

С О В Е Т С К А Я Э Т Н О Г Р А Ф И Я

1978



ИЗДАТЕЛЬСТВО • НАУКА •



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

СОВЕТСКАЯ ЭТНОГРАФИЯ

ЖУРНАЛ ОСНОВАН В 1926 ГОДУ

ВЫХОДИТ 6 РАЗ В ГОД

5

Сентябрь — Октябрь

1978



ИЗДАТЕЛЬСТВО «НАУКА»

Москва

Редакционная коллегия:

Ю. П. Петрова-Аверкиева (главный редактор), В. П. Алексеев, С. А. Арутюнов,
Н. А. Баскаков, С. И. Брук, Л. М. Дробижева, Г. Е. Марков, Л. Ф. Моногарова,
А. П. Окладников, Д. А. Ольдерогге, А. И. Першиц, Н. С. Полищук
(зам. главн. редактора), Ю. И. Семенов, В. К. Соколова, С. А. Токарев,
Д. Д. Тумаркин (зам. главн. редактора), К. В. Чистов

Ответственный секретарь редакции *Н. С. Соболев*

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

Б. Х. Бгажноков

КОММУНИКАТИВНОЕ ПОВЕДЕНИЕ И КУЛЬТУРА

(К ОПРЕДЕЛЕНИЮ ПРЕДМЕТА ЭТНОГРАФИИ ОБЩЕНИЯ)

Культура, если ее вслед за целым рядом авторов понимать широко, находится в тесной связи с деятельностью личности: во-первых, в качестве детерминанты поведения, во-вторых, как такое образование, в которое само поведение включено на правах одной из составных частей, соотносимых с технологией деятельности¹. Отсюда амбивалентность понятия «поведение» и ряд проблем, незаслуженно оттесненных на периферию этнографии и смежных с ней дисциплин (психологии, лингвистики, социологии и др.).

Среди них оказалась и проблема национально-культурной специфики общения — междисциплинарная по своему существу. Лишь в последние десятилетия исследователи за рубежом и у нас в стране осознали необходимость специального изучения коммуникации на стыке этнографии с теми или иными дисциплинами². Осмысление, обобщение конкретных и теоретических разработок в этой области ознаменовалось появлением ряда новых научных областей: этнография речи, этническая лингвистика, этносемиотика, этнопсихолингвистика и другие. Несомненно, этому способствовал общий интерес к проблеме общения, всколыхнувший почти все гуманитарные науки, вынудивший, наконец, признать, что «общение составляет как бы внутренний механизм жизни коллектива (или социальной группы)»³ и «по существу невозможно исследовать развитие и функционирование человеческой личности... не обращаясь к понятию общения, не интерпретируя это понятие тем или иным образом и не анализируя его конкретных форм и функций в тех

¹ См. F. Boas. General anthropology. Boston, 1938, p. 4, 5; A. L. Kroeber. Anthropology, race, language, culture, psychology, prehistory, N. Y., 1948, p. 8; Э. С. Маркарян. Очерки теории культуры. Ереван, 1969, с. 11; Ю. В. Бромлей. Этнос и этнография. М., 1973, с. 45—47; М. С. Каган. Человеческая деятельность. М., 1974, с. 220—233.

² См., например: D. Hymes. The ethnography of speaking.—«Anthropology and Human Behavior». Washington, 1962; K. Deutsch. Nationalism and social communication. N. Y., 1964; W. La Barre. Paralinguistics, kinetics and cultural anthropology.—«Approaches to Semiotics». London—Paris, 1964; E. T. Hall. The hidden dimension. N. Y., 1969; «Explorations in the ethnography of speaking». Cambridge, 1974; D. Barnlund. Culture-style factors in face-to-face interaction.—«Organisation of Behavior of Face-to-Face Interaction». The Hague—Paris, 1975; Ф. Пал. Этикет и язык.—«Русский язык в национальной школе», 1964, № 1; А. А. Акишина, К. Камогава. Сравнительный анализ русского и японского речевого этикета.—«Лингвострановедческий аспект преподавания русского языка иностранцам». М., 1974; Н. И. Смирнова. Невербальные аспекты коммуникации. Канд. дис. М., 1971; Е. М. Верещагин, В. Г. Костомаров. Язык и культура. М., 1976; «Национально-культурная специфика речевого поведения». М., 1977; «Национальная культура и общение». М., 1977.

³ Б. Ф. Ломов. Состояние и перспективы развития психологии в СССР в свете решений XXIV съезда КПСС.—«Вопросы психологии», 1971, № 5, с. 18.

или иных социальных и исторических условиях»⁴. Это высказывания психологов. Но такое понимание общения не чуждо и этнографии, ср.: «Механизм существования этносов также основан на связях информационного характера, но не генетических, а коммуникативных, главным образом речевых (словесных)»⁵.

Судя по объему и содержанию исследований вышеуказанного типа, мы стоим на пороге формирования новой относительно самостоятельной научной ветви. Ее лучше назвать этнографией общения, ибо, если мы не ошибаемся, в данном случае налицо проблема в первую очередь этнографическая. Для лингвистики, семиотики, психологии национально-культурная специфика общения — всего лишь иллюстрация к некоторым сложившимся в этих науках понятиям, законам, категориям; в этнографии она, как нам кажется, обретает иное качество — качество предмета и, следовательно, может рассматриваться как одна из важнейших и неотъемлемых сторон традиционно-бытовой культуры этноса. Впрочем, сейчас еще трудно сказать, да это, вероятно, и не столь важно, под чьей эгидой изучение национально-культурной специфики общения из множества случайных, разрозненных, узких разработок превратится в широкое систематизированное исследование всего многообразия этнодифференцирующих явлений, фактов общения. Не исключено, что, по крайней мере частично, это возьмет на себя языкознание в лице таких его отраслей, как социолингвистика и психолингвистика.

* * *

Итак, предмет этнографии общения — традиционно-бытовая культура общения. Попробуем яснее представить, что за этим стоит.

«Понятие „традиционно-бытовой культуры“, — пишет Ю. В. Бромлей, — соответствует тому, что обычно называют народной культурой. Именно в традиционной части повседневной бытовой культуры обычно сосредоточена основная этническая специфика этносов — народов. Наша наука практически всегда в первую очередь изучала этот слой культуры — традиционную материальную культуру, обычаи, обряды, народное творчество, т. е. компоненты, в которых наиболее наглядно проявляется этническая специфика»⁶.

Излишне доказывать возможность и необходимость включения в этот перечень традиционно-бытовой культуры общения, куда входят ритуалы приветствий и прощаний, формы взаимодействия с противоположным полом, родственниками, гостями, а также такие средства и атрибуты общения, как жест, мимика, поза, символика одежды и т. п. В самом деле, где еще, как не здесь, более всего проявляется и прочно удерживает свои позиции повседневно-бытовая культура этноса?

Сошлемся на ряд примеров.

У абхазов и многих других народов Кавказа русскому «здравствуйте» соответствует по крайней мере три десятка специализированных приветствий: специализация по типу ситуации (приветствие гостя, путника, пахаря, охотника, косаря и т. п.), по признаку возраста (приветствие младшего, старшего и равного), специализация по признаку пола. Различия от этноса к этносу наблюдаются и в послеприветственном общении. Например, монголы, как правило, задают в первую очередь вопрос о состоянии скота, находящегося в личном пользовании, и толь-

⁴ А. А. Леонтьев. Психология общения. Тарту, 1974, с. 6.

⁵ С. Арутюнов, Н. Чебоксаров. Этнос, популяция, раса. — «Всесоюзная сессия, посвященная итогам полевых археологических и этнографических исследований в 1970 г. Тезисы докладов секционных и пленарных заседаний», I. Тбилиси, 1971, с. 17.

⁶ Ю. В. Бромлей. К вопросу об особенностях этнографического изучения современности. — «Сов. этнография», 1977, № 1, с. 6.

ко после этого интересуются благополучием семьи, у американцев на первом месте стоит вопрос о делах, у осетин — о здоровье и новостях, представляющих взаимный интерес.

Национально-культурная специфика общения проявляется и в типичных для носителей данного языка эпитетах, сравнениях, метафорах, о чем в свое время писал еще А. Н. Веселовский⁷. У кабардинцев, например, все чистое, будь то лицо, руки или тело, ассоциируется с зеркалом, стеклом, прямое — с ружейным стволом, колющее и (или) шероховатое — с терновыми иглами, положительные черты личности — с пророком (*бегъымбар*), статная фигура — с чистокровной адыгской лошастью (*шагъди*) или с эпическим нартом, уродливое во внешности — с *альмасты* (снежный человек), шайтаном и т. д.⁸

Существенно отметить также различие некоторых этнически универсальных актов общения в плане их значимости. Например, итальянцы приветствуют друг друга формулой *Buona sera* — «Добрый вечер» после 14—15 ч., в то время как для русских это возможно только с 17—18 ч.⁹. Американцы и некоторые другие народы мира в отличие от русских, французов, немцев, итальянцев используют формулы «Доброе утро», «Добрый день», «Добрый вечер» не только как приветствие, но и в ситуации прощания. Другой пример такого же свойства: азербайджанцы, прощаясь, произносят — *сагол* (спасибо); по свидетельству Б. Алиевой, это оказывает интерферирующее влияние при общении на русском языке — в ситуации прощания используется иногда совершенно неуместное русское «спасибо»¹⁰.

То же самое имеет место в сфере лингвистических средств и атрибутов общения. Одни и те же простейшие акты вежливости в различных культурах воспринимаются по-разному.

«Причмокивать губами считается проявлением дурного вкуса и может вызвать чувство отвращения; между тем как у индейцев считалось бы проявлением дурного вкуса не чмокнуть губами, будучи приглашенным на обед, потому что это внушало бы мысль о том, что гость недоволен своим обедом»¹¹. «Стоит мужчине придержать дверь открытой, пропуская вперед себя женщину-японку, она воспримет это как показатель глубокого влечения; американка же в подобных обстоятельствах отметит только, что человек хорошо воспитан»¹². У венгров мужчина и женщина, идущие под руки, производят на окружающих впечатление пары, связанной интимными отношениями, у русских такая форма контакта воспринимается не столь однозначно: возможно, это просто знакомые, сослуживцы и т. п.¹³

Не составив особого труда продолжить список подобных примеров; в превеликом множестве они рассыпаны в художественной, научно-популярной, научной (в том числе и этнографической) литературе. Гораздо важнее, однако, выработать некоторую систему научных понятий, в соответствии с которой можно было бы их классифицировать, анализировать, что мы в дальнейшем и попытаемся сделать.

Поскольку в данном случае имеются в виду прежде всего социально заданные, фиксированные ингредиенты общения, большинство из них можно представить в виде системы стандартов коммуникации

⁷ А. Н. Веселовский. Историческая поэтика. Л., 1940, с. 74, 75, 83.

⁸ См. Б. Бгажноков, Л. Кудяева. Опыт экспериментального исследования этносемантики определений и сравнений в кабардинском языке. — Тезисы VI Всесоюзного симпозиума по психолингвистике и теории коммуникаций. М., 1978, с. 14.

⁹ Т. З. Черданцева. Язык и его образы. М., 1977, с. 152.

¹⁰ Б. С. Алиева. Средства выражения этикета в русской речи в условиях межнационального общения жителей Кавказа. — Национальная культура и общение, с. 5.

¹¹ Ф. Боас. Ум первобытного человека. М., 1926, с. 117, 118.

¹² Т. Шибутани. Социальная психология. М., 1969, с. 309.

¹³ Ф. Пап. Указ. раб., с. 74.

(или общения), подобно тому как в лингвистике язык рассматривается в виде системы знаков¹⁴.

По месту, которое занимают стандарты общения непосредственно во взаимодействии людей, они соотносимы с актом коммуникации — минимальной самодостаточной единицей общения, реже с операциями, из которых этот акт состоит. Вообще же стандарты коммуникации задаются обществом, культурой, существуют и действуют независимо от воли и желания отдельной личности. Это характерные для той или иной общности шаблоны поведения (приветствие, прощание, представление во время знакомства, выражение благодарности, извинение, похвала и т. п.), причем различия по этносам обнаруживаются главным образом в их конкретной реализации, в особенностях развертывания вербальных и невербальных средств коммуникации.

С психологической точки зрения стандарт общения может рассматриваться, с одной стороны, как способ организации взаимодействия, соответствующий условиям социальной ситуации, с другой — как готовность к такого рода активности, т. е. в конечном итоге как установка, именно в том смысле, как ее понимал Д. Н. Узнадзе¹⁵.

По существу в данном случае мы имеем дело с фрагментами целостного отражения социальной ситуации взаимодействия, характеризующими в общих чертах взаимодействующие стороны, их отношение друг к другу, условия места и времени и многое другое. Поэтому понятие «стандарта общения», в том виде, в каком мы хотим его представить, значительно шире принятого в лингвистике понятия «знак»¹⁶, не в смысле величины, конечно, а в смысле связей и отношений с социальными условиями общения. В то же время оно шире понятия «высказывание»¹⁷, и опять-таки не только потому, что включает в себя формы невербальной активности, хотя это немаловажно; дело еще и в том, что в качестве стандарта общения могут выступать вербальные операции, которые ни в коей мере не могут быть интерпретированы как высказывание. Например, использование женщинами некоторых кабардинских сел свистящего спиранта «с» в тех случаях, когда мужчины употребляют шипяще-свистящий спирант «щ», можно с полным на то основанием считать стандартом общения, тогда как о высказывании здесь, разумеется, и речи быть не может. Отсюда понятно, насколько важно (и для лингвистики, и для смежных с ней дисциплин) разграничение понятий «стандарт языка» и «стандарт общения». Но это уже специальная проблема, требующая специального рассмотрения.

Понятие стандарта коммуникации — основополагающее для этнографии общения. Поэтому оно должно вместить по возможности большее количество этнодифференцирующих явлений коммуникативного поведения. Мы считаем вполне приемлемым включение в него и коммуникативных табу различного рода: языковых, тематических, контактных¹⁸. Таким образом, даже избегание контактов и молчание при определенных условиях можно классифицировать как стандарт общения¹⁹. То же следует сказать о коммуникативных актах, в которых для передачи той или иной информации используются различного рода предметы, специально приспособленные для этого. В начале XIX в. в некоторых кабардинских селах, для того чтобы оповестить ту или иную семью

¹⁴ Это не означает требования или допущения интерпретации всего многообразия явлений культуры в духе Леви-Стросса.

¹⁵ См. Д. Н. Узнадзе. Психологические исследования. М., 1966, с. 135—327.

¹⁶ См., например, Э. Бенвенист. Общая лингвистика. М., 1974, с. 78, 87 и др.

¹⁷ См. В. Г. Гак. Высказывание и ситуация. — «Проблемы структурной лингвистики. 1972». М., 1973; А. А. Леонтьев. Язык как социальное явление (к определению объекта языкознания). — «Изв. АН СССР. Сер. литературы и языка», т. 35, № 4, 1976.

¹⁸ См. об этом: Б. Х. Бааженов. Адыгский этикет. Нальчик, 1978, с. 118, 119.

¹⁹ Ср. указание К. Ревеса на «коммуникативную роль молчания»: C. Revesz. Ursprung und Vorgeschichte der Sprache. Bern, 1946, S. 144.

об их очереди выходить в ночной дозор, перед домом втыкали так называемый *кџуажэ баш* (сельская палка), значение которого было известно всем односельчанам²⁰. Русский автор прошлого столетия Н. И. Зиббер, ссылаясь на де Роша, сообщает, что у новокаледонцев стебель травы, завязанный определенным образом, служил символом неприкосновенности той вещи, к которой он приложен²¹. Аналогичную функцию выполнял у адыгов крест — рисованный или сделанный²². Повидимому, этот стандарт общения, практиковавшийся в отдельных районах до середины XIX в., обязан своим происхождением христианской вере, которую исповедовали адыги в прошлом.

Не имея возможности подробно останавливаться на такого рода явлениях, вернемся к идее, послужившей поводом для их упоминания. Это идея максимально возможной гибкости и широты вводимого понятия. Следует при этом заметить, что в стремлении раздвинуть его границы можно было бы усмотреть угрозу определенности, однозначности термина, если бы мы не учли одну, пожалуй самую главную — этнокультурную, сторону рассматриваемых явлений. В чем же она выражается? Для более ясного ответа на этот вопрос необходимо приглядеться к тому, какое место занимают стандарты общения в социальной жизни этноса.

Национально-культурные стандарты общения стереотипны, чрезвычайно устойчивы, многие из них действуют почти без изменения в течение сотен лет, сохраняя на себе отпечаток древней культуры. Это сближает их с обычаями — «общепризнанными нормами поведения, неофициально „узаконенными“ властью массовой привычки, традиции и общественного мнения... и стихийно воспроизводимыми действиями множества людей»²³. Передаваясь от поколения к поколению, стандарты общения наряду с другими проявлениями обычая осуществляют внутри этноса функции социального контроля и социальной интеграции, трансляции культуры и социализации²⁴. Следует, однако, заметить, что по своим сущностным характеристикам стандарты общения больше соответствуют ритуалу — особой разновидности обычая²⁵. Их объединяет с ритуалом и одновременно отделяет от обычая символичность, оторванность от практической деятельности. Можно поэтому считать, что предметом этнографии общения является прежде всего символическая, ритуальная коммуникация. В связи с этим важное методологическое значение приобретает указание современных исследователей на то обстоятельство, что именно в составе коммуникативной деятельности лучше всего обнаруживаются те или иные характерные признаки ритуала²⁶. Впрочем, швейцарский лингвист Ш. Балли еще в начале этого века вычленил некоторые явления вербальной и невербальной коммуникации, соотносящиеся с тем, что мы называем стандартом общения. Он писал: «Так же как какой-либо обычай или деталь одежды могут быть знаками социального положения, вызывать представление о социальной среде, факты речи, даже самые к виду незначительные — на-

²⁰ С. Мафедзев. Символика в коммуникативном поведении адыгов. — «Национальная культура и общение». М., 1977, с. 53.

²¹ Н. И. Зиббер. Очерки первобытной экономической культуры. М., 1937, с. 187.

²² См. Ш. Б. Ногмов. История адыгейского народа. М., 1959, с. 92; Н. Данилевский. Кавказ и его горские жители в их нынешнем положении. СПб., 1851, с. 135.

²³ «Философская энциклопедия», т. 4. М., 1967, с. 126.

²⁴ О функциях обычая см.: А. Б. Гофман, В. П. Левкович. Обычай как форма социальной регуляции. — «Сов. этнография», 1973, № 1.

²⁵ О таком соотношении обычая и ритуала см.: В. П. Левкович. Обычай и ритуал как способы социальной регуляции поведения. — «Психологические проблемы социальной регуляции поведения». М., 1976, с. 229.

²⁶ Е. Ф. Тарасов. О ритуализации общения. — «Национальная культура и общение», с. 77; К. С. Сарингулян. Ритуал в системе этнической культуры. — «Методологические проблемы исследования этнических культур. Материалы симпозиума». Ереван, 1978, с. 70.

пример, какое-то слово, оборот, технический термин, литературное выражение, даже особенность произношения — могут восприниматься как элемент привычек и образа жизни определенной группы, лишь бы только эти факты были широко распространены в этой группе и очень мало использовались в других»²⁷.

Таким образом, будучи отражением системных отношений социальной действительности, стандарты общения, обслуживающие ту или иную относительно замкнутую сферу взаимодействия, образуют ритуал (обряд, церемонию), точнее, один из структурных уровней ритуала — коммуникативный. Осуществляется своеобразная группировка социальных, психологических, технологических факторов общения. На этой почве возникает целостная, устойчивая модель социально заданного коммуникативного поведения, характерная для того или иного этноса, класса, социальной или половозрастной группы.

В отличие от обычного «свободного» поведения в ритуальном поведении, как было сказано, «строго канонизированный способ исполнения действия лишен непосредственной целесообразности и служит лишь обозначением (символом) определенного социального отношения (существующего социального порядка, признания каких-либо ценностей или авторитетов и т. п.)»²⁸. Эта особенность ритуала присуща всей области традиционно-бытовой культуры общения, но особенно той ее части, которую принято называть этикетом.

В нашем понимании этикет — ядро, организующий центр традиционно-бытовой культуры общения²⁹. Такова его наиболее общая характеристика. Обычно же в этом случае имеют в виду «форму поведения, обхождения, правила учтивости, принятые в каком-либо обществе»³⁰, «правила, регламентирующие форму, манеры поведения личности в межличностном общении»³¹, «правила общения всех людей и во всевозможных ситуациях»³². Наиболее точным из этих определений является, безусловно, первое; два других неоправданно абстрактны, широки. Этикет не существует вне времени и пространства — это всегда этикет какого-либо народа (этноэтикет), общества, класса, социальной группы на определенной ступени их исторического развития. Другая особенность этикета — системный характер содержащихся в нем предписаний. Следовательно, этноэтикет — это система характерных для данного этноса предписаний ритуализованного общения в типичных, изо дня в день повторяющихся ситуациях взаимодействия.

Содержание этикета и его место в социальной жизни той или иной общности определяются конкретно-историческими условиями развития этноса. В обществах с сильно выраженной тенденцией к групповому единству, т. е. замкнутых, мало подверженных влиянию со стороны, этикет почти всецело, до деталей, до мелочей определяет форму поведения: «Способ, каким человек должен питаться, одеваться в каждом обстоятельстве, жесты, которые он должен производить, определены с точностью»³³. Это касается прежде всего родового и раннефеодального обществ, в которых господствует традиционный тип регуляции поведе-

²⁷ Ch. Bally. *Traité de stylistique française*. Genève — Paris, 1951, p. 204.

²⁸ «Философская энциклопедия», т. 4, с. 512.

²⁹ Ср.: «...Всякое коммуникативное поведение имеет тенденцию стать этикетным (особенно в случае ритуализации определенного типа поведения)». (И. А. Чернов. О семиотике запретов. — «Труды по знаковым системам», вып. II. Тарту, 1966, с. 51); «Основным свойством этикета является его коммуникативность» (Т. В. Цивьян. К некоторым вопросам построения языка этикета. — «Труды по знаковым системам», вып. III. Тарту, 1967, с. 144).

³⁰ «Большая советская энциклопедия», 2-е изд., т. 49. М., 1957.

³¹ «Марксистская этика». М., 1976, с. 278.

³² В. А. Рязин, А. Б. Гринберг. Этикет в служебных отношениях. — «Советский этикет». Л., 1974, с. 107.

³³ Э. Дюркгейм. О разделении общественного труда. Одесса, 1900, с. 231.

ния³⁴, вследствие чего форма приобретает самодовлеющее значение, «процедура играет даже большую роль, чем сама норма»³⁵. При этом стандарты поведения, и в их числе стандарты коммуникативного поведения, как бы заслоняют человеческую индивидуальность. Правда, этот тезис требует разъяснений. Во-первых, совершенно очевидно, что «полного подчинения индивида обществу, в смысле его всецелой поглощенности, никогда не существовало»³⁶, во-вторых, и в условиях «односторонней серьезности тона», характерной, по словам М. Бахтина, для официальной средневековой идеологии, некоторые, скажем «позитивные», отклонения от этикета даже внутри этикетного поведения³⁷ были не только позволительны, но и поощрялись, становились предметом похвал, служили средством демонстрации самостоятельности личности. Т. В. Цивьян очень точно, хотя и в другой связи, определила основные пути реализации указанной функции: «1) Участник этикетного поведения с предельным изяществом выполняет приемы, предписанные для данной ситуации; 2) участник этикетного поведения применяет большее число приемов или более сложные приемы, чем его партнер; 3) участник этикетного поведения позволяет себе отклонения от правил, но такие, что они лишь подчеркивают его полное и свободное владение этикетными приемами»³⁸.

Одновременно с этой тенденцией, прежде всего под влиянием развивающихся капиталистических отношений, ограничивающих действие традиционного типа регуляции поведения, развивается прямо противоположная ей тенденция генерализации, упрощения этикета, правила поведения «теряют в ясности и точности. Они регламентируют их весьма общим образом, говоря, что должно быть сделано, а не как это должно быть сделано»³⁹. Иначе говоря, на этой стадии общественного развития этикет все более и более лишается избыточности, детализации и точности, что связано, безусловно, с общим процессом эмансипации личности. Обобщение и его обратная сторона — гибкость⁴⁰ — таковы, на наш взгляд, ориентиры, в направлении которых развивается этикет народов, прошедших феодальный путь развития, чему способствует, помимо всего прочего, взаимопроникновение национальных культур, развивающееся на базе социально-экономического взаимодействия, сотрудничества. Этикет все более теряет черты узконациональных правил поведения, что особенно характерно для социалистического общества, в котором он становится одним из структурных уровней системы норм, общих для целого ряда этносов.

* * *

Будучи одной из сторон моральной, нравственной культуры этноса, национальный этикет связывает воедино форму (технику) и традиционное социальное содержание (оправдание, мотивировку) общения. Но

³⁴ О традиционном обосновании форм поведения см.: Т. Рибо. Психология чувств. СПб., 1898, с. 346, 347; Ф. Боас. Указ. раб., с. 117—125; С. А. Токарев. Проблемы общественного сознания доклассовой эпохи. — «Охотники, собиратели, рыболовы». М., 1972; А. Б. Гофман, В. П. Левкович. Указ. раб., с. 15.

³⁵ А. Я. Гуревич. Проблемы генезиса феодализма в Западной Европе. М., 1970, с. 104.

³⁶ Там же, с. 123, 124.

³⁷ Мы уже не говорим об обрядовом общении, где личности предоставлялось «право на известную свободу и фамильярность, на нарушение обычных норм общежития» (М. Бахтин. Франсуа Рабле и народная культура средневековья и ренессанса. М., 1965, с. 218).

³⁸ Т. В. Цивьян. Указ. раб., с. 149; Ср. с тем, что пишет Ю. М. Лотман о так называемой «поэтике бытового поведения»: Ю. М. Лотман. Поэтика бытового поведения в русской культуре XVIII века. — «Труды по знаковым системам», вып. VIII. Тарту, 1977.

³⁹ Э. Дюркгейм. Указ. раб., с. 281.

⁴⁰ Имеется в виду, что замена ряда стандартов коммуникации одним общим освобождает личность от необходимости реагировать на мельчайшие детали ситуации и тем самым придает общению гибкость.

это вместе с тем не просто реальное общение или поведение, как иногда думают⁴¹. Этикет следует понимать и как своего рода метаязык традиционно-бытовой культуры общения, хранящийся в памяти представителей этноса. Он может быть представлен терминами самого общего характера, ср. *гири* — у японцев, *намус* — у балкарцев, карачаевцев, кабардинцев и др., *адыгага* — у адыгов, но сюда входит обязательно, с одной стороны, понятийно-категориальный аппарат коммуникативного поведения (старший, женщина, гость, честь, достоинство, родственник и т. п.), вокруг которого выстраиваются морально-нормативные предложения запрещающего и предписывающего плана, с другой — социально заданная техника общения, представленная в психике человека в виде знаний, умений, навыков. Целостность общения как бы раскладывается на два плана, взаимно дополняющих друг друга. Первый из них можно назвать парадигматическим, второй — синтагматическим, несколько изменив и расширив понятия об ассоциативных и синтагматических отношениях в языке, введенные швейцарским лингвистом Ф. де Соссюром⁴².

Парадигматика включает социальные факты, отношения и ориентиры, являющиеся условием и содержанием общения, а именно: возраст, статус, пол, этническую принадлежность коммуникантов, отсутствие или наличие родственных связей, место и время взаимодействия и т. п. Короче говоря, она имеет дело с чередованием и, в известном смысле, с противопоставлением переменных социальной ситуации общения.

Синтагматика традиционно-бытовой культуры общения вторична по отношению к парадигматике — это непосредственно техника общения, способ развертывания социального содержания общения, представленного парадигматикой. Она весьма разнообразна по качеству и велика по количеству. Известный английский психолог М. Аргайл выделяет семь классов социальной техники поведения (общения): 1) прикосновение, 2) физическая дистанция и поза, 3) жесты, 4) выражения лица, 5) движения глаз, 6) нелингвистические аспекты речи (темп, ритм, интонация и т. п.), 7) собственно речь⁴³. Нет нужды доказывать, что те или иные средства общения, а речь в данном случае идет, насколько мы понимаем, именно о них, сами по себе не могут быть использованы в качестве акта коммуникации. Это возможно лишь при условии, что они будут организованы в синтагматический ряд, отвечающий условиям социальной ситуации общения. А способы подобной организации, как известно, задаются обществом, культурой, причем в тех формах, которые мы условно называли стандартами общения. Отсюда вывод: средства общения включаются в поведение человека в форме стандартов общения, с их помощью устанавливается связь личности с другими личностями и в целом с обществом. Эта закономерность характерна, надо полагать, вообще для всей сферы коммуникативного поведения, но особенно ярко она выступает в ритуализованном поведении.

Теперь, когда понятие стандарта общения более или менее прояснилось, мы можем поставить вопрос: может ли оно охватить любые факты и явления, так или иначе касающиеся национально-культурной специфики общения? Оказывается, нет. Не все, что социально значимо во взаимодействии людей, можно назвать стандартом общения. Этого нельзя сказать о расположении общающихся в пространстве, об их облике (костюм, способ стрижки, укладки волос и т. п.) и других параметрах социального поведения, также подтвержденных ритуализации в своеобразном для каждого этноса направлении.

Известно, например, что в учреждениях Западной Европы за старшим по должности закрепляется место в центре помещения, и это слу-

⁴¹ См. А. А. Акишина, К. Камогава. Указ. раб., с. 9.

⁴² См. Ф. де Соссюр. Труды по языкознанию. М., 1977, с. 155—159.

⁴³ M. Argyle. The psychology of interpersonal behavior. London, 1971, с. 28—32.

жит одним из признаков, по которому посетители узнают старшего в группе. В отличие от этого представители целого ряда других культур, в том числе и русские, отводят старшему место в одном из наиболее отдаленных от двери углов комнаты. Целому ряду правил проксемики-ского плана подчиняется взаимодействие людей на улице, в комнате, за столом и т. д. Например, у американцев физическая дистанция, которую поддерживают общающиеся между собой, обычно почти в два раза больше, чем у арабов, греков⁴⁴. Отсюда вполне объяснимые при взаимодействии представителей данных культур взаимное непонимание и десинхронизация социальных техник поведения. У адыгов порядок, по которому за женщиной, идущей рядом с мужчиной, закрепляется левая, а не почетная правая, как обычно, сторона⁴⁵, служит средством демонстрации отношений супружества. Это явление довольно любопытное: казалось бы, перед нами одно из указаний на доминирующее положение мужа, но носители данной культуры резко возражают против подобного толкования.

Важное этнодифференцирующее и ориентирующее значение имеет внешний облик человека. Совершенно незначительная, казалось бы, деталь оказывается здесь весьма существенной для определения социальных характеристик человека, предписывающих то или иное, фиксированное в этикете обхождение с ним⁴⁶. У мордвы, например, символом замужества служил пробор посреди головы. У японцев с той же целью использовалось крашение зубов в черный цвет. В Моравии по традиции незамужние женщины носили одну косу, висящую книзу, а замужние заплетали волосы в две косы и скрывали их под головным убором. Все эти детали внешнего облика женщины, как мы видим, выполняют функцию социального символизма, в данном случае — функцию указания на то, что женщина замужем.

Значительное число особенностей костюма, позы, жестов и т. п. связано, кроме того, с указанием на сословную принадлежность. Функцию социального символизма выполнял у кабардинцев *узркъ шы тесыклэ* — дворянский способ держаться в седле. Он заключался в том, что опорой в седле служила всаднику лишь одна ягодица, что заставляло его изгибаться и, по понятиям адыгов, придавало особое изящество фигуре наездника. К этой же категории атрибутов общения относится походка женщины, именуемая *гуащэ клуэклэ* — княгини походка. Технология *гуащэ клуэклэ* относительно проста — женщина высшего сословия ходила не спеша, коротким шагом, поднимая голову, не размахивая руками, слегка согнув их в кистях кверху.

Данные стандарты поведения сами по себе не имеют никакого смысла и пользы. К тому же исполнение первого из них чрезмерно перегружает, утомляет организм. Но как средства противопоставления себя низшему сословию, т. е. как средства социального символизма, они вполне осмысленны. В основе такого рода обычаев, замечает Г. В. Плеханов, лежит «начало антитезы», заключающееся в том, что «чувство выражается действием, противоположным тому, которое считается полезным или приятным при нормальном течении жизни»⁴⁷. В связи с этим он ссылается на довольно любопытный обычай богатых негритя-

⁴⁴ См. об этом: Е. Т. Hall. A system for the notation of proxemic behavior. — «American Anthropologist», v. 65, 1963; А. Е. Schefflen. Micro-territories in human interaction. — «Organisation of Behavior in Face-to-Face Interaction». The Hague — Paris, 1975, p. 161.

⁴⁵ Позиция справа от мужчины, как наиболее почетная, принадлежит, как указывал еще К. Хетагуров, всем женщинам северокавказских народов (К. Хетагуров. Особа (этнографический очерк). — К. Хетагуров. Собр. соч., т. II. М., 1974, с. 268).

⁴⁶ Применительно к национальному костюму эта закономерность хорошо показана П. Г. Богатыревым (П. Г. Богатырев. Вопросы теории народного искусства. М., 1970).

⁴⁷ Г. В. Плеханов. Искусство (сборник статей). М., 1922, с. 51.

нок Сенегала носить туфли, размеры которых несколько меньше размера ног, что делает их походку неловкой, затруднительной, но зато социально-престижной.

Совершенно очевидно, что параметры социального поведения рассматриваемого типа нельзя исключить из традиционно-бытовой культуры общения этноса. Мы объединяем их под названием атрибутов общения, учитывая то обстоятельство, что в отличие от стандартов общения, не будучи непосредственно конституирующими единицами коммуникативной деятельности, они в то же время включаются во взаимодействие людей в качестве вполне значимого, социально заданного фона, предполагающего, подготавливающего использование тех или иных стандартов общения.

Атрибутика коммуникативного поведения весьма многообразна, изменчива, этнография общения призвана выделить в ней только то, что соотносится с национально-культурной спецификой поведения. Это существенно дополнит картину социального взаимодействия внутри этноса и, кроме того, позволит более четко представить очень важную, на наш взгляд, закономерность, состоящую в том, что определенные атрибуты общения требуют для себя соответствующих стандартов, и наоборот, актуализация тех или иных стандартов общения предполагает наличие определенных условий в виде атрибутов коммуникации. Например, дистанция публичного общения требует для себя строго определенных стандартов общения, непригодных для персональной дистанции⁴⁸.

Глубокое, всестороннее исследование парадигматики и синтагматики традиционно-бытовой культуры общения дает возможность наиболее полно представить картину социальной обусловленности коммуникативного поведения и, что особенно важно для этнографии как исторической науки, выявить истоки этнодифференциации стандартов общения. Известно, например, что такой признак парадигматики, как соотношение возраста коммуникантов, более значим в культуре народов Востока, что неминуемо находит отражение в синтагматике общения: в специальных стандартах речевой коммуникации и в параязыке. В отличие от этого у американцев, французов, венгров и др. специализация общения определяется прежде всего социальным статусом коммуникантов и степенью знакомства. В отношении причин, вызывающих подобное размежевание, следует заметить, что особый отпечаток, который накладывает указанный признак на синтагматику общения (например, у японцев помимо подчеркнуто низких поклонов специальные грамматические формы вежливости имен и глаголов⁴⁹, у сунданцев особый, довольно значительный слой лексики — *basa lems*, употребляющийся младшими по возрасту при обращении к старшим)⁵⁰, является, по-видимому, следствием консервации первобытной геронтократии⁵¹, оказавшей влияние в той или иной мере на коммуникативное поведение всех народов земного шара.

Своеобразно отражается в коммуникативном поведении личности принадлежность к одному из полов. Тенденция манифестировать биологическое различие и социальное неравенство женщин и мужчин зачастую приводит к формированию специальных женских и мужских вариантов общенародного языка, только степень противопоставленности и средства противопоставления различны у разных народов. В одних слу-

⁴⁸ Экспериментальное исследование данной закономерности см.: Б. Х. Бгажноков. Психологическая ориентация личности как фактор, определяющий характер речевого общения. — «Общая и прикладная психолингвистика». М., 1974.

⁴⁹ В. М. Алпатов. О вежливо-почтительных формах глагола в современном японском языке. — «Вопросы японского языка». М., 1974.

⁵⁰ А. П. Павленко. Сунданский язык. М., 1965, с. 24.

⁵¹ См. об этом: А. М. Золотарев. Общественные отношения дородовой коммуны. — «Первобытное общество». М., 1932; А. Б. Гофман, В. П. Левкович. Указ. раб., с. 16.

чаях дифференциации подвержена преимущественно область лексики, в других она захватывает также и фонетику; часто наряду с этим наблюдается размежевание параязыка и атрибутики общения⁵². Эти факты отражают не одну только биологическую разницу полов. Они являются, кроме того, средством демонстрации различий в социальном положении мужчин и женщин, обусловленном разделением труда между ними. То же самое можно сказать и об особых языках высшего сословия, демонстративно противопоставляемых языку низшего сословия, народному языку. Такая по существу двуязычная ситуация особенно характерна для феодального общества, в котором рост этнического самосознания сопровождается ярко выраженной социальной стратификацией. Подобную ситуацию пережили многие страны мира: Индонезия, Ирландия, Россия, Англия, Франция и другие. В Индонезии, например, вплоть до начала XX в. бытовал так называемый «дворцовый язык» — *баса кедатон*, употребившийся в узком кругу привилегированного сословия, при дворе феодальных правителей; существовала, кроме того, особая форма вежливого языка — *кромо*, на котором под страхом штрафа и заключения вынуждены были говорить крестьяне со своими феодалами⁵³. Аналогично этому у адыгов, по свидетельству Я. Рейнеггса, еще в конце XVIII в. функционировал особый язык князей и дворян (*Sikowschir*). Характерно, что крестьяне, крепостные, рабы не смели говорить на этом языке, если даже знали его⁵⁴.

Сословное, классовое деление общества оказывает значительное влияние не только на язык, но и вообще на все указанные выше сферы коммуникативного поведения, отсюда известное истории многих народов мира противопоставление этикета «низших» и «высших». Традиционно-бытовая культура общения при этом раскалывается надвое, что вполне согласуется с тезисом В. И. Ленина о двух культурах внутри одной национальной культуры. Такой подход к явлениям культуры, характерный в целом для нашей исторической науки, в данном случае, т. е. в применении к коммуникативному поведению, в котором фокусируются социальные привычки, отношения и взаимоотношения классов и социальных групп, приобретает важное методологическое значение.

Коммуникативное поведение всех народов мира в той или иной мере и форме противопоставлено и по таким парадигматическим признакам, как «отсутствие — наличие родственных отношений» и «степень родства». Например, объятия в составе приветствия и прощания по традиционному английскому этикету применяются только внутри родственной группы, а за ее пределами очень редко⁵⁵. У карачаевцев, балкарцев, так же как и у многих других кавказских и некавказских народов, внутри родственной группы действовала и в определенной мере действует сейчас своеобразная техника коммуникации: использование невесткой вторичных наименований для мужа, избегание свекра, а со стороны мужа — избегание тещи, вторичные наименования жены и т. д.; сюда же можно отнести различные формы ритуализованного дарения, к сожалению, еще очень мало исследованные. Традиция группового брака у гиляков предусматривала некоторые весьма любопытные запреты общения, названные Л. Я. Штернбергом «психическими». Это прежде

⁵² А. Самойлович. Женские слова у алтайских турков. — «Язык и литература», т. III. Л., 1929; В. Г. Богораз. Луораветланский (чукотский) язык. — «Языки и письменность народов Севера», ч. III. М. — Л., 1934; Инка Гарсиласо де ла Вега. История государства инков. М., 1974, с. 215; Б. Х. Бгажноков. Тайные и групповые языки адыгов. — «Этнография народов Кабардино-Балкарии». Нальчик, 1978; Т. Б. Крючкова. К вопросу о дифференциации языка по полу говорящего. — «Восточное языкознание». М., 1976.

⁵³ См. А. С. Теселкин. Яванский язык. М., 1961, с. 21.

⁵⁴ J. Reineggs. General historical and topographical description of Mount Caucasus, v. I. London, 1802, p. 274 (пер. с нем. изд. 1796 г.).

⁵⁵ A. E. Scheflen. Указ. раб., с. 161.

всего табу, причем пожизненные, налагаемые на контакты между родственниками, входящими в один и тот же брачный класс, включая родных братьев, с одной стороны, и родных сестер — с другой. Л. Я. Штернберг объясняет смысл этих запретов следующим образом: «Все эти лица, все эти групповые мужья или групповые жены, среди которых повседневно и повсечасно так легко могли бы возгораться вспышки ревности, отгорожены между собой непродоходимо стеной строжайшего запрета психического общения, начинающегося от порога жизни и кончающегося только у могилы и создающего инстинкт сдержанности, не уступающий по своей силе сильнейшим инстинктам природы»⁵⁶.

