но принцип, по которому проникновение в природу площадного искусства, работа, раскрывающая спектры дальнейшего исследования вынесенной в заглавие книги темы.

А. М. Конев

Л. А. Чибиров. Древнейшие пласты духовной культуры осетин. Цхинвали, 1928 с.

Обычаи и воззрения народов Кавказа вплоть до начала XX в. во многом сохранили архаические черты, связанные с общественными отношениями и идеологией глубокой древности. В силу этого кавказская этнография привлекала и продолжает привлекать к себе внимание исследователей, занятых изучением ранних форм культуры народов мира.

В рецензируемой книге автор поставил задачу обобщить и проанализировать материалы, которые позволяют воссоздать мир архаических представлений, отразившихся в традиционной культуре осетин. Чтобы преодолеть трудности в интерпретации периферических явлений, Л. А. Чибиров сопоставляет этнографические сведения с нартовым эпосом и фольклором осетин, с обычаями и верованиями других, преимущественно из кавказских народов, привлекает данные археологии и сообщения античных авторов.

Книга состоит из введения, четырех глав, заключения.

Первая и самая большая по объему глава посвящена анимистическим верованиям осетин: «Одухотворение человеком предметов и явлений природы было той первоосновой, из которой и развились религиозные представления» (с. 5). Л. А. Чибиров убедительно показывает, сколь разнообразными были анимистические воззрения осетин. В фольклоре звучат даже отголоски ранней формы анимизма — веры во «всеобщую безличную одухотворенность окружающей природы» (с. 18), уподобляющей предметы и явления природы человеку. Чудесными свойствами наделены в верованиях отдельные предметы — котел, чаша, свирель, оружие. К ранней стадии анимизма, по мнению автора, относятся также и представления о возможности человека превратиться в животное и наоборот.

С развитием анимистического миропонимания возникло понятие о душе. Рассказывая о поверьях осетин о душе, Л. А. Чибиров отмечает, что наиболее рельефно они проявляются в обрядах и представлениях, сопровождающих смерть человека. Эти поверья характеризуются глубоким архаизмом и консервативностью. Душа, извлеченная из тела ангелом смерти, в могиле должна вновь входить в тело и лишь после этого улетать на небо. Загробная жизнь воображалась как идеальное повторение земной при этом благополучие душ умерших во многом зависело от живых. Поминальные обряды прежде всего предусматривали кормление души умершего. Покойнику посвящали коня, а вдова отрезала свою косу и клала ему на грудь, это означало, что она будет принадлежать мужу и на том свете. (Из этого обычая, впрочем, не следует, что в прошлом, как считает автор, «вместе с покойником и его конем хоронили и жену его» (с. 34). Приношение умершему пряди волос, известное многим народам древности, является заменой человеческой жертвы). Как и многие народы, осетины верили в то, что души предков покровительствуют живым родственникам. На основе этих взглядов сложился культ предков, оказывавший большое влияние на быт осетин.

Характеризуя различные категории духов, автор отмечает веру осетин в двойственность отношения духов к людям: например, считалось, что бесы «хайраджыта» способны принести и добро и вред. Духи осетин в целом похожи на духов других народов, но некоторые из них наделены особым обликом, не имеющим четких этнографических аналогов. Таков, в частности, дух Гуыдырты-ком со ртом величиной от небес до земли, глотающий громовые удары и чудовищных змеев. Его почитали жители Алагирского ущелья, устраивая ему жертвоприношения в особый день.

В этой же первой главе интересен раздел, посвященный образам высшей мифологии. Христианство принесло осетинам целый ряд своих образов. Важное место в осетинском пантеоне занимают Уастырджы (Георгий), Уацилла (Илья), Фалвара (Феофан) и Лавр), Тутыр (Федор), Майрам (Мария, «богородица»). Все они второстепенные божества, о чем свидетельствует и название верховного бога — Хуыцаутты Хуыты («бог богов»). Таким образом, осетины сохранили свою политеистическую религию, обновив пантеон персонажами, заимствованными из христианства, причем христианские образы вобрав в себя многие черты вытесненных ими местных богов. Мады Майры (Мать Мария), например, сменила древнюю богиню домашнего очага Афсин, которая ведала деторождением, заботилась о детях, покровительствовала брачным узам (с. 62). Религия осетин сохранила и немало исконных языческих божеств, наделенных конкретными функциями: Курдалагон — покровитель кузнечного дела, Афсати — покровитель диких животных, Донбетыр — бог водного царства, Сафа — божество очага и надочечной цепи и т. д. Нарты, герои осетинского эпоса, очень близки к богам. Они дружат с богами, а иногда и воюют с богами. Эта близость позволяет предположить, что эпические герои в древности также считались божествами. Автор убедительно показывает, например, что в эпическом богатыре Сослане правомерно видеть солнечное божество (с. 71—73).

Во второй главе рассматривается культ животных, возникший, как пишет Л. А. Чибиров, на ранних стадиях исторического развития и восходящий к тотемизму. В последующие эпохи новые формы человеческой деятельности и новые формы идеологии

или иную почву для почитания животных. Автор подчеркивает, что постоянно «проходило переосмысление прежних верований и традиций, их приспособление к новым изобретениям и потребностям общества» (с. 135).

Специальный раздел второй главы посвящен верованиям осетин, связанным с гром и молнией, с землей, водой, растениями. Привлекает внимание особое значение фрезы — дерева, почитавшегося также у многих народов Сибири и Восточной Европы.

В небольшой третьей главе собраны и проанализированы сведения о культе фаллических и общинных покровителей. Здесь приведен крайне интересный материал о чтении огня и очага, надочажной цепи и центрального столба жилища, которые у осетин рассматривались как хранители счастья и благополучия семьи. Многие семьи имели у себя различные почитаемые предметы (например, древнюю саблю или камин), сохраняемые как дорогие талисманы. Автор сообщает и о больших камнях-фетишах, расположенных на святилищах, принадлежащих тому или иному селению. Жаль, что в эту главу не включен обильный для Осетии материал о святых — покровителях селения или общины.