Обычаи, регулирующие взаимоотношения и взаимодействия членов родственной группы, весьма и весьма многообразны. По вполне понятным причинам мы не можем останавливаться на них детально, заметим только, что, на наш взгляд, систему родства, помимо всего прочего, следует рассматривать в качестве одного из аспектов традиционно-бытовой культуры общения — это система стандартов взаимоотношения и взаимодействия, значимая в тех или иных конкретно-исторических условиях для членов любой родственной группы внутри этноса. Такое определение предполагает исследование всего многообразия правил и предписаний социального поведения личности внутри родственной группы, не ограничиваясь фиксацией номенклатуры терминов родства и общими суждениями относительно их связей друг с другом. Это не следует понимать как отказ от анализа номенклатуры терминов. Такой анализ необходим. Важно, однако, чтобы он был по преимуществу содержательным, а не формальным. Нельзя ни на минуту забывать, что объектом этнографического исследования являются не термины сами по себе, а члены родственного коллектива, их взаимоотношения и взаимодействия. Изучая традиционное значение терминов в том виде, в каком оно представлено в сознании представителей этноса, можно, в частности, выявить стереотипные представления о том или ином члене семейно-родственного коллектива и тем самым получить характерную для данного народа «имплицитную концепцию личности»⁵⁷ отца, матери, золовки, свекра, тещи и т. д., что в свою очередь может стать источником более или менее достоверных сведений о реальных различиях в социально-психологическом статусе одного и того же члена родственной группы в различных этносах, так как «эмоциональные реакции, продуцируемые людьми в ответ на символы и события, являются важными определителями их внешнего поведения относительно этих символов и событий»⁵⁸. В этих целях могут быть использованы материалы бесед с представителями этноса, мифы, легенды, пословицы, в которых запечатлены сведения о стереотипных свойствах членов родственного коллектива (злой, добрый, нежный, близкий, строгий и т. д.), а также новейшие экспериментальные методы анализа значения слова, например метод семантического дифференциала, разработанный цитированным выше автором.

Итак, мы видим, что каждый парадигматический признак тончайшими нитями связан с определенной, подчас очень сложной, запутанной системой коммуникативных явлений, всестороннее изучение которых не только полезно, но, по-видимому, совершенно необходимо для этнографии. Игнорирование стандартов коммуникации, действующих внутри того или иного социального института, обряда, ритуала, зачастую ведет к схематичности, обедняет общую картину исследуемого

⁵⁶ Л. Я. Штернберг. Семья и род у народов Северо-Восточной Азии. Л., 1933, с. 96.

⁵⁷ О понятии «имплицитной концепции (теории) личности» см.: И. С. Кон. Проблема имплицитной теории личности в этнокультурных исследованиях. — «Методологические проблемы исследования этнических культур. Материалы симпозиума». Ереван, 1978.

⁵⁸ C. F. Osgood. Semantic differential technique in the comparative study of cultures. — «Semantic Differential Techniques». Chicago, 1969, p. 303.

явления, делает ее малопонятной, невыразительной. Недостаточно указать на то, что имеет место то или иное явление, например, бракосочетание в составе комплекса свадебных обрядов, табу на произнесение имен родственников. Необходимо исследовать в деталях экспликативную модель подобных явлений, значимую в плане их национально-культурной специфики. К этому, собственно говоря, и должна быть приспособлена этнография общения.

Методологически важным представляется при этом понимание общения и, в частности, национально-культурного общения как единства своеобразных социальных отношений (условий, фактов) и форм (средств, стандартов) поведения, с помощью которых эти отношения обнаруживают себя. Во взаимодействии людей актуализируются общественные отношения и их «личностно-психологический коррелят — взаимоотношения»⁵⁹. Следовательно, оно может рассматриваться как со стороны социальных условий и техник общения, так и со стороны психологических процессов, благодаря которым осуществляется отражение действительности и преобразование набора парадигматических признаков в синтагматические. Такое разграничение позволяет выделить внутри предметной области теории коммуникации два исследовательских уровня, соответствующих двум аспектам коммуникативной деятельности, а именно: феноменологию и психологию.

Предмет этнографии общения — это, как нам представляется, в первую очередь этнофеноменология коммуникативного поведения, ибо этнография сложилась и утвердилась главным образом как наука об историческом развитии внешних, объективированных форм человеческой культуры. Это не означает, однако, полного разрыва с психологией, да оно и невозможно, ведь система моделей (правил) коммуникативного поведения есть не что иное, как проявление этнических особенностей психики. Правда, они предстают здесь в снятом виде: потребности и мотивы, взаимоотношения и взаимопереживания участников общения, их оценка социальной и предметной ситуации — словом, все, что относится к внутреннему плану деятельности в правилах коммуникативного поведения не представлено сколько-нибудь полно. Поэтому крайне важно исследовать психологическую динамику опосредования коммуникативного поведения личности (в различных ситуациях общения) нормами, специфичными для данного этноса, что предполагает включение в проблематику этнографии коммуникативного поведения процессов социализации и принятия решений.

Как известно, в ходе социализации у каждого человека вырабатывается то или иное отношение к традиционно-бытовой культуре общения. В конкретных ситуациях взаимодействия оно преобразуется в установку на тот или иной (традиционный или нетрадиционный) тип поведения, следовательно, степень, в которой реализует себя традиционно-бытовая культура общения, всегда различна у разных людей, у разных возрастных, профессиональных и других групп внутри этноса, и об этом нельзя забывать. Думается, что такая постановка вопроса (учитывающая активный, избирательный характер психики) позволит преодолеть некоторые недостатки бихевиористского подхода к анализу национально-культурной специфики общения, характерного для большинства исследований в США. Принципиально немыслимым представляется также весьма распространенное за рубежом рассмотрение национально-культурных стандартов общения в отрыве от системы социальных отношений, актуализацией которых они являются.

Из сказанного вытекает, что необходимо учитывать, т. е. специально исследовать, в какой мере членами этноса освоены стандарты традици-

⁵⁹ См. об этом: J. Janousek. *Socialní komunikace*. Praha, 1968; В. О. Соковнин. О природе человеческого общения. Фрунзе, 1973, и др.

онно-бытовой культуры общения, какое место занимают они в системе ценностных ориентаций личности. Тогда с той или иной степенью вероятности можно предсказать выбор тех или иных стандартов общения той или иной группой внутри этноса. Важным подспорьем в этом могут служить специальные психологические эксперименты с отдельными группами людей. Их суть в том, чтобы, задавая некоторые парадигматические условия общения, выявлять социально-психологические закономерности преобразования их в синтагматический ряд⁶⁰. Этот раздел этнографии коммуникативного поведения может быть назван этнопсихологией общения. Он призван вскрыть миропонимание, мироощущение носителя той или иной культуры, того или иного этноса и тем самым дополнить, углубить основное направление работ в области этнофеноменологии, состоящее преимущественно в систематизации, хронологизации, определении социальной обусловленности этнодифференцирующих фактов общения. Еще раз напомним, что помимо традиционных этнографических методик (сбор и обработка полевых материалов, использование исторических документов, литературных памятников и т. п.) здесь могут и должны быть использованы новейшие методы и методики социальной психологии.

И последнее, о чем необходимо сказать. Этнографическое исследование коммуникации предполагает исторический подход к проблеме человеческого общения, ибо оно, «в отличие от стадного, животного (общения.— Б. Б.) развертывается не как повторение одних и тех же явлений, а как история»⁶¹. Важно в данном случае выделить два направления такого рода исследований, взаимно дополняющих друг друга: историко-генетическое и историко-типологическое. Первое направление предполагает изучение исторических условий, вызвавших к жизни тот или иной стандарт, жанр или стиль общения, фиксации изменений, преобразований, происходящих в этикетке, во всем многообразии коммуникативного поведения. Необходимо уделить внимание и тому, что наряду с появлением или полным исчезновением тех или иных стандартов, атрибутов общения обнаруживаются многочисленные случаи их переосмысления (ремотивации) и переоформления. Так произошло почти повсеместно с приветствиями, прощаниями, благопожеланиями. Многие из них были заклинаниями, молитвами или их компонентами, но впоследствии потеряли целиком или частично свой первоначальный смысл, превратились в простые формы вежливого обхождения, ср. русское «Спасибо» от «Спаси тебя бог», адыгская форма обращения «Зиусхьэн» (господин) от «Зи уз схьын» (Чьи болезни я унесу), грузинская форма вежливого обращения «Шени квнеса — ме» (Да падут на меня твои беды). Любопытные изменения прослеживаются и в сфере невербальных средств и атрибутов общения. Например, обычай, по которому у народов Западной и Центральной Европы место справа принадлежит женщине, а слева — мужчине, был принят сравнительно недавно, в эпоху Возрождения, благодаря расцвету рыцарской культуры. Целый ряд фактов (порядок размещения женских и мужских групп в церкви, их расположение в захоронениях, на старых картинах и т. п.) свидетельствует о том, что у этих народов место справа, считающееся почетным, принадлежало раньше мужчине⁶².

Что касается историко-типологической, сопоставительной характеристики коммуникативного поведения, то потребность в ней возникает закономерно в процессе изучения традиционно-бытовой культуры общения

⁶⁰ См., например, Б. Х. Бгажноков. Парадигматика и синтагматика билингвизма в Кабарде.— «Развитие двуязычия в процессе обучения в национальной школе РСФСР. Тезисы докладов научной конференции (Нальчик 11—13 мая, 1976)». М., 1976.

⁶¹ М. Н. Перфильев. Общественные отношения. Л., 1974, с. 61.

⁶² См. P. Veres. Jobb: bal: férfi: no.— «Szemiotical tanulmányok», 16 Budapest, 1975.

отдельной этнической общности в соответствии с тезисом «тот, кто знает лишь один народ, не знает ни одного» (Л. Я. Штернберг). В зависимости же от конкретных задач исследования внимание может быть акцентировано на сходстве и различии коммуникативного поведения родственных народов, контактирующих или контактировавших в прошлом, неродственных и неконтактировавших, но близких стадияльно, по развитию общей культуры. К сожалению, специфика статьи не позволила нам остановиться на этом более подробно. Следует, однако, надеяться, что эта наиболее сложная и весьма интересная область исследований займет в этнографии общения такое же почетное место, какое она занимает вообще в нашей исторической науке.

Таковы, в нашем понимании, общие контуры нового, будем говорить, возможного научного направления. Оно, как мы видим, ориентировано на специальное изучение одной из важнейших областей человеческой культуры, которую обходили стороной или едва касались лингвисты, психологи, фольклористы, социологи. Что же касается этнографии, то нынешнее состояние ее более всего предрасполагает к разворачиванию исследований традиционно-бытовой культуры общения народов мира. Тем более, что работа эта в значительной мере будет состоять в том, чтобы попытаться под новым углом зрения рассмотреть, осмыслить, организовать известные факты коммуникативного поведения, взяв на вооружение все, что для этого имеется в этнографии и в смежных с ней отраслях науки. Следует, наконец, отметить, что у нас в стране исследования в этой области приобретают важное прикладное значение, как источники дополнительных средств воздействия на личность, что вполне согласуется с широко обсуждаемой в настоящее время идеей комплексного воспитания. В связи с этим на первый план должна быть выдвинута задача серьезного, по-настоящему научного анализа различного рода отклонений от традиционных норм общения, особенно важно установить, какие из них являются позитивными в плане перспектив развития советской социалистической культуры, а какие — негативными. Со знательное, творческое начало здесь, как и в любой другой сфере культуры, не только возможно, но и необходимо.

COMMUNICATIVE BEHAVIOR AND CULTURE (TOWARDS A DEFINITION OF THE SUBJECT-MATTER OF THE ETHNOGRAPHY OF COMMUNICATION)

The paper deals with problems in the ethnic-cultural specificity of communicative behavior. It is pointed out that research in this field may be set apart as a distinct sub-discipline in the borderland between ethnography on the one hand and psychology, sociology and linguistics on the other designated communication ethnography. The subject-matter dealt with in communication ethnography is the traditional cultural pattern of communication in a people's everyday life, i. e. the ritual of greeting and leave-taking, treatment of the opposite sex, of relatives and guests, the means and attributes of communication such as gestures, facial expressions, postures, the symbolism of dress, etc. Particular stress is laid upon the importance of elaborating a system of scientific concepts according to which such phenomena might be grouped and analyzed.

In this connection such concepts are employed as: standards and attributes of communication; paradigmatics and syntagmatics of interaction; ethnic phenomenology and ethnic psychology. The examination of the ethnic-cultural specificity of communication in the aspects of sociogenesis and historic typology is recognized as being of prime methodological importance.

Н. М. Герасимова

ФОРМУЛЫ РУССКОЙ ВОЛШЕБНОЙ СКАЗКИ

(К ПРОБЛЕМЕ СТЕРЕОТИПНОСТИ И ВАРИАТИВНОСТИ
ТРАДИЦИОННОЙ КУЛЬТУРЫ)

В большинстве работ, посвященных волшебной сказке, ее традиционные стилистические формулы рассматриваются как «окаменевшие», неизменяемые и поэтому легко воспроизводимые словесные обороты. Насколько такое мнение, вошедшее во все учебники по фольклору, справедливо, может показать только специальное изучение принципов организации различных типов формул и сопоставление формульных вариантов, зафиксированных в сборниках XIX—XX вв., с неформульным контекстом волшебной сказки.

В статье К. В. Чистова «Вариативность как проблема теории фольклора»¹ было показано, что традиция в любой сфере культуры может существовать только как сочетание стабильности (устойчивости) и пластичности (вариативности). Эта закономерность особенно четко выявляется при обращении к традиционной народной культуре. Сложность проблемы, как подчеркнул К. В. Чистов, заключается, однако, не только в осознании этой закономерности как таковой. Даже наиболее устойчивые элементы традиции, так называемые стереотипы, в процессе функционирования также варьируются. Их отличие от нестереотипных элементов проявляется в диапазоне, характере и механизме варьирования. Это утверждение, по-видимому, равным образом справедливо и для традиционных форм материальной культуры — одежды, жилища, орудий труда — и тем более для традиционных форм культуры духовной, включая обряды, фольклор, обыденное поведение и речевую практику. Вместе с тем не подлежит сомнению, что в каждой из этих сфер соотношение стабильности и вариативности имеет свои специфические особенности. Систематическое их изучение — одна из актуальных задач как этнографии, так и фольклористики. В этой статье мы обращаемся к одной из наиболее традиционных сфер речевой практики — рассказыванию сказок — и сосредоточим внимание на стабильных сегментах речи сказочника — традиционных формулах. Варьируются ли они и как именно — основной вопрос, который предстоит рассмотреть. Материал исследования — формулы, которые условно можно назвать «пограничными», отмечающие начало и конец сказочного текста или отдельных его частей². Формулы, служащие внутренними границами сегментов

¹ К. Чистов. Die Variabilität als Problem der Theorie der Folklore. — «Létopis. Reivhe C — Volkskunde», № 19, 1976, Bautzen, S. 22—23.

² Формулы начала (инициальные) и конца (финальные) оказались наиболее изученными, так как они сравнительно легко вычлняются в текстах и привычно ассоциируются с понятием «сказочный стиль». См.: Л. Г. Бараг. О традиционной стилистической форме белорусских сказок и ее изменениях. — «О традициях и новаторстве в литературе и устном народном творчестве». «Уч. зап. Башкирского ун-та»,

текста, имеет смысл рассматривать вместе с инициальными и финальными, поскольку они имеют общие функции и сходную структуру.

При этом важно следующее обстоятельство: если сказочник пользуется формулами в определенных повествовательных ситуациях (сфера «высказывания»), он не выдумывает их каждый раз заново, а выбирает из ряда возможностей, накопленных традицией³. Все это не исключает индивидуального творчества, а означает только наличие традиционных ограничений в варьировании стиля. Так, можно установить инвариантные модели формул, учитывая состав и способы сочетаний, входящих в них элементов⁴ (включая максимальное их число для формулы каждого вида), и определить формы и функции элементов в отдельных вариантах, воплощающих инвариантные модели и существующих как текстовая реальность. Вопрос о варьировании формул сказывается, таким образом, тесно связанным с проблемой их организации. Поэтому необходимо обратиться к характеристике отдельных типов «пограничных формул».

Известно, что сказочник часто использует традиционные формулы в присказке и зачине. Присказка — своеобразная прелюдия к сказочному действию. Раешный ритм, тяготение к метатезе, оксюморону, метафоре сближает присказку с выкриками балаганных дедов⁵, прибауткой, небывлицей⁶. Таким образом, следует дифференцировать случаи, когда в функции присказки прямо используются малые юмористические жанры фольклора⁷.

Материалом для создания присказки могут также служить разного рода бытовые ситуации. Так, сказку «Звериное молоко» предваряет шутливая бытовая сценка: «Жили-были два крестьянина: один — Антон, другой — Агафон. „Послушай, брат! — говорит Антон — Бедовая туча к нам несется“, — а сам как лист трясется. „Ну что ж за беда!“ — „Да

вып. XVII, № 7 (II). Уфа, 1964, с. 201—232; Р. М. Волков. Сказка. Разыскания по сюжетосложению народной сказки, т. I. Одесса, 1924; его же. Русская сказка. — Научкові записки. Одесса, 1941, VI, с. 29—58; Л. Конецкий. К изучению языка и стиля русской сказки. — «Slavia», 1927, № 2—3, S. 281—307; J. Polivka. Uvodny a záverčne formule slovanských pohádek. — «Národopisný Vestník Československý», 1926—1927, XIX—XX; его же. Slovanské pohádky, t. I. Praga, 1932. Типологические параллели в сказках других народов см.: О. Sirovátka. K poměru slovenské a české pohádkové tradice. — «Slovenský národopis», 1966, № 3, r. XIV; M. Pop. Die Funktion der Anfangs und Schlussformeln in rumänischen Märchen. — «Volksüberlieferung», Göttingen, 1968, S. 321—326; V. Gašparikova. Anfangs und Schlussformeln in den Slowakischen Volkserzählungen. — «Miscellanea. Prof. Em. Dr. K. C. Peeters». Antwerpen, 1975, S. 241, 242. Формулы, встречающиеся в основной части повествования (медийные), как правило, лишь перечисляются в исследованиях без указания на их функциональные особенности. Исключение представляет книга Н. Рошияну «Традиционные формулы сказки» (М., 1974).

³ См.: П. Г. Богатырев, Р. О. Якобсон. Фольклор как особая форма творчества. — «П. Г. Богатырев, Вопросы теории народного искусства». М., 1971, с. 375.

⁴ Именно такой принцип исследования формул волшебной сказки предложен Н. Рошияну в книге «Традиционные формулы сказки».

⁵ П. Г. Богатырев. Художественные средства в юмористическом ярмарочном фольклоре. — «П. Г. Богатырев. Вопросы теории...», с. 450—495.

⁶ См., например: Н. Е. Онуков. Северные сказки (далее — Онуков). — «Записки РГО по отделению этнографии», т. XXXIII, СПб., 1908, № 10, 20, 33; И. В. Карнаухова. Сказки и предания Северного края (далее — Карнаухова). Л., 1934, № 97; «Севернорусские сказки в записях А. И. Никифорова» (далее — Никифоров). М. — Л., 1961, № 52, 112, 129; Б. и Ю. Соколовы. Сказки и песни Белозерского края (далее — Соколовы). М., 1915, № 22, 69, 150 и т. д. В сборнике Афанасьева читаем: «Начинается сказка от свивки, от бурки, от вещей каурки. На море, на океане, на острове на Буяне стоит бык печеный, возле него лук толченый; и шли три молодца похваляются, сами собой забавляются: были мы, братцы, у такого-то места, наедались пуще, чем деревенская баба теста! Это присказка, сказка будет впереди». См.: «Народные русские сказки А. Н. Афанасьева в трёх томах» (далее — Афанасьев). М., 1957, т. I, с. 292; ср.: Афанасьев, № 134; Онуков, № 10, 53 и др.

⁷ Мнение, что присказка составляет особый сказочный жанр, принадлежит А. И. Никифорову (см. вступительную статью к сборнику: О. И. Капица. Русские народные сказки. М. — Л., 1930, с. 10, 11; 15).

ведь град пойдет, весь хлеб побьет!“ — „Какой град! Дождь будет“.— „Ан град!“ — „Ан дождь!“ — „Не хочу говорить с дураком!“ — сказал Антон да хватъ соседа кулаком. Ни град, ни дождь нейдет, а у них из носов да ушей кровь льет. Это еще не сказка, а присказка; сказка будет впереди — завтра после обеда, поевши мягкого хлеба...»⁸.

Присказка может содержать разнообразные жизненные сведения, выдаваемые, однако, за ложные, небывалые: «В некотором царстве, в некотором государстве, на ровном месте, как на бороне, верст за триста в стороне, именно в том, в котором мы живем, жил-был царь. Без присказки сказка, што без полозьев салазки: из горы по льду нет им ходу, а по гладкому пути нечего их за собой везти. Слушайте диковинные речи: у дяди Луки были полати подлѣ печи, мост стоял поперек реки, картофель родилась в земли, а рожь зрела на колоси. Не любо, не слушай, а врать — не мешай. Хороша алая лента, как одета на молодую, а на старуху хоть пять навесь, — все скажут, што морщины есть. Ну, вот, хоть бы в нашей деревне жил один поп...»⁹.

Виды присказок многообразны¹⁰, но они, как правило, имеют общее свойство: не связанная со сказкой по содержанию присказка как бы уподобляется ей структурно¹¹. Большинство присказок состоят из трех частей — инициальных формул, собственно содержания (средняя часть) и финала. Начальные формулы присказки («В некотором царстве» и т. д.) аналогичны формам зачина (фиксация времени — пространства, факта существования героя, развитый элемент недостоверности). В присказке может отсутствовать финальная формула, тогда ее роль выполняют мимика, текст, интонация. Присказка как бы пародирует форму самой сказки, опираясь на начальные и конечные ее формулы как специфические «знаки» сказки. Аргументом в пользу того, что присказка, соотносясь со сказкой, акцентирует свойства пограничных формул, может служить факт существования присказок, составленных только из инициальных и финальных формул:

«В некотором царстве, в некотором государстве, именно в том, где и мы живем, жил царь на царстве, король на королевстве, да на ровном месте, как соха на бороне. Это не сказка, а присказка, а сказка будет после обеда, поевши мягкого хлеба, еще поедим пирога, да потянем быка за рога. Далеко отсюда, не в нашем царстве, в неведомом государстве, жил-был царь Ермолай...»¹².

Как и сказка, присказка динамична (отсюда интенсивное употребление ние глаголов действия или диалога).

Такое строение присказки не случайно. Оно отражает ее коммуникативную функцию; ориентированная на общение исполнителя с аудиторией, она построена на приеме «обманутого ожидания». Инерция восприятия сказочных формул «жили-были», обещающих долгое продолжение рассказа, нарушается раешным ритмом и конечной формулой — «Это не сказка, а присказка».

Другая функция присказки определяет ее «смеховой» колорит. Юмор присказки, основанный на перверсивном принципе, противопоставлен основному сказочному повествованию¹³.

⁸ Афанасьев, № 203, с. 97.

⁹ Карнаухова, № 19.

¹⁰ Различные виды присказок, зачинов и исходов рассматриваются в работе: J. Polivka. Slovanské pohádky, t. I, s. 124—145.

¹¹ Отдельно должны быть изучены присказки-предисловия, содержащие различные размышления сказочника и имеющие иную форму.

¹² Карнаухова, № 53.

¹³ См.: В. В. Блажес. Присказка. Закон композиционного контраста. — «Фольклор Урала». Свердловск, 1976, с. 56—63; о художественных средствах, используемых в присказке, см. также: П. Г. Богатырев. Художественные средства в юмористическом ярмарочном фольклоре, с. 450—496; Н. В. Новиков. Сатира в русской волшебной сказке записи XIX — начала XX в. — «Русский фольклор. Материалы и исследования», т. II, М. — Л., 1957, с. 40—61.

В научной литературе распространено мнение, что развитый элемент недостоверности, присущий присказке, зачину и концовке, способствует восприятию сказки как вымышленного повествования, противопоставленного реальной действительности¹⁴. Однако необходимо учитывать, что присказка прежде всего подчеркивает своим «смеховым» обрамлением серьезность самой сказки и акцентирует внимание слушателей не столько на вымышленности происходящего в сказочном мире, сколько на его отграниченности, отличии от мира реального¹⁵. Можно было бы отметить, что развитый элемент недостоверности так же присущ присказке, как и зачину, но в более утированной форме. Коммуникативная функция присказки при этом доминирует, каким бы изменениям присказка ни подвергалась у отдельных сказочников. Построенная по определенной схеме, она вовсе не представляет собой некой стилистической «окаменелости», а обладает ярко выраженной пластичностью. Варьирование осуществляется, с одной стороны, за счет выбора инициальных формул из репертуара сказочника, а с другой — путем наращивания, т. е. соединения разных типов присказки в одну. Пластичность формул присказки отражает тенденцию, которая, видимо, в целом характерна для варьирования «пограничных» формул сказки и находится в прямой зависимости от их структуры. Текст сказки, следующий за присказкой, обязательно начинается с зачина. Он может состоять из одной инициальной формулы одного типа, максимальное же число таких типов для русской волшебной сказки, по нашим наблюдениям, — пять: формулы времени, формулы пространства, формулы существования героев, формулы наличия или отсутствия (кого-либо или чего-либо) и формулы недостоверности. Разнообразие зачинов определяется двумя закономерностями. Первая заключается в формульной синонимии¹⁶, вторая — в стремлении к амплифицированию (расширению, накоплению синонимических образований с целью повышения экспрессивности высказывания) или редуцированию (ослаблению, сокращению) входящих в формулу элементов. Однако в зависимости от типа формул их варьирование имеет свои особенности.

1. Самый распространенный тип инициальной формулы для всех жанров сказочной прозы — формула существования героев. Как все другие пограничные формулы, она не связана непосредственно с развитием сказочного действия. Оформляя исходную ситуацию, она лишь вводит в сказку периферийных действующих лиц. Конструктивный принцип ее состоит в сочетании опорных глаголов «жил», «был» или их соединения в разных вариациях с указанием на социальный статус персонажей (царь — царица, старик — старуха, вдова, бедняк). Сказка редко «представляет» в начале главного героя, чаще «жили-были» относится к его родителям¹⁷.

¹⁴ См., например: Э. В. Померанцева. Русская народная сказка. М., 1963, с. 67; Н. Рошняну. Указ. раб., с. 23, 41, 87; Н. М. Ведерникова. Русская народная сказка. М., 1975, с. 64 и др.

¹⁵ Вопрос о функции смеха, маркирующего серьезность повествования, должен быть рассмотрен отдельно. Представляется, что конец и начало сказки не случайно отмечены смехом. Возможно, что проблеме прояснит изучение генезиса формул.

¹⁶ Под синонимией понимается замена одного элемента другим с тем же значением, с той же функцией, в той же структурной позиции. См.: К. Ситов. Указ. раб., с. 26.

¹⁷ Н. Рошняну считает, что возникновение медиальной формулы, отмечающей быстрый рост будущего героя, объясняется тем, что сам герой иногда еще и не родился в начале сказки (указ. раб., с. 18). С нашей точки зрения, появление медиальных формул этого типа было вызвано, с одной стороны, желанием показать «волшебность», «чуждость» судьбы героя (напомним, что герой часто сын вдовы или девушки), а с другой — выделить его чем-то среди сверстников.

Одновременно формула замечает описание целого периода жизни героя — от рождения до момента возникновения конфликта. Иногда она дополняется формулами гиперболлизации силы героя. Недаром и те и другие формулы соседствуют и в сказочных, и в былинных текстах. Они также могут получать в сказках социальную мотивировку (о развитии социальных мотивов в сказке см. Е. М. Мелетинский. Герой волшебной сказки. М., 1958).

Формула с «жили-были» или «жил-был» встречается в сборниках наиболее часто¹⁸. Выражения «жил», «был», «жил себе», «был себе» могут образовывать формулу каждое в отдельности¹⁹, так же как формула «живал-бывал» или обращенная «бывал-живал»²⁰. Встречаются зачины с глаголами «жил-поживал», «жили-пожили», «было-побывало»²¹. Синонимическое сочетание «живало-бывало» отлично по своей функции в тексте от других инициальных формул данного типа. Оно, как правило, предшествует собственно зачину, как бы заменяя присказку: «Бывало-живало — в некотором государстве был-жил царь и царица» (Афанасьев, № 157); «бывало-живало — в некотором царстве, в некотором государстве, у царя Ефимьяна было три сына...» (Афанасьев, № 175); «бывало-живало, жил-был купец, у него была дочь» (Ончуков, № 69).

II. К формулам существования героев примыкают формулы наличия или отсутствия (детей, средств к существованию, здоровья и т. д.). Они активно варьируются: у (царя, купца, него, нее, старика, старухи и т. д.) *было* (а) (трое детей, три сына, дочь, стрелец, жена и т. д.), *было* у царя (...) два сына (...); у царя (...) *не было* детей (...) (ничего); *был* (он, она и т. д.)... (слепой, бедный и т. д.). Одновременно эти формулы служат переходом к сказочному действию. Несмотря на то, что этот тип инициальных формул в соединении с формулами существования образует самую популярную комбинацию начала сказки²², в научной литературе он не отмечался.

III. Инициальные формулы времени в русской волшебной сказке встречаются крайне редко. Обычно роль временного показателя выполняет все та же формула существования героев. В лингвистической литературе установилось мнение, что сочетание «жили-были» в зачине сказок — остаточная форма древнерусского *plusquamperfecta*. А. П. Евгеньева убедительно доказала, что «жил-был» — синонимическое словосочетание, так как в «любом из зачинов с „был-жил“ и „жил-был“ нельзя усмотреть стремление вынести действие „жил-был“ из ряда других, идущих последовательно одно за другим или происходящих одновременно с „жил-был“»²³. Эта тенденция к нагнетанию синонимических элементов одного вида характерна для всех формул начала и конца сказки, но в формулах с «жили-были» она получает дополнительную нагрузку. Определение времени в сказочной исходной ситуации корреспондирует с исполнительским временем рассказа о сказочных событиях и противостоит абсолютному времени действия сказочных героев. Таким образом, создается ощущение временной неоднозначности в сказочном зачине — «перевод» в прошлое в формах зачина оказывается

¹⁸ Афанасьев, № 102, 105, 130, 131, 136, 138, 140, 150, 152, 155, 159, 167, 170 и т. д.; «Русские народные сказки Карельского Поморья». Составители А. П. Разумова, Т. И. Сенькина (далее — Разумова). Петрозаводск, 1974, № 1, 3, 6, 7, 8, 10, 12, 15, 19, 30, 34 и т. д.; Д. К. Зеленин. Великорусские сказки Пермской губернии (далее — Зеленин I). — «Записки Российского географического общества по отделению этнографии», т. XLI, Пг., 1914, № 2, 4, 9, 13, 16, 18, 19, 22, 24 и т. д.; Ончуков, № 27, 31, 34, 47, 56, 66, 68, 71 и т. д.; «Русские сказки Карелии. Подготовка текста, статья и комментарии М. К. Азадовского» (далее — Азадовский). Петрозаводск, 1947, № 4, 12—15, 19 и т. д.

¹⁹ Разумова, № 27, 34, 48, 60; Афанасьев, № 106, 111, 143, 165, 182 и т. д.; Зеленин I, № 14, 63; Ончуков, № 2, 3, 6, 16 и др.

²⁰ «Сказки Терского берега Белого моря». Подготовил Д. М. Балашов (далее — Балашов). Л., 1970, № 1 и др.; Ончуков, № 2, 3 и т. д.

²¹ Разумова, № 16; Балашов, № 7, Зеленин I, № 96; Афанасьев, № 164 и т. д.

²² Афанасьев, № 93, 95, 96, 105, 108, 113, 123, 124, 127, 128, 138, 140, 150 и т. д.; Разумова, № 1, 3, 6, 7, 11, 12, 15, 18, 20 и т. д.; Зеленин I, № 2, 4, 6, 7, 11, 16, 18 и т. д.; Ончуков, № 2—5, 8, 27, 34, 35, 46 и т. д. Практически каждая сказка любого сборника содержит эту формулу.

²³ А. П. Евгеньева. Сочетание жили-были в сказочном зачине. — «Памяти академика Л. В. Щербы». Л., 1951, с. 168.

относительным. Такое соотношение временных пластов сказки еще отчетливее проявляется в другой пограничной формуле — «скоро сказка сказывается, не скоро дело делается», которая, как и зачин, показывает ориентацию исполнителя на аудиторию и служит внутренней границей сегментов сказочного текста.

Сходную функцию выполняют формулы «в давнее время», «досюль»²⁴, так же как и образные определения «давности» времени: «... когда еще наши деды не учились, а прашуры не родились...» (*Афанасьев*, № 180) или «В то давнее время, когда мир божий наполнен был лешими, ведьмами да русалками, когда реки текли молочные, берега были кисельные, а по полям летали жареные куropатки, в то время жил царь по имени Горох» (*Афанасьев*, № 130)²⁵.

IV. В отличие от формул времени топографические формулы более характерны для русских волшебных сказок. Сказочник может знать несколько формул этого типа и в зависимости от привычки, настроения аудитории или желания достигнуть определенного эффекта употреблять сокращенный или расширенный вариант. Так, в приведенной выше сказке № 19 из сборника Карнаухова в одном тексте обнаруживается пять определений пространства: «В некотором царстве, в некотором государстве, на ровном месте, как на бороне, верст за триста в стороне, именно в том, в котором мы живем...». Топографические формулы здесь взаимозаменяемы и каждая из них могла бы быть единственной. Особенно часто встречается отнесение действия «в некоторое царство», в «некоторое государство»²⁶, иногда — в «некое царство», в «некое государство»²⁷. Неопределенность места, усиленную отрицанием, фиксирует вариант «Не в каком царстве», «Не в каком государстве» или «Не в котором царстве-государстве»²⁸. «Царство-государство» может заменяться на «место» — «село», «деревню», что более характерно для бытовой сказки²⁹. Волшебная сказка предпочитает акцентировать удаленность места действия сказки: «В некотором царстве, за тридевять земель — в тридевятом государстве жил-был...» (*Афанасьев*, № 169, 197, 222 и т. д.).

Неопределенность места действия сказки иногда конкретизируется двумя противоположными по смыслу формулами: «В некотором царстве, в некотором государстве» и «именно в том, в котором (где) мы живем» или «не в том, в котором (где) мы живем»³⁰. Но тот факт, что эти формулы, встречающиеся в одинаковых контекстах, выполняют аналогичные функции и используются как стилевые синонимы, показывает условность такой конкретизации и скорее подчеркивает метафоричность локализации сказочного пространства³¹.

²⁴ См.: *Разумова*, № 21, 22, 27 и др.; *Ончуков*, № 79, 88, 108, 113 и др. «Досюль» или «в давние годы» не является жанрограничительным временным отнесением. В волшебных сказках оно встречается так же часто, как и в бытовых. См., например, *Ончуков*, № 81—84, 117, 123 и т. д.

²⁵ Впрочем, в этой формуле чувствуется литературное влияние. См. *Р. М. Волков*. Сказка. Разыскания... с. 20.

²⁶ *Афанасьев*, № 93, 104, 118, 121, 129, 136, 155—157, 159 и т. д.; «Великорусские сказки в записях И. А. Худякова» (далее — *Худяков*). М. — Л., 1964, № 3, 60, 61, 63, 72, 75, 81, 83, 85; *Зеленин* I, № 48; *Никифоров*, № 41, 47, 49, 53, 55 и т. д.; *Ончуков*, № 66; *Разумова*, № 2, 25, 48, 49, 54; *Карнаухова*, № 53.

²⁷ *Разумова*, № 15; *Карнаухова*, № 7, 42 и т. д.

²⁸ *Ончуков*, № 8, 80, 85; *Афанасьев*, № 101, 143, 184; *Зеленин* I, № 73, 85 и т. д.

²⁹ *Никифоров*, № 43, 49; *Афанасьев*, № 111, 145, 190; *Разумова*, № 10, 25, 63 и т. д.

³⁰ См.: *Худяков*, № 51, 53, 68, 72, 80, 82, 113; *А. М. Смирнов*. Сборник великорусских сказок архива РГО, вып. I и II. (далее — *Смирнов*). Пг., 1917, № 49, 52, 55, 60, 301, 302; *Ончуков*, № 8, 80, 116, 245 и др.; *Соколовы*, № 53, 58, 66, 112, 119, 129 и т. д.

³¹ См., например, противоречивое соединение этих формул в сказке «Данило, легонькой детина»: «В некотором царстве, не в нашем государстве, именно в том, в котором мы живем» (*Соколовы*, № 112).

Практически каждый элемент топографической формулы может подвергаться варьированию, но стабильной всегда остается смысловая установка — отнесение действия в далекое и неопределенное место³².

В. К. топографическим формулам часто примыкает последний из пяти типов инициальных формул — формула недостоверности. Н. Рошияну, подробно рассмотревший этот тип, большое внимание уделил формулам времени, содержащим также элемент недостоверности, как показателю вымысла (особенно в румынских сказках)³³. В русской сказочной традиции элемент недостоверности выражен особой формулой, являющейся как бы юмористическим переистолкованием формул места: «В некотором царстве, именно в том, в котором мы живем, на гладком месте, как на бороне, жил знаменитый купец...» или «Не в котором царствии, не в котором государствии, на ровном месте, как на бороне, а верст за двести в стороны, жило три брата»³⁴. Следует подчеркнуть, что именно этот элемент сыграл важную роль в дифференциации архаической волшебной сказки от мифологического повествования, с одной стороны, и от других жанровых разновидностей сказочной прозы — с другой. То, что мы находим в классической волшебной сказке, вероятно, явление позднее. На ранних ступенях развития сказочного эпоса, инициальным и финальным формулам, возможно, придавалось особое магическое значение, но насколько поздним является смеховое оформление начала и конца сказки, сказать трудно³⁵.

Итак, разнообразие зачинов русской волшебной сказки определяется не только вариационной синонимией входящих в них элементов, но и способами их сочетаний. Зачины могут существовать как в усложненной (амплифицированной), так и в сокращенной (редуцированной) форме. Амплифицированные формы создаются нанизыванием синонимичных формул одного вида: «В некотором царстве, в некотором государстве, за тридевять земель, в тридесятом государстве, жил-был сильный, могучий царь. У того царя был стрелец-молодец, а у стрельца-молодца конь богатырский» (Афанасьев, № 169). Здесь в зачин включены четыре синонимичных по своей функции формулы места, формула существования и две формулы наличия. Или: «Жил-был священник, была у него жена, было у ней три дочери, был у них взгляд ясного сокола, бровь у них была черного соболя, личишко было белое и щочки у них алые. Очень были девицы brave» (Ончуков, № 78) — к формуле существования присоединяется семь формул наличия. Такого рода начальное описание в целом нехарактерно для русской сказочной прозы, но сама структура формулы типична для сказочного зачина.

Если редуцированные формы могут встречаться и в бытовых сказках, и в сказках о животных («Жил-был Котя-братя. Был у него пету-

³² Объем статьи не позволяет показать в полной мере взаимозаменяемость элементов в формуле, но следует отметить, что именно топографические формулы, имеющие большое поле вариативности, создают красочность и разнообразие зачинов русской волшебной сказки.

³³ Н. Рошияну. Указ. раб., с. 23—26, 27—31, 58—60 и т. д.

³⁴ Соколовы, № 129, 153; Смирнов, № 49; Никифоров, № 18, 52; Зеленин I, № 48; Ончуков, № 2, 5, 8; Афанасьев, № 139; Карнаухова, № 19, 42, 53 и т. д.

³⁵ В связи с этим особое значение приобретают свидетельства собирателей о рассказывании сказок как магическом действе и выделение пограничных формул, маркирующих магический смысл всего текста. В статье «Религиозно-магическая функция фольклорных сказок» Д. К. Зеленин приводит сведения о запретах на рассказывание сказок днем и при дневном свете. — В сб.: «С. Ф. Ольденбургу. К 50-летию научно-общественной деятельности». Л., 1934, с. 218. См. также: Р. Я. Вийдаленн. Исполнение народных сказок как производственно-магический обряд. Доклад на VII Международном конгрессе антропологических и этнографических наук. М., 1964; Н. А. Лавонен. О древних магических оберегах. — «Фольклор и этнография». Л., 1977, с. 75, 76; *её же*. Карельская народная загадка. Л., 1977, с. 17—27.

шок» — *Никифоров*, № 2), то амплифицированные формы более характерны для волшебной сказки³⁶.

Собственно говоря, те же тенденции обнаруживаются при анализе финальных формул. Присказке соответствует здесь концовка прибауточного характера: «Я у их был, да мед пил. Мне дали колпак да почали из избы-то толкать. Дали шшуку — я дверей-то не ушшупал. Дали шлык, я в поворотню-то швырк. Мне дали леденну лошадку, да репно седельшко, да сименную уздикку, да синей кафтан, да красны коты. Я еду, — синочка и кричит: „синь да хорош!“ — А мне почулося: „Скинь до полож!“ Я положил под кокору, и сам не знаю под котору. Синочка опять кричит: „красны коты!“ — А мне почулося „драны коты!“ Я взял да и бросил. Я замерз без кафтана-та; вот увидел огонь, приехал — у меня лошадка-та и растаяла; а седельшко-то свиньи съели» (*Зеленин I*, № 94)³⁷. Развитый элемент снятия достоверности характеризует именно этот тип концовок. Но наряду с ними в сказке присутствуют и иные формулы, сигнализирующие о конце сказки³⁸. Так же как начальные, они бывают нескольких разновидностей. Проследим как они варьируются.

I. Финальные формулы существования героев. Как и аналогичные формулы начала сказки, формулы этого типа взаимозаменяемы в одних и тех же структурных условиях. Синонимами формулы с ключевым сочетанием «Живут-поживают», таким образом, являются варианты: «Стали жить-поживать» или «Стали жить да быть», краткой формой которых служит вариант «Стали жить» или «Стали поживать». В усложненных вариантах этот тип формулы получает развитие за счет формулы, утверждающей благополучие героев: «Добра наживать», «Добра припасать», или ее модификаций: «Лиха не знаять», «Лиха избывать», что соответствует в инициальных формулах наличию или отсутствию у героев чего-либо или кого-либо, например: «Детей наживать» (*Садовников*, № 60)³⁹. К этому типу относятся и формулы дальнейшего бытия героев — «и теперь живут», варианты — «до сей поры живут» или «еще живут». В расширенном виде — «до сей поры живут и нас переживут»⁴⁰; иногда прибавляется «хлеб жуют»⁴¹.

II. Ко второму типу финальных формул относятся формулы, акцентирующие момент окончания рассказывания сказки: «Тут и сказке конец»⁴² или самый популярный вариант: «И сказка вся»⁴³. Как и все виды пограничных формул, они имеют тенденцию к редукции (варианты «вся» или «конец») и амплификации за счет рифмующихся устойчивых выражений. К формуле «Сказка вся» может добавляться «Больше врать нельзя» или «Дальше говорить нельзя»⁴⁴.

³⁶ Определить наиболее распространенные виды и формы сочетаний элементов можно будет только по завершении работы по формульному анализу волшебной сказки, предполагающему составление статистических таблиц. Сейчас ограничимся констатацией некоторых существенных особенностей формульной вариативности.

³⁷ Ср.: *Афанасьев*, № 146, 147, 432; *Зеленин I*, № 94; *Соколовы*, № 114; *Ончуков*, № 85; *Худяков*, № 49; *Смирнов*, № 49.

³⁸ Неформальные окончания сказки в работе не рассматриваются.

³⁹ Ср.: *Зеленин I*, № 11, 19, 48, 59, 72, 76, 87, 96; *Афанасьев*, № 100, 101, 103, 107, 108; *Ончуков*, № 27, 34, 47, 48, 69; *Азодский*, № 4, 7, 14, 16; *Балашов*, № 1, 4, 6, 24, 25, 39; *Смирнов*, № 5, 8, 9, 11, 26, 27, 37; *Соколовы*, № 54, 56, 57, 59, 61; *Худяков*, № 2, 4, 10—12, 14, 16, 18, 22 и т. д.

⁴⁰ *Балашов*, № 1, 6, 7, 59, 65, 93, 95, 97; *Афанасьев*, № 110, 138, 175, 191, 193; *Разумова*, № 10, 32; *Зеленин I*, № 72, 73, 76, 77, 85, 87; *Худяков*, № 2, 4, 10—12, 14, 16 и т. д.

⁴¹ *Афанасьев*, № 191, 193; *Никифоров*, № 45, 64, 66, 86, 114; *Соколовы*, № 42, 123 и т. д.

⁴² *Афанасьев*, № 146; *Никифоров*, № 49, 66, 81, 82, 94, 97, 106; *Карнаухова*, № 162; *Зеленин I*, № 12; *Разумова*, № 31 и т. д.

⁴³ *Ончуков*, № 87, 128, 129, 130; *Соколовы*, № 65, 115; *Балашов*, № 21, 24, 25, 27, 35, 41, 45, 47; *Никифоров*, № 11, 41, 58, 61, 70, 74, 84, 100 и т. д.

⁴⁴ *Афанасьев*, № 215; *Никифоров*, № 3, 128; *Балашов*, № 7, 65, 67, 81, 95, 96; *Разумова*, № 4, 23, 31; *Соколовы*, № 43, 54 и т. д.

III. К формуле «Тут и сказке конец» примыкают финальные формулы «вознаграждения» сказочнику. Награда за рассказывание сказки требуется разная: «А еще водочки (меду) корец», «Вам сказка, а мне бубликов (баранков) связка», «А мне денег катамашка». У А. Новополецова встречаем развитую формулу концовки: «Тут и сказки конец, сказал ее молодец, и нам молодцам, по стаканчику пивца, а за окончание сказки — по рюмочке винца» (Садовников, № 41)⁴⁵.

Подобно инициальным формулам, концом сказки может служить формула одного из указанных видов (редуцированные формы), несколько примыкающих друг к другу синонимичных формул одного вида или сочетание нескольких формул разных видов (амплифицированный исход): «Стали они все вместе жить-поживать, а лиха избывать» (Афанасьев, № 167) — в финале две формулы существования и формула наличия. «И зажили все припеваючи» — сказка кончается формулой дальнейшего существования героев.

IV. Одним из любимых сказочниками приемов является использование в финале волшебной сказки формул пира. Как правило, это несколько формул, объединенных общей функцией: ввести в круг действующих лиц сказки самого рассказчика и представить его участником сказочных событий. Н. Рошняну выделил четыре элемента, присущих финалу такого рода: а) присутствие сказочника на пиру; б) действия сказочника; в) перемещение сказочника от места действия к слушателям; г) цель перемещения — изложение сказки⁴⁶. Первые три вида формул встречаем и в русской волшебной сказке, последний — для русской традиции нехарактерен. Формулы пира вводятся словами о свадьбе героев или финальной формулой существования героев. Далее следуют формулы присутствия сказочника на пиру, варианты которых создаются в основном за счет называния места, где был сказочник: «Я там (в городе, на пире, на свадьбе) был». Опорные слова «я... был» не изменяются⁴⁷. В формулах действия сказочника на пиру чаще других встречаем следующие замены: «Мед пил» (Зеленин I, № 33), «Да пиво пил» (Ончуков, № 69; Зеленин I, № 96; Разумова, № 20); «Мед-вино пил» (Афанасьев, № 123) и т. д. Принцип образования вариантов здесь аналогичен другим пограничным формулам; основа его в использовании развитой синонимии элементов: «По усам (бороде, губам) текло (бежало), в рот не попало (во рту не бывало). На душе сытно и пьяно стало»⁴⁸. Варьируются формулы приобретения и «потери» подарков, которые развивают тему пира и часто примыкают к формулам обращения со сказочником на празднике: «А пиво-то не дали, угощали только чай-

⁴⁵ Ср.: Афанасьев, № 102, 185, 249, 251, 367; Ончуков, № 79, 120; Никифоров, № 25; Карнаухова, № 1; Соколовы, № 75 и др. Существует мнение, что наличие этого типа формул предполагает возможность возникновения сказок в среде профессиональных исполнителей (см.: В. Ф. Миллер. Очерки русской народной словесности. М., 1897, т. I, с. 34; Н. Л. Бродский. Следы профессиональных сказочников в русских сказках. — «Этнографическое обозрение», 1904, № 2, с. 1—18. С. В. Савченко. Русская народная сказка. Киев, 1914, с. 24—29; М. К. Азадовский. Русские сказочники. — «Русская сказка. Избранные мастера». Л., 1932, т. 1, с. 19 и др.). Но вопрос о профессиональной традиции рассказывания русской сказки изучен пока недостаточно. Следует указать, что требование вознаграждения исполнителя встречается и в других фольклорных жанрах, например в обрядовой поэзии. За исполнение колядок требовалось обязательное вознаграждение, хотя исконный магический смысл колядования забылся, и оно превратилось в веселую игру. Не встречаемся ли мы с аналогичным изменением функций текста и в формулах сказки?

⁴⁶ Н. Рошняну. Указ. раб., с. 54, 55.

⁴⁷ Разумова, № 20, 30, 34; Зеленин I, № 33, 48, 95, 96; Д. К. Зеленин. Великорусские сказки Вятской губернии (далее — Зеленин II). — «Записки РГО по отделению этнографии», т. XLII, Пг., 1915, № 4, 6, 13, 27, 75, 100, 115, 118, 122; Афанасьев, № 103, 109, 123, 124, 126, 128, 129, 132; Никифоров, № 10, 81, 21 и т. д.

⁴⁸ Разумова, № 20, 34; Афанасьев, № 103, 123, 158; Ончуков, № 66, 68, 79; Никифоров, № 10, 81, 131; Смирнов, № 1, 4, 31, 49, 159, 179; Балашов, № 3, 4, 5, 29, 95 и т. д.

ком, да сладким медком» (*Разумова*, № 25); «На том пиру и я был, мед-вино пил, по усам текло, да в рот не попало. Тут меня угощали: отняли лоханку от быка да налили молока, потом дали калача, в ту ж лоханку помоча. Я не пил, не ел, вздумал упираться, со мной стали драться, я надел колпак, стали в шею толкать...» (*Афанасьев*, № 137). Широко используется в концовках мотив утраты сказочных подарков. Рассказывая о сказочнике как одним из героев, сказка наделяет его чертами неудачника, нерасторопного и глупого владельца «ледяной лошадки» и «гороховой плеточки». Зыбкость, призрачность сказочного счастья для человека из реального мира противопоставлена вечному благополучию сказочных героев. Финальными формулами сказочника достигается эффект разрядки напряженного внимания аудитории. По своей коммуникативной роли формулы действия сказочника на пиру представляют собой аналог присказки, в то время как другие финальные формулы скорее близки к зачину.

Итак, инициальные и финальные формулы не только имеют сходное строение, симметричные структурные позиции, но и определяемые этой общностью принципы их варьирования, основывающиеся на синонимических заменах, амплификации и редукции элементов. В этом плане им близка группа медиальных формул, которая выполняет в сказках ту же коммуникативную роль⁴⁹. Каждый из элементов, образующих внутреннюю пограничную формулу, взаимозаменяем и может присоединяться к себе подобному. Но если формулы зачина и концовки содержали амплификацию сходных элементов, то медиальные формулы объединяют элементы с противоположным значением: «долго ли, коротко ли», «близо ли, далеко ли», «низко ли, высоко ли», «много ли, мало ли», «скоро сказка сказывается, не скоро дело делается»⁵⁰. Как правило, эти словосочетания организованы ритмически и синтаксически однородны. Их варьирование обнаруживает тенденцию, которая свойственна всем пограничным формулам волшебной сказки: расширение формулы за счет увеличения синонимичных элементов и соединение нескольких формул в единый блок. Создавая рамку сказочного действия, пограничные формулы выполняют роль переключателя в пространственно-временной структуре повествования и служат специфическими сигналами сказочного текста. Особое восприятие пограничных формул в ряду других формул волшебной сказки сохраняется несмотря на их варьирование. Это объясняется тем, что пластичность пограничных формул предполагает взаимодействие постоянных и переменных факторов стиля. Стабильность формул обусловлена их семантикой, структурной позицией, функциями в повествовании и коммуникативной ролью. Взаимозаменяемость как формул в целом, так и отдельных их элементов по принципам стилистической синонимии, амплификации и редукции сходных элементов определяют границы их варьирования.

⁴⁹ В медиальных формулах пространства — времени проявляется преобладание экспрессивной функции (ориентация на отправителя сообщения) над другими коммуникативными функциями сказочных формул. «Скоро сказка сказывается, да не скоро дело делается» — так рассказчик соизмеряет время действия сказки со временем рассказа о сказочных событиях. Присоединяясь к формулам «долго ли коротко ли», «близо ли далеко ли», «низко ли высоко ли» при глаголах действия, она отграничивает одну событийную ситуацию от другой и служит внутренней границей сегментов сказочного текста. Но то, что эта группа формул в композиционном отношении является медиальной, определяет ее меньшую значимость как делимитатора (ограничителя) повествования (о иерархии делимитаторов повествования см.: *Т. Dobrzynska. Delimitacja tekstu literackiego. Wrocław — Warszawa — Kraków — Gdańsk*, 1974, s. 5—11). Однако эти формулы входят и в класс пограничных, что делает возможным их отнесение, например, в сказочный зачин: «В некотором селе, не далеко не близко, не высоко не низко, жил-был старик...» (*Афанасьев*, № 296).

⁵⁰ *Афанасьев*, № 93, 101, 129, 138, 167, 170, 172, 176, 177, 185, 191, 192; *Карнаухова*, № 3, 7, 41, 52; *Балашиха*, № 1, 6; 7, 23, 27; *Разумова*, № 34, 35; *Зеленин* 1, № 9, 13, 20; *Соколовы*, № 7, 15, 16, 139 и т. д.

Таким образом, исследование проблемы формульного стиля волшебной сказки показывает, что вариативность является закономерным способом существования традиции, присущим даже наиболее консервативным ее формам.

FORMULAE IN THE RUSSIAN FOLK TALE
(TO THE PROBLEM OF STEREOTYPE AND VARIATION
IN TRADITIONAL CULTURE)

The paper deals with the problem of variety in the stylistic formulae of the Russian folk tale, such formulae being the most traditional and stable elements of the storyteller's speech. A number of 19th and 20th century folklore collections have been examined; this has served to establish certain trends in the variation of the initial, final, and medial formulae that delimit the fabulous narrative. Analysis of each type of such formulae shows that their plasticity is based upon their structural and functional properties; it comprises both the use of a highly developed synonymy of elements and the congestion of similar elements (amplified forms) or, conversely, their truncation (reduced forms). The communicative and expressive function of the traditional introduction (*priskazka*), which accentuates the role of the marginal formulae in the story, is particularly stressed.

М. Г. Котовская

ВОЗНИКНОВЕНИЕ ГРУПП СМЕШАННОГО ПРОИСХОЖДЕНИЯ НА СЕВЕРО-ВОСТОКЕ БРАЗИЛИИ (XVI—XVIII вв.)

В отличие от социально-экономической и политической истории Бразилии, к исследованию которой уже неоднократно обращались советские ученые, опубликовавшие по этой тематике ряд интересных работ, этническая история этой страны еще недостаточно освещена не только в советской, но и в зарубежной литературе.

Между тем один из центральных вопросов этнографии — проблема складывания групп смешанного происхождения — имеет чрезвычайно важное значение для генезиса бразильской нации.

В данной статье исследование ограничено северо-востоком Бразилии, так как этот район в течение всего колониального периода был наиболее плотно заселен и освоен. Здесь также интенсивнее всего протекали процессы смешения всех трех основных групп населения — индейцев, португальцев и негров; именно в этом районе сложилось и то этническое единство, которое легло в основу формирующейся бразильской нации.

Этнический состав населения современной Бразилии крайне сложен: оно включает негров, индейцев, «белых» и значительное число лиц смешанного происхождения, образующих основную массу жителей страны. Между указанными группами бразильцев происходят интенсивные процессы этнического и культурного смешения. Разрушаются этнические барьеры, некогда разделявшие население страны. Расовые определители, игравшие столь важную роль в колониальный период, заменяются социальными. Тем не менее многочисленные традиции расовой изоляции и расовые предрассудки замедляют темпы национальной консолидации страны. Таким образом, в современной Бразилии наряду с широко протекающим процессом смешения наблюдаются и дезинтеграционные моменты. Эти сложные и противоречивые явления, действующие в бразильском обществе, невозможно понять без возвращения к истокам их возникновения, т. е. в колониальный период.

В колониальный период мы можем выделить два основных направления этнических процессов, протекавших в бразильском обществе этого региона. В начале существования колонии ведущим процессом была метисация населения северо-восточного побережья Бразилии — индейцев и португальцев. Позднее, в связи с массовым ввозом в этот район африканцев-рабов, на первый план выдвинулись этнические процессы метисации «белых» и негров. Взаимодействие индейцев, португальцев и негров привело к появлению новых групп населения, смешанных как в культурном, так и этническом отношениях.

К приходу португальских колонизаторов в Бразилии жили индейские племена, отличавшиеся друг от друга типом хозяйства, социальной

организацией, традициями. В северо-восточной части страны наиболее многочисленными были племена, относящиеся к семье тупи-гуарани, прежде всего тупинамба, петигуарес, тупиникинс, томиминос и тапес¹. Они заселяли территорию от крайнего севера прибрежной северо-восточной полосы до Эспириту Санту на юге. Группа индейцев тапуайя² состояла из множества крупных и мелких племен, также обитавших на северо-востоке Бразилии в непосредственной близости от племен тупинамба. Наиболее значительными из них были ботокуды, камаканы, каингангы, тимбирас.

Племена тупинамба, проживавшие на обширных территориях северо-востока Бразилии, отличались, по мнению французского этнографа А. Метро, определенной общностью в материальной и духовной культуре³. Это были наиболее развитые в социально-экономическом отношении племена Бразилии. Именно они первыми вступили в контакт с португальскими колонизаторами.

Примитивное подсечно-огневое земледелие было основным занятием индейцев тупинамба. Они выращивали маниоку, маис, картофель. В то же время тупинамба занимались рыболовством и охотой.

Деревни тупинамба состояли из нескольких больших общинных домов, в каждом из которых проживало от 15 до 30 семей, связанных родственными узами. Во главе такого общинного дома стоял старейший мужчина, подчинявшийся выборному вождю деревни. Дом, основные орудия производства, запасы пищи и т. д. были коллективной собственностью членов родовой общины и, что важно подчеркнуть, наследовались строго по отцовской линии. Счет родства тоже был патрилинейным⁴. Подавляющее большинство браков было кросскузенными⁵.

Обычно индейцы тупинамба убивали пленников, захваченных в столкновениях с другими индейцами. Но иногда наиболее сильных приводили в деревню, где они становились рабами — собственностью того или иного общинного дома. Через некоторое время раб мог жениться на индейке тупинамба, но при этом его не считали членом рода и его дети убивались как чужаки⁶. Это последнее обстоятельство сыграло позднее важную роль во взаимоотношениях португальцев и тупинамба.

Среди индейцев тупинамба были распространены представления о том, что души умерших переселяются в животных. Чтобы оградить ребенка от влияния злых сил, ему обычно давали два имени. Одно из них обозначало животного, которого ребенок напоминал какими-то чертами лица или повадками. Самыми распространенными из таких вторых имен были «Черный кот», «Могущественная змея», «Ягуар», т. е. названия наиболее почитаемых индейцами животных⁷. В честь этих животных в определенные дни устраивались ритуальные танцы-заклинания. Некоторые из этих обычаев тупинамба вошли в культуру метисного населения Бразилии.

Племена тапуайя в значительной степени отличались от индейцев тупинамба. У большинства племен тапуайя именно собирательство, охота, рыболовство были основными видами занятий. Вместе с тем они знали и примитивное земледелие, не являвшееся основным видом их хозяйственной деятельности. Орудия труда у них были крайне несовершенными. Жилище же тапуайя часто представляло собой простые заслоны от ветра.

¹ A. Ramos. Las poblaciones del Brasil. México, 1944, p. 58—59.

² Там же, с. 59.

³ A. Métraux. The Tupinamba.— «Handbook of South American Indians», v. 3. Washington, 1948, p. 97.

⁴ A. Métraux. Указ. раб., с. 100.

⁵ Там же, с. 101—102.

⁶ Там же, с. 103.

⁷ «Antologia das lendas do indio brasileiro». Rio de Janeiro, 1957, p. 11—13.

Некоторые из этих племен вели бродячий образ жизни, другие — переходили к полуоседлому быту. У последних основной единицей социальной организации становилась деревня, жители которой были объединены кровнородственными связями. Во главе деревни стоял выборный вождь — иногда мужчина, а иногда — женщина. Часть племен тапуайя придерживалась патрилинейного счета родства, другая — матрилинейного. При матрилинейном счете родства дети женщины, независимо от происхождения мужчины, считались полноправными членами рода матери. После прихода португальских колонизаторов это сыграло важную роль в дальнейшей судьбе португало-индейских метисов, матери которых были индеанки-тапуайя.

Важную роль в жизни индейцев тапуайя играли шаманы, которые, по представлениям индейцев, являлись посредниками между людьми и духами. Шаманы также выступали и как знахари, предсказатели и т. п. Возглавляли они и церемонии инициаций.

Прошедшим посвящение вставляли в нижнюю губу боток (деревянный диск). Величина и форма ботоков служили показателем социального положения человека⁸. Это свидетельствовало о начале социальной дифференциации у тапуайя.

Этническая ситуация на северо-востоке Бразилии до прихода португальцев была весьма сложной. До середины XVI в. здесь происходило значительное перемещение племен, относящихся к лингвистической семье тупи-гуарани. Например, племена тупинамба вытеснили с территории современного штата Бая индейцев жес, которые впоследствии расположились крупным этническим массивом в районе современного штата Минас Жераис⁹.

Интересные факты, свидетельствующие о постоянных связях, существовавших между различными племенами индейцев северо-востока, были обнаружены при археологических раскопках в Минас Жераис. Как выяснилось, на индейцев жес значительное культурное воздействие оказали более развитые в социально-экономическом отношении племена тупинамба. Так, племена жес, не умевшие делать глиняную посуду, заимствовали способ ее изготовления у прибрежных племен тупинамба¹⁰. Индейцы северо-востока были связаны и с племенами более отдаленных областей Бразилии, например, Амазонии¹¹.

Первые португальские переселенцы, попавшие в Бразилию, составляли группу «белого» населения, весьма неоднородную. Это объясняется тем, что сама Португалия к началу покорения Бразилии не была единой в социально-экономическом, культурном и этническом аспектах¹². У жителей южных районов и Атлантического побережья Португалии в результате длительных контактов с арабскими завоевателями в материальной и духовной культуре сохранялись отчетливые следы арабского влияния. Жители горных и северных областей страны фактически не подверглись арабскому воздействию и продолжали в неизменном виде сохранять свои обычаи¹³. К концу XVI в. различия между северными и южными районами Португалии начали постепенно стираться. Однако они оставались еще настолько существенными, что ощущались среди португальских колонистов и в новой стране. Ярче всего этно-социальные различия между португальскими колонистами проявлялись в способах устройства в новых историко-географических условиях. В первые годы колониального этапа выходцы из северных и южных областей Пор-

⁸ В настоящее время этот обычай сохранился лишь у ботокудов, но до прихода португальцев он был известен почти у всех индейских племен северо-востока Бразилии.

⁹ A. Ramos. Указ. раб., с. 62.

¹⁰ C. Ott. Pre-Historia da Bahia. Salvador, 1958, p. 13

¹¹ J. Oliviam. Indigenas de Minas Gerais. [s. l.], 1956, p. 12.

¹² C. Ferraz de. Bosquejos de antropologia criminal. Lisboa, 1960.

¹³ J. Dias. Algumas considerações sobre áreas culturais (a área cultural luso-brasileira). Guimaraes, 1955.

тугалии селились компактными, отдаленными друг от друга группами. Так, родовитая и наиболее обеспеченная часть (как правило, это были выходцы из северных областей Португалии) стремилась к созданию крупных земельных владений. Менее зажиточные португальцы-северяне также пытались обзавестись собственным хозяйством. Они либо приобретали землю, либо становились арендаторами. Южане же, в массе своей выходцы из средних городских слоев (ремесленники, торговцы, мелкие лавочники), в Бразилии селились в поселках, где наряду с земледелием занимались ремеслами и торговлей. В дальнейшем некоторые из этих поселков превратились в крупные города.

Вот эти-то социально разнородные группы португальских колонистов столкнулись с бразильскими индейцами.

Отсутствие до середины XVII в. достаточного количества европейских женщин вынуждало португальцев вступать в многочисленные браки с индейками.

В целом, у португальских колонизаторов не было предрассудков, мешавших сексуальным отношениям с индейками. По мнению американского этнографа Р. Нэша, это можно объяснить тем, что сами португальцы еще до покорения Бразилии подверглись арабскому завоеванию¹⁴. Под влиянием культурных традиций времени арабского владычества, когда среди арабов смешанные браки были распространены, у португальцев сложилось терпимое отношение к таким союзам, которое они перенесли и в Бразилию.

В то же время было бы неправильно преуменьшать действие социальных барьеров между португальцами и индейцами. Прежде всего определенной преградой во взаимоотношениях индейцев и португальцев были различия в их социально-экономическом и культурном уровнях развития. Главным же барьером была колониальная политика метрополии, направленная на утверждение господства незначительной по численности группы португальцев и препятствовавшая их растворению среди преобладающего местного населения. Но уже в XVII в. «белых», родившихся в Португалии, — «*geínes*» начали отличать от уроженцев Бразилии — «*scíoulos*». Последних объединяли сложившиеся уже в Бразилии общие черты в материальной и духовной культуре; определенное единство экономической жизни, которая в первые годы существования колонии носила военизированный характер, семейная организация, местные религиозные культы. Именно необходимость покорения численно превосходящего автохтонного населения вела к объединению португальцев.

Вторжение португальцев сказалось на дальнейшем развитии индейских племен. Прежде всего менялись исконные места обитания индейцев, которые под натиском колонизаторов вынуждены были уходить в иные области Бразилии. Это вызывало новые волны миграций индейских племен XVI—XVIII вв. Изменился и самый характер миграций. Если до прихода португальцев они осуществлялись компактными массами, то в колониальный период индейцы уходили из своих мест часто разрозненными группами, вливаясь в иноэтнические племена.

Первые экономические контакты португальцев с индейцами складывались в виде обмена товарами. Индейцы поставляли португальцам отдельные сорта ценной бразильской древесины и пищу в обмен на металлические ножи, топоры, пилы и т. д.¹⁵ Примерно до 40—50-х годов XVI в. экономические и культурные контакты португальцев с индейцами были слабыми и нерегулярными. Организация крупных плантационных хозяйств на побережье, которая потребовала обеспечения их постоянной рабочей силой, привела к установлению постоянных связей этих

¹⁴ R. Nash. The conquest of Brasil. N. Y., 1900, p. 3.

¹⁵ A. Marchant. From barter to slavery. Economic relations of Portugal and Indians. The settlement of Brasil. Baltimore, 1942, p. 39.

двух групп и положила начало массовому обращению индейцев в рабов.

Для работы в аграрных хозяйствах португальцы использовали прежде всего индейцев. Это объясняется тем, что вследствие традиционного половозрастного разделения труда у индейцев именно женщины занимались обработкой земли, изготовлением одежды, посуды и т. п. Мужчины-рабы захватывались в основном для работы в рудниках и строительстве, ибо они не владели навыками обработки земли и ухода за посевами. Их роль в традиционном земледелии сводилась, как правило, к расчистке новых участков земли — работе крайне важной и трудной при подсечно-огневом земледелии, но не нужной при европейских интенсивных формах хозяйства.

Индейки, занятые в хозяйстве португальца, и дети индейцев и португальцев часто входили на правах младших членов в семью португальца. Складывалось то, что бразильские исследователи называли «расширенными семьями», которые состояли из португальца и его нескольких жен-индейцев с детьми. Есть основания полагать, что связи с родом индейских женщин-рабынь в португальских поместьях разрывались. Их дети тем самым также оказывались вне социальной структуры индейского общества. Но надо учитывать, что смешение португальского и индейского населения происходило также в достаточно широких масштабах и вне ареалов развития земледельческих португальских колоний.

Судьба первых поколений индоевропейских метисов складывалась отнюдь не одинаково. В основном это определялось характером системы родства, принятой в группе их матери. Если система родства была матрилинейная, то метисы были полноправными членами рода, имели право наследования и т. д. Выделить их из индейских групп можно лишь условно: они продолжали жить вместе с индейцами, придерживаясь индейских обычаев.

Иначе обстояло дело в племенах, где родство передавалось по линии отца. Так, например, в племенах тупинамба, как и в большинстве других индейских групп тупи, только дети мужчины данного рода могли быть полноправными его членами¹⁶. Это приводило к тому, что метисы в племенах тупинамба оказывались бесправными чужаками. Они не только не были наследниками имущества рода, но и не посвящались в особо важные обряды и ритуалы племени. Им не разрешалось посещение мужских домов, где хранились священные предметы и где в устной форме передавались те или иные традиции рода¹⁷. Такой порядок приводил к довольно быстрому обособлению метисов от индейских групп тупинамба. Нередко случалось, что метисы, формально изгнанные из индейской группы, продолжали жить недалеко от неё и поддерживали отношения с индейцами рода своей матери. Со временем таких португало-индейских метисов, утративших связь с индейскими родовыми общинами, стали называть «кабоккло».

Уже в конце XVI — середине XVII в. среди кабоккло появляется тенденция селиться компактными группами. Это ярко прослеживается в географических названиях северо-восточного прибрежного района. Здесь в XVII в. появились такие названия, как «Гора кабоккло», «Озеро кабоккло»¹⁸ и т. п. Приблизительно тогда же у кабоккло возникли ритуальные пещеры, куда вход был закрыт и для индейцев, и для португальцев. Видимо, в это время у метисов стали складываться эзотерические культы, сведения о которых в настоящее время еще недостаточны.

О постепенном размежевании метисов и индейцев говорит и изменение употребления самого термина «кабоккло», который сначала обозначал просто принадлежность к индейской группе, а впоследствии стал

¹⁶ А. Métraux. Указ. раб., с. 97.

¹⁷ Там же, с. 103.

¹⁸ J. Oliviam. Указ. раб., с. 12.

применяться только по отношению к смешанному португало-индейскому населению¹⁹. Уже в конце XVII в. «кабокло» называли метисов, которые занимались сельским хозяйством и вели оседлый образ жизни. Их отличали от воинственных метисов «мамелуко», участвовавших в военных экспедициях португальцев.

В целом первые поколения метисов северо-восточного побережья отличались друг от друга не только преобладанием чисто внешних признаков (большей или меньшей степенью европейской или индейской крови), но и теми культурными традициями, которые они унаследовали от своих матерей-индеанок, входивших в разные индейские группы. Вся эта разнородная в этнокультурном плане группа метисов стала постепенно приобщаться к португальской культуре — овладевать португальским языком, принимать христианство и т. п.

Со временем в возникших прибрежных городах и пригородах начала складываться особая прослойка населения, состоящая из метисов и ассимилированных в культурном отношении индейцев, хорошо знавших португальский язык. Иногда они имели собственное хозяйство, в котором нередко использовали труд индейцев и негров-рабов. Португальское правительство в первые десятилетия существования колонии поощряло создание таких хозяйств для снабжения «белого» населения продовольствием, а также с целью защиты португальцев от нападений враждебно настроенных к ним индейцев. Показательно, что в XVI—XVII вв. крещеным индейцам и метисам, обязующимся помогать португальцам при столкновении с индейцами, предоставлялся участок земли, а иногда и материальная помощь²⁰.

В то же время португальцы, опасаясь столкновений с индейскими племенами, строго следили за количеством индейцев и кабокло, проживавших в городах и пригородах. Кабокло и индейцам разрешалось приезжать в город только в определенные, ярмарочные дни. Португальцам же, кроме королевских служащих, священников, хозяев латифундий, запрещалось посещение индейских деревень²¹.

Проводниками португальской культуры среди индейского населения, по мнению колониальных властей, должны были стать священники или миссионеры. Как правило, это были иезуиты — члены наиболее крупного католического ордена, активно действовавшего в Бразилии.

Чтобы облегчить надзор над индейцами, иезуиты сселяли их в сельской местности в искусственно созданные деревни (редукции), а в пригородах — в так называемые религиозные миссии. Целая сеть таких индейских религиозных миссий была создана вблизи Баии с целью снабжения ее жителей зерном, овощами, молоком и защиты от индейцев. Интересно, что в некоторых из таких миссий иезуиты практиковали денежную оплату труда индейцев²². В целом система организации подобных миссий в пригородах и редукций в деревне была одинаковой. Однако в деревне такие редукции обычно создавались как бы от имени индейского вождя, который и оставался номинальным правителем. Некоторые из таких вождей, пользуясь покровительством португальцев, богатели и начинали противопоставлять себя массе рядовых общинников.

Первым актом приобщения индейцев и кабокло к португальской культуре было обучение их формам ручного труда, принятым в Европе, и новым сельскохозяйственным навыкам. Одновременно велось обучение индейцев «лингва жерал», созданному миссионерами на основе языка индейцев тупинамба, или португальскому языку, а также распространение христианской религии.

¹⁹ N. Land. Variantes del papel desempeñado por la mujer en las comunidades indígenas brasileñas. — «*América Indígena*», 1976, № 3, p. 491.

²⁰ A. Marchant. Указ. раб., с. 91.

²¹ J. Oliviam. Указ. раб., с. 151—152.

²² A. Marchant. Указ. раб., с. 91—103.

В целом, основные мероприятия иезуитов по приобщению индейцев и кабокло к европейской культуре были следующими: 1) закрепление индейцев в определенных деревнях и миссиях; 2) обучение их новым навыкам сельскохозяйственного труда; 3) изучение индейцами португальского языка или «лингва жерал»; 4) приобщение индейцев и метисов к христианской религии. Этот последний пункт считался важнейшим в деятельности иезуитов, но и он, как и остальные, сначала не принес видимых результатов. Индейцы охотно выполняли внешнюю обрядовую сторону христианской религии, оставаясь равнодушными к ее сущности. При этом крещеные индейцы часто продолжали придерживаться своих традиционных верований.

Вследствие этого иезуиты пытались с детства приобщать индейцев к европейской культуре. Для этого ими создавался ряд начальных школ и коллежо-коллегий, своеобразных школ-интернатов. Важнейшие иезуитские коллежо находились в Баие, Рио-де-Жанейро и Пернамбуко²³. В эти учебные заведения принимались индейцы (особенно поощрялся прием в них детей индейских вождей), кабокло, которые и составляли в них большинство, а также дети обедневших португальцев. Мулатов (детей негров и «белых») стали принимать в них лишь в 1686 г. после специального королевского указа²⁴.

Обучение самых маленьких детей в этих школах начиналось с пения церковных псалмов. В средних ступенях изучали математику, риторику, классические языки, в высших — преподавались теология, казуистика, мораль. В подобных учебных заведениях происходило смешение индейских и португальских традиций. Дети разговаривали друг с другом на «лингва жерал», маленькие португальцы любили индейские сказки, песни, игры²⁵. В то же время, поступив в эти школы, индейцы и кабокло отрывались от материнской индейской культуры. Многие из них после окончания подобных школ становились монахами-проповедниками среди индейского населения.

Юридически всё население колонии делилось на две большие части: рабов и свободных. Рабы — первоначально индейцы и метисы, потом — негры и мулаты. Свободное население — «белые», свободные индейцы и отдельные метисы и мулаты (переход мулатов и метисов в группу «белых» в колонии был не групповым, а сугубо индивидуальным). Такой порядок облегчал сравнительно малочисленной прослойке португальцев управление численно преобладающим «цветным населением» страны.

Юридическому делению бразильского населения сопутствовало и его расовое деление. Так, высшие ступени в расово-социальной иерархии бразильского общества занимали «белые», низшие — негры и индейцы. Промежуточные ступени принадлежали мулатам, кабокло и ассимилированным индейцам. Последние могли зачисляться в группу «белых». Следовательно, организация иезуитских школ и коллежо косвенно способствовала увеличению привилегированной антропологически смешанной группы «белых», пополнявшейся за счет крещеных и получивших образование индейцев и кабокло. В группу «белых» входили также дети португальцев и индеанок, официально признанные отцом и при отсутствии законных детей наследовавшие его имущество. Такие случаи в XVI — начале XVII в. были не такими уж редкими. Особенно охотно португальцы женились на дочерях индейских вождей. Это давало им право как новым вождям использовать индейцев в качестве рабочей силы. Для укрепления такого своего положения португальцы присоединяли к своей фамилии обозначение рода, из которого произошла их жена.

Итак, на протяжении всего колониального периода происходило взаимопроникновение, слияние индейских и португальских культурных

²³ A. Métraux. Указ. раб., с. 100.

²⁴ J. Oliviam. Указ. раб., с. 151—152.

²⁵ J. L. Normano. Brazil. A study of economic types. N. Y., 1968, p. 56—57.

традиций и образование новой, смешанной португало-индейской культуры. Индейцы заимствовали у португальцев ряд трудовых навыков, новые культурные растения (европейские зерновые), домашних животных (лошадей), язык, религию, отдельные обычаи. Португальцы же перенимали у индейцев элементы строительства сельского жилища, традиционные земледельческие культуры и т. д., легенды, танцы, народные верования (например, веру в то, что красный цвет — любимый цвет индейцев — предохраняет от влияния злых сил). Португальский язык пополнился рядом индейских слов, главным образом обозначающих названия местных животных и растений. Показательно, что в настоящее время в бразильском варианте португальского языка насчитывается до 20 000 слов индейского происхождения²⁶.

Таким образом, в течение колониального периода на побережье северо-востока Бразилии сложилась смешанная группа кабокло, границы обитания которой были весьма подвижными. Эта группа не была однородной в социальном и культурном отношениях. В нее входили кабокло, вышедшие из разных индейских племен. Степень близости их к португальской культуре, естественно, была неодинаковой и зависела прежде всего от места их проживания, длительности контактов с португальцами и т. д. В первые десятилетия колониального периода часть кабокло оставалась в индейских группах, другая — вливалась в состав «белого» населения. К последним в первую очередь относились кабокло, окончившие иезуитские школы, а также дети португальцев и индейцев, официально признанные отцом. Указанная категория кабокло постоянно смешивалась с незажиточными португальскими колонистами, вместе с ними образуя средние слои населения бразильского общества.

Образование смешанной группы мулатов было вызвано совершенно иными причинами и шло другим путем. Попытки использовать индейцев в качестве рабочей силы в латифундистских хозяйствах и на рудниках к концу XVII в. потерпели крах (высокая смертность индейского населения, нежелание их работать в плантационных хозяйствах и рудниках и т. д.). Индейцев заменили рабами-африканцами.

Вывоз рабов из Африки в Бразилию начался с середины XVI в. В 1585 г. общая численность населения колонии составляла приблизительно 57 000 тыс. чел.; из них около 14 000 тыс. были негры-рабы²⁷. До середины XVII в. Пернамбуко, Баия и Рио-де-Жанейро являлись крупнейшими центрами работорговли²⁸.

В Бразилию ввозились представители различных племен и народов Африки, стоявших на разных уровнях социально-экономического развития. Бразильские рабовладельцы старались приобретать негров в зависимости от характера работ, к которым они предназначались. Так, негры бантуязычные чаще использовались в сельском хозяйстве, негры же Судана, достигшие более высокого социально-экономического и культурного уровня и имевшие навыки в ремеслах, становились портными, кузнецами, строителями. Но главной сферой использования труда негров-рабов на северо-востоке было сахарное производство. Все это до некоторой степени определяло специфику размещения негритянских групп в Бразилии. При этом надо учитывать, что в Бразилии строго регламентировалось число негров одной этнической группы, проживающих в каждом отдельном хозяйстве, с целью предотвращения столкновений «белых» и рабов²⁹.

Во главе этих латифундий стоял «белый» хозяин, пользовавшийся практически ничем не ограниченной властью. Противоположную социальную ступень занимали негры-рабы, без которых само существование

²⁶ G. Freyre. *New world in the tropics*. N. Y., 1959, p. 200—203.

²⁷ H. O. Rodrigues. *Brazil and Africa*. Berkeley and Los Angeles, 1965, p. 42—43.

²⁸ N. Rodrigues. *Os Africanos no Brasil*. São Paulo, 1945, p. 217—218.

²⁹ G. Freyre. Указ. раб., с. 100.

плантационного хозяйства было бы невозможным. На таких плантациях северо-востока выращивали хлопок, табак, сахарный тростник, из которого изготвлялся сахар на экспорт, а злаковые культуры, овощи, фрукты — для внутреннего потребления. Негры в таких хозяйствах в основном были заняты сельскохозяйственным трудом, но они также работали там в качестве кузнецов, ремесленников, портных, нянек, кухарок и т. д.