Последняя, четвертая глава книги посвящена пережиткам магии в традиционном быту осетин. Вслед за С. А. Токаревым автор считает, что «магические обряды и верования имеют разные корни и связаны с различными сторонами человеческой деятельности» (с. 152). Поэтому и пережитки магии классифицируются автором в соответствии с их назначением. В главе много конкретных сведений, которые показывают разнообразие магических приемов, соблюдавшихся в прошлом осетинами. Магическими предписаниями и запретами были насыщены действия охотников. К различным магическим средствам прибегали и для защиты домашнего скота от волков, болезней и сглаза. Магические действия, направленные на обеспечение благополучия в доме, в основном были приурочены к Новому году. Как и у многих других народов, у осетин в старину было широко распространена любовная магия, проявлявшаяся и в девичьих гаданиях о женихе, и в применении приворотных средств. Во время свадьбы осетины также пользовались различными магическими средствами, чтобы уберечь молодоженов от порчи и обеспечить им благополучную жизнь и потомство. Магию применяли и во время родов. Магические приемы использовали и знахари для лечения болезней. Следует, однако, заметить, что не все приведенные в главе сведения правомерно причислять к магическим. Так, жертвы божеству оспы Аларды (с. 182—183) основаны на анимистическом понимании природы болезней и являются в отличие от магии не принудительным, а милостивительным способом воздействия на сверхъестественные силы. Материал о жрецах также было бы целесообразнее поместить в первой или третьей главе.

В книге Л. А. Чибирова дана детальная и, видимо, полная картина архаических форм традиционного мировоззрения осетин. Особое внимание автора, как явствует из названия книги, обращено на древнейшие пласты народных верований. Своим исследованием Л. А. Чибиров вновь подтверждает большие возможности этнографии в изучении культуры человечества на ранних этапах ее развития. «Возраст пережиточного материала, привлеченного в настоящем исследовании, исчисляется тысячелетиями, являясь продуктом разных исторических эпох», — подчеркивает автор. Это свойство этнографического материала сохранять память об исчезнувших исторических явлениях определено закономерностью, общей для развития человеческой культуры в целом: обычаи и представления не уходят бесследно вместе с породившей их исторической реальностью, а переосмысливаются и используются для новых целей, отражающих изменившиеся интересы общества. «Анализ реликтов ранних форм религии осетин показывает, что они в пережиточном состоянии донесли до нас многие из древнейших религиозных воззрений», — справедливо утверждает автор. Верования древности неоднократно усложнялись чужеродными наслоениями. О влиянии христианства уже говорилось; проследживается и влияние ислама. Так, исламом занесены в Осетию термины «дуна» (мир) и «зын» (джинн). Автор показал, что верования осетин «несут на себе следы многовекового взаимодействия с культурами многих народов и свидетельствуют о едином пласте культурных традиций для широкого круга народов Евразии» (с. 202).

Книга Л. А. Чибирова — серьезный вклад в этнографическое религиоведение. Выделив в пестром множестве поверий осетин архаические пласты, Л. А. Чибиров выполнил и задачу методического характера. Читателю ясно видны критерии отбора фактического материала; в авторских комментариях отражены принципы подхода исследователя к анализу собранных данных. Поэтому книга Л. А. Чибирова вызовет живой интерес не только кавказоведов, но и широкого круга специалистов, посвятивших себя изучению ранних воззрений человечества.

В. Н. Басилов

Г. В. Джалабадзе. Путеводитель по этнографическим фондам Государственного музея Грузии. Тбилиси: Мецниереба, 1985. 74 с., XXII табл. илл.

Рецензируемая книга — работа сравнительно редкого в историко-этнографической литературе жанра. Это путеводитель, в котором в живой популярной форме рассказывается об этнографических фондах одного из крупнейших музеев Советского Союза. Ее автор, Г. В. Джалабадзе, прекрасный знаток музейных коллекций, заведующий Отделом этнографического музея, в очень небольшой по объему книге сильно раскрывает перед читателем интереснейший мир культуры кавказских народов.

Государственный музей Грузии им. С. Н. Джанашиа АН ГССР — первый крупный музей на Кавказе — был открыт в Тбилиси в 1852 г. Уже тогда были заложены основы этнографических коллекций, пополнение которых продолжается по сей день. Так, за 1966—1980 гг. было приобретено 4183 экспоната. Всего же в 1980 г. в этнографических фондах музея хранилось 25 632 предмета. На сегодняшний день в фондах считается до 32 тыс. экспонатов, которые составляют 9 фондов. Каждому из авторов посвящен особый раздел. Это фонды тканей, оружия, деревянных изделий, керамики и изделий из камня и т. д. Десятый фонд — вспомогательный.

В небольшом вступлении автор сообщает некоторые факты истории музея, основания коллекций Этнографического отдела. После установления в Грузии Советской власти этим отделом руководил Г. Чубинашвили; здесь работали молодые ученые В. В. Бардавелидзе, впоследствии крупный этнограф; Г. С. Читая, ныне академик ГИ С. И. Макалатия — автор многочисленных работ по этнографии Грузии.

Каждая из глав книги — живой рассказ об экспонатах фондов. Очень интересен рассказ о фонде тканей, где хранятся традиционные грузинские костюмы. Их изучают этнографы всегда уделяли большое внимание. В начале XX в. художник Макс Иммануил выполнил по материалам этого фонда серию рисунков, которая была издана в виде цветных открыток в 1936 г. Интересные сведения сообщает автор о цеховых, бытовых и культовых знаменах, хранящихся в этом же фонде. Следует отметить, что также в этом фонде хранятся большие этнографические экскурсии сопровождают авторский рассказ об экспонатах всех глав книги, делая более живой подчас сухую информацию о музейных фондах.