Подобные владения представляли собой изолированный комплекс построек, среди которых выделялся каменный дом хозяина — «саза grande» («большой дом»), украшенный изображением семейного святого-покровителя. В подобных латифундиях негры-рабы и их хозяин составляли как бы единую социально-экономическую ячейку. Кроме того, негры-рабы и семья «белого господина» были объединены и в общую религиозную общину. Христианизация негров считалась одной из важнейших задач рабовладельцев, которых правительство обязывало обучать рабов португальскому языку и прививать им португальские обычаи³⁰.

В доме латифундиста часто проживали африканки-наложницы хозяина и их дети. Хотя латифундисты фактически никогда не женились на негритянках, в их среде не считалось предосудительным вступать в сексуальные отношения с ними.

Положение детей, родившихся от подобных союзов, было различным. Огромное значение для них приобретали чисто внешние признаки. Так, дети негритянки и «белого» хозяина с ярко выраженными негроидными чертами лица и темным цветом кожи, как правило, оставались с матерью. Однако они занимали несколько обособленное положение, потому что быть сыном или дочерью «белого господина» в негритянской среде считалось почетным. Такие дети и их матери нередко пользовались определенными привилегиями: освобождались от особо тяжелой физической работы, получали подарки и т. д.

Мулатов со стертыми негроидными соматическими признаками отец иногда освобождал от рабства. Случалось, что португальцы на льготных условиях наделяли своих детей-мулатов землей и помогали им стать свободными арендаторами или даже мелкими земельными собственниками. Именно они, как, впрочем, и определенное число негров, получивших тем или иным путем свободу (ремесленники, сумевшие выкупить себя на свободу, управляющие, надзиратели над неграми и т. д.), положили начало возникновению своеобразной расово-социальной категории «branco da terra» (букв. — «белый по земле») ³¹. В деревне процесс формирования указанной расово-социальной категории «branco da terra» начался уже в начале XVII в., но наиболее отчетливые формы принял в середине XVIII — начале XIX в.

Как исключение можно отметить, что «белый» иногда усыновлял «цветного» ребенка, если тот имел светлую кожу и европейские черты лица. В этом случае мулат входил в группу отца и становился «белым», получая таким образом все вытекающие отсюда юридические права. Латифундисты не препятствовали совместному обучению дома своих детей-мулатов и законных детей³². Наиболее способных из них посылали в города, где они, получив образование, обычно занимались техническими профессиями.

В целом, процент негритянского населения и мулатов в городах был ниже, чем в сельской местности, однако социальная мобильность осуществлялась здесь несколько легче, чем в деревне. В городах жили, как правило, так называемые «почетные рабы» — ремесленники, учителя, врачи, няни³³. В северо-восточном районе это чаще всего были негры-

³⁰ F. Azevedo. Canaviais e engenhos na vida política do Brasil, v. XI, São Paulo, 1958, p. 83.

³¹ H. W. Hutchinson. Указ. раб., с. 118.

³² G. Freyre. Указ. раб., с. 99.

³³ Там же, с. 118.

мусульмане. Некоторые члены этой группы по своему образованию превосходили многих португальцев. Служа в качестве врачей и учителей в португальских семьях, они нередко освобождались от рабства, женились на светлых мулатках, повышая тем самым свой социальный статус. Это способствовало расовому смешению и росту численности расово-смешанных групп. Показательно, что в Баие в этот период существовало тайное общество, которое негры-мусульмане создали для освобождения от рабства своих собратьев. В Баие в это же время также возникали специальные клубы негров-мусульман, а в Минас Жераис они объединились даже в особое религиозное братство.

Занятия ремеслами или даже «свободными профессиями» считались унижительными для португальцев. Согласно традициям, сложившимся в аристократических португальских семьях, старший сын наследовал род занятий отца, средний становился ученым, занимавшимся гуманитарными науками, младшие же обычно посвящали себя религиозной карьере. Поэтому на долю свободных мулатов оставались ремесла и технические профессии. Эта категория богатых мулатов довольно интенсивно смешивалась с малозажиточными «белыми» горожанами, образуя, так же как и в деревне, своеобразную группу городского населения прибрежной части северо-востока Бразилии «branco da Bahia» (букв. — «белый из Бани»).

Тем не менее переход мулатов в группу «белых» был все же весьма трудным и продолжался на протяжении жизни 3—4 поколений. В отличие от кабокло для мулатов при переходе в «белую» группу большое значение имели чисто соматические признаки, указывающие на долю африканской крови. В колонии сложилась такая ситуация, что, чем «белее» был человек, тем больше у него было шансов продвинуться по социальной лестнице.

Если первоначально мулаты входили в религиозные братства негров, существовавшие в Баие, Пернамбуко, Рио-де-Жанейро, то в конце колониального периода в этих братствах они составляли обособленную от негров группу³⁴. Частые столкновения негров и мулатов в конце XVIII — начале XIX в. указывали на начало размежевания этих групп. Среди негров Бразилии в конце колониального периода распространились поговорки, ясно говорящие об их отношениях к мулатам: «мулат так же обманчив, как цвет его кожи», «мулат — несчастная смесь негров и португальцев», «мулат из-за цвета своей кожи — человек без родины»³⁵.

Значительная часть мулатов оставалась рабами, но их все же легче, чем негров, освобождали от рабства. В 1828 г. в стране насчитывалось около 16 тыс. свободных негров и 40 тыс. свободных мулатов. А в 1835 г. только в Минас Жераис среди 170 тыс. мулатов лишь 1/4 оставалась рабами. Уже в 1883 г. в Бразилии проживало около 12 млн. чел. свободного «цветного» населения. Таким образом, большая часть мулатов ко времени отмены рабства была свободной³⁶. Причина этого явления отчасти объясняется тем, что с точки зрения «белых», мулаты, имевшие долю европейской крови, занимали несколько более высокое, чем негры, социальное положение.

Смешение португальских и африканских культурных ценностей происходило на протяжении всего колониального периода. Негры оказали значительное влияние на формирование музыкальной культуры бразильцев. В португальский язык вошли африканские слова и выражения. «Белые», индейцы, метисы участвовали в религиозных церемониях негров, например, в поклонении «Матери Воды». Традиционные африканские блюда превратились в излюбленную пищу бразильцев. Негры-вос-

³⁴ F. Azevedo. A cultura brasileira, v. III, São Paulo, 1958, p. 22.

³⁵ N. Rodrigues. Указ. раб., с. 58—59.

³⁶ Там же, с. 58—60

питатели, негритянки-кормилицы, няни приносили в португальские семьи культурные традиции своей этнической группы.

Помимо основных расово-смешанных групп колониальной Бразилии — кабокло и мулатов — на северо-востоке страны существовали еще две своеобразные смешанные группы — сертанежу и кафузо.

Возникновение смешанной группы сертанежу началось с завоевания внутренних районов Бразилии. Европейцы проникали в сертаны (внутренние области Бразилии) еще в XVI в., но настоящее освоение этих областей началось лишь в XVII—XVIII вв. и продолжалось вплоть до нынешнего столетия. Покорение внутренних районов Бразилии шло как бы поэтапно. Основные мотивы экспедиций бандейрантес (от португальского слова «bandeira» — флаг) были экономическими: освоение новых земель, поиски драгоценных металлов, отчасти захват и порабощение индейцев. Для северо-востока важнейшими центрами формирования отрядов бандейрантес были Баия, Риу-Гранди-ди-Норти, Параиба и Алагоис³⁷. Отсюда отряды направлялись сначала в близлежащие области сертанов, а потом в более отдаленные районы.

Участие в этих военных экспедициях принимали практически все социальные слои населения страны, начиная от зажиточных португальцев и кончая беглыми неграми-рабами³⁸. По определению Жоао Рибейры, некоторые из этих отрядов были достаточно велики. Их внутренняя организация была похожей на структуру португальских поселений в Бразилии³⁹. В них можно было встретить представителей всех расово-социальных групп бразильского населения, но основная масса, и это особенно важно подчеркнуть, состояла из кабокло и ассимилированных португальцами индейцев тупи. Проникая во внутренние районы сертанов, часть бандейрантес оседала там, создавая небольшие деревни. Впоследствии некоторые из этих поселков превратились в важнейшие города внутренних областей Бразилии, такие, как Олинда.

Процесс смешения участников экспедиций с индейскими племенами внутренних районов во многом облегчался тем, что большинство индейцев сертанов северо-востока страны относилось к племенам тупи-гуарани или было ассимилировано ими. Общение участников экспедиций с индейцами внутренних районов обычно происходило на «лингва жерал»⁴⁰, основу которого составил язык тупи-гуарани. Но в целом в силу своего происхождения бандейрантес были носителями португальских культурных традиций. При этом португальская культура несколько упрощалась ими, «переделывалась» согласно специфике их восприятия. Это облегчало проникновение элементов европейской культуры в местную индейскую среду.

Наложение обычаев португальцев, ассимилированных индейцев, негров — участников экспедиций на традиции местных индейских племен приводило к формированию особой культуры жителей сертанов. В этой культуре заметно преобладало влияние индейского пласта. Так, даже внешне метисы сертанов, которые сначала называли себя «карибоко» (на языке тупи «карибоко» — «произошедший от белого»), а позднее «сертанежу», не были похожи на метисов северо-восточного побережья Бразилии, Амазонии, Сан-Пауло. Ибо довольно быстрое растворение «белого» и негритянского населения среди сравнительно однородных индейских племен вело к созданию единого в антропологическом плане смешанного населения, с отчетливыми соматическими признаками индейской расы⁴¹.

³⁷ S. Ernani. Historia do Brasil geral e regional, v. II. São Paulo, 1966, p. 99.

³⁸ A. Ramos. Указ. раб., с. 53—59.

³⁹ J. Ribeiro. O descobrimento de Brasil. Colombia, 1970, p. 52—53.

⁴⁰ E. Cunha. Os sertões. Rio de Janeiro, 1946, p. 105.

⁴¹ E. Cunha. Указ. раб., с. 100.

В культурном отношении метисы сертанов также отличались сравнительной однородностью. Основным занятием большинства жителей сертанов в XVII—XVIII вв. было разведение крупного рогатого скота и овец. Во главе скотоводческих хозяйств стоял, как правило, богатый португалец, который сам в сертанах не жил, а передавал ведение дел управляющим или арендаторам. Эти управляющие и арендаторы, часто обедневшие португальцы и метисы, в культурном и социальном отношениях стояли ненамного выше своих работников — пастухов, подсобных рабочих. Кроме того, в таких хозяйствах работали индейцы из близлежащих индейских поселков. Мужчины выполняли тяжелую физическую работу, женщины готовили пищу, изготавливали одежду, делали глиняную посуду и т. д. В целом, подобные скотоводческие хозяйства представляли собой самообеспечивающиеся изолированные единицы. Это в определенном смысле предотвращало социокультурную разобщенность населения сертанов.

Надо отметить, что оторванность жителей сертанов от остального населения страны была также закреплена юридически законом от 7 февраля 1901 г., запрещающим установление постоянных связей жителей сертанов с населением других районов (этот закон был издан для прекращения бегства в сертаны негров и индейцев с рудников и из поместий Сан-Пауло). Именно замкнутость этих районов во многом способствовала формированию своеобразных традиций сертанежу.

В сертанах сложился тип жилища бедноты, напоминающий индейский шалаш, но сделанный из кожи. Сертанежу также носили кожаную одежду своеобразного покроя. Жители сертанов говорили на особом диалекте португальского языка, изобилующем заимствованиями из языка тупи-гуарани⁴². Складывались специфические песни и танцы сертанов. В христианские святцы вошли местные святые, например, Пеномокор или Эрисейра. Христианская религия соединялась здесь с верой в злых индейских духов, культом мертвых.

Уже в XVIII в. жители сертанов начали обособляться в самостоятельную группу, отделяясь от жителей других областей Бразилии, которые в свою очередь выделяли сертанежу из массы населения колонии.

Таким образом, в конце XVIII и начале XIX в. складывалась этнографическая группа смешанного населения сертанов — сертанежу⁴³. Сравнительно быстрое оформление этой группы объяснялось однородностью этнических и социальных компонентов, участвовавших в процессе этнического смешения, а также изолированным положением жителей сертанов.

Совершенно особое положение в бразильском обществе занимала смешанная маргинальная группа кафузо (дети негров и индейцев). Стоящие вне правовой структуры бразильского общества, кафузо стремились войти в негритянскую или индейскую группы, что зависело от преобладания того или иного этнического пласта в районе их обитания. Так, на северо-восточном побережье Бразилии они примыкали к неграм, в сертанах — к индейцам. К сожалению, мы располагаем крайне ограниченными сведениями об этой малочисленной группе населения северо-востока Бразилии. Поэтому процесс складывания кафузо будет показан лишь в общих чертах.

Хотя добровольные браки между неграми и индейцами были редки («воинственные индейцы» презирали сельскохозяйственные работы, считая их уделом женщин, а негры занимались именно земледелием; африканцы к тому же были основными участниками карательных экспедиций против индейцев), смешение этих двух групп все-таки происходило. Как уже отмечалось, в отрядах бандейрантес был некоторый про-

⁴² E. Cunha. Указ. раб., с. 105—107.

⁴³ O. Vianna. Populações des meridionais do Brasil. São Paulo, 1922.

цент негров-рабов (повара, носильщики, строители), обычно занимавших там подчиненное положение⁴⁴. Оседая в сертанах, негры смешивались с индейцами. При этом они, как правило, ассимилировались последними.

Кроме того, случалось, что восставшие негры-рабы бежали в леса, где поселялись вблизи крупных рек, недалеко от индейских поселков. Они похищали индейцев и «брали их в жены». Большинство таких беглых негров было ассимилировано индейцами. Интересно, что и сейчас по притокам крупных рек встречаются индейские племена с довольно отчетливо выраженными негроидными соматическими признаками. Есть основания полагать, что кафузо жили и в киломбо — крупных поселках беглых негров-рабов. Так, некоторые названия поселения в Палмаресе (основном центре беглых негров-рабов XVII в.) указывали на то, что там жили кафузо и индейцы⁴⁵. Индейцы и кафузо не были полноправными членами подобных негритянских поселений. В культурном отношении они придерживались обычаев господствующей в киломбо негритянской группы, стараясь всячески подчеркнуть свою близость к африканцам.

Таким образом, колониальный период был важнейшим этапом в складывании групп смешанного происхождения. В это время появилась этническая группа смешанного португало-индейского населения, которая в конце XVIII — начале XIX в. стала распадаться на две отдельные этнографические группы: кабокло северо-восточного побережья страны и сертанежу внутренних районов Бразилии. В колониальный период стали оформляться и маргинальная группа кафузо и группа мулатов. В процессе развития последней важную роль играл социальный аспект. Перемещение мулатов в более высокие социальные слои населения происходило через такие промежуточные расово-социальные категории, как «branco da terra» и «branco da Bahia». В дальнейшем все эти группы в той или иной степени приняли участие в формировании бразильской нации и стали ее важнейшими компонентами.

THE RISE OF MIXED-ORIGIN GROUPS IN THE NORTH-EAST OF BRAZIL

(16th—18th CENTURIES)

The paper deals with the problem of the way groups of mixed origin came into being in the North-East of Brazil. The evolution of those groups is traced in the context of the ethnic processes that took place in the country as a whole in the 16th to 18th centuries. The author defines the place of each mixed-origin group in the complex social-political structure of Brazilian colonial society. Attention is centered upon elucidating the specificity of the historical and ethnic-cultural development of these groups in the period in question.

⁴⁴ R. Pinto. Rondonia. Rio de Janeiro, 1917.

⁴⁵ E. Carneiro. O quilombo dos Palmares. São Paulo, 1958, p. 15.

Н. А. Долинова, О. Исмагулов, Г. Л. Хитъ

**ДЕРМАТОГЛИФИКА НЕКОТОРЫХ ГРУПП
НАСЕЛЕНИЯ ИНДИИ ***

В 1974—1975 гг. состоялась совместная советско-индийская антропологическая экспедиция, исследовавшая по комплексной программе население различных районов Индии. Предварительные результаты соматологического изучения опубликованы в специальной статье, где сообщаются также подробные сведения об этнических, территориальных и кастовых группах¹, поэтому мы приводим лишь данные о численности и составе выборок (табл. 1). Все исследованные группы строго эндогамны и имеют аборигенное происхождение, за исключением парсов — потомков переселенцев из Ирана.

Перед нами стояли две задачи: 1) охарактеризовать особенности кожного рельефа кисти у индийских групп и сопоставить эти группы между собой для выяснения их генетических взаимоотношений; 2) сравнить данные дерматоглифики и соматологии, выяснив степень совпадения результатов анализа обеих систем признаков.

Материал был изучен по методике Г. Камминса и Ч. Мидло². Осе-вые ладонные трирадиусы определялись по схеме А. Шармы³.

При анализе дерматоглифического материала мы использовали суммарные данные по выборке (мужчины+мальчики), поскольку характеристики тех и других оказывались, как правило, сходными. При сопоставлении признаков дерматоглифики и соматологии, естественно, были рассмотрены лишь данные, касающиеся взрослых.

В работе был применен метод комбинационных полигонов Г. Ф. Дебца: каждый признак трансформировался в относительную величину (%), выражая положение группы на евразийской шкале вариаций в процентах межгруппового размаха. За нуль принимался минимальный, за 100% — максимальный лимит шкалы. Этого же принципа мы придерживались при построении полигонов изменчивости, где центр обозначает минимальную величину евразийской шкалы⁴.

Попарные различия между группами определялись по методу Ф⁵. При этом вышеуказанные трансформированные величины признаков были переведены в радианы.

* Дерматоглифические отпечатки собраны О. Исмагуловым, вычислительная работа проделана Н. А. Долиновой, текст статьи написан Г. Л. Хитъ.

¹ М. Г. Абдушелишвили, В. П. Алексеев, С. А. Арутюнов, О. Исмагулов, И. М. Семашко. Совместные советско-индийские антропологические исследования в Индии в 1974—1975 гг. — «Сов. этнография», 1976, № 6.

² Н. Cummins, Ch. Midlo. Finger prints, palms and soles. An introduction to dermatoglyphics. N. Y., 1961.

³ A. Sharma. Comparative methodology in dermatoglyphics. Dehly, 1964.

⁴ Более подробное описание метода см. Г. Л. Хитъ. Расовая дифференциация населения СССР (соматологический и дерматоглифический аспекты). — «Расы и народы», 5, М., 1975.

⁵ Н. А. Плохинский. Биометрия. М., 1970.

Исследовательские мужские группы *

Группа	Взрослые	Дети	Всего	Район исследования
1. Брахманы дешастха (риг-веди)	82	103	185	Штат Махараштра, район Пуны
2. Брахманы читпаван	73	111	184	
3. Маратхи	103	104	207	
4. Чандрасения каястха прабху	98	106	204	
5. Махары	94	80	174	Округ Дхулия
6. Бхилы	123	105	228	
7. Бхилы-паора	88	—	88	
8. Каткари	101	86	187	
9. Санталы	—	72	72	Район Пуна—Бомбей
10. Парсы	100	111	211	Округ Хугли (штат Зап. Бенгалия)
Всего	862	878	1740	Бомбей

* Дети были изучены О. Исмагуловым, взрослые — С. В. Комне и П. М. Фультали. Обследование взрослых одновременно производилось и по соматологической программе.

В качестве меры таксономического расстояния между группами была принята средняя разница по пяти признакам, выраженным в процентах межгруппового евразийского размаха вариаций. В их число вошли основные признаки, имеющие разграничительную ценность на уровне больши́х рас: дельтовый индекс (DI_{10}), индекс Камминса (I_c), осевой ладонный трирадиус t , процент узоров на гипотенаре и добавочных межпальцевых трирадиусов ⁶.

I.

Рассмотрим характеристику материала, содержащегося в таблицах 2—4.

Пальцевые узоры. Частота бездельтовых узоров варьирует от 2,9% у санталов до 7,5% у парсов. Наименьшее число однопальцевых узоров (43%) наблюдается у бхиллов-паора, наибольшее (57,1%) — у махаров. В этих же группах отмечены и крайние варианты частоты завитков: 37,6% у махаров и 51,2% у бхиллов-паора. Дельтовый индекс варьирует от 13,18 у парсов до 14,54 у бхиллов-паора. Различия между группами, имеющими крайние и близкие к крайним значения признака, достоверны; частота попарных достоверных различий составляет 27%.

Ладонные линии и индекс Камминса. Во всех изученных группах чаще всего встречается тип 3 линии A (поля 3+4). Низкое окончание линии A (поля 1+2) наблюдается наиболее редко. Средний балл линии A варьирует в небольших пределах: от 3,39 у санталов до 3,84 у чандрасения каястха. Что же касается линии D, то наиболее редким для всех групп, кроме каткари, является тип 7; частота типа 9 варьирует в небольших пределах (33,5—48,6%). Вариабельность типа 11 выше: максимальный процент признака (50,6) отмечен у бхиллов-паора, минимальный (27) — у каткари. Каткари отличаются от других групп самым низким значением среднего балла линии D ($M_D=8,95$), в остальных группах признак распределяется равномерно (9,23—9,77).

⁶ Мотивировку выделения ведущих признаков для расового анализа данных дерматоглифики см.: Г. Л. Хитъ. Дерматоглифическая дифференциация населения СССР. Доклад на IX МКАЭН в Чикаго, сентябрь 1973. М., 1973; *ее же*. Расовая дифференциация населения СССР. Что же касается истинных узоров на Th/I , то этот признак, как указано в упомянутых статьях, не разграничивает европеоидов и монголоидов; как выяснилось недавно, негроиды по этому признаку также не отличаются от европеоидов и монголоидов. H. Heet and B. Ketla. Dermatoglyphic divergence of the main racial branches of mankind. — «Dermatoglyphics — 50 years later». N. Y., 1978.

Таблица 2

Пальцевые узоры (%) и индексы

Группа	Численность	A+T	R	U	R+U	W	DI ₁₀	$\frac{W}{L} \cdot 100$
1. Брахманы дешастха (ригведи)	185	4,1	2,9	53,7	56,6	39,3	13,52	69,4
2. Брахманы читпаван	184	6,0	3,0	51,6	54,6	39,4	13,34	72,2
3. Маратхи	207	3,4	1,7	48,9	50,6	46,0	14,26	90,9
4. Чандрасения каястха прабху	204	3,0	1,7	49,2	50,9	46,1	14,31	90,6
5. Махары	174	5,3	2,0	55,1	57,1	37,6	13,23	65,8
6. Бхилы	228	5,9	1,8	53,8	55,6	38,5	13,26	69,2
7. Бхилы-паора	88	5,8	1,3	41,7	43,0	51,2	14,54	119,1
8. Каткари	187	3,4	1,9	52,5	54,4	42,2	13,88	77,6
9. Санталы	72	2,9	1,4	49,9	51,3	45,8	14,29	89,3
10. Парсы	211	7,5	1,6	51,6	53,2	39,3	13,18	73,9

Таблица 3

Типы ладонных линий A и D (%) и индекс Камминса

Группа	Типы линии A				Типы линии D				Индекс Камминса
	1 (1+2)	3 (3+4)	5 (5'+ +5''+6)	M _A (1-5)	7 (7+8+ +X+0)	9 (9+10)	11 (11+ +12+13)	M _D (7-11)	
1. Брахманы дешастха (ригведи)	8,7	57,0	34,3	3,51	20,3	40,5	39,2	9,38	8,19
2. Брахманы читпаван	3,0	59,8	37,2	3,68	17,7	42,1	40,2	9,45	8,43
3. Маратхи	7,2	54,6	38,2	3,62	23,9	37,0	39,1	9,30	8,25
4. Чандрасения каястха прабху	3,7	50,5	45,8	3,84	11,3	39,2	49,5	9,76	8,89
5. Махары	7,8	61,2	31,0	3,46	22,4	35,9	41,7	9,39	8,17
6. Бхилы	7,7	64,5	27,8	3,40	24,8	39,0	36,2	9,23	7,97
7. Бхилы-паора	5,1	65,9	29,0	3,48	15,9	33,5	50,6	9,69	8,46
8. Каткари	8,6	58,3	33,1	3,49	29,4	43,6	27,0	8,95	7,79
9. Санталы	4,9	70,8	24,3	3,39	13,2	48,6	38,2	9,50	8,15
10. Парсы	6,9	62,3	30,8	3,48	10,7	40,3	49,0	9,77	8,53

Таблица 4

Истинные ладонные узоры, осевые ладонные трирадиусы и добавочные межпальцевые трирадиусы, %

Группа	Hu	Th/I	II	III	IV	t	t'	t''	O+ слож- ные три- ради- усы	Доба- вочные меж- пальце- вые трира- диусы
1. Брахманы дешастха (ригведи)	27,3	13,8	9,4	35,4	58,4	70,3	16,8	1,6	11,3	40,0
2. Брахманы читпаван	26,1	19,8	10,0	45,4	50,8	73,7	16,8	3,0	6,5	37,8
3. Маратхи	30,7	12,3	8,7	35,3	48,1	66,8	15,8	1,4	16,0	37,4
4. Чандрасения каястха прабху	27,0	10,8	9,6	41,4	46,3	68,6	17,7	2,2	11,5	40,4
5. Махары	23,3	11,8	6,0	31,9	54,0	68,7	18,1	1,1	12,1	29,6
6. Бхилы	30,5	13,2	9,0	33,3	37,1	66,8	22,4	—	10,8	38,6
7. Бхилы-паора	31,2	13,1	6,2	31,2	50,0	75,6	12,5	4,5	7,4	33,0
8. Каткари	37,2	11,2	5,3	27,3	34,0	57,7	21,1	4,3	16,9	36,3
9. Санталы	20,8	12,5	8,3	33,3	54,9	62,5	20,1	2,8	14,6	40,3
10. Парсы	34,1	9,2	8,8	43,1	39,3	60,4	26,8	2,1	10,7	32,7

Индекс Камминса колеблется от 7,79 у каткари до 8,89 у чандрасения каястха. Попарные различия достоверны в 24% случаев, в основном за счет чандрасения каястха прабху, реально отличающихся от семи групп.

Линия *B* чаще всего оканчивается в поле 7, линия *C* — в поле 9. Редукция или отсутствие линии *C* ($X+O$) наблюдаются довольно часто — от 12% у бхилв-паора до 19% у парсов.

Осевые ладонные трирадиусы. Трирадиус *t* наиболее редок у каткари ($\approx 58\%$), наиболее част у бхилв-паора ($\approx 76\%$). 27% попарных различий достоверны, причем каткари достоверно отличаются от семи групп. Промежуточный трирадиус *t'* варьирует от 12 до 27%. Срединный трирадиус *t''* и сочетание нескольких трирадиусов встречены редко. Исключение составляют маратхи и каткари, у которых сложные сочетания трирадиусов отмечены в 15,8 и 17,1%, соответственно.

Истинные ладонные узоры на гипотенаре варьируют от 21% у санталов до 37% у каткари. Более чем в 1/3 случаев попарные различия достоверны. Каткари и парсы, имеющие максимальную узорность гипотенара, чаще всего достоверно отличаются от остальных групп. Что касается узоров на *Th/I*, то максимальной их частотой резко выделяются брахманы читпаван ($\approx 20\%$) на общем фоне средних величин (9—14%). На II межпальцевой подушечке узоры встречаются редко (5—10%). На IV подушечке узорность выше, чем на III во всех группах, кроме парсов.

Добавочные межпальцевые трирадиусы отмечены часто. Это характерный признак индийских групп. Вариации сравнительно невелики — от 30% у махаров до 40% у чандрасения каястха. Достоверные различия отмечены в 18% попарных сопоставлений, в основном за счет махаров, сильно отличающихся почти от всех групп.

Подводя итоги описанию признаков, отметим дисперсность их распределения среди индийских групп.

Тем не менее, очевидно, что парсы и в меньшей степени каткари в основном характеризуются крайними (или близкими к крайним) величинами признаков.

II.

Переходим к характеристике индийских групп по комплексу признаков. Анализ комбинаций признаков и суммарной степени близости групп существенно облегчается благодаря помощи полигонов изменчивости и меры таксономического расстояния (рис. 1, табл. 5).

При очевидном разнообразии фигур все же возможно выделить группы, объединяемые сходством по соотношению радиусов и общей конфигурации полигонов.

Брахманы дешастха (ригведи), брахманы читпаван и чандрасения каястха прабху. Им свойственно очень большое содержание добавочных межпальцевых трирадиусов (особенность негроидного расового ствола), сочетающееся с повышенным индексом Камминса и средними в основном величинами остальных признаков. Увеличенное (по европеоидному масштабу) число дельт на пальцах в равной степени может рассматриваться как австралоидная и монголоидная особенность⁷.

Брахманские группы чрезвычайно близки: таксономическое расстояние между ними составляет всего 5,2% (минимальное из найденных), отражая отсутствие достоверных различий по всем ведущим признакам.

⁷ Австралоидные популяции Индийского субконтинента характеризуются, по данным Чакраварти, повышенной интенсивностью пальцевых узоров, небольшой узорностью гипотенара, низким окончанием главных ладонных линий. См. Т. Д. Гладкова. Кожные узоры стопы и кисти обезьян и человека. М., 1964. По-видимому, им должны быть свойственны также малое содержание осевого ладонного трирадиуса *t* и высокий процент добавочных межпальцевых трирадиусов, если исходить (при недостаточном количестве литературных данных) из аналогий с негроидами в широком смысле слова.

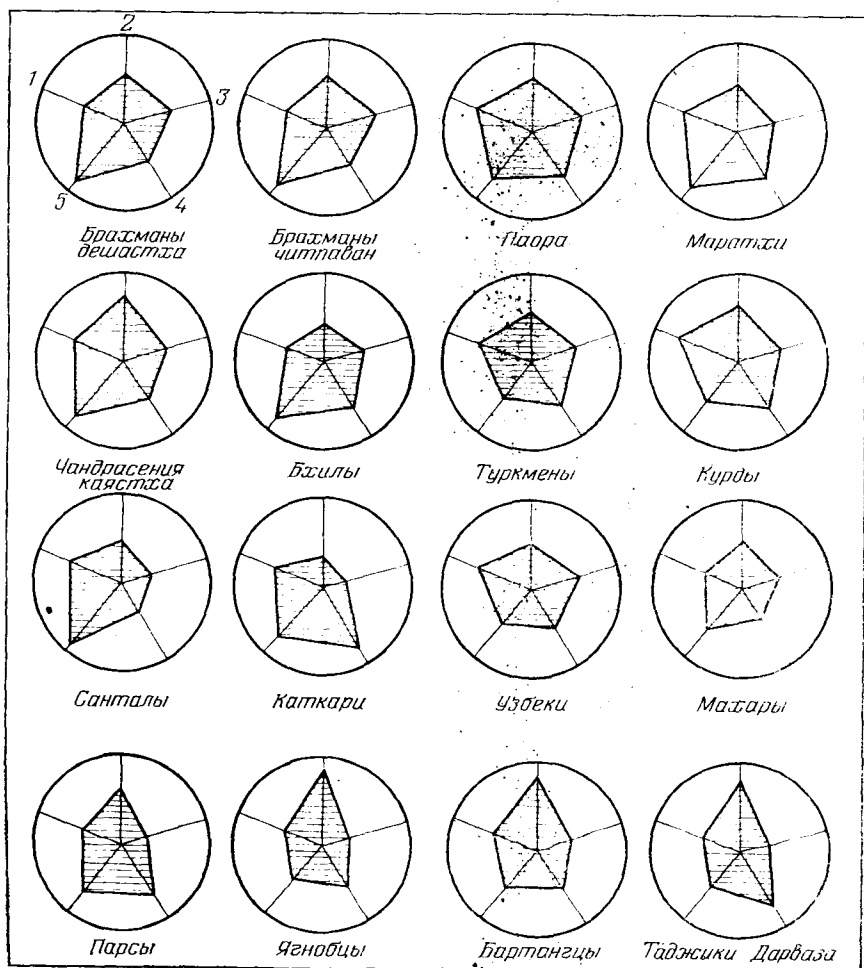


Рис. 1. Круговые полигоны исследованных групп. Обозначения радиусов: 1 — дельтовый индекс; 2 — индекс Камминса; 3 — осевой ладонный трирадиус t ; 4 — узлы на гипотенузе; 5 — добавочные межпальцевые трирадиусы. Сравнительные группы по неопубликованным данным Г. Л. Хитъ

Менее тесно эти группы связаны с чандрасения каястха (8,6—10,5%), однако среднее расстояние между всеми тремя выборками не превышает 8% и попадает в категорию малых величин. Таким образом, гомогенность группировки очевидна.

С большой долей условности к этой группировке могут быть отнесены также бхилы и санталы⁸, хотя соотношение дельтового индекса и индекса Камминса у них обратное, по сравнению с остальными ее членами. При включении бхиллов и санталов в эту группировку расстояние между ее членами увеличивается до 9,7%, оставаясь в пределах малых величин.

2) Маратхи и паора⁹. Их полигоны отличаются гармоничностью, вызываемой более или менее равномерным соотношением признаков. Индекс Камминса и осевой трирадиус t имеют средние по евразийскому масштабу величины, остальные признаки попадают в категорию выше

⁸ Напомним, что санталы здесь представлены лишь детьми. Весьма вероятно, что при увеличении объема сантальской группы за счет взрослых изменились бы и некоторые характеристики ее, равно как и степень сходства с другими выборками.

⁹ Выборка паора состоит из взрослых, что следует иметь в виду в связи с предыдущим случаем.

Средние таксономические расстояния между индийскими группами
(дети + взрослые) *

Группа	1. Брахманы дешастха (ригведи)	2. Брахманы читпаван	3. Маратхи	4. Чандрасения каястха прабу	5. Махары	6. Бхилы	7. Бхилы-паора	8. Каткари	9. Санталы	10. Парсы
1. Брахманы дешастха (ригведи)	—	1	1	1	1	1	2	3	1	2
2. Брахманы читпаван	5,2	—	1	2	1	1	3	3	2	2
3. Маратхи	7,6	10,0	—	1	2	1	1	2	1	2
4. Чандрасения каястха	8,6	10,5	8,4	—	3	2	2	3	2	3
5. Махары	8,7	9,2	12,8	15,8	—	1	3	3	2	2
6. Бхилы	6,0	6,8	6,3	13,4	10,0	—	2	3	2	2
7. Бхилы-паора	13,0	19,2	8,1	12,0	15,3	14,4	—	3	3	2
8. Каткари	15,6	18,8	11,8	20,1	19,5	19,6	18,4	—	3	2
9. Санталы	9,8	13,7	8,8	10,5	12,8	12,6	16,7	16,0	—	2
10. Парсы	14,1	12,8	12,3	17,3	12,6	10,8	13,3	11,7	15,0	—

* Слева от диагонали расстояния даны в % межгрупповой шкалы; справа — в оценочных баллах. Рубрикация расстояний: балл 1 — малое (5,2—10,1), балл 2 — среднее (10,2—15,1), балл 3 — большое (15,2—20,1).

средних. Таксономическое расстояние между группами небольшое (8,1%). Маратхи являются как бы связующей популяцией по отношению к большинству исследованных, будучи отделены от последних небольшими (6—10%) расстояниями, и лишь от каткари, парсов и махаров их отделяет среднее расстояние (12—13%). Паора, наоборот, гораздо чаще отличаются от остальных групп (12—20%), чем сближаются с ними.

Ближайшие аналогии типу комбинаций признаков, характерных для паора и маратхов, находим среди европеоидного населения Средней Азии (узбеки, уйгуры, туркмены, курды), с той разницей, что у среднеазиатских народов сильнее выражены черты, связанные с проявлением монголоидного компонента. В целом такой тип соотношения признаков свойственен популяциям смешанного европеоидно-монголоидного происхождения.

Остальные индийские группы настолько оригинальны, что не могут быть классифицированы и рассматриваются по отдельности.

У парсов средний дельтовый индекс и малая частота осевого трирадиуса t сочетаются с большими величинами остальных признаков. Подобная комбинация черт характерна для южных европеоидов. Парсы в общем равномерно и не слишком сильно, скорее в средней степени, удалены от остальных групп (12—15%), однако при таких больших различиях в типе комбинаций признаков среднее расстояние по их сумме вряд ли имеет реальную таксономическую ценность. Например, наиболее близки парсы к бхилам (10,8%), но разница в индексе Камминса и частоте t резко разграничивает их.

Очень сходны с парсами некоторые из среднеазиатских популяций — ягнобцы, бартангцы, таджики Дарваза, а также отдельные кавказские горные группы. В течение многих веков парсы и все эти группы находились в условиях сильной социальной или географической изоляции. Вероятнее всего, именно у них сохранились в малоизмененном виде морфологические особенности древнейшего европеоидного населения, широко распространенного в эпоху неолита и бронзы на территории Иранского нагорья и прилегающих областей.

У махаров наблюдаем гармоничное сочетание признаков, имеющих в основном средние значения. Наиболее сближены махары с обеими брахманскими группами и бхилами (9—10%), максимально удалены от

каткари ($\approx 20\%$). По типу комбинаций признаков махары сходны с маратхами и паора.

Каткари — наиболее своеобразная группа. Чрезвычайно малая частота ладонного трирадиуса t сочетается у них с низким индексом Камминса и большими величинами остальных признаков. Все эти особенности, за исключением повышенной узорности гипотенара, позволяют отнести каткари к представителям австралоидного антропологического пласта в населении Индии. Оригинальный комплекс признаков у каткари резко выделяет их среди остальных исследованных групп: каткари

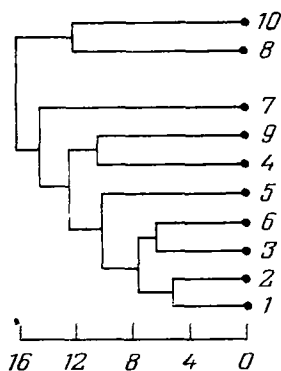


Рис. 2. Дендрограмма индийских групп. В основу положены данные табл. 8. 1 — брахманы дешастха, 2 — брахманы читпаван, 3 — маратхи, 4 — чандрасения каястха прабху, 5 — махары, 6 — бхилы, 7 — паора, 8 — каткари, 9 — санталы, 10 — парсы.

дают максимальную степень различий с ними, особенно сильно отдаляясь от чандрасения каястха (20% — максимальное расстояние из найденных).

Вся система таксономических расстояний между группами выражается в виде дендрограммы, вычисленной по данным табл. 5 (рис. 2). Здесь особенно наглядно видно обособленное положение парсов и каткари, выделяющихся из массива остальных групп на уровне очень больших различий. Разница между каткари и парсами также велика и относится к категории больших, так что взаимное сближение обеих групп является чисто статистическим эффектом, отражающим в первую очередь их резкую чужеродность среди остального населения, которое представляет собой ряд вариантов, связанных различными по величине расстояниями — от малых (обе брахманские выборки) до очень больших, при довольно компактном взаимном расположении. Отметим все же, что брахманы, маратхи и бхилы наименее отличаются друг от друга по сумме признаков; паора, напротив, отдалены от всех групп на значительное расстояние.

III.

Попытаемся определить условную долю различных расовых компонентов в популяциях. Для этого, исходя из характерных различий между тремя расовыми стволами, были вычислены величины «австралоидного» и «монголоидного» комплексов (АК и МК). Указанные комплексы являются средней суммой пяти признаков, выраженных в процентах евразийской шкалы вариаций. За нуль и 100% приняты те лимиты шкалы, которые ориентируют сравнение в определенной плоскости посредством учета расовых градиентов признаков. Например, при вычислении «австралоидного» комплекса (АК), свидетельствующего о выраженности черт, свойственных австралоидным популяциям по отношению к европеоидным, за нуль приняты «европеоидные» величины — максимальные лимиты индекса Камминса, t , узоров на гипотенаре и минимальные лимиты дельтового индекса и процента добавочных межпальцевых трирадиусов. Напомним, что градиент по осевому трирадиусу t экстраполируется нами, исходя из характеристики африканских негроидов, поскольку в доступной нам литературе соответствующих данных найти не удалось.

При сравнении в плоскости «европеоиды — монголоиды» аналогичным образом вычисляется «монголоидный» или восточный комплекс (МК), но здесь в качестве нуля взяты минимальные величины дельтового индекса и осевого трирадиуса t и максимальные лимиты остальных признаков¹⁰.

Эти комплексы дают условное представление о некоторых тенденциях, но, разумеется, не могут рассматриваться как определяющие точную долю расовых компонентов, поскольку проблема эта очень сложна. Хотя каждый из них был вычислен при допущении наличия только двух компонентов, оба они, рассмотренные одновременно, позволяют получить представление о европеоидном компоненте. Располагая группы в системе координат, где оси абсцисс и ординат обозначают МК и АК, а нуль — «европеоидную» точку шкалы этих комплексов или нулевую точку отсчета, мы косвенно можем (также условно) судить о степени выраженности «европеоидных» особенностей каждой группы, учитывая ее удаленность от «европеоидной» точки (рис. 3). Поскольку австралоидный и монголоидный комплексы были вычислены, исходя из одного методического принципа, сравнение их величин вполне правомерно.

Очевидно, что австралоидный компонент всюду выражен сильнее, чем монголоидный. Максимум «австралоидности» характеризует санталов. Сходные величины АК имеют каткари, маратхи, бхилы, брахманы дешастха. Минимальная выраженность австралоидных черт свойственна парсам, затем паора и брахманам читпаван. Монголоидный компонент сильнее всего выражен у паора, у махаров и санталов, слабее всего — у парсов, каткари, брахманов читпаван, чандрасения каястха прабху, бхилов. Что же касается европеоидного компонента, то он наиболее велик у парсов, меньше у брахманов читпаван, слабее всего развит у каткари и санталов.

При индивидуальной характеристике групп необходимо прежде всего выделить парсов, имеющих минимальную долю австралоидного и монголоидного компонентов при максимальной выраженности европеоидного. Противоположные свойства характерны для санталов, сочетающих хорошо развитые австралоидные и монголоидные черты при минимальном содержании европеоидных особенностей.

У каткари монголоидный комплекс ослаблен, в то время как по величине австралоидного они уступают лишь санталам; европеоидные черты выражены почти минимально. У брахманов читпаван австралоидные черты выражены сильнее, чем монголоидные, хотя в целом оба комплекса выражены слабо; в то же время эта группа по развитию европеоидных черт уступает лишь парсам.

Для махаров и паора характерно почти сбалансированное соотношение монголоидного и австралоидного компонентов с небольшим пре-

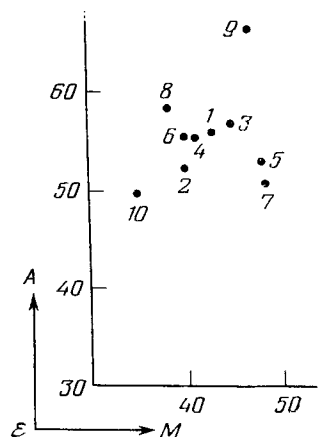


Рис. 3. Величины монголоидного (ось абсцисс) и австралоидного (ось ординат) комплексов у исследованных групп. Используются шкалы «европеоиды — монголоиды» (E—M) и «европеоиды — австралоиды» (E—A). Обозначение групп как на рис. 2

¹⁰ Теоретически каждый комплекс варьирует от 0 до 100%, чего в действительности никогда не бывает; для этого необходимо, чтобы группа обладала крайними значениями всех признаков на евразийской шкале. Важно отметить, что МК и АК в сумме никоим образом не составляют 100%: каждый комплекс может дать 100% лишь при суммировании с дополнительной величиной, представляющей условную долю второго компонента шкалы (например, при монголоидном комплексе, равном 40%, доля европеоидного составит 60% и т. д.).

Основные признаки дерматоглифики у мужчин

Группа	Численность	Типы пальцевых узоров					I_c	t	H_y	Tn/I	II	III	IV	Добавочные межпальцевые тригядусы
		A+T	R	U	R+U	W								
1. Брахманы дешастха (рингведи)	82	4,9	2,8	51,6	54,4	40,7	8,40	77,5	23,2	17,7	11,0	28,0	61,6	43,3
2. Брахманы читпанан	73	5,2	2,9	53,8	56,7	38,1	8,48	80,8	20,0	19,2	9,6	46,6	54,1	42,5
3. Маратхи	103	2,8	2,0	48,8	50,8	46,4	8,43	65,5	26,7	16,0	10,7	35,9	51,4	46,6
4. Чандрасения каястха прабуху	98	2,0	1,3	49,1	50,4	47,6	8,96	63,8	25,5	12,2	9,2	39,3	45,4	38,8
5. Махары	94	5,8	1,0	51,8	52,8	41,4	8,10	66,0	22,9	10,6	6,4	30,3	50,0	29,8
6. Бхилы	123	7,3	1,9	51,8	53,7	39,0	7,94	69,1	28,0	11,0	7,3	28,9	56,5	34,6
7. Бхилы-паора	88	5,8	1,3	41,7	43,0	51,2	8,46	75,6	31,2	13,1	6,2	31,2	50,0	33,0
8. Каткари	101	3,8	1,4	54,1	55,5	40,7	7,80	56,4	35,6	6,4	5,0	22,8	61,9	34,2
9. Парсы	100	8,7	1,5	53,9	55,4	35,9	8,84	63,0	30,0	5,5	6,5	41,5	37,5	36,0

обладанием последнего; по выраженности европеоидных черт обе выборки мало отличаются от остальных групп, еще не рассмотренных в этом плане. Эти последние расположены довольно компактно. Им свойственно заметное преобладание доли австралоидного компонента над монголоидным; по величине европеоидного компонента они занимают среднее положение между крайними вариантами (парсами и санталами).

IV.

В предыдущем разделе мы попытались классифицировать индийские группы по комплексу признаков дерматоглифики и определить условную долю трех различных расовых компонентов, которые вошли в их состав. Соматологические данные также свидетельствуют о наличии в них европеоидного, монголоидного и австралоидного компонентов¹¹. Имея материалы соматологических и дерматоглифических наблюдений по тем же группам и индивидуумам внутри групп, мы можем оценить степень совпадения результатов двойного обследования.

Мы произвели оценку связей между 6 основными признаками дерматоглифики и 15 наиболее ценными для расового анализа соматическими характеристиками¹² (табл. 6). Вычислялись ранговые коэффициенты корреляции по Спирмену (r_s), оценка которых произведена на двух вероятностных уровнях.

Оказалось, что наиболее таксономичным признаком является индекс Камминса, тесно скоррелированный с подавляющим большинством соматологических черт и являющийся в этом смысле уникальным. Однако характер и направление связей между другими элементами кожного рельефа и расово-соматологическими особенностями также могут быть оценены, если эти связи и не достигают статистически достоверного уровня.

¹¹ М. Г. Абдушелишвили и др. Указ. раб.

¹² Цвет глаз, форма волос, развитие эпикантуса, скуловая ширина, головной указатель, ширина носа (абсолютная и относительная), толщина губ, горизонтальная профилировка лица, высота переносья, поперечный профиль спинки носа, профиль верхней губы, цвет кожи, рост волос на груди, положение осей носовых отверстий.

Рассмотрим эти корреляции, исходя из гипотезы трех расовых компонентов.

Анализируя направление связей в нашем материале с точки зрения наличия европеоидного и монголоидного компонентов, обнаруживаем, что ожидаемые и наблюдаемые соотношения признаков находятся либо в резком противоречии, либо не фиксируются вовсе (в скобках здесь и далее указаны округленные значения r_s) (табл. 7). Эти коэффициенты корреляции находятся на грани достоверности, однако тенденции связей вполне очевидны. Весомый монголоидный компонент по соотношению данных обеих систем не обнаруживается.

В то же время основная масса связей между признаками, рассмотренных под углом зрения наличия европеоидного и австралоидного компонентов, со всей несомненностью выявляет эти последние. Главную роль здесь играет индекс Камминса, обнаруживающий наибольшее число высоконадежных корреляций с соматическими признаками (табл. 8).

Таблица 7

Корреляция соматических и дерматоглифических признаков

Признаки		Характер связи между 1 и 2	
1. Дерматоглифики	2. Соматологии	Ожидаемый	Наблюдаемый
Узры на гипотенаре, %	Цвет глаз Эпикантус	Обратная »	Прямая (0,5) Отсутствует
Индекс Камминса	Цвет глаз Скуловая ширина	Обратная »	Прямая (0,6) »
Дельтовый индекс	Скуловая ширина Эпикантус Горизонтальная профилировка лица	Прямая » Обратная	Обратная (—0,6) Отсутствует »

Таблица 8

Корреляция индекса Камминса с расово-соматическими признаками

Австралоидный компонент		Европеоидный компонент
Меньше	Индекс Камминса	Больше
Длиннее	Форма головы (0,9)	Круглее
Шире	Нос (—0,9)	Более узкий
Толще	Губы (—0,8)	Тоньше
Более уплощено	Лицо (0,7)	Резче профилировано
Уже	Лицо (0,6)	Шире
Ниже	Переносье (0,8)	Выше
Сильнее выступает	Верхняя губа (0,8)	Более прямая
Реже	Волосы на груди (0,8)	Гуще
Темнее	Кожа (—0,8)	Светлее
Более уплощена	Спинка носа (0,8)	Сильнее выступает
Более поперечное	Положение осей ноздрей (0,8)	Более сагиттальное

Кроме того, в более широколицых группах число дельт на пальцах оказывается более низким ($r_s = -0,6$), что также соответствует вышеуказанному направлению связей.

Следовательно, можно констатировать статистический характер связей между элементами строения лица и кожного рельефа, говорящий в пользу наличия двух основных компонентов среди исследованных групп Индии — австралоидного и европеоидного. Существенный монголоидный компонент зафиксировать не удается.

У читателя может создаться впечатление известного противоречия: дерматоглифические и соматологические показатели порознь свидетельствуют о присутствии трех расовых компонентов, однако монголоидный компонент «исчезает» при одновременном анализе данных обоего рода. Впечатление это кажущееся. Речь идет о статистических критериях выявления компонентов и тенденций к их образованию. Последние могут быть в наличии и не проявляться на статистически надежном уровне¹³. В данном случае определенно устанавливается роль европеоидного и австралоидного компонентов, имевших, по-видимому, преимущественное значение в формировании физического облика всех без исключения исследованных индийских групп (кроме, разумеется, пришельцев-парсов, у которых ощутимый австралоидный компонент, по соматическим данным, отсутствует). Что же касается монголоидного компонента, то он, вероятно, невелик и недостаточно древнего происхождения, чтобы отчетливо проявиться по обеим системам признаков одновременно в том сложном расовом сплаве, который лег в основу морфологического типа исследованных групп.

PALMAR DERMATOGLYPHICS IN SOME GROUPS OF THE POPULATION OF INDIA

Ten endogamous groups (totalling about 2000 persons, all of them males) from different parts of India were investigated. The distribution of dermatoglyphic characteristics has been studied, the taxonomic distances calculated, the main racially originated trends in the skin relief elicited. Inter-group historic correlations between racial-somatic and dermatoglyphic characteristics have been examined. This analysis has revealed the absence of any important Mongoloid component in the racial composition of the groups investigated. Both the Australoid and the Europeoid components are clearly manifest.

¹³ Определенную роль могло также сыграть неполное совпадение выборок (напомним, что дерматоглифический анализ велся на основе суммарных данных о взрослых и детях, сопоставление соматологии и дерматоглифики — на материалах о взрослых).

С. А. Вурм

СОВРЕМЕННЫЕ ТЕНДЕНЦИИ РАЗВИТИЯ СОЦИОЛИНГВИСТИЧЕСКОЙ СИТУАЦИИ В ПАПУА НОВОЙ ГВИНЕЕ

1. ВВОДНЫЕ ЗАМЕЧАНИЯ

Территория, простирающаяся от островов Тимор — Алор-Пантар и Хальмахеры на западе через собственно Новую Гвинею и прилегающие к ней острова до восточной оконечности Соломоновых островов на востоке, известна под названием Новогвинейского региона. По сравнению с аналогичными по территории частями эйкумены он отличается наибольшим лингвистическим многообразием и сложностью. В этом регионе говорят более чем на тысяче языках, преобладающая часть которых распространена в Папуа Новой Гвинее (ПНГ), ставшей недавно независимым государством.

2. АБОРИГЕННЫЕ ЯЗЫКИ ПАПУА НОВОЙ ГВИНЕЕ

В ПНГ насчитывается примерно 760 аборигенных языков, которые обслуживают преимущественно малочисленные и даже крайне малочисленные языковые коллективы, насчитывающие от нескольких десятков до нескольких тысяч носителей каждый. Лишь на относительно малой части этих языков говорят по 10 тыс. и более человек, и только одним самым крупным из них, языком энга, пользуются около 150 тыс. человек.

3. ЯЗЫКИ-ПОСРЕДНИКИ (ЛИНГВА ФРАНКА) В ПАПУА НОВОЙ ГВИНЕЕ

Такая исключительно сложная лингвистическая ситуация благоприятствовала не только широкому распространению двуязычия и многоязычия, но и естественным образом привела к возникновению нескольких языков-посредников. Это обуславливалось специфической социальной ситуацией, необходимостью контактов за пределами языкового коллектива, причем языки-посредники возникали именно там, где такие контакты как правило выходили и за пределы соседствующих языковых коллективов, так как в противном случае вполне достаточными оказывались двуязычие и многоязычие. На территории нынешней ПНГ в прошлом сложились три различные ситуации подобного рода, вызвавшие создание трех различных типов языков-посредников, два из которых сформировались под непосредственным воздействием факторов современного общественно-политического развития. В дополнение к этому четвертым языком-посредником стал английский, внедренный планомерно.

3.1. Миссионерские языки-посредники

Первый из названных трех типов — миссионерские языки-посредники. Этот тип возник как следствие использования миссиями местных языков для своих нужд, прежде всего для нужд образования. Как правило, миссии не обращали внимания на выбор языка и не оценивали вначале его потенциальную пригодность в качестве языка-посредника, т. е. не принимали в расчет число говорящих на данном языке сравнительно с окружающими языками, не учитывали степень его родства с соседними языками, потенциальный престиж племени-носителя и т. п. Чаще всего все эти факторы были просто неизвестны к моменту, когда миссия начинала свою деятельность в каком-то районе, особенно это справедливо применительно к ранним этапам миссионерской деятельности в нынешней ПНГ. Миссии прежде всего были озабочены тем, чтобы выбранная местность обеспечивала успех собственно миссионерской работы, и если это было так, язык данной местности автоматически становился и языком миссии. В результате оказалось, что некоторые из миссионерских языков-посредников оказались вполне пригодными для контактов, другие же этим условиям не удовлетворяли.

По мере того как миссии переносили свою деятельность за пределы расселения племени, говорившего на выбранном в качестве миссионерского языке, по мере того как эти языки все больше и больше использовались миссионерами в лингвистически чужеродных соседних районах, искусственно расширялась область их употребления, во всяком случае в таких сферах, как миссионерская, церковная и связанные с ними, например сфера образования. Все это превращало такие языки в региональные языки-посредники, хотя функционирование их оказывалось ограничено кругом носителей, принадлежащих к определенному социальному кругу, представленному последователями данной миссии и определявшемуся характером ее деятельности. В то же время в глазах местного населения, не принадлежавшего к приверженцам данной миссии или церкви (если только они не были последователями иной миссии, использовавшей другой язык-посредник), возрастал престиж как самого языка, выбранного в качестве церковного и языка-посредника, так и племени, первоначально говорившего на нем. Принадлежность к нему, владение языком-посредником и, в конечном счете, причастность к деятельности самой миссии стали иногда рассматриваться в качестве возможного источника экономических и прочих благ. В подобных случаях миссионерский язык-посредник мог быть воспринят в качестве языка-посредника более универсального типа в районах, прилегающих к территории первоначального племени-носителя. Примером такого развития является *кате* — один из трех церковных языков, используемых новогвинейской лютеранской миссией¹.

Когда в середине 50-х годов XX в. английский был избран в качестве языка начального образования (см. ниже 4.6), начался упадок миссионерских языков-посредников и сужение их функций. В последние годы они продолжали уступать свои позиции под натиском новогвинейского пиджина и, в меньшей степени, хири-моту.

3.2. Хири-моту

Второй тип языков-посредников в ПНГ представлен хири-моту (раньше известным под названием «полицейского моту»). Основа, к которой непосредственно восходит этот сформировавшийся на базе местных язы-

¹ S. A. Wurm. Papua-New Guinea nationhood: the problem of a national language.— «Journal of the Papua New Guinea Society», vol. 1, № 1, 1966, p. 7—19.

ков пиджин, сложилась в конце XIX — начале XX в. в качестве языка-посредника, использовавшегося туземными полицейскими в бывшей Британской Новой Гвинее, или Папуа. Этим объясняется и прежнее название языка². Еще раньше, в доевропейский период, в районе нынешнего Порт-Морсби жившие там члены племени моту владели особым языком (или языками), которыми они пользовались во время многочисленных торговых экспедиций в западном направлении, в сторону побережья Керема в современном округе Галф, где они обменивали керамику, украшения из раковин и каменные топоры на саго, лес для изготовления лодок и другие товары. Вполне возможно, что этот торговый язык, о котором мы можем судить только по нескольким ненадежным записям, представлял собой упрощенную форму аустронезийского языка моту, которая включала также папуасскую, или неаустронезийскую, лексику из района Керема и подверглась некоторым структурным модификациям, отражающим папуасское влияние.

Отсутствие каких-либо источников не позволяет нам судить о том, был ли язык-посредник, взятый на вооружение полицейскими, совершенно самостоятельным явлением, не связанным с торговым языком моту, или же он представлял собой результат его развития или модификации. Однако, по мнению Даттона и Брауна, тот факт, что полицейские вербовались, как правило, из папуасского населения за пределами территории расселения моту, позволяет предположить, что основой нового языка-посредника стал какой-то торговый язык, оснащенный лексикой моту. Этот новый язык-посредник с трудом понимают необученные ему носители собственно моту³.

С течением времени хири-моту превратился в широко распространенный, хотя все же региональный язык-посредник на большей части Папуа, а в период между двумя мировыми войнами его официальное признание в качестве языка-посредника и использование его в полиции и управленческом аппарате на какое-то время привело даже к вытеснению пиджина из Папуа. В послевоенный период, особенно в последнее десятилетие, хири-моту начинает относительно быстро терять свои позиции в Папуа, уступая их новогвинейскому пиджину. Во многих районах он уже потерял былое значение, что связано со стремительным внедрением пиджина в качестве основного языка-посредника ПНГ и напывом пиджиноязычного населения в районы, служившие прежде оплотом «полицейского моту». Дополнительной причиной такого явления можно считать нежелание большинства европейцев Папуа изучать «полицейский моту» и их подчеркнутое предпочтение пиджину, которым, хотя бы на элементарном уровне, владеют почти все европейцы, живущие в ПНГ. В период активной подготовки к провозглашению независимости страны и после достижения ее в 1975 г. правительство более или менее намеренно предприняло некоторые шаги, оказавшие влияние на положение пиджина и «полицейского моту». К ним относятся, например, такие меры, как преимущественное использование пиджина в качестве рабочего языка парламента ПНГ (в то время как «полицейский моту», несмотря на его формальное признание, практически не используется в этом качестве), преимущественное пользование пиджином в средствах массовой информации, поощрение пиджина в роли языка начального образования и т. д. Все это, конечно, не предвещало большой будущности «полицейскому моту», но в самое последнее время появились признаки, свидетельствующие о противоположном. Дело в том, что в некоторых частях Папуа этот язык стал символом регионального самосо-

² T. E. Dutton, H. A. Brown. *Hiri Motu: the language itself*.— S. A. Wurm (ed.). *New Guinea area languages and language study*, vol. III: *Language, culture, society and modern world* («Pacific Linguistics», Ser. C. 40). Canberra, 1978.

³ T. E. Dutton, H. A. Brown. Указ. раб.; S. A. Wurm. *Motu and Police Motu, a study in typological contrasts* («Pacific Linguistics», Ser. A. 4). Canberra, 1964.

знания и был воспринят сепаратистским движением в Папуа в качестве объединяющего фактора. В результате увеличилось количество говорящих на «полицейском моту», переименованном теперь в хири-моту, и повысился его престиж. Так, например, выходцы из районов преимущественного распространения пиджина, живущие в течение многих лет в Порт-Морсби и не испытывавшие никогда ранее необходимости изучать этот язык, теперь начинают все чаще и чаще сталкиваться с ситуацией, в которой требуется овладение хири-моту, и число его носителей среди них начинает резко возрастать. Знание хири-моту или пиджина стало теперь для иностранцев одним из необходимых условий при получении гражданства ПНГ, и вообще язык этот сейчас официально рассматривается правительством как второй основной универсальный язык страны, равноправный с пиджином.

3.3. Новогвинейский пиджин

Третий тип языка-посредника в ПНГ представлен новогвинейским пиджином. Раньше существовало мнение, что новогвинейский пиджин восходит непосредственно к квинслендскому плантационному пиджину, который в свою очередь развился из пиджин-инглиша, распространенного в Южных морях в XIX в.⁴ Однако последние исследования Мюльхойслера показали вторичный характер влияния квинслендского плантационного пиджина на развитие новогвинейского пиджина: влияние это сказывалось опосредованно, т. е. более через основные районы вербовки законтрагованных рабочих для плантаций южных морей⁵. В то же время Мюльхойслеру удалось установить, что самая ранняя форма «чистого» новогвинейского пиджина употреблялась на островах Дюк-оф-Йорк, к северу от п-ова Газель на Новой Британии в 1882 г. Этот исследователь считает, что первоначальная форма новогвинейского пиджина обязана своим возникновением развитию стабильного плантационного пиджина на Самоа, так как после 1879 г. вербовка рабочих на самоанские плантации производилась с о. Дюк-оф-Йорк, а первые рабочие вернулись с Самоа обратно как раз в 1882 г. В этом же году были заложены плантации на побережье бухты Бланч на п-ове Газель в Новой Британии и в Булео. Рабочие завозились туда с островов Бугенвиль и Новая Ирландия, при этом вполне возможно допустить, что опытные рабочие, побывавшие на Самоа, могли использоваться в качестве надсмотрщиков. В дальнейшем возникший таким образом новый язык последовательно обогащал свою лексику словами из языка толаи и немецкого в административном центре Рабаул на п-ове Газель. По мере того как колониальная администрация и «пацификация» внедрялись во все новые и новые районы Германской Новой Гвинеи, там распространялся, благодаря полицейским и чиновникам, и пиджин. Прекращение межплеменных войн укрепило контакты между племенами, и новогвинейский пиджин натурализовался, так что его основной функцией стало языковое обслуживание межплеменных связей. Это привело к превращению его в «расширенный» пиджин, т. е. такой, чей экспрессивный и функциональный диапазон очень приближен к родному языку носителя.

К 1914 г., когда английские и австралийские войска заняли территорию Германской Новой Гвинеи, новогвинейский пиджин уже прочно обосновался там. Его стабилизация, натурализация и распространение продолжались и в дальнейшем, причем начали образовываться региональные и отчетливые социальные диалекты. Попытки католической миссии нормировать орфографию, лексикон и грамматику привели к по-

⁴ S. A. Wurm. Papua-New Guinea nationhood...

⁵ P. Mühlhäusler. Samoan Plantation Pidgin and the origin of New Guinea Pidgin.— «Journal of Pacific History», vol. 11, 1976.

явлению двух стандартизированных католико-миссионерских диалектов (новогвинейского и островного), что было вызвано расхождением во взглядах между католическими миссиями Новой Британии, с одной стороны, и миссией в Алексисхафене около Маданга на самой Новой Гвинее — с другой. Кроме того, стандартизация и описание, предпринятые католическими миссиями, не поспевали за текущим развитием разговорного пиджина, в результате чего образовался еще особый архаизированный церковный пиджин. Примерно в то же время, к середине 30-х годов, пиджин начал проникать во внутренние горные районы Новой Гвинеи в форме англизированного пиджина, на котором говорили патрульные офицеры и другие представители администрации.

Вторая мировая война вызвала существенные изменения в социальной структуре ПНГ и создала новые социальные модели, в которых пиджину были уготованы новые функции⁶. Важное значение пиджина было неожиданно признано австралийскими властями. Вследствие этого в какой-то мере разрушились социальные барьеры, разделяющие в довоенное время местное население и европейцев, что особенно ярко проявилось в армии. Пиджин превратился в средство выражения чувств солидарности между всеми расовыми группами ПНГ. Кроме того, он стал широко использоваться в пропаганде военного времени с целью усиления социального контроля. Широкая мобилизация местных жителей в армию в качестве носильщиков и рабочих, охватившая и отдаленные районы страны, привела к увеличению количества людей, владеющих пиджином, и распространению этого языка на новые области.

После окончания второй мировой войны распространение пиджина по всей ПНГ продолжалось с еще большей интенсивностью; стабилизировался и прижился региональный диалект в Нагорьях и, наконец, пиджин вступил в зону «полицейского моту», что, впрочем, началось еще во время войны. Крушение социальных барьеров, отделявших ранее местных жителей от европейцев, вызвало и постепенное изменение статуса пиджина: из языка низших слоев общества он стал превращаться в язык, призванный выполнять новые роли в меняющемся обществе ПНГ.

В середине 50-х годов на социолингвистической сцене ПНГ произошло событие огромного значения. Впервые английский язык стал играть существенную роль в жизни местного населения в связи с переходом к использованию его в миссионерских начальных школах в качестве главного, а в государственных школах в качестве единственного языка при обучении. Коренных жителей стали поощрять к изучению и использованию английского. В то же время ООН в 1953 г. обратилась с призывом к Австралии принять меры к пресечению использования пиджина на территории подопечной в то время Новой Гвинеи⁷; это предположение основывалось на искаженной информации и было нереалистичным, так как австралийская администрация не могла контролировать использование натурализовавшегося к тому времени языка-посредника, служившего прежде всего для взаимосвязи между различными частями местного населения. Тем не менее призыв ООН укрепил проанглийский уклон в языковой политике администрации, несмотря на то, что именно в этот период распространение пиджина еще более расширилось как географически, так и социально. Образовался и развился прежде очень ограниченный социальный диалект, «городской пиджин». Возникли новые стилистические нормы, например, литературный стиль, стиль радиопередач и объявлений и т. д. Развитие местных диалектов, особенно в нагорьях, достигло максимума в середине 60-х годов, а затем сменилось нарастающей тенденцией к нейтрализации и сглаживанию региональных вариан-

⁶ P. Mühlhäusler. History of New Guinea Pidgin: I. The external history.— S. A. Wurm (ed.). Handbook of New Guinea Pidgin («Pacific Linguistics», Ser. C. 48). Canberra, in press.

⁷ R. A. Hall. Hands off Pidgin English. Sydney, 1955.

тов пиджина, что объяснялось возрастающей мобильностью населения и усилением влияния средств массовой информации. Неуклонно увеличивалось воздействие английского на пиджин, особенно на «городской пиджин». В некоторых областях страны началась креолизация пиджина, не оказавшая, впрочем, серьезного влияния на саму форму языка из-за социолингвистических факторов: дети, являвшиеся и являющиеся носителями креолизованного пиджина, должны были приспособляться к уже существовавшим в повседневных ситуациях межэтнической коммуникации формам натурализованного «расширенного» пиджина.

В 70-е годы произошло расширение функций пиджина: он стал первым и главным рабочим языком парламента PNG, все больше и больше проникает в средства информации и снова стал использоваться в начальных школах. Он превратился также в средство выражения новой контактной культуры, функционирующей между традиционной и европейской культурами, вобравшей в себя элементы той и другой, но не равной им обеим. По мере распространения и расширения сферы влияния этой культуры за счет традиционной расширяется функциональная и географическая сфера пиджина, который в условиях города вступает с английским в отношения диглоссии (двуязычия в рамках одного языка.— *Перев.*). Основные варианты четко очерченных социальных диалектов — сельский и городской пиджин; периферийные варианты — «буш-пиджин» и «ток-маста» («лесной пиджин» и «язык хозяев».— *Перев.*), т. е. искаженная форма английского, употребляемая европейцами⁸.

Однако одновременно с описанными процессами наблюдается и нарастающий, хотя и в разной степени, спад в стабилизации пиджина и процессе формирования его региональных и социальных диалектов. Эта тенденция объясняется прежде всего мощным влиянием английского языка, а также тем, что вследствие недостаточного проникновения в природу пиджина и неэффективной координации мизерных программ языкового планирования лингвистические явления, с необходимостью сопровождавшие функциональное расширение пиджина, протекали *ad hoc*, что поставило под угрозу существование пиджина в качестве особого единого языка, так как возникает ситуация, чреватая разрушением фундаментальных закономерностей, лежащих в его основе⁹.

3.4. Английский язык

В дискуссии о языках-посредниках в PNG следует кратко упомянуть и английский язык. С социолингвистической точки зрения он коренным образом отличается от языков, рассмотренных выше, так как был непосредственно внедрен в этот район колониальными правителями и хозяевами — его носителями; тем самым его использование в качестве языка-посредника является непосредственным следствием строгого языкового планирования и контроля.

При этом английский в PNG отнюдь не выступал в роли объекта такого языкового планирования, которое было бы направлено на изменение или обогащение его содержания или структуры, если не считать робких попыток ввести в PNG «бейсик-инглиш» (систему обучения английскому языку, основанную на искусственном ограничении его словарного состава до 850 слов.— *Перев.*). Вместе с тем английский явля-

⁸ P. Mühlhäusler. Sociolects in New Guinea Pidgin.— «Kivung», Special Publication, № 1. Port Moresby, 1975; *его же*. Variation in New Guinea Pidgin.— S. A. Wurm (ed.). Handbook of New Guinea Pidgin; *его же*. New Guinea Pidgin and society: sociolects in New Guinea Pidgin.— S. A. Wurm (ed.) New Guinea area languages and language study, vol. III.

⁹ P. Mühlhäusler. Growth and structure of the vocabulary of New Guinea Pidgin. Ph. D. Thesis. Australian National University. Canberra, 1976.

ется исходным языком и источником лексического обогащения по крайней мере для одного из главных языков-посредников рассматриваемого региона, пиджина, и влияет также, хотя и в гораздо меньшей степени, на хири-моту. Воздействие английского языка имело решающее значение для формирования лингвистической структуры «городского пиджина» — одного из основных социальных диалектов новогвинейского пиджина, а возможно, и других его диалектов.

4. СОЦИОЛИНГВИСТИЧЕСКАЯ ПОЗИЦИЯ ЯЗЫКОВ В СОВРЕМЕННОЙ ПАПУА НОВОЙ ГВИНЕЕ

4.1. Вводные замечания

Обзор различных социолингвистических языковых типов в ПНГ, приведенный выше в пунктах 2 и 3, затронул целый ряд связанных с ними социолингвистических факторов. Если подробнее рассмотреть эти проблемы, то современная социолингвистическая ситуация и взаимоотношения между различными языковыми типами будут выглядеть следующим образом.

Как было отмечено в начале пункта 3, широкое распространение двуязычия и многоязычия представляет собой черту, характерную для новогвинейского региона. Это особенно справедливо по отношению к большинству населения современной ПНГ, которое, можно сказать, живет в культуре многоязычия. Около половины жителей страны двуязычны, т. е. владеют каким-либо местным языком и пиджином; в дополнение к этому определенная доля от этого числа людей обладает некоторым знанием английского или хири-моту, или и того и другого, а также какого-либо местного или миссионерского языка-посредника. Кроме того, обычным являются по крайней мере пассивное двуязычие и многоязычие в сфере аборигенных языков. Другая часть коренного населения владеет, кроме родного языка или языков, еще и хири-моту и в какой-то степени разбирается в английском. В результате система образования в том виде, как она предусмотрена языковой политикой в вопросах просвещения, принятой сегодня в ПНГ, стремится обеспечить минимально двуязычную программу: на родном (местном) языке и на одном из двух основных языков-посредников — на пиджине или хири-моту; английский при этом на более высоком уровне играет роль третьего языка (см. ниже 4.6). Поэтому образованные граждане ПНГ, как правило, трехязычны, а часто владеют большим, чем три, количеством языков.

Некоторый противовес этой ситуации можно усматривать в упомянутой выше в пункте 3.3 контактной культуре, средством выражения которой является пиджин. Эта стремительно растущая субкультура носит типичный модернизированный папуа-новогвинейский характер; ей свойственно отрицание всего традиционного, в том числе и местных языков; именно поэтому многие жители страны усваивают пиджин не в дополнение, а вместо своих родных местных языков¹⁰. На базе этой культуры, как отмечалось выше в пункте 3.3, пиджин вступил в отношения диалогии с английским в городских условиях. Несмотря на это, многие из носителей этой субкультуры не знают английского. Усиливающаяся креолизация представляет собой еще один фактор, ограничивающий двуязычие и многоязычие, тесно связанный с распространением контактной культуры и вызванный возрастающей мобильностью населения. Количество этнически смешанных браков резко увеличивается в последнее время, и дети в таких семьях, в условиях, когда пиджин является единственным языком общения для их родителей, часто усваивают именно его в качестве родного языка и не учатся местным языкам.

¹⁰ P. Mühlhäusler. New Guinea Pidgin and society: The social role of Pidgin in New Guinea today.—S. A. Wurm (ed.). New Guinea area languages and language study, vol. III.

Социальные роли и функции различных социалингвистических языковых типов в ПНГ достаточно ясны, хотя взаимоотношения между ними невероятно сложны. Для всех типов можно различить, тем не менее, два аспекта в их употреблении и функционировании: прагматический и эмоциональный.

4.2. Социальные роли местных языков

Местными мы называем языки, употребляемые в повседневной жизни сельским населением, живущим в условиях традиционной или, по крайней мере, полутрадиционной обстановки. Эти языки употребляются также в домашнем быту членами семей даже в том случае, когда они не живут в соответствующем селе; хотя в этом случае употребление местного языка и прагматично, оно апеллирует к эмоциональной сфере, подчеркивая и усиливая чувство спаянности семьи и ее этнические связи с родным селом или областью.

На эмоциональном уровне местные языки выполняют ту же роль для членов языкового коллектива, находящихся вдали от дома и пользующихся родным языком как важным средством маркирования и сигнализации своих этнических связей. Таким образом, в условиях нарастающей мобильности коренного населения ПНГ роль местных языков тоже расширяется, так как они способствуют поддержанию контактов между людьми, друг с другом и с их традиционной культурой и общиной, до тех пор пока их традиционная культура не отступит под натиском все усиливающейся новой контактной культуры, упомянутой в пункте 3.3, и ее языка — новогвинейского пиджина.

Совсем недавно местные языки снова были признаны пригодными для целей начального образования и стали использоваться в этой роли, хотя и в ограниченных масштабах (см. 4.7). Создается впечатление, что правительство страны и его специализированные учреждения, несущие ответственность за состояние образования, пришли к такому решению, движимые желанием не допустить утраты населением связей с местными традициями и прошлым страны в условиях формирования папуа-новогвинейской нации¹¹. Это еще одна социальная функция местных языков, представляющая, хотя бы отчасти, эмоциональный аспект проблемы.

4.3. Социальные роли миссионерских и локальных языков-посредников

В последние годы различные миссионерские и местные языки-посредники, которые имели распространение на Новой Гвинее, усиленно вытесняются двумя главными лингва-франка, а также английским языком. В определенной степени местные языки-посредники продолжают употребляться во время церковной службы и связанной с нею религиозной деятельности. Их продолжающееся функционирование на секулярном уровне сегодня нередко имеет не только прагматическое значение, обслуживая общение между носителями различных местных языков, но и эмоциональную основу: оно утверждает и подчеркивает общую принадлежность участников общения к определенным культурным институтам, представленным миссией, которая пользуется данным языком-посредником.

4.4. Социальные роли хири-моту

Рассматривая прагматический аспект, мы можем констатировать широкое распространение хири-моту в Папуа, т. е. в границах бывшей

¹¹ С точки зрения советских ученых, правильнее говорить о формировании в ПНГ этнополитической общности.— *Ред.*

территории Папуа, в качестве средства общения между носителями различных местных языков; он достаточно интенсивно внедряется и в средства информации. В некоторых районах оба эти процесса сейчас интенсифицируются, в других, наоборот, находятся в состоянии резкого спада. Как уже было отмечено в пункте 3.2, хири-моту быстро отступал под натиском пиджина, пока его акции внезапно не повысились благодаря новой эмоциональной окраске, приданной ему пробуждающимся местным национализмом жителей Папуа, принявшим даже формы сепаратистского движения. Хири-моту стал символом самосознания для многих жителей Папуа¹². Несмотря на то, что количество говорящих на нем сравнительно невелико (около 200 тыс. человек по сравнению с более чем миллионом говорящих на пиджине), эмоциональная и политическая жизнеспособность хири-моту настолько велика, что правительство страны воздерживается от того, чтобы открыто и официально оказывать пиджину большую поддержку, чем хири-моту. Формально оба языка рассматриваются как равные в сфере общественной жизни.

4.5. Социальные роли пиджина

Ситуация, сложившаяся вокруг пиджина, неизмеримо сложнее, чем та, которая существует вокруг других социолингвистических языковых типов в ПНГ. Функционирование его имеет и прагматический и эмоциональный аспекты и, сверх того, должно быть рассмотрено с точки зрения выполнения им функций языка новой контактной культуры, упомянутой в пункте 3.3. Картина еще более усложняется в связи с существованием двух основных и двух периферийных социальных диалектов пиджина¹³ и соответственно присущих им функций (см. 3.3), а также последними тенденциями в развитии этого языка, направленными, возможно, на нарушение единства пиджина как особого языка и постепенное нарушение его единообразия, т. е. как раз того, что и определяет его ценность в качестве широко распространенного языка-посредника (см. 3.3).

Основная и главная функция пиджина сугубо прагматична: он является основным средством коммуникации жителей ПНГ, говорящих на сотнях отличающихся друг от друга языков. Будучи языком средств массовой информации, правительства, администрации, пиджин имеет шансы довести количество своих носителей до числа, вдвое превышающего (если иметь в виду как устное, так и письменное владение им) количество владеющих всеми остальными языками-посредниками, включая и английский. В советах местного управления, кроме тех местностей, где в качестве языка-посредника прочно укоренился хири-моту, протоколы заседаний, как правило, ведутся на пиджине, даже если сами дебаты происходят на местных языках¹⁴. Для сельского населения пиджин — единственное средство связи с внешним миром и единственное средство, открывающее доступ к новым веяниям. Для административных органов низших уровней пиджин незаменим как основной рабочий язык, тем более, что и местное сельское население рассматривает его как единственное эффективное средство общения с администрацией.

Что касается письменного пиджина, то большая часть материалов на нем до сих пор была выпущена либо миссиями, либо правительством и административными учреждениями. Это превратило пиджин в мощное орудие социального контроля на службе упомянутых институтов.

На эмоциональном уровне значительная часть сельского населения ПНГ рассматривает пиджин в качестве соединяющего звена, дающего

¹² S. A. Wurm. Criticisms and attitudes towards Pidgin.— S. A. Wurm (ed.). *New Guinea area languages and language study*, vol. III.

¹³ P. Mühlhäusler. *Sociolects in New Guinea Pidgin; его же, New Guinea Pidgin and society: sociolects in New Guinea Pidgin*.

¹⁴ P. Mühlhäusler. *New Guinea Pidgin and society: sociolects in New Guinea Pidgin*.

людям ощущение солидарности и высшего уровня самосознания. Эти ощущения только усиливаются часто встречаемыми опасениями со стороны говорящих на пиджине, но не владеющих английским, что они окажутся отброшенными назад, если английский все-таки возобладает.

Все это заставляет многих граждан PNG смотреть на пиджин как на способ самоидентификации, как на свой собственный язык, специфичный для всего, что связано с PNG, как на язык, составляющий предмет их особой гордости. Такое отношение проявляется в различных, хотя и взаимосвязанных, формах. Так, например, от европейца, живущего в PNG, требуется хорошее знание пиджина, обращение к местным жителям на плохом пиджине вызывает возмущение, и вообще владение пиджином или хири-моту является, как отмечалось выше, одним из условий для получения гражданства PNG; местные жители стараются разговаривать друг с другом на пиджине — где только возможно, особенно в ситуациях, при которых еще недавно употребление пиджина считалось неприличным или недопустимым (например, в средних школах и в Университете Папуа Новой Гвинеи); они считают пиджин инструментом национального самовыражения, пригодным для выражения своих самых глубоких ощущений. Эти взгляды находят отражение в разделяемом многими гражданами страны стремлении к тому, чтобы пиджин стал национальным языком PNG, основным языком парламентских дебатов¹⁵ (хотя в этом требовании отражаются и чисто прагматические устремления), опять сделавшись языком профессионального обучения и был бы, как прежде, признан пригодным для целей обучения в начальных школах и ликвидации неграмотности среди взрослых¹⁶, чтобы возникла оригинальная местная литература на этом языке¹⁷.

Как отмечалось в пункте 3.3, пиджин обслуживает также новую контактную культуру PNG, которая возникла на базе не критического отрицания традиционных ценностей и установок и неадекватного копирования европейской культуры; между контактной культурой и двумя другими культурами существует настолько существенное различие, что ее носители практически не имеют доступа ни к традиционной, ни к европейской сферам.

Как уже было подчеркнуто в пункте 3.3, региональные диалекты пиджина в значительной мере нейтрализованы к настоящему времени благодаря возросшей мобильности населения PNG, а социальные диалекты, напротив, выявились еще четче.