Один из крупных фондов музея (около 3 тыс. ед. хранения) — фонд оружия. В нем хранится холодное и огнестрельное оружие разных народов Кавказа от периода средневековья до XX в., а также экипировка воинов. В фонде деревянных изделий представлены грузинские пахотные орудия, мебель и посуда, богато орнаментированные мерки для сыпучих тел, деревянные штампы, которые использовали для набойки тканей, ковых и хлопчатобумажных тканей, детские колыбели, традиционные музыкальные инструменты и т. п. Рассказывая о фонде керамических и каменных изделий, Г. В. Давидишвили называет отрасли гончарного производства, указывает центры керамического производства, пути и способы перевозки керамических изделий. Здесь же приведен список коллекций керамики, поступивших после 1940 г.

Главы путеводителя неравноценны по объему и содержанию. Особенно невелики обзоры фондов кожаных и меховых изделий — менее одной страницы. Описанию вспомогательного фонда, в котором хранятся рисунки, чертежи, фотоальбомы, карты отведено менее двух страниц. Не во всех главах указано общее число единиц хранения, что было бы необходимо сделать. Думаю, что такой минимальный объем некоторых разделов (а также небольшой объем и всего путеводителя) объясняется не отсутствием интересных материалов, а, видимо, определенным лимитом в объеме со стороны издательства. Между тем знакомство с этнографическими фондами Государственного музея Грузии необходимо не только специалистам. Оно нужно всем, кто интересуется народной культурой. Популяризируя Государственный музей Грузии, столь богатый этнографическими коллекциями, издательство могло бы выпустить книгу большим тиражом, чем это сделано (8 тыс.), и в улучшенном полиграфическом исполнении, тем более, что путеводитель издан на русском языке и таким образом круг читателей значительно расширился.

Л. И. Смирнов

НАРОДЫ ЗАРУБЕЖНОЙ ЕВРОПЫ

Г. Георгиев. София и софиянцы. 1878—1944. София: Наука и искусство, 1983. 413 с., илл.

Известный болгарский этнограф, профессор Георге Георгиев выпустил капитальное исследование по этнографии Софии, которая рассматривается в книге не только как столица и крупнейший болгарский город (софиянцы составляют 11% населения всей страны; по образному выражению автора, «каждый девятый болгарский гражданин живет в Софии» — с. 1), но и как эталон города эпохи капитализма вообще, как образец болгарской городской культуры. Большое значение для урбанистики и этнографической науки в целом имеет четко сформулированная научная позиция Г. Георгиева, рассматривающего городской быт эпохи капитализма как неотъемлемую часть народной культуры. Важной задачей он считает «преодоление ненаучного подхода» буржуазных этнографов, считавших, будто городские быт и культура нивелируют народную культуру, народный быт и потому недостойны изучения (с. 2).

Рецензируемая книга — первый опыт системного исследования проблем этнографии болгарского города периода капитализма во всей ее тематической полноте и хронологической целостности. В основе исследования — широкий круг разнообразных источников. Среди них — материалы непосредственного наблюдения остатков старого быта в современной Софии, позволившие восстановить живые черты многих явлений прошлого; архивные документы софийской общины; периодическая печать исследуемого периода; данные статистики и проведенных в разное время анкетных обследований; обширный изобразительный материал, в особенности фотографии конца XIX — первых десятилетий XX в.

В книге четыре большие главы: «Город и его жители»; «Капиталистическая урбанизация», «Социальная жизнь и общественные отношения», «Материальный быт и культура», «Духовный быт и культура».

Отметив, что София стоит на первом месте среди других болгарских городов по темпам урбанизации, автор проследживает рост городской территории, ее градостроительную организацию, развитие экономической инфраструктуры, отмечает бурный рост населения — с 1879 по 1944 г. почти в 35 раз (число жителей в 1879 г. составляло всего 9% от населения 1944 г. и 4% от населения 1934 г. — с. 60; 61). Этот рост происходил в основном за счет миграции (на $\frac{2}{3}$ — миграции сельских жителей) и сопровождался соответствующим развитием строительства жилых домов, общественных зданий, сооружений городского хозяйства. При этом патриархальные нравы требовали «хорошего едства», что влияло на престижность районов и способствовало развитию капиталистической спекуляции земельными участками (с. 85). Уплотнение застройки привело резкому сокращению сельскохозяйственных угодий. Только за семь лет (в 1930-е годы) обрабатываемая площадь внутри города сократилась вдвое.

Г. Георгиев уделяет много внимания социальной топографии города, образованию кварталов, заселенных в основном крупной буржуазией (центр), и оттеснению ремесленников и другого трудового люда на вновь образовавшиеся окраины (с. 47). Отметив, что это явление характерно едва ли не для всех городов мира. Говоря о развитии торговых центров города — базаров, автор отмечает их перемещение (в частности, удаление из центра и возвращение туда главного сельскохозяйственного базара — 47—50). Стихийную застройку города пытались ввести в рамки спроектированных специалистами генеральных планов, что в целом благоприятно сказалось на формировании Софии как поселения. Еще в 1893 г. Д. Благоев писал, что София «имеет вид европейского города» (с. 30).

Подробно и интересно разработана этнодемографическая характеристика развития Софии за исследуемый период, выявлен неуклонный рост доли болгар (с 55,1% в 1879 г. до 84,4% в 1934 г. — с. 71, табл. 8). Средний возраст жителей Софии в исследуемый период был немного выше, чем в других городах и в целом по стране (с. 70, табл. 7).