Один из двух упомянутых в пункте 3.3 периферийных социальных диалектов, ток маста, названный так местными жителями, представляет собой тип пиджина, употреблявшийся большинством европейцев, живших в PNG, до недавнего времени, но уже почти вышедший из употребления сейчас. Это собственно не пиджин, а некий набор английских форм, отобранных на основе ошибочного предположения говорящих, будто пиджин похож на английский младенческий лепет. Ток маста нестабилен, изобилует непредсказуемыми симплификациями, труден для понимания и предназначен главным образом для отдачи приказов и поддержания социальной отчужденности. В современной PNG он обречен на быстрое исчезновение ввиду своей лингвистической нестабильности, колониалистского «подтекста», а также и четко выраженной позиции правительства, ожидающего от всех европейцев, живущих в стране, беглого владения хорошим пиджином.

¹⁵ B. Hull. The use of Pidgin in the House of Assembly.— «Journal of the Papua New Guinea Society», 1968, № 2, p. 22—25.

¹⁶ S. A. Wurm. Criticisms and attitudes towards Pidgin.

¹⁷ D. C. Laycock. Creative writings in New Guinea Pidgin.— S. A. Wurm (ed.). New Guinea area languages and language study, vol. III.

Второй периферийный социальный диалект, буш-пиджин¹⁸, объединяет различающиеся между собой формы пиджина, характеризующиеся сильной интерференцией с исходным языком и бытующие в отдаленных районах ПНГ, где языком-посредником пользуются редко и только для спорадических связей с другими группами. Его функции дополняют функции местных языков, и функционирование его не оказывает влияния на социальную структуру его носителей. Буш-пиджин предназначен для поддержания социальной дистанции между разными группами, прибегающими к нему лишь в случае крайней необходимости¹⁹, а его носители занимают маргинальное положение в обществе ПНГ.

Что же касается двух основных социальных диалектов, то сельский пиджин был охарактеризован Лейкоком как «беглый, но безыскусный, скорее береговой, чем нагорный, скорее меланезийский, чем английский»²⁰. Это, пожалуй, самый распространенный социальный диалект и вариант пиджина; он был воспринят в качестве стандартной формы в значительном количестве публикаций (большая часть которых контролируется миссиями), в том числе и в популярной газете «Ванток». Уже по этим двум причинам он является наиболее естественной основой для будущего стандартизированного пиджина, который будет иметь хождение во всей стране.

Сельский пиджин в настоящее время — наиболее стабильный из всех существующих социальных диалектов, хотя и он подвергся воздействию деструктивных тенденций, отмеченных выше в конце пункта 3.3. В частности, он вобрал в себя некоторое число специфичных для него новых слов. Грамматика же осталась относительно незатронутой английскими влияниями.

Социальная база сельского пиджина — сельская община, вдали от больших городов, но не свободная от их влияния. Европейские представления, принесенные миссиями и администрацией, хорошо известны в районах распространения сельского пиджина.

Функции сельского пиджина не сводятся только к обслуживанию межплеменного общения через языковые границы; он является также инструментом культурных изменений и социализации, выступая в роли языка преподавания и администрации. Частично сельский пиджин перенимает и функции местных языков как средство выражения определенных представлений, не корнящихся в традиционной сфере.

Второй основной социальный диалект, городской пиджин, представлен вариантами пиджина, бытующими в крупных городских центрах, и включает также те варианты, которые используются жителями ПНГ, хорошо знающими английский. В результате этого городской пиджин и английский находятся в отношениях диглоссии, при которых очень частыми становятся всевозможные кальки и заимствования из английского, прежде всего в области словаря и произношения, но также и в грамматике. Постоянное присутствие английского языка и давление с его стороны породили много неясностей в городском пиджине и отклонений от нормы в его грамматике, что в свою очередь начало приводить к исчезновению взаимопонимаемости между городским и сельским пиджинами. По своим функциям городской пиджин напоминает сельский, но в качестве инструмента культурных изменений и социализации он заходит гораздо дальше, чем его сельский партнер. Он служит для укрепления групповой солидарности, является средством выражения националистических устремлений и повышения группового престижа. Он также часто заменяет местные языки и вообще обнаруживает тенденцию к креоли-

¹⁸ P. Mühlhäusler. New Guinea Pidgin and society: sociolects in New Guinea Pidgin.

¹⁹ P. Mühlhäusler. New Guinea Pidgin and society: the social role of Pidgin in New Guinea today.

²⁰ D. C. Laycock. Pidgin's progress.— «New Guinea Quarterly», vol. 4, № 2, 1969, p. 8—16.

зации вследствие высокой частоты этнически смешанных браков, особенно в городских центрах, как уже отмечалось выше в пункте 4.1.

Заслуживает упоминания тот факт, что наиболее отчетливо деструктивное влияние английского на городской пиджин ощущается при употреблении его в качестве рабочего языка в парламенте ПНГ и вообще когда он употребляется для выражения политических, экономических и сходных тем, коренящихся в европейских культурных представлениях. Бесчисленное множество новых понятий, используемых в подобных ситуациях, обозначается терминами, почти всегда непосредственно заимствованными из английского, причем часто таким образом, что их лексическая структура нарушает те структурные принципы, которые положены в основу словаря пиджина. А ведь богатый набор словообразовательных средств в пиджине вполне обеспечивает создание новых терминов для всех этих понятий, так, чтобы они соответствовали лексическим закономерностям пиджина²¹. Если не будут предприняты систематические усилия в направлении стандартизации и языкового планирования применительно к пиджину, то носители пиджина будут развивать свой язык во вред ему и себе самим, по линии наименьшего сопротивления, т. е. просто по пути непосредственного заимствования английских терминов.

4.6. Социальные роли английского языка

Английский язык в ПНГ также имеет свои прагматический и эмоциональный аспекты и в дополнение к этому должен рассматриваться как исходный язык и источник лексического обогащения для пиджина, что уже отмечалось выше в пункте 4.5.

Прагматически английский обслуживает среднее и высшее образование, а также служит языком юриспруденции и административной деятельности высшего уровня и употребляется для общения с внешним по отношению к ПНГ миром. Поскольку английский знаком и доступен элитарным слоям населения, он воспринимается на эмоциональном уровне многими людьми, особенно родителями учащихся начальных школ, как единственное средство достижения материального достатка, делового продвижения и власти; поэтому родители стремятся обеспечить своим детям хоть какую-нибудь степень знакомства с английским. Впрочем, такой взгляд на овладение английским становится менее распространенным, ибо связанные с ним надежды часто не сбываются.

И все же определенное количество знающих английский представителей элиты восприняли от своих англоязычных учителей и бывших представителей австралийской администрации свойственное им пренебрежительное отношение к пиджину и склонны переоценивать важность и перспективность английского языка для ПНГ.

4.7. Роли различных языковых типов в образовании

Итак, мы подошли к обсуждению вопроса о роли различных социолингвистических языковых типов ПНГ в просвещении. Примерно до середины 50-х годов преподавание среди местного населения велось преимущественно на местных языках, а также на языках-посредниках²².

²¹ P. Mühlhäusler. Reduplication and repetition in New Guinea Pidgin — «Kivung», Special Publication, № 1, Port Moresby, 1975; *его же*. Functional possibilities of lexical bases in New Guinea Pidgin. Paper presented at the International Conference on Pidgins and Creoles. Honolulu, Hawaii, January 1975 (mimeographed); S. A. Wurm, P. Mühlhäusler, D. C. Laycock. Language planning and engineering. — S. A. Wurm (ed.). Handbook of New Guinea Pidgin.

²² S. A. Wurm. Language and literacy. — E. K. Fisk (ed.). New Guinea on the threshold. Canberra, 1966, p. 135—148; *его же*. Language policy, language engineering: New Guinea and Australia. — «Current Trends in Linguistics», vol. 8: Linguistics in Oceania. The Hague, 1971, p. 1025—1038.

Позднее австралийской администрацией был сделан решительный шаг в направлении широкого использования английского в качестве единственного языка преподавания на всех уровнях образования, включая начальное. Государственным школам предписывалось строго придерживаться этого правила, а миссионерские школы, в которых было сосредоточено около 80% учащихся ПНГ²³, могли продолжать получать государственные субсидии только при условии выполнения ими минимальных предписанных стандартов, т. е. при условии ведения преподавания только на английском. Многие миссии в ответ на это стали создавать параллельные классы: одни, удовлетворявшие предписанным минимальным стандартам и использовавшие английский в качестве языка преподавания, а другие — квалифицировавшиеся по более низким стандартам, не имевшие права на получение субсидий от администрации и использовавшие в качестве средства образования язык-посредник или один из местных языков.

Разумность политики, настаивавшей на использовании в начальной школе одного только английского языка, была поставлена под вопрос автором настоящей статьи²⁴, причем было продемонстрировано, что представители коренного населения, получившие начальное образование или познакомившиеся с грамотой на своем родном языке и затем постепенно начавшие использовать английский язык для получения более высокого образования, намного опережают тех своих соотечественников, которые использовали при обучении с самого начала только английский²⁵. Невзирая на это, политика «только английский» продолжала проводиться в жизнь. У нее было много недостатков: во многих случаях учителя и ученики не могли нормально общаться друг с другом в начале учебного процесса, увеличилось число учеников, бросивших школу, так как знание английского представлялось им ненужным. Многие коренные жители в результате этой политики оказались отчужденными от их традиционной культуры и, не сумев полностью понять и усвоить европейскую культуру, оказывались в ситуации культурного вакуума.

Стремительное движение ПНГ в 70-х годах к самоуправлению и, в конечном счете, к независимости сопровождалось драматическими переменами в языковой политике правительства. В настоящее время все социалингивистические типы языков признаются пригодными для начального образования, причем создается впечатление, что лица, ответственные за этот радикальный поворот языковой политики в области образования, полагали наилучшим вариантом такой, при котором начальное элементарное образование должно даваться по возможности на местных языках, с тем чтобы одновременно с ними или немного позже начал внедряться один из двух основных языков-посредников, пиджин или хири-моту, английский же вводился бы только на более высоких уровнях образования. Одну из причин принятия решения о стимулировании использования местных языков при начальном образовании можно усматривать в желании правительства как-то сгладить принимающий угрожающие размеры разрыв детей ПНГ с традиционными культурами их родителей (см. 4.2). Для многих из местных языков, в основном усилиями сотрудников Летнего института лингвистики, была создана письменность и сейчас на них изданы буквари и учебники для начальной школы. Тем не менее задача использования в указанных целях местных языков невероятно сложна, главным образом вследствие чрезвычайного языкового многообразия ПНГ. Практически только ограниченное количество местных языков играет сейчас какую-то роль в начальном образовании,

²³ O. H. K. Spate. Education and its problems. E. K. Fisk (ed.). Указ. паб., с. 117—134.

²⁴ S. A. Wurm. Language and literacy.

²⁵ «The use of vernacular languages in education». («Monographs in Fundamental Education», 8). Paris, UNESCO, 1953.

в том числе и в образовании для взрослых. В большинстве же случаев используется какой-либо язык-посредник, преимущественно пиджин; сильны еще и позиции английского. Исследователи, занимающиеся изучением пиджина, все еще стоят перед проблемой отсутствия общепринятой стандартизированной нормы (см. 4.5), так как единственная существующая норма используется не повсеместно. Образование более высоких ступеней практически ведется только на английском, что создает серьезную проблему, так как исключительное использование других языков в начальной школе серьезно ограничило бы возможности учащихся, желающих продолжить свое образование. Противостоит внедрению в начальное образование местных языков и языков-посредников также упомянутая в пункте 4.6 установка многих родителей на переоценку английского языка как единственного средства достижения материального достатка и экономического преуспеяния, хотя, как отмечалось выше, в настоящее время она ослабевает.

Языковая политика в области образования должна, очевидно, еще пройти через этап проб и ошибок, пока не будет найдена оптимальная форма, удовлетворяющая потребности столь невероятно сложной в лингвистическом отношении страны, как Папуа Новая Гвинея.

Перевел с английского *М. А. Членов*

PRESENT TRENDS IN THE SOCIO-LINGUISTIC SITUATION IN PAPUA NEW GUINEA

Papua New Guinea contains about 760 distinct local languages, mostly spoken by very small speech communities. Multilingualism is common, and lingue franche have developed early. They are: 1) Missionary and local lingue franche, 2) Hiri Motu, a native-language-based lingua franca used in Papua (the southern and eastern part of Papua New Guinea) only with over 200 000 speakers, and of pre-European origin, 3) New Guinea Pidgin, an English-based pidgin developed in the 1880's and known by more than half the population, 4) English. Sociolinguistically, all the language types have a pragmatic and an emotional facet in their roles. The local languages are the traditional village languages, and enhance village and traditional solidarity between speakers absent from home. The Missionary lingue franche have been receding before Pidgin, Hiri Motu and English. They continue to fulfil Church and Missionary functions, and serve as an expression of solidarity between members of a particular Mission or Church. Hiri Motu was rapidly giving up ground to Pidgin until recently, but has become the vehicle of Papuan regional nationalism and a means of expression of regional Papuan self-identity, and has staged a come-back in speaker numbers and prestige. It is now officially treated by the Government as equivalent to Pidgin. Pidgin is widespread in Papua New Guinea and rapidly expanding geographically and in the number of its speakers. It is the main language for cross-linguistic communication, lower-level administration and the news media. Former regional dialects have been largely neutralized as a result of increasing population mobility, but there are two major social dialects, Rural Pidgin and Urban Pidgin: the former more widespread and stable, the latter heavily anglicized and becoming increasingly fluid and variable. A new Papua New Guinean contact culture rejecting the traditional culture and poorly imitating the European has developed and is spreading rapidly, with Pidgin as its specific language which replaces the local languages. Pidgin has entered into a di-glossic relationship with English in urban settings, and is tending towards creolization. Pidgin has for many Papua New Guineans become a means of Papua New Guinean self-identification and the vehicle for nationalistic self-expression, which culminates in their feeling that Pidgin should be the national language of Papua New Guinea. Indigenous Pidgin creative writing is emerging, and Pidgin has become the main language of debate in the House of Assembly (the Papua New Guinea Parliament). However, the necessary increase in the vocabu-

lary of Pidgin to enable it to play its present-day higher-level roles has been achieved through extensive and indiscriminate borrowing from English instead of through internal word-formation. Many of the English loans violate the basic structure of the Pidgin lexicon, and this endangers the continued existence of Pidgin as an independent language. Systematic language planning, standardization, and the use of existing standard forms is urgently needed, but has only just begun. English is the language of higher education, high-level administration and of contacts with the outside world. It is looked upon by many Papua New Guineans as the sole key to wealth and economic progress.

From the mid-fifties until recently, elementary and higher education was in English only, except for some low-grade elementary Mission schools. Now all languages are admissible for educational purposes, the intention apparently being that the first elementary education should be in the local languages as far as possible to counteract the loss of contact with local traditions, with one of the two major lingue franche being used simultaneously or afterwards, and English to follow at a more advanced level. In practice, only few local languages have been used to date, the major lingue franche are extensively employed and English still continues strongly. A fully satisfactory practice in the approach to the use of language in education still remains to be worked out.

Д. Д. Тумаркин

**МАТЕРИАЛЫ ПЕРВОЙ РУССКОЙ КРУГОСВЕТНОЙ ЭКСПЕДИЦИИ
КАК ИСТОЧНИК ПО ИСТОРИИ И ЭТНОГРАФИИ
ГАВАЙСКИХ ОСТРОВОВ**

В этом году исполнилось 200 лет со времени открытия Гавайских островов экспедицией Дж. Кука. В XIX в. архипелаг прошел скорбный исторический путь от независимого полинезийского королевства до колонии Соединенных Штатов, а в 1959 г. был провозглашен пятидесятым штатом США. «Американизация» Гавайев обернулась для коренного населения колониальным порабощением, разрушением самобытной культуры и вымиранием. Важным источником для изучения начальных этапов этого процесса служат труды русских мореплавателей, в том числе материалы первой русской кругосветной экспедиции.

* * *

7 августа 1803 г. из Кронштадта вышли в кругосветное плавание корабли «Надежда» и «Нева» под командованием И. Ф. Крузенштерна и Ю. Ф. Лисянского. Перед экспедицией была поставлена задача доставить всевозможные припасы в Русскую Америку, вывезти оттуда заготовленные меха, попытаться начать морской пушной торг с Китаем и договориться об установлении торговых связей с Японией. На «Надежде» было отправлено посольство в Японию во главе с видным государственным чиновником, одним из организаторов Российско-Американской компании Н. П. Резановым (зятем Г. И. Шелехова). Инструкция Главного правления этой компании предписывала руководителю экспедиции Крузенштерну посетить Сандвичевы (Гавайские) острова, где кораблям надлежало расстаться: «Надежде» идти в Японию, а «Неве» — к острову Кадьяк¹.

Труды участников этой экспедиции (книги, статьи, дневники, письма и т. д.) содержат ценные сведения по истории и этнографии посещенных ею стран. В нашей статье мы используем материалы 10 участников плавания. Судьбы этих материалов и степень их вовлеченности в научный оборот весьма различны. Если книги Крузенштерна² и Лисянского³, вскоре после выхода в свет переведенные на западноевропейские языки, а также книга Г. И. Лангсдорфа, изданная на немецком языке⁴

¹ Инструкция Главного Правления Российско-Американской Компании Господину флота Капитан-Лейтенанту Крузенштерну, 29 мая 1803 г.—Центральный Государственный исторический архив (ЦГИА), ф. 15, оп. 1, д. 1, л. 150.

² И. Ф. Крузенштерн. Путешествие вокруг света в 1803, 4, 5 и 1806 годах на корабле Надежде и Неве, т. I—II, СПб., 1809—1812.

³ Ю. Ф. Лисянский. Путешествие вокруг света в 1803, 4, 5 и 1806 годах... на корабле Неве, т. I—II, СПб., 1812.

⁴ G. H. Langsdorff. Bemerkungen auf einer Reise um die Welt in den Jahren 1803 bis 1807, Bd I—II. Frankfurt am Main, 1812. Г. И. Лангсдорф стал в 1812 г. членом Петербургской Академии наук и приобрел известность своими многолетними исследованиями в Бразилии. См. о нем: Б. Н. Комиссаров. Григорий Иванович Лангсдорф. Л., 1975; его же. Этнографические исследования академика Г. И. Лангсдорфа.—«Сов. этнография», 1975, № 3; его же. Первая русская экспедиция в Бразилию. Л., 1977.

и тотчас переведенная на английский, уже в течение многих десятилетий широко используются учеными разных стран, то другие опубликованные работы членов этой экспедиции привлекались главным образом советскими исследователями, притом обычно вне связи с историей и этнографией Океании. Следует также учитывать, что некоторые из этих работ имеют рукописные варианты, существенно отличающиеся от напечатанных. Например, дневник М. И. Ратманова (одного из офицеров «Надежды») в своем первоначальном виде хранится в Центральном Государственном архиве военно-морского флота СССР⁵, а другая его версия, составленная, вероятно, во время пребывания экспедиции на Камчатке, — в Отделе рукописей Государственной публичной библиотеки им. Салтыкова-Щедрина⁶. «Записки капитан-лейтенанта Ратманова», публиковавшиеся в 1876 г. в газете «Яхта»⁷, основаны на первоначальной версии его дневника, но отличаются от нее значительными купюрами и отдельными вставками. Точно так же в книге другого спутника Крузенштерна, приказчика Российско-Американской компании Ф. И. Шемелина⁸, отсутствуют некоторые детали, имеющиеся в его рукописном «Журнале»⁹, но зато содержится дополнительный материал, почерпнутый из разных источников. Кроме того, при подготовке к печати рукописи Ратманова и Шемелина подверглись значительной редакционной правке.

Интересна судьба «Записок» приказчика Российско-Американской компании Н. И. Коробицына, совершившего кругосветное плавание на корабле Лисянского. Они были случайно обнаружены исследователями в 1940 г. и вскоре опубликованы¹⁰. Выявление материалов участников этого плавания продолжалось и после второй мировой войны. Так, автор этих строк обнаружил в Центральном Государственном историческом архиве любопытный отчет об экспедиции, составленный спутником Лисянского иеромонахом Гедеоном¹¹, и использовал его в 1964 г. в книге, посвященной истории Гавайских островов¹². Не исключено, что будут сделаны новые находки¹³.

⁵ Журнал Ратманова. — Центральный Государственный архив военно-морского флота СССР (ЦГАВМФ), ф. 14, оп. 1, д. 149.

⁶ Журнал М. Ратманова. — Отдел рукописей Государственной публичной библиотеки им. Салтыкова-Щедрина (ОРГПБ), ф. 1000, оп. 2, № 1146.

⁷ «Записки капитан-лейтенанта Ратманова». — «Яхта», СПб., 1876, № 16, 18, 24.

⁸ Ф. Шемелин. Журнал первого путешествия россиян вокруг земного шара, ч. I — II, СПб., 1816.

⁹ Журнал Российско-Американской Компании... приказчика Шемелина. — ОРГПБ, ф. IV.59.

¹⁰ Н. И. Коробицын. Записки. — «Русские открытия в Тихом океане и Северной Америке в XVIII—XIX веках. Сборник материалов под ред. А. И. Андреева». М.—Л., 1944.

¹¹ Донесение иеромонаха Александро-Невской Лавры Гедеона... о плавании на корабле «Нева» (далее — Донесение иеромонаха Гедеона). — ЦГИА, ф. 796, оп. 90, 1809 г., д. 273. Вторая часть отчета Гедеона, рассказывающая о его пребывании в Русской Америке в 1804—1807 гг. и содержащая его переписку того периода, была опубликована в 1894 г. (по копии, хранившейся в библиотеке Балаамского монастыря). См. «Очерк из истории Американской православной духовной миссии (Кадьякской миссии 1794—1837 гг.)». СПб., 1894.

¹² Д. Д. Тумаркин. Вторжение колонизаторов в «край вечной весны». М., 1964, с. 72, 73, 82, 180.

¹³ В статье, посвященной памяти одного из офицеров «Невы», В. Н. Берха, которая была опубликована в «Записках Ученого комитета Главного морского штаба» (1835, ч. XII, с. 332—335), среди прочих упомянута его работа «Журнал путешествия вокруг света, служащий дополнением к журналу, изданному начальником судна „Нева“, причем сказано, что она появилась «в периодическом издании». Отсюда ссылка на эту работу перекочевала в некоторые книги по истории русских кругосветных экспедиций и библиографические издания. Однако проверка показала, что «Журнал» Берха, по-видимому, не был опубликован, и если такая рукопись вообще существует, то местонахождение ее пока неизвестно. Мы используем в нашем докладе статью Берха «Нечто о Сандвичевых островах», опубликованную в журнале «Сын Отечества» (ч. 43, 1818). В дневнике естествоиспытателя экспедиции Тилезиуса фон Тиленау, хранящемся в Архиве Академии наук СССР в Ленинграде, и в статьях Ф. И. Шемелина об этом плавании, печатавшихся в 1822—1823 гг. в «Русском Инвалиде», отсутствуют материалы о Гавайских островах.

В Океании первая русская кругосветная экспедиция посетила два полинезийских архипелага — Маркизские острова и Гавайи. Десятидневная стоянка у острова Нуку-Хива позволила русским путешественникам собрать богатый материал по этнографии маркизцев, который еще ждет всесторонней оценки. 8 июня 1804 г. «Надежда» и «Нева» подошли к острову Гавайи и, не бросая якорей, в течение трех дней дрейфовали у его юго-восточного побережья. За это время удалось приобрести лишь немного продовольствия. Островитяне, посещавшие «Надежду», объясняли, что за ним следует идти в бухту Каракауа (Кеалакекуа), находящуюся на западном побережье¹⁴. Но Крузенштерн торопился на Камчатку, чтобы отремонтировать там судно и успеть прийти в Японию до наступления сезона северо-восточных муссонов¹⁵. После церемонии прощания «Надежда» отплыла в открытое море, а «Нева» 11 июня зашла в бухту Кеалакекуа. Здесь она оставалась шесть дней, причем русские моряки посетили место, где был убит капитан Кук. Лисянский намеревался подойти к острову Оаху, чтобы встретиться со знаменитым Томи-Оми (Камеамеа), который готовился к вторжению на остров Кауаи. Но, узнав о смертоносной эпидемии, свирепствовавшей на Оаху, Лисянский вынужден был отказаться от своего намерения. 19 июня «Нева» подошла к Кауаи. Здесь на корабль пожаловал местный правитель Тамури (Каумуалии). На следующий день «Нева» покинула Гавайский архипелаг и отправилась к русским поселениям в Америке¹⁶.

Трехдневный дрейф «Надежды» у о. Гавайи, без высадок на берег, не позволил собрать сколько-нибудь значительные сведения о местном населении. Но было бы, на наш взгляд, ошибочно игнорировать вклад Крузенштерна и его спутников в изучение гавайцев. Общаясь с островитянами, посещавшими «Надежду», эти путешественники смогли сделать ряд интересных наблюдений. Кроме того, в трудах некоторых спутников Крузенштерна — в книгах Лангсдорфа и Шемелина и в одном из писем Резанова — содержится информация о Гавайских островах, почерпнутая у людей, хорошо знакомых с этими сюжетами. Дело в том, что после посещения Японии Резанов и Лангсдорф покинули «Надежду» и отправились в Русскую Америку. Проведя в 1805—1806 гг. несколько месяцев в Ново-Архангельске, они познакомились там с американскими моряками, бывавшими на Гавайях, и те рассказали им немало интересного об этом архипелаге. Среди их информаторов были, в частности, Джон Де Волф из Бристоль (Род Айленд), продавший в октябре 1805 г. свое судно «Джуно» Российско-Американской компании и оставшийся зимовать в Ново-Архангельске, и капитан Джонатан Уиншип из Брайтона (Массачусетс)¹⁷. Что же касается Шемелина, то он воспроизвел в своей книге сведения, сообщенные Л. А. Гагемейстером, который, командуя русским судном, провел в 1809 г. три месяца на Гавайских островах¹⁸. Другим информатором Шемелина был гавайский юноша Кенухоя (Канехоа?), служивший матросом на «Джуно». По приглашению Резанова он отправился в Россию, где, как рассказывал Шемелин, был обращен в христианство, «научен грамоте по-русски читать и писать», а потом «отдан обучаться кораблестроению и другим наукам»¹⁹.

¹⁴ Журнал М. Ратманова (ОРГПБ), л. 50.

¹⁵ И. Ф. Крузенштерн. Указ. раб., т. I, с. 233.

¹⁶ Ю. Ф. Лисянский. Указ. раб., т. I, с. 166—185.

¹⁷ G. H. Langsdorff. Указ. раб., т. I, с. 166, т. II, с. 83; Резанов—Румянцеву, 17 июня 1806 г.—П. Тихменев. Историческое обозрение образования Российско-Американской компании и действий ее до настоящего времени, т. II. СПб., 1863, Приложение, с. 280. См. также: F. W. Howay. A list of trading vessels in the maritime fur trade, 1785—1825, ed. by R. A. Pierce. Kingston, Ontario, 1973, p. 55, 64—65, 70; H. Chevigny. Lord of Alaska. Baranov and the Russian adventure. N. Y., 1944, p. 210.

¹⁸ Ф. Шемелин. Указ. раб., ч. I, с. 153.

¹⁹ Там же, ч. I, с. 149, 152, 158.

Но, конечно, значительно более подробная и многосторонняя информация о Гавайских островах содержится в трудах Лисянского и его спутников — Коробицына, иеромонаха Гедео́на и Берха. Особую ценность представляет книга самого Лисянского, которая по праву стоит в одном ряду с наиболее важными источниками по истории и этнографии Гавайев конца XVIII—начала XIX в. Можно удивляться, как сумел он за несколько дней узнать так много об обитателях этого архипелага. Наряду с непосредственными наблюдениями Лисянский использовал в своей книге сведения, полученные от одного из ближайших сподвижников Камеамеа, английского моряка Джона Юнга, и некоторых других иностранцев, находившихся в бухте Кеалакекуа, от жреца расположенного там храма и двух гавайских вождей, с которыми он беседовал через переводчика, а также от молодого гавайца по прозвищу Джордж Керник, прожившего семь лет в Великобритании²⁰. «Записки» Коробицына и отчет Гедео́на удачно дополняют книгу Лисянского. Несколько особняком стоит статья Берха, в которой наряду с воспоминаниями о посещениях Гавайских островов и рассуждениями об их стратегическом положении и международном статусе содержатся отдельные сведения, полученные автором в 1806 г. в Кантоне, а также сообщенные его «приятелем» (возможно, Гагемейстером), позднее побывавшим на Гавайях²¹.

Первая русская кругосветная экспедиция зашла на Гавайские острова через 26 лет после их открытия капитаном Куком и через 25 лет после его гибели на острове Гавайи. Как известно, в результате последней экспедиции Кука купцам Западной Европы и США стало известно об огромных пушных богатствах северо-западного побережья Америки и возможностях выгодного сбыта вымененных там шкурок в Китае. В 1785 г. начался морской пушной торг в северной части Тихого океана, и Гавайские острова превратились в базу судов, участвовавших в этой торговле. Как отмечал Лангсдорф, архипелаг удостоился подобной «чести» благодаря своему выгодному географическому положению на морских путях между северо-западным побережьем Америки и Китаем, прекрасному климату, обилию свежего продовольствия, спасающего от цинги, а также наличию соли, необходимой для первичной обработки шкурок²². К началу XIX в. морской пушной торг в северной части Тихого океана фактически монополизировали «бостонцы», а потому Гавайские острова стали посещать главным образом американские торговые суда²³.

Вторжение чужеземцев (*хаоле*) прервало самостоятельное развитие гавайского общества, положив начало многообразным изменениям в образе жизни островитян, принесло им тяжкие испытания. В трудах участников экспедиции Крузенштерна и Лисянского отражен этот сложный и противоречивый период гавайской истории, когда, с одной стороны, ускорились темпы общественного развития и произошло заимствование некоторых технических достижений западной цивилизации, а с другой — уже стали проявляться отрицательные последствия регулярных контактов с чужеземцами.

При использовании материалов этой экспедиции, как и сообщений других путешественников, посещавших в конце XVIII — начале XIX в. Гавайские острова, возникает важная проблема: необходимо отличать традиционные черты, существовавшие еще в доконтактный период, от инноваций, возникших в переходный период под влиянием контактов с иностранцами. Эти инновации наиболее легко вычлениаются в сфере ма-

²⁰ Ю. Ф. Лисянский. Указ. раб., т. I, с. 166—167, 178, 180—181, 184—185, 202—203.

²¹ В. Берх. Указ. раб., с. 161.

²² G. H. Langsdorff. Указ. раб., т. I, с. 166—167.

²³ H. W. Bradley. The American frontier in Hawaii. The pioneers, 1789—1843. Berkeley — Los Angeles, 1942, p. 13; Д. Д. Тумаркин. Вторжение колонизаторов..., с. 45—67.

териальной культуры и хозяйственных занятий гавайцев, тогда как при описании их социальной организации и отношений между общинниками (*макаинана*) и вождями (*алии*) в научной литературе иногда проявляется тенденция переносить на доконтактный период ситуацию, сложившуюся в конце XVIII — начале XIX в. ²⁴

Попытаемся теперь, с учетом этой проблемы, дать краткий обзор сообщений участников первой русской кругосветной экспедиции о Гавайских островах.

В трудах этих путешественников, особенно в книге Шемелина, содержится немало сведений о земледелии, которое было основной отраслью гавайской экономики. Рассказывается, в частности, о традиционных сельскохозяйственных культурах и растениях, завезенных европейцами, об ирригационных сооружениях и методах выращивания таро ²⁵. Лангсдорф ²⁶ и Лисянский правильно предсказали большое будущее гавайскому сахарному тростнику. Но при этом Лисянский полагал, что тростник «достойно островитянам великие богатства, если они вздумают обращать его в сахар или ром» ²⁷. Как известно, в условиях иностранного господства сахарный тростник принес «великие богатства» не коренному населению, а американским плантаторам ²⁸.

Рассказав о домашних животных (свиньях, собаках и курах), имевшихся у гавайцев еще до открытия архипелага капитаном Куком, и упомянув о козах и овцах, которые были завезены сюда иностранцами ²⁹, участники экспедиции уделили особое внимание судьбе крупного рогатого скота, привезенного Дж. Ванкувером. Желая обеспечить сохранность этих животных, Ванкувер в 1794 г. добился от совета вождей во главе с Камеамеа наложения десятилетнего табу (*каны*) на весь оставленный им скот. Предоставленные самим себе животные скоро одичали и начали быстро размножаться в горных лесах. Находясь под защитой грозного табу, они безнаказанно причиняли большой вред островитянам: спускаясь в долины, топтали поля, портили плодовые деревья и т. д. По словам Коробицына, они «стольки сделались дики, что кидаются на людей, как звери» ³⁰. Ко времени окончания срока табу по острову Гавайи бродили целые стада одичавшего крупного рогатого скота. Теперь они стали неприкосновенными как королевская собственность. «Островитяне не бьют сего скота и не пользуютя,— писал Шемелин,— одни иностранцы с дозволения короля убивают иногда по нескольку скотин...» ³¹. Только в усадьбе Камеамеа в селении Кеалакекуа Берх видел «ручную корову с теленком» ³².

Сообщая о традиционной пище гавайцев, Лисянский и Шемелин коснулись способов приготовления и консервации некоторых кушаний и в связи с этим довольно подробно описали устройство земляной печи ³³.

²⁴ Эта проблема рассматривается в статье: *M. Kelly. Some problems with early descriptions of Hawaiian culture.*— «Polynesian culture history. Essays in honor of Kenneth P. Emory», Honolulu, 1967, p. 399—410.

²⁵ *Ф. Шемелин. Указ. раб., ч. I, с. 152—155, 160; Н. И. Коробицын. Указ. раб., с. 171; Донесение иеромонаха Гедеона, л. 38; В. Берх. Указ. раб., с. 164—165.*

²⁶ *G. H. Langsdorff. Указ. раб., т. I, с. 169.*

²⁷ *Ю. Ф. Лисянский. Указ. раб., т. I, с. 213.*

²⁸ См.: *T. Morgan. Hawaii. A century of economic change, 1778—1876. Cambridge, Mass., 1948, ch. 12; Д. Д. Тумаркин. Гавайский народ и американские колонизаторы. 1820—1865 гг. М., 1971, гл. V.*

²⁹ *Ф. Шемелин. Указ. раб., ч. I, с. 152; Н. И. Коробицын. Указ. раб., с. 171; Донесение иеромонаха Гедеона, л. 38.*

³⁰ *Н. И. Коробицын. Указ. раб., с. 171. См. также Ю. Ф. Лисянский. Указ. раб., т. I, с. 225—226.*

³¹ *Ф. Шемелин. Указ. раб., ч. I, с. 152.*

³² *В. Берх. Указ. раб., с. 165.*

³³ *Ю. Ф. Лисянский. Указ. раб., т. I, с. 209—210; Ф. Шемелин. Указ. раб., ч. I, с. 159—160.*

Более кратко рассказано о методе приготовления ритуального опьяняющего напитка *кава* (*ава*), употребление которого было привилегией вождей³⁴.

В трудах участников экспедиции можно найти также сведения о конструкции и интерьере традиционного гавайского жилища, состоявшего по ритуальным соображениям из шести отдельных построек. Как писал Лисянский, «дворец» Камеамеа в селении Кеалакекуа «кроме обширности своей ничем не отличается от прочих», но каждое строение «стоит на возвышенной каменной площадке»³⁵.

Все участники экспедиции, писавшие о гавайцах, останавливались на их внешнем облике, одежде, прическах и украшениях. Заслуживает, в частности, внимания описание мужских и женских причесок³⁶. Рассказывая о традиционной повседневной одежде (мужской набедренной повязке *мало*, женской юбочке *пау* и употребляемой во время сильного дождя или при похолодании накидке *кихеи*, изготовляемых из тапы), а также о церемониальном одеянии вождей (плащах *ахуула* и шлемах *махиола* из птичьих перьев)³⁷, русские путешественники вместе с тем сообщали о распространившейся среди гавайцев моде на иностранные обноски.

Если вождь, ведавший усадьбой Камеамеа в селении Кеалакекуа, приехал на русский корабль в парусиновых брюках и атласном жилете, одетом на голое тело³⁸, то рядовые островитяне, как отмечал Коробицын, и вовсе были одеты кто во что горазд: «...не имея рубашки, штанов и обуви, кто в сертуке, другой в кафтане, а и иной в матросской фуфайке, и на головах шляпы»³⁹. «Странно смотреть! — писал о том же Гедеон. — Иной выйдет в одном кафтане без рубашки и без штанов, другой в одном камзоле или жилете, а третий в одних штанах или матросских брюках»⁴⁰. Такая мода возникла не случайно, а была создана иностранными моряками, в первую очередь «бостонцами», стремившимися за бесценое получать нужные им припасы. Если гвозди, кусочки железа, бусинки и прочие европейские безделушки уже перестали быть диковинкой и почти не пользовались спросом⁴¹, то в обмен на обноски иностранцы получали в большом количестве продовольствие и некоторые другие припасы⁴². Значительный спрос появился и на сукно, так как некоторые островитяне начали изготавливать из него свои *пау* и *мало*⁴³.

Как отмечали участники экспедиции, татуировка у гавайцев была не очень распространена и не достигла той степени изощренности, какая наблюдалась у жителей Нуку-Хивы⁴⁴. Но любопытно, что и в ее сюжетах отразились изменения, происходившие на Гавайских островах. Резанов

³⁴ Ф. Шемелин. Указ. раб., ч. I, с. 154; И. Ф. Крузенштерн. Указ. раб., т. I, с. 236.

³⁵ Ю. Ф. Лисянский. Указ. раб., т. I, 172—173, 177, 208—209. См. также Н. И. Коробицын. Указ. раб., с. 173.

³⁶ Журнал... прикащика Шемелина, л. 171—178; Ф. Шемелин. Указ. раб., ч. I, с. 143, 151; Ю. Ф. Лисянский. Указ. раб., т. I, с. 204—205; Донесение иеромонаха Гедеона, л. 37; Н. П. Резанов. Первое путешествие россиян вокруг света. — «Отечественные Записки», 1825, ч. XXIV, с. 249.

³⁷ Ю. Ф. Лисянский. Указ. раб., т. I, с. 205—206; Ф. Шемелин. Указ. раб., ч. I, с. 155; Н. И. Коробицын. Указ. раб., с. 171; Журнал М. Ратманова (ОРГПБ), л. 50.

³⁸ Донесение иеромонаха Гедеона, л. 37.

³⁹ Н. И. Коробицын. Указ. раб., с. 169—170.

⁴⁰ Донесение иеромонаха Гедеона, л. 37—38.

⁴¹ Ю. Ф. Лисянский. Указ. раб., т. I, с. 207; И. Ф. Крузенштерн. Указ. раб., т. I, с. 239; Донесение иеромонаха Гедеона, л. 38; Письмо Ф. Ромберха друзьям, 16 августа 1804 г. — ОРГПБ, собрание А. А. Титова, № 791, л. 37. Ромберх (Ромберг) был лейтенантом на корабле Крузенштерна.

⁴² Ю. Ф. Лисянский. Указ. раб., т. I, с. 206; Н. И. Коробицын. Указ. раб., с. 170.

⁴³ И. Ф. Крузенштерн. Указ. раб., т. I, с. 234; Донесение иеромонаха Гедеона, л. 38; Журнал Ратманова (ЦГАВМФ), л. 28; Записки капитан-лейтенанта Ратманова. — «Ях-та», 1876, № 24, с. 1332.

⁴⁴ Журнал... прикащика Шемелина, л. 186—187; Донесение иеромонаха Гедеона, л. 37; G. H. Langsdorff. Указ. раб., т. I, с. 164—165.

и Лангсдорф рассказывают, что у островитян, посещавших «Надежду», наряду с геометрическим орнаментом, ящерицами и рыбами были вытатуированы козел и ружье со штыком⁴⁵.

Из гавайских ремесленных изделий внимание русских путешественников привлекла прежде всего тапа (*капа*) — прочная, художественно окрашенная материя из луба. Лисянский оставил довольно подробное описание процесса ее выделки⁴⁶. «Тамошний народ, кажется, имеет большую способность и вкус к рукоделиям; все делаемые ими вещи отменно хороши; но искусство в тканях даже превосходит воображение, — писал он о гавайской тапе. — Смещение цветов и отличное искусство в рисунке, со строжайшим наблюдением соразмерности, прославили бы каждого фабриканта даже и в Европе»⁴⁷. Участники экспедиции отметили также мастерство гавайских лодкостроителей⁴⁸. Но им, по-видимому, осталось неизвестно, что гавайцы начали в те годы успешно осваивать «западные» ремесла⁴⁹.