Во второй главе Г. Георгиев анализирует семью и семейные отношения, начиная с характерных для большого города способов выбора брачного партнера. Интересны наблюдения для болгар сдержанность в общении молодежи, эзоповский язык любовных объяснений, вечерние гуляния, серенады, символика любовных писем вплоть до любовной манеры наклеивания марок, наконец, такие распространенные в капиталистических городах способы облегчения выбора брачного партнера, как газетные объявления, агентства, картотеки сведений и пр. (с. 96, 97). Довольно стабильная этническая идеология значительно ослаблялась, если этническое различие жениха и невесты не дополнялось еще и религиозным (с. 99). Муж в большинстве случаев был старше жены, но от XIX к XX в. принятая разница возрастов сокращалась: если в конце XIX в. почти в половине браков муж был старше жены на 10 лет и более, то в 1930-х годах около $\frac{2}{3}$ браков совершалось при разнице возрастов 1—6 лет. Традиционный, обусловленный когда-то сельскохозяйственными занятиями обычай осенне-зимних свадб к 1930-м годам был несколько поколеблен: до 25% их совершалось в летние месяцы.

Автор констатирует, что в Софии господствовала малая семья, состоявшая из одной брачной пары с ее потомством, причем процент семей из двух — пяти человек был здесь, как и вообще в городах, значительно выше, чем в среднем по стране, а семей из десяти — десяти человек — ниже (с. 101). При определении семьи как малой автор исходит, очевидно, все же лишь из числа ее членов, а не из числа брачных пар, так как а с. 102 говорится, что в семье, включавшей несколько таких пар, главной является родительская. Можно думать, что в этих случаях перед нами следы большой семьи. Положение женщины в семье на протяжении всего рассматриваемого периода оставалось подчиненным, но наиболее жесткие формы женского неравноправия постепенно падали. Отрицательное отношение к браку, не освященному каноническим обрядом, распространялось и на «незаконных» детей. Лишь в рабочей среде эти предрассудки были мало распространены (с. 101—107).

Основной административно-территориальной и общественно-организационной единицей города был район-квартал (*махала*); их было первоначально 18, наименьший ключал 368 домовладений. Характерно, что культовый центр махалы — церковь — возводился зачастую на 10—15 лет позже застройки квартала (с. 114). По нашему мнению, это соответствует важной черте общественного быта болгар: при значительной оди церкви в истории страны бытовая религиозность не была особенно развита. Автор говорит о роли в жизни города и микрорайона местных культурных центров — *читалищ* — своеобразных народных клубов, трудовых профессиональных организаций. Особо отмечает он малочисленные организации, такие, как землячества, собиравшиеся для решения своих вопросов в кофейнях и ресторанах. Со временем обычай подобных собраний распространился настолько, что уже самый факт систематического посещения определенного ресторана или кафе мог характеризовать принадлежность горожанина к определенному кругу, его общественно-политические воззрения и даже партийную принадлежность (с. 133).

В общественных отношениях софиянцев долгое время играли серьезную роль нормы обычного права: право пользоваться общинной землей (в том числе прогонять скот пасти его в определенных местах), право на кредит в торговых заведениях (*вересия*) — общинную помощь. В жизни каждой семьи большую роль играли соседи, особенно при конфликтах, разрешавшихся *другарским* (товарищеским) судом (с. 148).

Особый интерес представляет раздел «Моральные ценности и поведение в обществе». Он начинается анализом отношения софиянцев к труду. Женский труд вне дома

не считался престижным. Допускалось еще, чтобы работали девушки, но замужней женщины — только в тех случаях, когда на семью обрушивалась большая беда, во время войны работа женщин в торговле и административном аппарате рассматривалась как отступление от моральных норм. Однако по отношению к городской бедноте эти нормы не действовали ни для женского, ни для детского труда. Неодинаков был престиж и мужских профессий. Наиболее высок он был у чиновников, торговцев, свободных профессий. Из ремесел более престижными были профессии, связанные с новейшими достижениями техники, например — монтеров, стекольщиков. Особым званием был престиж мелочной торговли вразнос, и, пожалуй, ниже всего — работа на фабриках. Однако в последнем случае существовала своя дифференциация: несравненно выше стояли квалифицированные печатники, металлисты, ниже — текстильщики, и т. д. Имея в виду возможность перехода от одной профессии к другой, автор полагает, что столица не только «делала человека свободным», но и предоставляла ему гораздо больше возможностей для осуществления этого права (с. 154). Добавим от себя, вероятно, и нищета в столице была более тяжелой.

Г. Георгиев подчеркивает бытовое значение общих нормативных систем, оставаясь на переходе от турецкого календаря к общеевропейскому, к 24-часовому режиму суток, к новой денежной системе, на трудностях их восприятия городскими жителями, на изменениях ономастики, антропонимии и пр., показывая устойчивость старых названий.

В третьей главе автор обращается к проблемам материального быта и культуры. Вначале он рассматривает городские жилища. За изучаемый период резко расширялся объем жилья (если в 1879 г. наематели были исключением, то уже в 1893 г. они составляли 25%, а в 1926 г. — 55% всех жителей Софии) и меньше половины софийцев жили в собственных домах (с. 177), однако идеалом среднего горожанина был все же индивидуальный дом. Отношение к проживанию в одном доме нескольких семей было резко отрицательным; считалось, что это поругание чести семьи, отцовского очага (с. 181). Компромиссное решение для довольно зажиточных людей было найдено в кооперативном строительстве начала XX в. домов с изолированными квартирами (*этажна собственность*). В середине 1880-х годов переселенцы строили в Софии жилища, традиционные для их родных мест. В дальнейшем изменение застройки усадеб шло главным образом за счет перемещения жилого дома из глубины двора к улице, что характерно для большинства европейских городов, в том числе и для русских. Во внутренней планировке преобладала коридорная система. В центре разрешалось строить дома не менее чем в два этажа (судя по приложенным фотографиям, здания выше трех этажей были редким исключением, но встречались даже пяти- и семиэтажные), на окраине допускались любые строения. Для бедных и отчасти средних слоев софийцев был характерен недостаток жилой площади и как следствие — многофункциональное использование помещений. Индивидуальный пролетарский дом в рабочем квартале включал одну-две редко две-три комнаты по 10—12 м² каждая, высотой около 2,5 м, тесный коридор, кухню и зимник для хранения заготовок на зиму. У более зажиточных горожан жилища строились во дворе, при ней в буржуазных домах — столовая, комнаты для прислуги (с. 183—190). Автор показывает эти различия на статистическом материале. Жилые дома имели больше комнат и лучшего качества. Но еще в 1912 г. 37% горожан размещались по четыре-пять человек в комнате (с. 193). При описании интерьеров он подчеркивает социальные контрасты: у бедняков — неподвижная мебель, постели на земле на досках, покрытых рогожей; в парадных комнатах буржуазного дома — современные мебельные гарнитуры, ковры, кафельные печи и пр. Перед первой мировой войной было принято, чтобы в центре гостиной среднего горожанина стоял круглый столик с фарфоровой керосиновой лампой. Автор подчеркивает тесную связь жилища с народной культурой, но не выявляет этой связи более четко на конкретном материале: читатель не найдет в книге, например, ни одного плана жилища, его интерьера, который позволял бы судить о наличии элементов традиционной планировки и декора.

От жилых и общественных построек Г. Георгиев переходит к анализу одежды, фиксируя прежде всего факторы общественной и частной жизни, обусловившие изменения традиционного болгарского костюма. Например, свойственная городу подвижность исключала такой характерный для деревенской одежды предмет, как широкий и длинный, около 2 м пояс; развитие промышленности и торговли обусловило переход к покупным, преимущественно фабричным тканям (с. 214—216). Традиционную одежду своей местности приехавшие в Софию сохраняли, как правило, очень недолго, мужчины — иногда только месяцы, женщины — 1—2 года (с. 218); еще в 1889 г. было заведено носить традиционную одежду софийским евреям. Добра изготовлялось в основном нижнее белье (это была женская работа), верхнее же платье с конца XIX в. шили портные. Городская элита следовала при этом венской, парижской, бухарестской моде, были, конечно, и портные попоше, обслуживавшие средний слой горожан. Изготовление одежды специалистами оказывало влияние на традиционный костюм как софийцев, так и жителей других городов. Автор отмечает также ослабление возрастных профессиональных отличий в одежде: квалифицированные рабочие стремились одеваться, как хозяева; прислуга гордилась обносками с хозяйского плеча. Костюмом XIX века, одевавшегося по-городскому, — *сюртуками* — составляли панталоны, жилет (всегда), сак (пиджак) и верхнее пальто (с. 220); длина и ширина сак и панталон менялись согласно моде. Например, одно время были модными широкие «каменарские» панталоны, которые носили с белой рубашкой и даже с традиционным кушаком (с. 221). Летнюю будничную одежду (в особенности у трудящихся) составляли панталон и рубашка. Для женского городского костюма характерны платье или кофта с юбкой. В 1930-е годы получил распространение «дамский костюм» — модификация юбки с

янтном мужского сака, а в качестве верхнего платья — разнобразные пальто: пелена, манто и пр. Детская одежда повторяла по покрою мужскую или женскую; бедные девали детей в обноски взрослых (с. 222).

Традиционная одежда сохраняла известный престиж: ее надевали на манифестации, сборища землячества, иные встречи и праздники, однако в высших кругах такой костюм считался одеждой простолюдинов (с. 224). Вообще же праздничной одеждой долгое время служил костюм, в котором венчались, так что небогатый горожанин был празднично одет по «моде вчерашнего дня». Форменная одежда сложилась под влиянием русской формы (с. 226). Костюм, прическа, украшения и другие аксессуары свидетельствовали о вкусах и взглядах владельца. Например, «каменарские» панталоны считались признаком демократического направления мыслей. Среди столичных щеголей или распространены экстравагантные прически; бороду и бакенбарды в довоенный период (до 1914 г.) носили преимущественно те, кто не занимался физическим трудом: маленькая бородка à la Наполеон III отличала либерала, политические лидеры носили орудю, расчесанную на две стороны.

Последний раздел главы посвящен пище. В основе питания лежала народная традиция, обусловленная не только хозяйством, но и религией. Так, обильное употребление зелени и вообще растительной пищи объяснялось не только развитием земледелия, но и большим числом постных дней. Всего, включая среды и пятницы, в году их было 32 (с. 233) — еще больше, чем, например, у русских. Продукты покупали на базаре, но значительным подспорьем являлись и личные хозяйства; для некоторых горожан город был единственной статьей дохода. Через рынок софийцы воспринимали влияние пищи других народов. Ежедневных трапез было три: *утренна закуска* в 6—7 ч, обед в 12—14, *вечера* в 19—21 ч. Точно было фиксировано только время обеда (остальные трапезы могли быть и раньше и позже обычного времени). Но главной, наиболее продолжительной трапезой, когда собиралась обязательно вся семья, чтобы обменяться ценными впечатлениями и обсудить возникшие дела, в которой наиболее ярко проявлялись семейные обычаи, в том числе уважение к главе семьи, была *вечера* (с. 241—243). Места трапез — обычно кухня или комната с печью; лишь у богатых были *трапезарни* — столовые. В начале рассматриваемого периода ели преимущественно на *загре* — низком круглом столе, деревянном (*паралия*) или металлическом (*цинция*), рассаживаясь вокруг на низких стульчиках, коврах или иных подстилках. По окончании трапезы софра убиралась и ставилась к стенке. Этот восточный обычай не был свойствен большинству славянских народов. Ели из общего блюда, у зажиточных же (особенно с начала XX в.) была индивидуальная посуда и современная европейская мебель.

Говоря о питании рабочих, автор отмечает, что только в 1930-х годах получили распространение кооперативные рабочие столовые. До того рабочие на предприятиях питались преимущественно всухомятку, принесенными из дома продуктами, как и в других капиталистических странах.