Многообразные изменения в жизни островитян, связанные с развитием контактов с иноземцами, не могли не затронуть структуру власти. В период пребывания на Гавайских островах экспедиции капитана Кука здесь существовали четыре небольших потестарных (предгосударственных) образования с центрами на островах Гавайи, Мауи, Оаху и Кауаи. Вскоре на всех островах началась междоусобная борьба, ставшая гораздо более кровопролитной в связи с появлением огнестрельного оружия. Как сообщает Ванкувер, иностранные моряки и торговцы сознательно разжигали и поддерживали междоусобные войны, чтобы обеспечить выгодный сбыт привозимого ими вооружения и боеприпасов⁵⁰.

В серии войн, в течение многих лет сотрясавших архипелаг, победителем вышел энергичный и бесстрашный Камеаеа, который во время посещения архипелага экспедицией Кука был правителем одного из округов на острове Гавайи. К 1796 г. он овладел всеми островами архипелага, за исключением Кауаи и Ниихау⁵¹.

Победы Камеаеа были не просто удачными завоевательными походами (временное объединение нескольких островов под властью победоносного вождя случалось и в доконтактный период), а поворотным пунктом в процессе складывания государственности, перехода от управления вождей к королевской власти. Этот сложный процесс в какой-то мере отразился в трудах участников первой русской кругосветной экспедиции. Так, Лисянский отмечает, что король на Гавайях имеет «власть самодержавную», а владения его «почитаются наследственными», но тут же оговаривается, что «редко случается, чтобы по смерти короля не имел притязания сильнейший», и добавляет, что некоторые из вождей по силе и влиянию не уступают самому королю⁵².

Овладев тем или иным островом, Камеаеа истреблял местных правителей⁵³ и производил всеобщее перераспределение земель. Оставив часть их в своем личном владении, он выделял крупные участки своим

⁴⁵ Н. П. Резанов. Указ. раб., с. 250; G. H. Langsdorff. Указ. раб., т. I, с. 164.

⁴⁶ Ю. Ф. Лисянский. Указ. раб., т. I, с. 214—215.

⁴⁷ Там же, с. 213—214.

⁴⁸ Н. Ф. Крузенштерн. Указ. раб., т. I, с. 237; Журнал М. Ратманова (ОРГПБ), л. 49; G. H. Langsdorff. Указ. раб., т. I, с. 165.

⁴⁹ См.: J. Turnbull. A voyage round the world in the years 1800, 1801, 1802, 1803 and 1804, v. II. London, 1805, p. 58; A. Campbell. A voyage round the world from 1806 to 1812. Edinburgh, 1816, p. 199.

⁵⁰ G. Vancouver. A voyage of discovery to the North Pacific Ocean, and round the world. London, 1798, v. I, p. 186—187, v. II, p. 190—191.

⁵¹ История междоусобной борьбы, которая в 1782—1795 гг. велась на Гавайских островах, довольно подробно изложена в книге Ю. Ф. Лисянского (т. I, с. 216—222), но использование этих данных затрудняет искаженная транскрипция имен участников борьбы.

⁵² Ю. Ф. Лисянский. Указ. раб., т. I, с. 190.

⁵³ В. Берх. Указ. раб., с. 160.

приближенным, а те в свою очередь наделяли земель зависимых от них вождей более низкого ранга⁵⁴. Такая система распределения земель и вытекающая из нее система многоступенчатой зависимости⁵⁵ были развитием и адаптацией в новых условиях обычаев, существовавших еще до появления европейцев⁵⁶. Но зафиксированное участниками экспедиции появление на отдельных островах и в округах «королевских наместников» и «вице-королей», полностью зависящих от Камеамеа и выполняющих его приказания⁵⁷, уже было явной инновацией, одним из признаков процесса сложения на Гавайских островах централизованного государства. Система организации государственной власти в том более развитом виде, в каком она существовала в последние годы жизни Камеамеа, предстает перед нами в трудах русских мореплавателей О. Е. Коцебу и В. М. Головнина, посещавших архипелаг в 1816—1818 гг.⁵⁸

Американская исследовательница М. Келли полагает, что «черты сходства с европейским феодализмом», отмеченные на Гавайях миссионерами У. Эллисом и Ш. Дибблом в 20—30-х годах XIX в., объясняются главным образом тем, что «западные феодальные формы послужили образцами, по которым Камеамеа I конструировал свою особую форму правления», что «многое в правительстве Камеамеа было создано в соответствии с описаниями, которыми его снабдили агенты западной культуры», в первую очередь Ванкувер⁵⁹. Нам же представляется, что дело было не столько в советах, полученных от иностранцев, сколько в закономерностях развития гавайского общества, в котором еще до открытия архипелага капитаном Куком начала проявляться тенденция к формированию отношений феодального типа. Объединение Гавайских островов под властью Камеамеа и связанные с этим перемены способствовали вызреванию феодальных отношений и соответствующей им структуры власти.

Постепенно создавая новый аппарат принуждения, возникающая королевская власть продолжала широко использовать традиционные формы и методы социальной регуляции и обеспечения господства вождей, особенно те, которые были связаны с религией. «Все здешние гражданские и духовные постановления заключаются в табу,— писал Лисянский.— Слово сие имеет разные смыслы, но собственно означает запрещение. Король волен наложить табу на все, на что пожелает, однакож есть и такие табу, которые он сам непременно исполнять должен»⁶⁰. «В жертву приносят плоды, свиней и собак,— продолжал Лисянский,— из людей же убивают в честь богов своих одних токмо пленных или возмутителей общего спокойствия и противников правительству. Сие последнее жертвоприношение более относится к политике, нежели к вере»⁶¹.

Как сообщают Лисянский и его спутники, табу (*капу*) регулировали все стороны жизни гавайцев и в частности налагали ряд запретов на женщин⁶². Но в конце XVIII — начале XIX в. табу выступали прежде

⁵⁴ Ф. Шемелин. Указ. раб., ч. I, с. 155.

⁵⁵ Ю. Ф. Лисянский. Указ. раб., т. I, с. 191, 227—228; Ф. Шемелин. Указ. раб., ч. I, с. 155.

⁵⁶ E. S. C. Handy. Government and society.— «Ancient Hawaiian civilisation», Rutland — Tokyo, 1965, p. 37.

⁵⁷ Ю. Ф. Лисянский. Указ. раб., т. I, с. 224; Донесение иеромонаха Гедеона, л. 37; Н. И. Коробицын. Указ. раб., с. 172.

⁵⁸ О. Е. Коцебу. Путешествие в Южный океан и Берингов пролив... в 1815, 1816, 1817 и 1818 годах на корабле Рюрик, т. II. СПб., 1821, с. 38—39; В. М. Головнин. Путешествие вокруг света... совершенное на военном шлюпе Камчатка в 1817, 1818 и 1819 годах, т. I, СПб., 1822, с. 308, 344, 324, 334, 349—350.

⁵⁹ М. Kelly. Указ. раб., с. 402, 407.

⁶⁰ Ю. Ф. Лисянский. Указ. раб., т. I, с. 194.

⁶¹ Там же, т. I, с. 197.

⁶² Н. И. Коробицын. Указ. раб., с. 172; Ю. Ф. Лисянский. Указ. раб., т. I, с. 210—211; Донесение иеромонаха Гедеона, л. 38. Так, женщинам запрещалось питаться свининой, бананами, кокосовыми орехами и некоторыми видами рыбы.

всего в качестве орудия угнетения знатью общинников (*макаинана*). Известный поэт и естествоиспытатель А. Шамиссо, посетивший Гавайские острова вместе с Коцебу, справедливо усматривал основную социальную функцию табу в том, что они «отделяют состояния одно от другого и полагают между классами народа непреодолимые преграды»⁶³.

Общение с иностранцами, безнаказанно нарушавшими табу, постепенно подтачивало авторитет старой веры в глазах островитян. Это стало отчетливо проявляться в последние годы жизни Камеамеа⁶⁴. Но в начале XIX в. указанный процесс, по-видимому, еще только начинался, и участники плавания ничего о нем не сообщают.

Лисянскому и его спутникам осталась недоступной догматическая сторона гавайской религии. Но они отметили присущий ей политеизм и веру в загробную жизнь. Довольно подробно описаны ими храмы и стоявшие в них статуи богов. «Иные из них,— писал Лисянский,— представляют божества войны, другие мира, иные веселия и забав, и проч.»⁶⁵. По сообщению Лисянского и Коробицына, кроме жрецов, пользовавшихся большим влиянием и примыкавших к вождям, на Гавайях имелись колдуны, занимавшиеся вредоносной магией; их нанимали для того, чтобы обречь врага или обидчика на смерть. Оба путешественника вполне материалистически объяснили эффективность этих магических действий тем, что жертве заранее давали знать об ожидающей ее участи: «...узнав, ево соперник, не дожидая за сделанную им обиду от богов отмщения, приходит в беспокойство духа и помешательство рассудка, от чего многие и сами себя... безвременно лишают жизни»⁶⁶.

Рассказав о гавайском календаре, Лисянский перечислил основные религиозные обряды и церемонии, приходившиеся на различные месяцы⁶⁷, и в связи с этим довольно подробно описал праздник плодородия *макагити* (*макахики*), отчасти напоминающий древнегреческие Олимпийские игры. Об этом празднике пишет и Геден.

Русские путешественники сообщают, что *макахики* приходился на двенадцатый гавайский лунный месяц, начинаясь в октябре⁶⁸. «Целый месяц,— писал Лисянский,— народ проводит в разных увеселениях, как то: в песнях, в игрищах и примерных сражениях. Король, где бы он ни находился, должен сам открыть сей праздник. Перед восхождением солнца надевает он на себя богатый плащ и... отъезжает от берега, принаравливаясь так, чтоб вместе с восхождением солнечным опять пристать к оному. Для встречи короля назначается один из сильнейших и искуснейших ратников. Во все время плавания следует он по берегу за королевской лодкой, которая как скоро пристанет и король выйдет из оной сбросит с себя плащ, то ратник сей, находясь не далее 30-ти шагов, из всей силы бросает в него копье, которое король должен или поймать, или быть убитым, ибо в сем случае, как говорят, нет ни малейшего притворства. Изловя копье, король оборачивает оное тупым концом кверху и, держа под мышкою, продолжает свой путь в геяву (хеау. — Д. Т.) или главный храм богов»⁶⁹. «После сего,— дополняет рассказ Лисянского Геден,— встречает первенствующий над духовенством, принимает у

⁶³ А. Шамиссо. Наблюдения и замечания естествоиспытателя экспедиции.— В кн.: О. Е. Коцебу. Указ. раб., т. III. СПб., 1823, с. 395.

⁶⁴ О. Е. Коцебу. Указ. раб., с. 247; А. Шамиссо. Указ. раб., с. 307—308; В. М. Голвин. Указ. раб., т. I, с. 357.

⁶⁵ Ю. Ф. Лисянский. Указ. раб., т. I, с. 197, 173—176; Н. И. Коробицын. Указ. раб., с. 173.

⁶⁶ Н. И. Коробицын. Указ. раб., с. 173—174. См. также: Ю. Ф. Лисянский. Указ. раб., т. I, с. 197—198.

⁶⁷ Ю. Ф. Лисянский. Указ. раб., т. I, с. 194—197.

⁶⁸ По более точным данным, зафиксированным позднее, *макахики* продолжался 4 лунных месяца. Гавайский год начинался в ноябре. См. D. Malo. Hawaiian antiquities (Moolelo Hawaii). Honolulu, 1951, p. 141.

⁶⁹ Ю. Ф. Лисянский. Указ. раб., т. I, с. 194—195.

короля копье и при звуке торжественных всего народа восклицаний относит в вышеупомянутый морай (хенау.—Д. Т.). По выходе оттуда и по окончании всей церемонии начинаются воинские потехи»⁷⁰.

Впервые рассказав о древнем обряде, с которого и в рассматриваемый период ежегодно начинался макахики, и правильно осветив некоторые особенности этого праздника, Лисянский и Гедеон не смогли, однако, выявить его основную социальную функцию. Очевидно, им осталось неизвестным, что во время макахики происходил сбор податей в пользу верховного вождя, считавшегося в мирные дни воплощением бога плодородия Лоно. По гавайским поверьям, приношения, делаемые священному правителю (он наделял ими также своих приближенных и жрецов), должны были обеспечить в следующем году обильный урожай⁷¹.

Если участники экспедиции Кука, по их собственным словам, не смогли узнать ничего определенного о брачных обычаях гавайцев⁷², то Лисянский и его спутники попытались собрать информацию и по этому вопросу. «Свадебных обрядов здесь нет никаких,—утверждал Лисянский.—Мужчина и женщина, понавьясь друг другу, живут вместе, пока не разбегутся. В случае же какого-либо неудовольствия расходятся без всякого к правительству отношения. Каждый островитянин может иметь столько жен, сколько в состоянии содержать. Но обыкновенно у короля бывает их три, у знатных по две, а у простолюдинов по одной»⁷³. Как бы уточняя это сообщение, Гедеон писал: «При сватовстве невеста дает жениху раковину, которую она обыкновенно носит на руке, а жених дарит ей мару или ману (пау? — Д. Т.), что на их языке означает кусок сукна или какой-нибудь пестряди, дарит также и родных»⁷⁴. Из этих отрывочных сведений, подтверждаемых другими источниками, по-видимому, следует, что господствующей формой брачных связей у макаианна был парный брак, а у алии распространено было многоженство. К этому можно добавить, что, по свидетельству Головнина, на Гавайях встречались и случаи многомужества; оно было привилегией женщин, находящихся на высших ступенях социальной иерархии⁷⁵.

В трудах участников экспедиции содержатся и некоторые данные о похоронных обычаях гавайцев. «Печаль о умершем,—рассказывал Лисянский,—означается здесь выбиванием себе передних зубов, острижением волос и царапанием тела до крови в разных местах»⁷⁶. Капитан «Невы» подробно описал обряд похорон верховного вождя, на разных этапах которого совершались человеческие жертвоприношения⁷⁷. Затем на некоторое время отменялись все половые табу и происходил как бы возврат к промискуитету. «По смерти короля все его подданные ходят нагие,—сообщал Лисянский со слов жреца храма в селении Кеалакекуа,—и на целый месяц предаются распутству»⁷⁸. «Никакая женщина, хотя бы была самая знатная,—рассказывал о том же Гедеон,—в то время не может отказать в постыдном требовании самому последнему островитянину»⁷⁹. Нечто подобное, но в течение нескольких дней происходило и в отдельных округах по смерти местного алии⁸⁰.

⁷⁰ Донесение иеромонаха Гедеона, л. 38—39.

⁷¹ Y. P. II. *Fragments of Hawaiian history*. Honolulu, 1959, p. 75—76; D. Malo. Указ. раб., с. 142—146.

⁷² «The Journals of Captain James Cook, ed. by J. C. Beaglehole, v. 3. *The Voyage of the Resolution and Discovery*», pt. 1. Cambridge, 1967, p. 596, 624.

⁷³ Ю. Ф. Лисянский. Указ. раб., т. I, с. 211.

⁷⁴ Донесение иеромонаха Гедеона, л. 38.

⁷⁵ В. М. Головнин. Указ. раб., т. I, с. 300.

⁷⁶ Ю. Ф. Лисянский. Указ. раб., т. I, с. 204. См. также Н. И. Коробицын. Указ. раб., с. 174; Журнал М. Ратманова (ОРГНБ), с. 49—50.

⁷⁷ Ю. Ф. Лисянский. Указ. раб., т. I, с. 201—203.

⁷⁸ Там же, т. I, с. 202.

⁷⁹ Донесение иеромонаха Гедеона, л. 38.

⁸⁰ Ю. Ф. Лисянский. Указ. раб., т. I, с. 202.

Хотя, как отмечалось выше, эпидемия помешала участникам первой русской кругосветной экспедиции встретиться с Камеамеа, в их трудах можно найти немало сведений об этом гавайском правителе, которого английский мореплаватель Джон Тэрнбулл, посетивший архипелаг в 1803 г., не случайно сравнил с Наполеоном⁸¹. Эти материалы не только характеризуют личность и деятельность Камеамеа, но и проливают дополнительный свет на некоторые вопросы истории Гавайских островов в конце XVIII — начале XIX в.

Участники экспедиции отмечают прежде всего выдающиеся личные качества Камеамеа. Так, Лисянский писал, что он «по всем собранным мною сведениям, почитается человеком редких дарований и весьма храбрым»⁸². «Томоомо (Камеамеа.— Д. Т.) во всех своих деяниях выказывает много ума, проницательности и большую деловитость», — отмечал Лангсдорф⁸³. А Шемелин, сообщая, что Камеамеа заботится о распространении среди гавайцев новых производственных навыков и занятий, добавлял, что он «не стыдится и сам учиться пристойным для его звания познаниям»⁸⁴.

Камеамеа и его сподвижники с самого начала увидели опасность, грозившую гавайцам со стороны хаоле. Они решили наладить дружественные отношения с капитанами иностранных судов, чтобы, во-первых, по возможности предотвратить столкновения, в которых все преимущества были на стороне чужеземцев, и, во-вторых, добыть побольше огнестрельного оружия, необходимого как для завоевания всего архипелага, так и для последующей защиты его от самих хаоле. По словам Лисянского, Камеамеа добился такого положения, когда иностранные моряки стали чувствовать себя в полной безопасности, находясь в его владениях, и были твердо уверены, что найдут здесь все необходимые припасы⁸⁵. В результате большинство капитанов торговых судов предпочитало посещать острова, находящиеся под властью Камеамеа, и избегало иметь дело с его соперниками. Лисянский сообщает, что во владения Камеамеа ежегодно заходило до 18 американских судов, в то время как Каумуалии (правитель островов Кауаи и Ниихау) жаловался, что «никто к нему не приезжает»⁸⁶.

Такая политика приносила Камеамеа большие выгоды. «За десять лет перед сим железо на Овиге (Гавайи.— Д. Т.) было столь редко, что малый кусок оного считался лучшим подарком, но ныне никто на него и смотреть не хочет», — отмечал Лисянский. — «Соединенные Американские Штаты снабжают его пушками, фалконетами, ружьями и другими военными снарядами, а потому все сии вещи для них уже неудивительны»⁸⁷.

Как сообщал Резанов, Камеамеа поощрял иностранцев селиться в его владениях⁸⁸. Он предоставлял «полезным» хаоле землю, иногда целые поместья с даровым трудом живущих там островитян⁸⁹. На первых порах, нуждаясь в иностранцах для обучения войска и строительства кораблей европейского типа, Камеамеа принимал на службу любых чужеземцев, что принесло немалый вред островитянам. Но в начале XIX в. он стал производить более тщательный отбор среди хаоле, желающих поселиться в создаваемом им государстве. По сообщению Лангсдорфа, Камеамеа стал брать на службу «только людей хорошего поведения и

⁸¹ J. Turnbull. Указ. раб., т. II, с. 30—31.

⁸² Ю. Ф. Лисянский. Указ. раб., т. I, с. 189.

⁸³ G. H. Langsdorff. Указ. раб., т. I, с. 168.

⁸⁴ Ф. Шемелин. Указ. раб., ч. I, с. 151—152.

⁸⁵ Ю. Ф. Лисянский. Указ. раб., т. I, с. 189.

⁸⁶ Там же, т. I, с. 184, 207.

⁸⁷ Там же, т. I, с. 190.

⁸⁸ Резанов — Румянцеву, 17 июня 1806 г. — В кн.: П. Тихменев. Указ. раб., т. II, Приложения, с. 280.

⁸⁹ Донесение иеромонаха Гедеона. л. 37.

с хорошими рекомендациями их капитанов», причем особенно радушным приемом пользовались моряки, знающие плотничье дело, ибо он продолжал уделять огромное внимание строительству флота⁹⁰.

Впрочем, Камеаеа, по-видимому, понимал, что для гавайцев опасны не только беглые каторжники и прочие чужеземные бродяги, но и вообще все иностранцы, в том числе самые «добропорядочные». Поэтому он принял ряд мер, чтобы помешать хаоле пустить глубокие корни на островах, и, прислушиваясь к их советам, никогда не шел на поводу у чужеземных пришельцев. Эта особенность политики Камеаеа, убедительно показанная Головинным⁹¹, почти не получила отражения в трудах участников первой русской кругосветной экспедиции — возможно, потому, что их основными информаторами были Джон Юнг и другие иностранцы. Думается, существо дела хорошо выразил русский капитан М. Н. Васильев, в 1821 г. посетивший Гавайские острова: «Он (Камеаеа.—Д. Т.), видя преимущества европейцев, ласкал их для просвещения своего народа, но никакой власти им не давал»⁹².

Камеаеа довольно умело приспособился к новым условиям, возникшим в связи с развитием товарообмена с иностранцами, и старался извлечь максимум выгод из этих сношений. Если в период посещения архипелага экспедицией Крузенштерна и Лисянского рядовые островитяне, как упоминалось выше, более всего стремились получить у хаоле иностранную одежду и сукно, то Камеаеа, по сообщениям Лисянского и Шемелина, выменивал главным образом то, что было нужно для его флота⁹³. К тому же он сравнительно быстро усвоил функции денег и цену серебра и теперь нередко за некоторые припасы брал только испанские доллары и пиастры⁹⁴. На накопленные деньги Камеаеа купил у «бостонцев» трехмачтовый корабль⁹⁵, первый из нескольких больших судов, приобретенных им в последующие годы⁹⁶. Склады его были полны всевозможными иностранными товарами⁹⁷.

Стремясь увеличить свои доходы, Камеаеа после объединения архипелага сосредоточил в своих руках продажу иностранцам свиней и сандалового дерева⁹⁸. Попытки ввести такую монополию, возможно, предпринимались уже в 1804 г. Об этом свидетельствует упоминаемое Лисянским запрещение продавать русской экспедиции свиней без ведома «королевского наместника»⁹⁹.

Замечательной чертой экономической политики Камеаеа было стремление ликвидировать зависимость от американских купцов, фактически монополизировавших торговлю с Гавайскими островами, и с этой целью начать самостоятельные торговые отношения с северо-западным побережьем Америки, Камчаткой и особенно с Китаем¹⁰⁰. Резанов и Лангсдорф рассказывают, что в 1806 г. Камеаеа обратился к правителю колоний Российско-Американской компании А. А. Баранову с предложением наладить между ними регулярную торговлю, имея в виду обменивать гавайское продовольствие на ткани, железо, корабельный лес

⁹⁰ G. H. Langsdorff. Указ. раб., т. I, с. 167—168.

⁹¹ В. М. Головин. Указ. раб., т. I, с. 333, 340, 343—344.

⁹² М. Н. Васильев. Записки о пребывании на Гавайских островах — ЦГАВМФ, ф. 213, оп. 1, д. 104, л. 34—35.

⁹³ Ф. Шемелин. Указ. раб., ч. I, с. 157; G. H. Langsdorff. Указ. раб., т. I, с. 168.

⁹⁴ Ф. Шемелин. Указ. раб., ч. I, с. 157; G. H. Langsdorff. Указ. раб., т. I, с. 167.

⁹⁵ Резанов — Румянцеву, 17 июня 1806 г. — В кн.: П. Тихменев. Указ. раб., т. II, Приложения, с. 280.

⁹⁶ H. W. Bradley. Указ. раб., с. 56.

⁹⁷ Ф. Шемелин. Указ. раб., ч. I, с. 157.

⁹⁸ G. Franchere. Narrative of a voyage to the Northwest Coast of America in the years 1811, 1813 and 1814. Redfield, N. Y., 1854, p. 60; S. M. Kamakau. Ruling chiefs of Hawaii. Honolulu, 1961, p. 204.

⁹⁹ Ю. Ф. Лисянский. Указ. раб., т. I, с. 169.

¹⁰⁰ J. Turnbull. Указ. раб., т. II, с. 78—82.

и меха¹⁰¹. Более того, как сообщал тогда же Резанов, «Тооме-Оме-о сам хочет быть в Ново-Архангельске положить основание торгу»¹⁰². Перспектива установления непосредственных связей между Гавайскими островами и русскими поселениями в Америке, по-видимому, встревожила «бостонцев», и они приняли меры, чтобы поссорить Камеамеа с Барановым¹⁰³. Впоследствии американцам удалось также фактически сорвать попытку Камеамеа начать на собственном судне вывоз сандалового дерева в Китай¹⁰⁴.

Как сообщает Лисянский, верховный вождь по традиции опирался на свою боевую дружину и, кроме того, мог приказать явиться на войну всем алии с подвластными им макааинана, т. е. созвать народное ополчение¹⁰⁵. Создавая вооруженные силы нового типа, Камеамеа использовал эти традиции. По мере объединения архипелага в его дружину вливались все новые и новые отряды искуснейших воинов. С помощью иностранцев Камеамеа обучил их обращению с огнестрельным оружием и постепенно превратил в регулярное войско. Особую роль в вооруженных силах стала играть «гвардия», к которой перешли некоторые функции традиционной дружины. Эти телохранители всегда находились при Камеамеа¹⁰⁶.

В 1804 г. Камеамеа сосредоточил на Оаху большое войско, которое, как писал Лисянский, «может почестся непобедимым между островитянами Южного моря»¹⁰⁷. По оценке Джона Юнга, приведенной Лисянским, у Камеамеа было там 7 тысяч воинов и 50 вооруженных иностранцев; его артиллерия насчитывала 60 орудий, а флот состоял из сотен больших военных лодок и 21 шхуны европейского типа водоизмещением от 10 до 30 т¹⁰⁸. Но реорганизация вооруженных сил Камеамеа тогда отнюдь еще не была закончена, и наряду с разросшейся дружиной, которая, очевидно, составляла ядро этого войска, в него входило множество ополченцев, имевших главным образом традиционное оружие. На это, по-видимому, указывают сообщения Лисянского и Берха о том, что на семитысячное войско приходилось лишь 600 ружей, что Камеамеа приказал запасать камни для пращей, и, главное, недвусмысленная фраза Берха о том, что «многочисленное ополчение (разрядка наша.— Д. Т.) Томи-Оми, по приключившимся оному болезням, разошлось без всякого предприятия»¹⁰⁹.

В дальнейшем главной боевой силой Камеамеа стало постоянное войско, и народное ополчение больше ни разу не созывалось. Но для поддержания боевого духа и совершенствования воинского мастерства своих подданных Камеамеа время от времени устраивал на всех основных островах учения и смотры¹¹⁰.

Лисянский и его спутники рассказали о встрече с Каумуалии, вооруженные силы которого намного уступали по всем показателям армии Камеамеа, сосредоточенной на Оаху¹¹¹. «Он объяснял нам со слезами,— вспоминает Берх,— что ожидает ежеминутно нападения от Томи-Оми и,

¹⁰¹ Резанов — Румянцеву, 17 июня 1806 г. — В кн.: П. Тихменев. Указ. раб., т. II, Приложения, с. 280; G. H. Langsdorff. Указ. раб., т. I, с. 168.

¹⁰² Резанов — Румянцеву, 17 июня 1806 г. — В кн.: П. Тихменев. Указ. раб., т. II, Приложения, с. 280; G. H. Langsdorff. Указ. раб., т. I, с. 168.

¹⁰³ См. Д. Д. Тумаркин. Вторжение колонизаторов..., с. 138.

¹⁰⁴ К. Хлебников. Записки о колониях в Америке Российско-Американской компании. — Архив Ленинградского отделения Института истории АН СССР, колл. 115, ед. хр. 447, л. 94—95; J. J. Jarves. History of the Hawaiian or Sandwich Islands. Boston, 1844, p. 205.

¹⁰⁵ Ю. Ф. Лисянский. Указ. раб., т. I, с. 191—192.

¹⁰⁶ Там же, т. I, с. 191; G. Franchere. Указ. раб., с. 68.

¹⁰⁷ Ю. Ф. Лисянский. Указ. раб., т. I, с. 189—190.

¹⁰⁸ Там же, т. I, с. 221—222.

¹⁰⁹ В. Берх. Указ. раб., с. 161; Ю. Ф. Лисянский. Указ. раб., т. I, с. 221.

¹¹⁰ В. М. Головин. Указ. раб., т. I, с. 316; A. Campbell. Указ. раб., с. 207.

¹¹¹ Ю. Ф. Лисянский. Указ. раб., т. I, с. 185.

по слабым силам своим, страшится соделаться его жертвою»¹¹². По словам Берха, Каумуалии «убеждал нас весьма сильно остаться здесь на время для его защиты»¹¹³. О том же говорится в отчете Гедеона¹¹⁴. А Коробицын даже утверждает: «Желательно было ему, чтоб мы пристали своим кораблем к ево острову для защищения ево от короля Томи-Оми, по каковой причине оной бы желательно согласился поступить своим островом в подданство России»¹¹⁵. Если последнее утверждение соответствует действительности, этот эпизод можно рассматривать как своего рода предысторию пресловутого «дела Шеффера»¹¹⁶.

Эпидемия, произведшая страшное опустошение в войске Камеаеа (сам он едва не лишился жизни), помешала завоеванию островов Кауаи и Ниихау¹¹⁷. Однако превосходство Камеаеа было настолько очевидным, что Каумуалии, не дожидаясь вторжения, признал себя его вассалом. Окончательное примирение состоялось в 1810 г., когда Каумуалии прибыл на Оаху, чтобы засвидетельствовать свою покорность Камеаеа. Так завершилось объединение Гавайских островов¹¹⁸.

Не подлежит сомнению, что деятельность Камеаеа в основном соответствовала объективным потребностям развития гавайского общества и, что очень важно, затрудняла захват архипелага иностранными державами. Но не следует забывать о том, что он был деспотическим правителем, что создание европеизированной армии и флота, завоевательные походы, а также приглашение на службу «полезных» иностранцев ложилось тяжким бременем на плечи рядовых островитян. На эту особенность обстановки на Гавайских островах справедливо обращено внимание в книге Шемелина.

«Здесь состояние земледельца весьма бедное и тягостное,— писал Шемелин,— ибо король, не смотря ни на что, отнимает у оного иногда до двух третей разведенного им таро и картофелю (бататов — Д. Т.). Есть много таких людей, кои, имея в довольстве собственных своих свиней и собак, никогда не имели случая не только есть, но даже и отведывать. Нынешний король сверх большой и отяготительной дани, которою подданные его слишком обременены, накладывает еще следующую тягость: он часто собирает земледельцев даже из дальних пределов острова, некоторых для обрабатывания его земель, других для помощи в работе у постройки морских гребных (парусных? — Д. Т.) судов, иногда для построения домов, сараев и проч., и за то не только ничего не платит, но даже и не кормит»¹¹⁹. Шемелину следовало бы добавить, что одновременно возросло угнетение общинников местной знатью, ибо с разви-

¹¹² В. Берх. Указ. раб., с. 160.

¹¹³ Там же.

¹¹⁴ Донесение иеромонаха Гедеона, л. 39.

¹¹⁵ Н. И. Коробицын. Указ. раб., с. 175.

¹¹⁶ О «деле Шеффера» см.: Д. Д. Тумаркин. Вторжение колонизаторов..., с. 134—166; R. A. Pierce. Russia's Hawaiian adventure, 1815—1817. Berkeley — Los Angeles, 1965; Н. Н. Болховитинов. Авантюра доктора Шеффера на Гавайях в 1815—1819 гг. — «Новая и новейшая история», 1972, № 1, с. 121—137.

¹¹⁷ Берх утверждает, что только «суеверие» удержало Камеаеа от еще одной попытки вторгнуться на Кауаи. «В первую экспедицию,— рассказывает Берх,— брал он с собою множество идолов, которых за несодействие его успеху сожег, по возвращении, на всенародной площади. Обстоятельство сие перетолковали жрецы в невыгодную для него сторону и лишили его через то смелости покуситься на вторичное предприятие» (В. Берх. Указ. раб., с. 161). Насколько нам известно, это сообщение Берха не подтверждается другими источниками. Кроме того, Берх не знал, что Камеаеа впервые пытался завоевать Кауаи и Ниихау еще в 1796 г. Но тогда шторм нанес сильный ущерб флоту Камеаеа, а мятеж нескольких вождей заставил его вернуться на остров Гавайи (W. R. Broughton. A voyage of discovery to the North Pacific Ocean... in the years 1795, 1796, 1797, 1798, London, 1804, p. 70—71).

¹¹⁸ J. P. Ii. Указ. раб., с. 79—83; R. S. Kuykendall. The Hawaiian Kingdom, 1778—1854. Honolulu, 1938, p. 50—51.

¹¹⁹ Ф. Шемелин. Указ. раб., ч. I, с. 156.

тием торговли с иностранцами алии получили возможность обменивать прибавочный продукт труда подвластных им макааниана на заморские товары, и это явилось мощным стимулом к усилению эксплуатации. Именно общее ухудшение положения рядовых островитян порождало, по выражению Шемелина, «недостатки в прокормлении себя и голод, который даже в нынешние времена много истребил народу»¹²⁰.

Объединение архипелага под властью Камеамеа и его мудрая политика в отношении иностранцев ограничивали свободу их действий на островах и в какой-то мере смягчали некоторые отрицательные последствия знакомства гавайцев с западной цивилизацией. Так, междоусобные войны, разжигавшиеся хаоле и ставшие гораздо более кровопролитными и опустошительными после внедрения огнестрельного оружия, по существу прекратились в 1796 г. Однако и деятельность этого выдающегося правителя, как видно из сообщений мореплавателей, в том числе участников первой русской кругосветной экспедиции, не уберегла островитян от пагубного воздействия контактов с иностранцами.

Европейские мореплаватели, первыми посетившие Гавайские острова, сообщают, что на их корабли прибывало на лодках и добиралось вплавь множество женщин¹²¹. Это «паломничество» было, по-видимому, своеобразным проявлением гостеприимного гетеризма, встречающегося у многих народов на аналогичной ступени общественного развития: гавайцы, по крайней мере на первых порах, видели в чужеземных морях гостей из дальних и неведомых стран. Используя этот обычай, а также относительную свободу внебрачных связей на островах, иностранцы подарками поощряли женщин посещать корабли и постепенно превратили эти посещения в гнусный промысел.

Уже в конце XVIII — начале XIX в. проституция приняла здесь довольно широкие размеры. Едва «Надежда» и «Нева» легли в дрейф у юго-восточного побережья острова Гавайи, как к ним начали подходить лодки с женщинами¹²². «Привез один пожилой островитянин очень молодую девушку, уповательно дочь свою, и предлагал ее из корысти в жертву, — рассказывает Крузенштерн. — Она по своей застенчивости и скромности казалась быть совершенно невинною; но отец ее, не имея успеха в своем намерении, весьма досадовал, что привозил товар свой напрасно»¹²³. Лисянский рассказывает, что в бухте Кеалакекуа «Неву» окружило «многочисленное Венераино войско», но ни одна женщина не была допущена им на борт¹²⁴. Развитию проституции способствовало усиление эксплуатации рядовых островитян местной знатью. Опровергая утверждения о «природной испорченности» полинезийских женщин, Коробицын ссылаясь на «бедственное народов сих состояние», когда «самомалейшая вещь принуждает оставлять всякое зазрение и стыдливость женского пола»¹²⁵.

Как свидетельствуют записи в дневнике капитана Кука, он пытался предотвратить перенос на Гавайские острова венерической болезни, которой были заражены некоторые матросы, но его усилия оказались

¹²⁰ Ф. Шемелин. Указ. раб., ч. I, с. 156. Американские миссионеры Диббл и Ричардс, жившие на Гавайских островах во второй четверти XIX в., утверждали, что еще до открытия архипелага экспедицией Кука общинникам доставалось не более одной трети плодов их труда, остальное забирали вожди и жрецы. (Т. Morgan. Указ. раб., с. 25). Сообщение Шемелина показывает, что такая оценка скорее справедлива для конца XVIII — начала XIX в., когда на островах начались многообразные изменения, связанные с вторжением иностранцев.

¹²¹ «The Journals of Captain James Cook», v. 3, pt 1, p. 486; G. Dixon. A voyage round the world... in 1785, 1786, 1787 and 1788. London, 1789, p. 252.

¹²² Журнал ...прикащика Шемелина, л. 174—175, 178; Н. П. Резанов. Указ. раб., с. 249.

¹²³ И. Ф. Крузенштерн. Указ. раб., т. I, с. 234.

¹²⁴ Ю. Ф. Лисянский. Указ. раб., т. I, с. 169—170. См. также: Донесение иеромонаха Гедеола, л. 37.

¹²⁵ Н. И. Коробицын. Указ. раб., с. 166.

тщетными¹²⁶. Вскоре сифилис сделался одной из важных причин вымирания коренных жителей. Развитие проституции способствовало дальнейшему его распространению среди гавайцев. Участники первой русской кругосветной экспедиции сообщают, что видели его зловещие признаки у многих островитян¹²⁷. Гавайцы оказались совершенно беззащитными перед лицом этого грозного недуга, который они, по сообщению Коробицына, пытались лечить каким-то корнем¹²⁸. Шемелин пишет, что сифилис начал распространяться здесь и внеполовым путем; дети заражались им в утробе матери¹²⁹. Иностранцы моряки занесли на Гавайи и другие заразные болезни, прежде неизвестные островитянам. К их числу относится упоминавшаяся выше эпидемия (вероятно, холера), которая свирепствовала в 1804 г. на острове Оаху.

Гавайская кава (*ава*) обладала сравнительно слабо выраженными токсическими свойствами и к тому же употреблялась только вождями. Иностранцы же начали в конце XVIII в. привозить во все возрастающих количествах дешевые сорта рома и постепенно спаивать островитян¹³⁰. Участники экспедиции Крузенштерна и Лисянского ничего не сообщают об этом сравнительно новом предмете меновой торговли, который, как и поношенная одежда, позволял «бостонцам» за бесценно получавшие нужные им припасы. Но Шемелин рассказывает, что некоторые иностранцы, поселившиеся на Гавайях, открыли дополнительный источник отравления островитян алкоголем, начав изготавливать нечто вроде рома из корней растения *ти (ки)*¹³¹. В последние годы жизни Камеамеа алкоголизм на Гавайях, по сообщению Головнина, стал большим социальным злом¹³².

Как пишет Шемелин, американские капитаны нередко брали на свои суда гавайцев, «кои служат им хорошо и хозяевам судов как в рассуждении содержания, так и жалованья весьма мало стоят»¹³³. Камеамеа не препятствовал такой вербовке в расчете на то, что эти островитяне вернутся хорошими моряками¹³⁴. Однако возвращались отнюдь не все, ибо «бостонцы» порой не гнушались продавать завербованных или похищенных ими гавайцев в рабство на северо-западном побережье Америки, получая за них шкурки морских бобров, либо просто оставляли их там, если надобность в них отпадала. Рассказывая об этих злодеяниях, Шемелин добавлял, что американские индейцы покупают гавайцев «с тем намерением, чтоб принести их в жертву божеству, которому они поклоняются»¹³⁵. Это сообщение было подтверждено Васильевым. «Иные из американцев, сказывали нам, были столь бесчеловечны,— писал он,— что для своих выгод продавали этих добрых сандвичан колошам (тлинкитам.— Д. Т.) для жертвоприношений»¹³⁶. Во второй четверти XIX в., когда Гавайские острова превратились в главную базу китобойного флота США на Тихом океане, вербовка молодых гавайцев на китобойные суда стала серьезным фактором процесса депопуляции архипелага, ибо лишь немногие из этих матросов возвращались в родные места¹³⁷.

¹²⁶ «The Journals of Captain James Cook», v. 3, pt 1, p. 266, 474—475.

¹²⁷ Записки капитан-лейтенанта Ратманова.— «Яхта», 1876, № 24, с. 1333; Письмо Ромберга друзьям, 16 августа 1804 г., л. 37.

¹²⁸ Н. И. Коробицын. Указ. раб., с. 171.

¹²⁹ Журнал ...прикащика Шемелина, л. 136.

¹³⁰ J. Turnbull. Указ. раб., т. II, с. 38.

¹³¹ Ф. Шемелин. Указ. раб., ч. I, с. 159.

¹³² В. М. Головнин. Указ. раб., т. I, с. 360.

¹³³ Ф. Шемелин. Указ. раб., ч. I, с. 158. См. также: Ю. Ф. Лисянский. Указ. раб., т. I, с. 212.

¹³⁴ Резанов — Румянцеву, 17 июня 1806 г.— В кн.: П. Тихменев. Указ. раб., т. II, Приложения, с. 280.

¹³⁵ Ф. Шемелин. Указ. раб., ч. I, с. 158.

¹³⁶ М. Н. Васильев. Записки о пребывании на Гавайских островах, л. 27.

¹³⁷ G. Simpson. Narrative of a journey round the world, during the years 1841 and 1842, v. II. London, 1847, p. 15; H. Cheever. The island world of the Pacific. N. Y., 1855, p. 396.