Четвертая, наиболее крупная глава, посвященная духовному быту и культуре,хватывает чрезвычайно широкий круг проблем: мировоззрение, различные виды информации (сюда включено и образование), праздники, обычаи и обряды, отдых и развлечения. Здесь рассматриваются также поверья, различные субмагические действия (типа «дунь-плюнь» — с. 258), народная медицина, межнациональные отношения (вплоть до прозвищ, даваемых друг другу различными национальными группами, — с. 253). Автор приводит статистику грамотности (если в 1878 г. среди софийцев было лишь 15% грамотных, то в 1934 г. — 79%, из них 30% окончили гимназию — с. 268), описывает различные курсы, беседы в кофейнях, а также разные виды опосредствованной информации — глашатаев (какие были в эпоху средневековья почти во всех государствах мира), прессу, книги, театр, кино, панораму, радио — под углом социального расслоения (кто откуда ее получает).

Большой раздел главы посвящен праздникам и обрядам. За год в Софии бывало 156 праздников, главным из которых считался Николин день (с. 283). Автор рассматривает и новые праздники — памятные дни различных исторических событий и деятелей болгарской истории и культуры, манифестации 1 Мая и 7 Ноября, Международный женский день, трудовые юбилеи. Автор обращает особое внимание на присущую городской жизни эпохи капитализма контрасты, фиксируя во всех случаях противоположность «богатые — бедные». Под этим углом зрения рассматриваются и свадьбы, и погребения различных разрядов.

Говоря о развитии классовый борьбы, он отмечает, например, что в подпольной политической деятельности широко использовались традиционные обычаи проведения свободного времени. Описаны гостевания (чаще всего воскресные), скромные вечеринки с танцами и роскошные дворцовые балы, прогулки (обычно с какой-то целью, например послушать военную музыку, исполняющуюся в излюбленных местах прогулок, — с. 325), купанья и пр. В том же разделе описаны различные игры, конкурсы (в том числе спортивные соревнования), катание на лыжах.

Один из наиболее оригинальных и интересных разделов книги — «Необычайное и повседневное». Здесь рассмотрено отношение горожан к разного рода сенсациям: раскрытию политических или финансовых афер, назначениям должностных лиц, пожарам, преступлениям и иным происшествиям. Проанализированы феномен «знаменитой личности», отечественной (Иван Вазов, Иван Шишманов) и приезжей (Ф. И. Шалыпин — с. 348), отношение к разного рода чудачкам, которые также были своеобразными городскими знаменитостями. Такой подход помогает полнее раскрыть особенности городской жизни и духовного мира горожан тем более, что подобные феномены характерны

для городов разных стран. Достаточно вспомнить московского чудака-юродника XIX в. И. Я. Корейшу, увековеченного в произведениях Н. С. Лескова.

Заканчивается глава обзором развития в Софии профессионального и народного искусства: театра (включая постановку горьковской пьесы «На дне»), живописи, скульптуры (в том числе отношение ортодоксально настроенных горожан к общественной скульптуре), музыки, распространение манеры сочинять песни актуального содержания или политического содержания на мотив популярных отечественных или зарубежных песен (с. 365), заставляющей вспомнить великого Беранже.

Заключительный раздел книги посвящен проблеме развития этноса в городе в условиях различных исторических формаций. Главный вывод автора: этнографические группы и этнокультурные образования присущи не только докапиталистическим формациям; более того, особенности городской и сельской культуры выражены в условиях промышленного капитализма даже ярче благодаря полярности социальных процессов (с. 371—375). «Городская культура и быт периода капитализма были обособлены от деревенской не только по отношению к сельскому быту и культуре, так и по отношению к культуре и быту городских жителей эпохи болгарского Возрождения», — пишет Г. Георгиев (с. 378).

Книга снабжена множеством иллюстраций — фотографий видов города, отдельных зданий, улиц, интерьеров, общественных и семейных празднеств. Они представляют самостоятельный интерес как живые картины старой Софии и поясняют текст книги. Однако расположение иллюстраций отдельным буклетом впереди текста, эффектно в плане полиграфическом, имеет тот недостаток, что слабо связано с текстом: иллюстрациями трудно пользоваться, особенно при чрезвычайной редкости ссылок на них в тексте. Полезно было бы добавить к фотоиллюстрациям хотя бы несколько расположенных в тексте рисунков и чертежей, о чем говорилось выше. Книга от этого только выиграла бы.

Монография Г. Георгиева, как видно из вышеизложенного, представляет собой глубокое исследование широкого круга проблем городского образа жизни. Она, несомненно, будет высоко оценена широкими читательскими массами и специалистами-историками и этнографами, так как написана увлеченно, живо и интересно и освещает вопросы, связанные как с конкретным городом Софией — столицей Народной Республики Болгарии, так и с другими болгарскими городами и городами вообще. Многие затронутые в ней проблемы и главным образом вся научная направленность авторского взгляда имеют значение, выходящее далеко за рамки отдельного города и даже целой страны. Это серьезный вклад в этнографическую науку в целом.

М. Г. Рабинович

Applied Ethnography: Trends and Problems

The prospects of Soviet applied ethnography are closely allied to the general theoretical and methodological principles of Marxism-Leninism. The practical application of ethnographical knowledge can and should be aimed at furthering scientific and technological progress and at developing increasingly better social relations in our country. Soviet ethnographers have already acquired certain positive experience in this respect. On various occasions use is made of ethnographic expert examination; works carrying recommendations for attaining optimal ethnocultural conditions in various republics and regions of the Soviet Union are being published. A modern ethnographical regionalization of the country still remains a topical problem requiring solution. At the same time, we are faced with the task of gaining a profounder comprehension of the regularities governing the structure, functioning and evolution of ethnic communities; this should subsequently enable us to control ethnic processes as a whole; for this it would be necessary to model them and analyse the models comprehensively.

V. V. Pimenov

Social *Byt** as an Object of Ethnographic Study in Connection with the Component Study of Culture

The authors examine the existing interpretations of the ethnographic category of «social *byt*» and conclude that this is not so much a specific concept as a whole system of concepts associated mainly (but not exclusively) with the non-industrial everyday stable ethnocultural life. This makes it possible to draw a boundary between the concept of *byt* and that of culture: the latter includes at once, and to an equal degree, components lying within and without the production sphere, those relating and not relating to everyday life, stable and unstable. Although each major component of culture corresponds to its own sphere of social *byt*, these spheres, especially insofar as they are ethnically coloured, differ in scope. The narrowest is the sphere of social *byt* associated with the primary production component of culture, a wider sphere is that relating directly to the components of subsistence and social structure, the widest is that connected with the socio-normative and the folklore components. Whereas among the main components of culture it is the primary production component that is dominant, among the spheres of social *byt* it is the sociostructural sphere: less ethnically coloured than certain others it represents the structural basis of all the social *byt* spheres.

A. I. Pershits, Ya. S. Smirnova

Ecological Factors in the Evolution of Animal Husbandry Forms among the Turkic Peoples of Northern Caucasus

The article deals with the influence of the natural environment, and especially of its anthropogenic changes resulting from cattle herding, over the historical evolution of animal husbandry forms among the Balkars, Karachays, Kumyks, Noghays and Stavropol Turkmens. The author employs his own ethnoecologically-based classification of these forms. By means of combined analysis of ethnographical and physico-geographical material the author reveals the important influence of anthropogenic factors over the historical trends of animal husbandry forms and shows the actual processes by which this influence is exerted: the wasting of the areas inhabited by the steppe Noghays and the Stavropol Turkmens, the stripping of mountain forest lands and bush lands in Balkaria and Karachay, the scantiness of pasture land in Kumykia.

A. N. Yamskov

* *Byt* (быт) — a term meaning «mode of life», «forms of everyday life, of domestic life, of private life» etc.

**Ethnic Processes in Mediaeval Serbia and Bosnia
(the Dynamics of Ethnosocial Communities in the 12th and
13th Centuries — from Early Feudal to Feudal
Nationalities)**

Whereas in earlier times, towards the close of the early Middle Ages the territory of the Serbian (Dukljan) kingdom was inhabited by a single early feudal ancient Serbian nationality, later, in the course of the 12th and 13th centuries, two feudal nationalities gradually came into being, the Serbian and the Bosnian; both were designated by the term «Serbians» («Сръбли» in mediaeval documents). The system of ethnosocial communities and levels of ethnic identification was not exhausted by this: besides the term «Serbians» (applied to members of the two above-named nationalities) a much broader term «Slavs» was employed to comprise the Slav inhabitants of Serbia, Bosnia, Croatia and Duklja, as well as a number of narrower lower-level local ethnic designations, such as «Zahumljani» (inhabitants of the land of Zahumlje), Krajnani» (inhabitants of Krajina), Rašani (inhabitants of Raška), etc.

Ye. P. Nasonov

**To the Ethnic Origins of the Population of Northern
Turkmenia (Sakar-Chaga Three — an Early Sak Burial)**

The article describes the main results of archaeological studies in the Sakar-Chaga Three burial situated in the area to the left of the Amu-Darya in the territory of its ancient Sarykamysch delta. The complex of archaeological objects of the burial shows that it dates from the 7th to 6th centuries B. C. Craniological materials excavated from the burial are also described. Comparison of archaeological and palaeoanthropological data leads the author to the conclusion that in the early Iron Age the Sarykamysch area belonged to the Sak ethnocultural community and was inhabited by Sak-type tribes; this does not rule out the possibility of various population groups having penetrated the area from the south of Middle Asia.

L. Th. Yablonskaya

**The Interrelation between Ethnic Community Types
and Socioeconomic Formations**

The author emphasizes the importance of the formational approach and advocates a certain grouping of different socioeconomic formations in distinguishing nationalities (*narodnost'*) and nations (*natsiya*). The view is expressed that in all historical periods there existed in each society other types of ethnic community besides the main type, i.e. there was a certain hierarchy of ethnoses (ethnic communities).

A. M. Reshetko

**Once Again to the Problem of the Typology
of Ethnosocial Communities**

The author remarks that in the typologization of ethnic communities it is very important to distinguish between ethnic communities proper and ethnosocial communities. It is stressed that a typology based on historical stages (by socioeconomic formations) is mainly applicable to ethnosocial communities but not to ethnic communities as such; these frequently consist of components having different social and class parameters.

As for the relationship between the concepts of «nation» (*natsiya*) and «nationality» (*narodnost'*) the author sees the chief difference between them in that in the first case we are dealing with ethnosocial formations of a relatively high industrial development and in the second with those whose population is predominantly rural.

For distinguishing the slaveholding and the feudal nationality it is proposed to designate the former «palaeos» and the latter «mesos».

Yu. V. Bromberg

The triad «Tribe — Nationality (*narodnost'*) — Nation (*natsiya*)» widespread in our field of science still lacks a serious scientific basis. The attempts at substantiating in one way or another this typology of the historically successive forms of ethnos made in the course of the discussion in «*Sovetskaya Etnografiya*» cannot be considered satisfactory, since the question arises of constructing a basically different typology based on clearly objective criteria. In the author's view, a possible operational variant of such a typology can be formed by taking into account the quantitative and qualitative characteristics of ethnic self-identification, the most important feature of the ethnos. However, the problem of a historical typologization of ethnic communities cannot be solved without a deeper comprehension of the nature of the specific links in which the ethnos differs from all other historical human communities.

M. V. Kriukov

Literary Comment

The discussion on M. V. Kriukov's article «Once More — on the Historical Types of Ethnic Communities» («*Sovetskaya Etnografiya*» № 3 for this year) has shown that the problem of typologizing ethnic communities and perfecting the system of terms by which they should be designated remains unsolved. All the participants in the discussion, while disagreeing on many points, are at one as to the need for a more precise and meaningful terminology in this field.

The discussion has made clear many of the difficulties that beset researchers in their attempts at constructing a consistent typology of ethnic community forms. The first of these difficulties is due to the «secondary» character of the ethnic as compared to the social community. The definitive role of the factors relating to the socioeconomic formation (recognized by all the disputants) does not preclude the concept of a relatively independent evolution of ethnic communities, not necessarily synchronous with the changes taking place in the socioeconomic structure. The interrelation between the ethnic and the social factors is quite a complex one and depends in each case on many concrete circumstances.

However, the discussion has brought forth no convincing proposals for a new terminology; without this it would scarcely be worth while to abandon that which has been in circulation for three and a half decades.

A very interesting problem raised by M. V. Kriukov and much discussed by the other disputants is that of the changes in the strength of ethnic self-awareness in the course of social progress. These changes are influenced by a multitude of different factors.

Another problem: the opposition «we — they» that underlies all identification is in itself historically transient as are the ethnic processes themselves. In studying them we are always in danger of attributing our modern ideas of ethnic identification to past ages, of forgetting that its higher intensity under capitalism has largely «purged» it of many accompanying features, of possibly ignoring its hierarchical character in feudal or slaveholding societies.

Further research should enable us to achieve a better typology, more comprehensive in its factual basis.

CONTENTS

V. V. Pimenov (Moscow). Applied Ethnography: Trends and Problems. A. I. Pershits, Ya. S. Smirnova (Moscow). Social Byt as an Object of Ethnographic Study in Connection with the Component Study of Culture. A. N. Yamskov (Moscow). Ecological Factors in the Evolution of Animal Husbandry Forms among the Turkic Peoples of Northern Caucasus.

Ye. P. Naumov (Moscow). Ethnic Processes in Mediaeval Serbia and Bosnia (the Enemies of Ethnosocial Communities in the 12th and 13th Centuries — from Early Feudal Nationalities). *L. Th. Yablonsky* (Moscow). To the Ethnic Origins of the Population of Northern Turkmenia (Sakar-Chaga Three — an Early Sak Burial).

Discussions

Close of the Discussion on *M. V. Kriukov's* Article «Once More — on the Historical Types of Ethnic Communities». *A. M. Reshetov* (Leningrad). The Interrelation between Ethnic Community Types and Socioeconomic Formations. *Yu. V. Bromley* (Moscow). Once Again to the Problem of the Typology of Ethnosocial Communities. *M. V. Kriukov* (Moscow). Comprehending the Basic Nature of Ethnic Links Remains the Primary Goal. Editorial Comment.

From the History of Ethnography

T. V. Staniukovitch (Leningrad). L. Ya. Shternberg and the Leningrad Museum of Anthropology and Ethnography (to the 125th Anniversary of the Scholar's Birth).

Communications

T. A. Gontar' (Lvov). The Traditional Festive and Ritual Diet of the Polesye Ukrainians in the 19th and 20th Centuries. *G. D. Dzhabadov* (Baku). The Mutual Aid Customs among the Azerbaijanians in the 19th and Early 20th Centuries. *V. V. Gorbachova* (Leningrad). Traditional Personal and Family «Protectors» of the Atchayvayam Reindeer Breeders. *A. V. Grinev* (Barnaul). Barter between the Tlingit and Athapaskan Rocky Mountain Indians in the 19th Century. *O. V. Pochagina* (Moscow). Rituals and Beliefs of the Peoples of the Philippines Connected with Childbirth.

Searchings, Facts, Hypotheses

L. S. Sheinbaum (Moscow). A Visit to Guantanamo.

Academic Life

A. A. Zubov, N. V. Shlygina (Moscow). Ethnographers and Anthropologists at the 6th International Congress of Finno-Ugric Students. Expeditions in Brief.

Criticism and Bibliography

Critical Articles and Reviews. *Yu. G. Kruglov* (Moscow). A Three-Volume Anthology of Russian Folk Poetry. General Ethnography. *S. Yu. Nekhtin* (Moscow). *V. Ya. Propp*. The Russian Folk Tale/Ed. by *K. V. Cistov, V. I. Yeriomin, L. Ye. Kubbel* (Moscow). *O. A. Osipova*. American Sociology on Traditions of Oriental Countries. Peoples of the USSR. *G. A. Komarova* (Moscow). Games of the Peoples of the USSR. *A. M. Konetchny* (Leningrad). *A. F. Nekrylova*. Russian Popular Urban Celebrations, Amusements and Spectacles. *V. N. Basilov* (Moscow). *L. A. Chibirov*. The Ancient Strata of the Spiritual Culture of the Ossets. *L. I. Smirnova* (Leningrad). *G. V. Dzhalabadze*. A Guide to the Ethnographic Funds of the State Museum of Georgia. *R. G. Kuzeyev* (Ufa). *L. S. Tolstova*. Historical Traditions of the Southern Aral Sea Area. *I. S. Gurovitch* (Moscow). *V. N. Uvachan*. Years Like Centuries. Peoples of Europe outside the USSR. *M. G. Rabinovitch* (Moscow). *G. Georgiev*. Slavs and the Sofiyans. 1878—1944. (In Bulgarian).

Технический редактор *Гришина Е. И.*

Сдано в набор 10.07.86	Подписано к печати 29.08.86	T-13856	Формат бумаги 70x110
Высокая печать	Усл. печ. л. 15,4	Усл. кр.-отт. 44,9 тыс.	Уч.-изд. л. 13,7
	Тираж 2870 экз.	Зак. 4938	Бум. л.

Ордена Трудового Красного Знамени издательство «Наука»,
103717, ГСП, Москва, К-62, Подсосенский пер., 21

2-я типография издательства «Наука», 121099, Москва, Шубинский пер., 6