Итак, уже в конце XVIII — начале XIX в. гавайский народ вступил в полосу тяжелых испытаний. Одновременно, как известно, начались первые атаки чужеземцев на независимость архипелага. Однако в глазах некоторых иностранных наблюдателей эти негативные тенденции отступали на задний план перед теми преобразованиями, которые произошли на Гавайских островах под руководством Камеамеа.

Исходя из убеждения в равной способности всех народов развивать свою культуру и следовать по пути прогресса, Лисянский и Лангсдорф полагали, что гавайцы в недалеком будущем смогут догнать в своем развитии цивилизованные народы Европы и Америки. «Можно наверное предположить, что сандвичане в короткое время преобразятся совершенно», — писал Лисянский¹³⁸. А Лангсдорф, отмечая, что «этот народ гигантскими шагами движется вперед по пути цивилизации», предсказывал, что Гавайский архипелаг «скорее чем какой-либо другой в Южном море превратится в просвещенное торговое государство»¹³⁹. Эти путешественники не ошиблись в своей оценке гавайцев. Но они недооценили губительные последствия появления на островах «бостонцев» и других иностранцев.

* * *

В нашей статье мы, разумеется, не смогли подробно и всесторонне осветить вклад участников первой русской кругосветной экспедиции в изучение истории и этнографии Гавайских островов. В частности, за рамками статьи остался вопрос о приобретенных Лисянским этнографических коллекциях¹⁴⁰. Но и сказанное, на наш взгляд, свидетельствует о том, что материалы данной экспедиции в совокупности составляют ценный источник, который позволяет судить как о самобытной культуре гавайского народа, так и особенно о многообразных изменениях в жизни островитян, происшедших за четверть века со времени открытия архипелага капитаном Куком.

Исследуя истоки этнографической науки, С. А. Токарев справедливо отметил огромный вклад в сокровищницу этнографических знаний, который внесли европейские мореплаватели, посещавшие островной мир Океании¹⁴¹. Почетное место среди них, несомненно, принадлежит участникам первой русской кругосветной экспедиции.

THE MATERIALS OF THE FIRST RUSSIAN ROUND- THE-WORLD EXPEDITION AS A SOURCE FOR THE HISTORY AND ETHNOGRAPHY OF THE HAWAIIAN ISLANDS

In 1804 the Hawaiian Islands were visited by the first Russian round-the-world expedition. Its materials became, in the aggregate, a valuable source for forming judgements both upon the original native culture of the Hawaiian people and upon the multifarious changes in their way of life that had occurred in the quarter-century since the discovery of the archipelago by Captain Cook. Besides published works by expedition members, the author has made use of their manuscripts preserved in the archives.

¹³⁸ Ю. Ф. Лисянский. Указ. раб., т. I, с. 212.

¹³⁹ G. H. Langsdorff. Указ. раб., т. I, с. 167.

¹⁴⁰ См.: Ю. Ф. Лисянский. Указ. раб., т. I, с. 169; О поступивших в Музеум редкостях от капитанов Повалишина, Лисянского...— ЦГАВМФ, ф. 215, оп. 1, д. 762; Ю. М. Лихтенберг. Гавайские коллекции в собраниях Музея антропологии и этнографии.— «Сборник Музея антропологии и этнографии», т. XIX. М.— Л., 1960.

¹⁴¹ С. А. Токарев. Истоки этнографической науки. М., 1978, с. 96—104, 145—146.

Л. П. Потапов

ИСТОРИЧЕСКИЕ СВЯЗИ АЛТАЕ-САЯНСКИХ НАРОДОВ С ЯКУТАМИ

(ПО ЭТНОГРАФИЧЕСКИМ МАТЕРИАЛАМ)

Вопрос о древних исторических, этнографических, этнокультурных и других связях современных тюркоязычных народов Саяно-Алтая с якутами специально не исследовался, хотя некоторые аспекты этой проблемы в литературе освещались. В монографии, посвященной происхождению якутского народа¹, его древней и средневековой истории, А. П. Окладников выделил в традиционном хозяйстве, культуре и быте якутов большой комплекс элементов происхождения и охарактеризовал его. Ему удалось хорошо показать связь этого комплекса с хозяйством, культурой и бытом средневекового населения южных (по отношению к якутам) районов, географическим центром которых являлся Байкал. Исследование в этих районах археологической культуры средневековых племен скотоводов-конников, занимавшихся охотой, земледелием, выплавкой железа и кузнечеством, в сопоставлении с письменными источниками дало основание утверждать, что это были курыканы древнетюркских орхонских надписей или гулиганы китайских письменных источников. Таким образом, А. П. Окладников представил доказательства для этнической атрибуции южных элементов традиционной культуры якутов. Вместе с этим он отметил здесь такие элементы культуры, которые сохранились также и у алтае-саянских народов².

Думается, что нужны не отдельные сопоставления, а специальный сравнительный анализ традиционной культуры рассматриваемых народов. Соответствующий материал, конечно, редко лежит на поверхности, чаще всего его нужно искать. Выявленный в процессе исследования, он превращается в ценный историко-этнографический источник.

Убедительное подтверждение сказанному дает «Историко-этнографический атлас Сибири». Благодаря изучению отдельных тем в общесибирском масштабе четко обозначились целые историко-этнографические области, характеризующиеся общими для ряда народов этнографическими, культурно-бытовыми особенностями, сложившимися под влиянием различных исторических причин, в том числе и длительных историко-культурных или этногенетических связей. По некоторым элементам материальной культуры, рассмотренным в атласе (одежда, жилище, орнамент и др.), якуты обнаруживают общность с народами Саяно-Алтая³. Вот отдельные примеры. При изучении старинной якутской берестяной юрты — *урасы* выявлен ряд элементов, характерных для решетчатой цилиндрической юрты, сохранившейся у кочевников Южной Сибири и прежде всего у саяно-алтайских народов. Установлено, что якутский бала-

¹ А. П. Окладников. Якутия до присоединения к Русскому государству. «История Якутской АССР», т. I, М.—Л., 1955.

² Там же, с. 254 и др.

³ «Историко-этнографический атлас Сибири». М.—Л., 1961.

ган-шалаш в форме усеченной пирамиды с плоской крышей ничем не отличается от жилища такого типа у саяно-алтайских народов и по внешнему виду представляет вариант сагайского. Очевидна и общность деревянной шестиугольной юрты у якутов, северных алтайцев (тубаларов) и алтайцев правобережья Катуня⁴. Конструкция ее крыши «в клетку» заставляет также вспомнить о деревянных срубных жилищах у алатов или йелочжей (пеголошадников), которые знали гончарство и разводили лошадей, используя их главным образом для приготовления кумыса. Упомянутые племена жили где-то около Байкала в середине VII в.

Если принимать во внимание такой важный и устойчивый признак одежды, как покрой, якутский тип верхней распашной одежды (мужской и женской) по деталям раскроя и форме оказался сходным с типом одежды, характерной для скотоводческих народов Южной Сибири. К этому добавлю следующий любопытный факт. А. П. Окладников обратил внимание на принадлежность старинного костюма якутских женщин — *бастынга*, которая встречается в старинных якутских могилах. По его словам, это повязка в виде диадемы, напоминающая девичьи и женские украшения степных народов⁵. Замечу, что бастынга имеет прямую аналогию в женском свадебном головном уборе тувинцев — *баштангы*. У некоторых групп тувинцев до недавнего времени его надевали на умершую женщину.

Укажу еще на полное сходство техники изготовления глиняной посуды (налепом) при помощи простых и одинаковых орудий труда у якутов и шорцев — двух народов Сибири, сохранивших примитивное гончарное производство до 30-х годов нашего столетия⁶. Нужно также подчеркнуть сохранение у обоих народов глиняных тиглей одинаковой формы (вплоть до XIX в.), использовавшихся для выплавки железа в домашних условиях⁷. Можно было бы привести значительное количество якутско-саяно-алтайских параллелей по другим элементам хозяйства и материальной культуры. Например: название лука у якутов *ох-саа* (алт. *ок-чаа*), сохранение вплоть до XIX в. у якутов, северных алтайцев (шорцы, тубалары), тувинцев, сагайцев, бельтиров стрел «свистунок», характерных для древних тюрков.

Благодаря научному анализу доказана общность многих элементов эпоса якутов (*олонхо*) с алтайским героическим эпосом и т. д.⁸

Но, пожалуй, еще больше в рассматриваемом плане дает изучение религиозных верований и обрядов. Это вполне естественно, так как религиозные верования обладают поразительной живучестью и устойчивостью, в чем мне пришлось убедиться на собственном опыте при сопоставлении древнетюркских верований с алтайскими. Нельзя не вспомнить высказывание Ф. Энгельса, что во всех областях идеологии «традиция является великой силой»⁹.

В рамках настоящей статьи я хотел бы поделиться некоторыми результатами, полученными мной при изучении религиозных верований. Наиболее яркий материал в этом отношении дает исследование шаманства. Начну с шаманского бубна как с наиболее характерного шаманского атрибута. Дошедшие до нас якутские и саяно-алтайские бубны по

⁴ «Историко-этнографический атлас Сибири», с. 156, 158. Божество — покровитель коней представлялось обитающим в шестиугольном бревенчатом жилище. См. Н. А. Алексеев. Традиционные религиозные верования якутов. Новосибирск, 1975, с. 96.

⁵ А. П. Окладников. Указ. раб., с. 255.

⁶ Н. Ф. Приткова. Глиняная посуда якутов. — «Сборник Музея антропологии и этнографии» (далее — «Сб. МАЭ»), т. XVII, М. — Л., 1955.

⁷ Там же, с. 162.

⁸ А. П. Окладников. Указ. раб., с. 257—277; И. В. Пухов. Героический эпос тюрко-монгольских народов Сибири. Общность, сходства, различия. — «Типология народного эпоса». М., 1975.

⁹ К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 21, с. 315.

форме и конструкции весьма отличаются друг от друга. Якутские бубны с железной или деревянной рукояткой-крестовиной, прикрепленной к обечайке ремнями, отличны от алтайских бубнов с деревянными рукоятками, иногда антропоморфными, наглухо вставленными в края обечайки. Однако, хотя формы их различны, названия рукояток сходны. У народов Саяно-Алтая их называли *пар, парс, парыс* (либо *мар, марс*), а у якутов — *баарык*.

Детальное изучение шаманских бубнов у этих народов, несмотря на их многовековую изоляцию друг от друга, обнаруживает общность ряда признаков, сохранившуюся до нашего времени. У подавляющего большинства саяно-алтайских народов и их различных родоплеменных групп бубен именуется *тунгур, тюрор*, а у якутов *дунгур*. Религиозная символика и семантика самого бубна и его отдельных частей также не оставляет сомнения в общности представлений, связанных с шаманским бубном: они совпадают даже в деталях. Бубен у саяно-алтайских народов и у якутов во время камлания одинаково символизировал ездовое животное, на котором шаман совершал свои путешествия к различным духам и божествам. Алтайцы, шорцы, сагайцы, тувинцы представляли бубен либо диким (марал, лось, горный козел, козуля), либо домашним (конь, верблюд) животным. У якутов это тоже был или конь, или кулан, или горный козел. Бугорки на обечайке под кожаной обтяжкой бубна символизировали обычно «рога» дикого животного, шкурой которого был обтянут бубен, или «горбы» верблюда. Его шкура в старину, видимо, шла на обтяжку; это предположение подтверждается тем, что у алтайцев бубен во время камлания шаман называл священным «верблюдом». У якутов «рога» бубна (по А. П. Окладникову) как бы повторяют в обобщенной форме дугообразные с поперечным валиком рога горного козла *текэ* или горного барана¹⁰. То же явление зафиксировано в собранном мной алтайском материале: Сошлюсь на алтайского шамана Энчу, на бубне которого упомянутые бугорки под кожей располагались в девять рядов. Сам шаман Энчу говорил, что это *кочкор* (т. е. самец каменного барана; самку его алтайцы называют *архар*¹¹).

К категории свидетельств о бывшей якутско-алтайской общности я отношу также следующий факт. У телеутов во время камлания шаманы называли свой бубен *ак-чагал* (слово *ак* переводится как священный, чистый). Но телеутские шаманы, при помощи которых я изучал в конце 20-х годов бубны, не могли тогда расшифровать мне термин *чагал*. Значение его было им уже неизвестно и употреблялся он во время камланий по традиции, хотя из обращения шаманов к бубну было ясно, что так называлось какое-то ездовое животное, символизировавшее бубен. Загадка разъяснилась много лет спустя, когда я стал обрабатывать полевой материал. Это слово было обнаружено у якутов и уйгуров. Обозначало оно коня весьма почитаемой пестрой или пегой масти (с коричневыми пятнами на шее, груди или на крупе)¹². У якутов же данное слово сохранилось в его реальном значении, поскольку они разводили лошадей такой масти: кстати сказать, советские гиппологи приписывают этим лошадям центральноазиатское происхождение. Заключение гиппологов имеет историческое обоснование. В китайских письменных источниках (VIII—X вв.) говорится о разведении пегих коней гулиганами (курыканами), т. е. одним из исторических предков современных якутов. В источнике о таких конях сказано: «На крупе множество черных пятен, они пегие и по раскраске подобны леопардам»¹³. Из других источников видно,

¹⁰ А. П. Окладников. Указ. раб., с. 232.

¹¹ Г. Н. Потанин. Очерки Северо-Западной Монголии, т. IV, СПб., 1883, с. 42.

¹² Л. П. Потанов. К семантике названий шаманских бубнов у народов Алтая. — «Сов. тюркология», Баку, 1970, № 3.

¹³ Ю. А. Зуев. Тамга лошадей из вассальных княжеств. — «Труды Ин-та истории, археологии и этнографии АН Казахской ССР», Алма-Ата, 1960, т. VIII, с. 97, 105.

что при китайском дворе весьма ценились курыканские кони, их наделяли особыми эпитетами, например: «пегий, блестящий, как снег» или «пегий, как застывшая роса», или «пегий, как висящий свет»¹⁴.

Однако не только якутская терминология помогла расшифровать ныне забытые древние представления телеутских шаманов о своем бубне как ездовой пегой лошади. Для некоторых якутских шаманов до недавнего времени бубен также символизировал пегую лошадь. При обряде «оживления» нового бубна один из шаманов бывшего Вилюйского округа, как сообщает А. А. Попов, в определенный момент камлания садился на бубен верхом, погоняя его колотушкой, словно плетью, и говорил: «Отважным, послушным пегим конем кружись и скачи» — и затем, трижды обнося бубен вокруг себя, восклицал: «Укрошенный конь неотступно будь... как молния пестрой лошадыю будь»¹⁵.

Приведенный материал отражает древнее почитание пегих лошадей у кочевников Центральной Азии. Пегую масть коней считали священной также древние тюрки, уйгуры и др. В известном китайском источнике хуннского времени приводятся сведения, относящиеся к Фергане: «Во владении Давань есть высокая гора. На горе живут лошади, которых невозможно достать, поэтому (население) берет пегих кобылиц и оставляет их у подошвы для случки. У рождающихся жеребят вместо пота выступает кровь, и их называют жеребятами от небесных коней»¹⁶. Напомним также, что «священный предок» тюрков Огуз-хан, согласно известной легенде, ездил на пегом жеребце.

О священном значении пегой масти имеется свидетельство в известном памятнике Уйгурского каганата из Восточного Туркестана, написанном на бумаге руническим алфавитом, — «Книге гаданий» (IX в.). В ней упоминается «„божество дороги“ (или путей), едущее на пегом коне»¹⁷. Это божество сохранялось у телеутов, что зафиксировано мною при изучении шаманского бубна. В этом же плане нужно рассматривать редчайший рисунок (на бельтирском бубне), изображающий Ульгенья, сидящего на пегом коне¹⁸.

Сходство представлений о бубне я дополню еще материалом, связанным с обрядом изготовления первого бубна и обрядом посвящения нового шамана. Поскольку в этнографической литературе обряд изготовления бубна у саяно-алтайских народов и якутов уже освещался, я отмечу вкратце лишь основные черты его сходства у упомянутых народов¹⁹. Их можно свести к следующим. Камлать можно было только с «оживленным» бубном. При обряде «оживлялось» именно то животное, шкурой которого был обтянут бубен. «Оживленный» бубен шаман показывал своему «верховному покровителю». У саяно-алтайских народов это была чаще всего священная гора или «хозяин» священной горы. По рассказу бывшего шамана Романа Кайдаракова удалось установить, что для показа бубна устраивалось специальное камлание, во время которого старый шаман вместе с начинающим отправлялся к «хозяину» горы. Особенностью этого камлания было участие в нем девяти юношей и семи девушек, которые (в числе прочей молодежи) изготавливали бубен

¹⁴ Н. Я. Бичурин. Собрание сведений о народах, обитавших в Средней Азии в древние времена, т. I, М.—Л., 1950, с. 319; Н. В. Кюнер. Китайские известия о народах Южной Сибири, Центральной Азии и Дальнего Востока. М., 1961, с. 291.

¹⁵ А. А. Попов. Якутский фольклор. М., 1936, с. 246—247.

¹⁶ «Материалы по истории сюнну (по китайским источникам). Перевод и примечание В. С. Таскина». М., 1968, с. 167.

¹⁷ С. Е. Малов. Памятники древнетюркской письменности. М.—Л., 1951, с. 80.

¹⁸ Коллекция Музея антропологии и этнографии № 2164—4. Рисунок опубликован в работе С. В. Иванова «К вопросу о значении изображений на старинных предметах культа у народов Саяно-Алтайского нагорья». — «Сб. МАЭ», т. XVI, М.—Л., 1955, с. 203.

¹⁹ См. Л. П. Потапов. Обряд оживления бубна у тюркоязычных племен Алтая. — «Труды Ин-та этнографии АН СССР», т. I, Л., 1947; А. А. Попов. Указ. раб.; E. Lotfalck. L'animation du tambour. — «Journal Asiatique», XLIX, № 2, Paris, 1961.

и костюм нового шамана. Юноши делали бубен, девушки шили ритуальный костюм. При камлании «хозяину» горы юноши становились сзади шамана по одну сторону, а девушки — по другую. Они, придерживаясь мелодии камлающего шамана, громко пели, стараясь повторять его слова, но не успевали за ним и пели, что «в голову приходило», стремясь усилить «голос шамана».

В конце камлания шаман, возвратясь от «хозяина» горы, «вбивал» (ударом бубна над ухом) каждому из парней и девушек их *чула*²⁰, сопровождавшие его к «хозяину» горы.

По окончании камлания юноши и девушки садились на оседланных коней, к ним присоединялись другие молодые люди, присутствовавшие при обряде, и шумная кавалькада отправлялась в ближайшие улусы камлать с новым бубном. Бубен вез парень (*пасчы*), возглавляющий девятку. Он бил в него колотушкой и пел шаманскую мелодию, подбирая к ней те или иные слова. Покамлав немного, он передавал бубен другому. Тот в свою очередь бил в бубен и передавал его дальше, чтобы покамлали все. Пасчы, возглавлявшая девушек, также ехала впереди своей семерки, но камлала не с бубном, а с березовой веткой в руках, помахивая ею, затем ветка по очереди передавалась другим девушкам. В улусах шумную компанию радушно встречали, угощая вином; к рукоятке нового бубна привязывали по цветной ленте от каждого домохозяина. По возвращении молодежь отдавала бубен шаману, а березовую ветку — одному из тех, кто делал этот бубен.

Привлечение к участию в некоторых шаманских обрядах того или иного (сакрального) числа юношей и девушек в прошлом было распространенным явлением у алтае-саянских народов. На шаманских бубнах не только качинцев и сагайцев, но и бельтиров, койбалов, южных алтайцев, в том числе и теленгитов, часто встречаются схематичные рисунки взявшихся за руки человеческих фигур, изображенных фронтально. В редких описаниях рисунков на бубнах они именуются просто «черные парни» и «желтые» девицы. У сагайцев их считают помощниками шамана, связывающими его с некоторыми духами, насылающими болезни.

У якутов девять парней и восемь (иногда девять) непорочных девушек также выступали в некоторых обрядах в роли символических помощников шамана. При посвящении нового шамана старый, уводя его на высокую гору (или чистую поляну), брал с собой и этих помощников. Он надевал на нового шамана ритуальную одежду, давал ему бубен и ставил по правую сторону от него девять юношей, а по левую — девять девушек. Девять юношей и девять девушек выступали при молениях божествам неба — *айыы*. Торжественное якутское моление *ысыах*, устраивавшееся ежегодно в начале лета с целью обеспечить благополучие скота (прежде всего лошадей), вел белый шаман или почтенный старик при участии девяти юношей и восьми невинных девушек. Во время молитвенных обращений (*алгыс*) к божествам он ставил рядом с собой по правую руку юношей, а по левую — девушек. Все они стояли лицом к востоку, держа в руках сосуды с кумысом, и вторили шаману. В обряде испрашивания детей (для бездетных и малолетних женщин) у богини Айыысыт (аналога древнетюркской Умай) участвовали семь юношей и семь девушек (по другим данным, девять юношей и восемь девушек), которые вместе с шаманом «ходили» к Айыысыт. При этом все девушки, как и все юноши, держались за руки. Перед отправлением участники церемонии мазали себе лицо маслом. Когда у той же богини

²⁰ У сагайцев, качинцев, телеутов, алтайцев *чула* (*жула*) — это невидимый «двойник» человека или животного. Чула может отделяться от человека, вызывая своим уходом болезни. Шаман разыскивал чула и вбивал в правое ухо больного. При путешествии в мир духов шаман отправлял туда своего чула и брал с собой чула своих помощников, а при жертвоприношении животного и его чула. Возвращал шаман чула обычным приемом — через правое ухо.

испрашивали скот, то к ней «ходили» девять юношей и девять девушек. Первые во время обряда стояли справа от шамана, вторые — слева, и все они повторяли слова шамана, обращенные к Айыысыт²¹. Наконец, при похоронах белых шаманов изготовление надмогильного сооружения поручалось девяти юношам, а шитье погребальной одежды — семи девушкам²².

Сравнительное изучение выявляет общие элементы и второго важнейшего атрибута шаманского культа — ритуального костюма шамана. У шаманов некоторых районов Якутии костюм был весьма схож с саяно-алтайским, хотя его название близко тунгусскому. Общность его проявлялась в таком устойчивом признаке, как покрой, а также и в символике²³. Костюм символизировал птицу.

Древняя историческая общность проявилась не только в главных культовых атрибутах, но и в некоторых молениях, таких как *ысыах* у якутов и моления небу у качинцев и бельтиров, отдельные элементы которых абсолютно тождественны. Оба моления обычно происходили без участия шамана. У якутов их мог вести только белый шаман, но чаще к божеству с *алгыс* (молитвой) обращался старик. У качинцев вел моление старик (*алгысчан кизи*). Он облачался в старинную одежду и надевал на голову старинную женскую шапку. Якуты прежде при молении *Урун айыг тойону* сжигали жертвенное животное (лошадь) на костре. Также доставляли с ягненком, приносившимся в жертву небу (бельтиры). К якутско-бельтирским параллелям нужно отнести и употребление перьев орла в качестве культового атрибута, а также угощение божеств кобыльим молоком. Бельтиры прикрепляли перья к специальным ритуальным головным повязкам, в которых они приезжали на моление небу, а затем эти повязки подвешивали на священную березу. Якуты во время моления высшему божеству привязывали перья орла к бубну белого шамана. Кобылье молоко, не употреблявшееся в пищу в повседневной жизни качинцев и бельтиров, входило в обязательный набор жертвенных подношений небу как дань древней традиции, возникшей в условиях скотоводческого (коневодческого) хозяйства. У якутов во время упомянутого моления кобылье молоко употреблялось как главный жертвенный продукт. Сходство жертвенной пищи якутов и алтайцев, в частности телеутов, отражено и в названии кашицы из муки (или *талкана*), густой, обязательно с маслом, под общим названием *саламат*, которой «жормили» духов-покровителей.

При детальном сопоставлении в рассматриваемом плане обнаруживается еще общность названий шнурков с ритуальными ленточками (у алтайцев, тувинцев — *йалама*, *чалама*, у якутов *салама* — это шнурок, сплетенный из конского волоса).

Подобную картину сходства дает сопоставление многих других черт верований, обрядов, обычаев. Таковы, например, жертвоприношения (кровавые и бескровные) одних и тех же видов домашних животных, одним и тем же категориям божеств и духов. Конный скот приносили в жертву божествам «верхнего мира», рогатый — «нижнего». Принося в жертву коня, шкуру его с головой и ногами вешивали на шесте, как это делали алтайцы и древние тюрки.

Даже «духи-покровители» иногда имеют одно и то же название. Назову *эмегет*, для которого якутские шаманы делали антропоморфное изображение²⁴. Ему соответствуют домашние покровители у телеутов, изображения которых в виде антропоморфных куколок именовались

²¹ Н. А. Алексеев. Указ. раб., с. 78, 81, 86, 88, 90 и др.

²² Там же, с. 174.

²³ Е. Д. Прокофьева. Шаманские костюмы народов Сибири. — «Сб. МАЭ», т. XXVII, Л., 1971.

²⁴ Н. А. Алексеев. Указ. раб., с. 155, 161.

эмегендер²⁵. Совпадают и образы некоторых духов. Одного духа из категории вселяемых в шамана якуты представляли хромым и зайкой. Образ хромого духа-зайки был распространен у кумандинцев, шорцев, челканцев, тубаларов (под названиями *Шалыг*, *Сарыган* и т. д.). У якутов и алтайцев Южной Сибири также имеется сходство в представлениях о главе подземного мира Эрлике. У якутов — это божество верхнего мира, а у алтайцев — нижнего. Но алтайцы хранили память об Эрлике и как о божестве верхнего мира, которое приходилось даже братом Ульгению, однако было им проклято и низвергнуто в подземный мир²⁶.

Параллели наблюдаются и в некоторых специфических мифологических образах²⁷. Якуты полагали, что «края неба» и земли «стукаются друг об друга», алтайцы же утверждали: «Небо и земля все время соприкасаются и расходятся» (*йер тенгере сапсылган*).

Напрашивается и сопоставление некоторых терминов, относящихся к религиозным верованиям, одинаковых по звучанию и обладающих поразительной устойчивостью во времени и пространстве, в чем мне неоднократно приходилось убеждаться, сравнивая такие термины современных саяно-алтайских народов, древних тюрков и уйгуров, а также якутов. К ним относится слово *ыдык* (тув.), *ытык* (якут.), *ыйык* (алт.) и др., означающее коня, посвященного божеству. Таков же термин *алгыс* в значении восхвалительного молитвенного обращения к божеству (*алкыс* — древ. тюрки; *алгыс* — якуты, качинцы, сагайцы; *алкыш* — алтайцы; *алгыш* — тувинцы). Затем можно указать на одинаковые магические восклицания вроде «уруй», «алас» у современных алтайцев и якутов, пока еще точно не переведенные. Едва ли нужно напоминать общее название божества неба (*тенгере*, *тегир* — у саяно-алтайских народов; *тангара* — у якутов), отражающее более древнюю и широкую общетюркскую и монгольскую общность²⁸.

Характерно и то, что у якутов, телеутов, кумандинцев, челканцев и т. п. почитаемые божества и духи делятся на две категории, носящие одинаковые названия: *тенгере* (якут. *тангара*), название которой сохраняет связь с небом, небожителями, и *пайана* (якут. *байана*). Обе категории связаны с шаманством. У алтайцев небожители — тенгере выступали чаще всего в персонифицированном виде и образе. Они представлялись живущими отдельно друг от друга на том или ином «слое» неба, ездящими на конях определенной масти (именуемых шаманами *бура*, изображение которых они помещали среди рисунков шаманского бубна)²⁹. Как правило, тенгере выступали в качестве покровителей отдельных сеоков телеутов, шорцев и др. Пайана, по представлениям североалтайских и телеутских шаманов, были духами — родовыми покровителями, обитающими на земле. Челканские и кумандинские шаманы разделяли разрисованную кожаную поверхность бубна чертой на две части: верхнюю — «небесную», которую называли обобщенно тегри (небо) и нижнюю — земную, именуемую пайана. В нижней части помещались изображения «земных» духов — помощников шамана.

У якутов общее название байана носили духи «хозяева» — покровители охоты, способствующие размножению животных и птиц. У них пайана считались обитателями верхнего мира, но отнюдь не только благодетельными; как *айыы*³⁰.

²⁵ У телеутов *эмегендер* — множ. число от *эмеген*, а якутское слово *эмегет* — множ. число от *эмеген*.

²⁶ А. В. Анохин. Материалы по шаманству у алтайцев. Л., 1924, с. 18—19.

²⁷ А. П. Окладников. Указ. раб., с. 259.

²⁸ Jean-Paul Roux: Tängri. Essai sur le ciel-dieu des peuples altaïques. — «Revue de L'Histoire des Religions», t. 149, № 1, 1956, Paris, p. 55—57.

²⁹ Л. П. Потанов. Бубен телеутской шаманки. — «Сб. МАЭ», т. X, Л., 1949.

³⁰ А. А. Попов. Материалы по истории религии якутов бывшего Вилюйского округа. — «Сб. МАЭ», т. XI, Л., 1949.

Сам термин пайана (по Радлову — *пай* + *анä*) обозначает «добрый дух» — одно из высших божеств³¹. Если принять этимологическую структуру термина, предложенную Радловым, где слово *анä* означает мать, то нельзя не вспомнить, что слово *бай* у алтайцев употреблялось в смысле «божественный», «священный». Так, например, божественную или священную березу, на которой вывешивали шкуру жертвенного животного или под которой совершали моление, называли *бай кайынг*, т. е. священная береза. Слово *бай* употреблялось с именем самого Ульгены (бай Ульгень) или его сына (бай Каршит) и др. У якутов дух — «хозяин» леса именовался Бай Байанай. А. Н. Самойлович в свое время, анализируя слово *бай*, сравнил его со словом *байат* в значении бог или божество. При этом он ссылаясь на Словарь Махмуда Кашгарского. Слово *бай* он относил и к социальным отношениям, и к верованиям³².

Поразительное сходство представлений якутов и саяно-алтайских народов, прежде всего телеутов, выступает еще в названиях так называемых «душ» человека. Среди них встречаются такие наименования, как *кук* или *сюр*. Первое прослеживается по древнетюркским и уйгурским письменным источникам, и его можно считать универсальным для тюркского этнического мира. Второе также распространено в современных тюркских языках. Но вот термин *салгын кут* у якутов и термин *jel салкын* у телеутов не только сходны, но и свойственны только этим двум народам, ныне столь далеким друг от друга географически. Оба слова переводятся однозначно как «ветер-душа» (точнее легкий ветерок) и связаны с древнетюркским почитанием ветра как одной из стихий.

Не имея возможности продолжить рассмотрение других аналогий, я все же упомяну еще об одной, связанной с древнетюркским обычаем: захоронение с умершим его ездового коня. В старину якуты, как и теленгиты, погребали коня рядом с могилой, в отдельной яме (вместе с седлом и сбруей для верховой езды). Коня убивали у могилы, часть мяса съедали, а другую клали умершему. Шкуру вывешивали вблизи на дереве (или на шесте), что согласуется с древнетюркским обычаем, а также обычаем бельтиров, зафиксированным еще в конце XVIII в. Имеется большое сходство в названии погребального коня: у якутов — *хойлуга*, у саяно-алтайских народов — *койлога ат* или *койлога*.

Итак, анализ сравнительного материала свидетельствует об общности саяно-алтайских и якутских верований, сложившейся под влиянием контактов их исторических предков. В том, что установленная общность является результатом, именно разнообразных исторических связей сомнений быть не может, хотя бы уже потому, что приведенные выше параллели и аналогии охватывают почти все стороны религиозных верований. Это не единичные или случайные совпадения, а общность большого комплекса традиционных религиозных верований, представлений, церемоний и т. д. Такое сходство, разумеется, не может быть объяснено с точки зрения религиозной общности вообще, ибо в сибирском шаманстве не было единых для всех народов канонизированных обрядов и обычаев, атрибутов культа, молений и жертвоприношений и т. д. Напротив, различные элементы религиозной практики отличались большим разнообразием и спецификой у тех или иных народов, этнографических или родоплеменных групп. Огромная консервативная сила традиции способствовала, конечно, тому, что те же якуты, находившиеся в течение многих веков в окружении других, не тюркских по языку и происхождению народов, сохранили свои древние верования,

³¹ В. В. Радлов. Опыт словаря тюркских наречий, т. IV, М., 1963, с. 1139.

³² «Богатый» и «бедный» в тюркских языках. — «Известия Академии наук СССР. Отделение общественных наук», № 4, М.— Л., 1936, с. 31—32.

обычай и обряды в их устойчивых формах и не утратили близости и сходства с таковыми у саяно-алтайских народов.

Заслуживает внимания и следующее обстоятельство. При анализе изучавшегося материала выявилась линия исторических связей рассматриваемых народов с уйгурами (домонгольского периода), что вполне согласуется с исторической обстановкой того времени, отраженной в письменных исторических источниках. Отмеченные связи проявляются, например, в том, что название шамана у якутов одинаково с названием камлания у уйгуров Восточного Туркестана³³, или в том, что в шаманских якутских призываниях к демонам упоминаются «девять уйгурских дев» или «девы девяти уйгуров»³⁴. Устная шаманская традиция у алтайцев, особенно у телеутов, также сохранила некоторые религиозные представления, названия и образы духов и божеств, зафиксированные в известных письменных памятниках как собственно уйгурских, так и уйгурского письма, датируемых концом первого и началом второго тысячелетия³⁵.

Саяно-алтайско-уйгурские и якутско-уйгурские связи важны для решения вопроса о месте и времени установления тесных исторических контактов предков названных народов, так как история уйгуров обеспечена надежными письменными источниками и в основном выяснена. Другим существенным показателем служит установленный А. П. Окладниковым факт участия в этногенезе якутов курыканов орхонских рунических надписей (гулигане китайских источников). Последние принадлежали к племенам теле, значительная часть которых обитала в VI—IX вв. на территории современной Северной Монголии, достигая своими кочевьями Саян и Алтая. К ним относились также и предки телеутов, алтайцев, тувинцев, например дубо, доланье, уйгур и др. Этноним же теле до нашего времени сохранился среди родоплеменных групп алтайцев, тувинцев (телеут, телес, телек, теленгит).

Остались у этих племен и этнонимы дубо (туба, тува, тофа), уйгур. Племена теле, включая уйгуров, обитавших по р. Селенге, под этим обобщенным названием фигурируют в период поздних Вэй (386—532 гг.) в китайских письменных источниках³⁶. С образованием древнетюркского государства они попали от него в зависимость и нередко участвовали в завоевательных походах каганов. Теле систематически пытались освободиться от господства тюрков и создавали свои временные объединения и конфедерации, обычно под главенством уйгуров. Им удалось, наконец, победить древних тюрков и создать (около середины VIII в.) свой Уйгурский каганат, со столицей Орду-Балык на Орхоне (ныне развалины Кара-Балгасуна). Государство уйгуров пало в 840 г., потерпев поражение в борьбе с енисейскими киргизами.

Следовательно, в течение ряда столетий предки якутов и саяно-алтайских народов жили в непосредственном контакте с уйгурами. Они были близки по языку, вели сходное хозяйство и кочевой образ жизни, что явилось основой для формирования общности их народной культуры и быта. Видимо, в это время у них образовался общий запас различных верований и представлений и в сфере духовной жизни, который они сохранили и после того, как упомянутые исторически сложившиеся контакты нарушились, а затем и прекратились. Бурные политические события эпохи древнетюркского и уйгурского каганатов вынуждали племена теле дробиться и рассеиваться, смешиваться и скрещиваться в новых этнополитических комбинациях. В этом процессе одни и те же

³³ Э. В. Севортян. Этимологический словарь тюркских языков. М., 1974, с. 435; С. Ольденбург. Краткие заметки о пери-ханах и дуа-ханах в Кучаре.— «Сб. МАЭ», т. V, в. I, Пг., 1918, с. 17.

³⁴ А. П. Окладников. Указ. раб., с. 306—307.

³⁵ Часть этих памятников опубликована. См. С. Е. Малов. Указ. раб.

³⁶ J. R. Hamilton. Les ouighours à l'époque des cinq dynasties d'après les documents Chinois. Paris, 1955, p. 1—2, 61 etc.

этнические элементы порой оказывались в различной (чаще близкой по происхождению и языку) этнической среде, вследствие чего у различных родоплеменных групп и народов оказались одни и те же этнонимы. Ярким примером может служить этноним теленгут, распространившийся вкраплениями среди отдельных народов на огромной территории от г. Томска до Ордоса (с севера на юг) и от Байкала до Тянь-Шаня (с востока на запад) ³⁷. Однако теленгуты несмотря на такую раздробленность, не потеряли памяти о своей древней исторической территории. Так, теленгуты Ордоса упоминают Хангай и Алтай в своих песнях, а у теленгутов, вошедших в состав среднеазиатских киргизов, несмотря на то, что они стали мусульманами, сохранились кое-какие прежние верования, которые почти тождественны верованиям алтайских телеутов ³⁸. Я не говорю уже о группах телеутов, оказавшихся в калмыцкой среде (в Астраханских степях) или среди сибирских татар. У последних (они давно стали мусульманами) сохранились воспоминания о таких древнетюркских божествах, как Иер-су и Умай, почитание которых было характерным для северных телеутов и алтайцев ³⁹.

В качестве другого примера можно сослаться на этноним кыргызы у алтайцев, тувинцев, сагайцев, качинцев. Победа енисейских киргизов над уйгурами и проникновение их в результате политической гегемонии в районы кочевий теле вызвали обычное для кочевников смешение между собой и с пришельцами. Киргизы, как мы знаем, вернулись в Минусинскую котловину на Енисей, где продолжали смешиваться с местными племенами, в том числе тюркоязычными группами, продвигавшимися сюда после падения Сибирского ханства из районов Западной Сибири. Этот вопрос неоднократно освещался в литературе. Такого рода данные имеются и по якутам. Этим мы обязаны А. П. Окладникову, которому удалось, с одной стороны, установить сходство изображений всадников, их доспехов, вооружения и знамен на ленских писаницах с аналогичными изображениями на енисейских писаницах, приписываемых киргизам, а также отметить связь эпитафийных рунических надписей на ленских скалах с енисейскими каменописными эпитафиями, относимыми также к киргизам. С другой стороны, автор отметил своеобразный тип (по археологическим данным) древних жилищ, называемых якутами *кыргыс-отох* ⁴⁰ (ср. название жилища-балагана у шорцев, сагайцев — *одог-одаг*). Наконец, укажу на этноним *сахы* (старинное самоназвание якутов), который в форме *Сохы* (соки) фиксируется у качинцев начиная с XVII в. и до нашего времени как название одного из родов.

К сказанному об этногенетических компонентах, рассматриваемых исторически, уместно добавить мнение одного из знаменитых участников академической экспедиции второй половины XVIII в. И. Георги, который еще 200 лет тому назад указал на тесное родство якутов с чулымскими татарами. Он признавал чулымцев «за отцепившееся от якутов колено» и особенно подчеркивал общность их «идолослужения» ⁴¹. В этом нет ничего неожиданного, так как «чулымские татары» отличались весьма сложным этническим составом и содержали этнические элементы, общие с телеутами, качинцами и сагайцами, кызыльцами и якутами, восходящими в отдельных случаях к племенам теле (в частности, дубо) древнетюркского периода ⁴². Этническими наследниками

³⁷ Л. П. Потапов. Этнический состав и происхождение алтайцев. Л., 1969.

³⁸ С. А. Абрамзон. Киргизы и их этногенетические и историко-культурные связи. Л., 1971, гл. VI; Т. Д. Баялиева. Доисламские верования и пережитки у киргизов. Фрунзе, 1972 (см. рецензию на эту книгу Л. П. Потапова: «Сов. этнография», 1973, № 5).

³⁹ Сообщено Ф. А. Валесевым.

⁴⁰ А. П. Окладников. Указ. раб., с. 306—307, 368—370.

⁴¹ И. Георги. Описание всех обитающих в Российском государстве народов. СПб., 1799, ч. II, с. 144—148.

⁴² См. об этом: Л. П. Потапов. Происхождение и формирование хакасской народности. Абакан, 1957, с. 153—158 и 169—174.

чулымских татар в значительной части являются кызыльцы Хакасской автономной области. Обоснованным нужно признать и мнение И. Георги об общности некоторых элементов традиционной культуры чулымцев и якутов с бурятами. То же можно сказать и в отношении отдельных групп алтайцев. Но рассмотрение этой линии связей выходит за пределы настоящей статьи.

Таким образом, письменные исторические источники и этнографические материалы согласно сигнализируют по крайней мере о двух факторах, под влиянием которых у якутов и саяно-алтайских народов складывалась древняя общность религиозных верований, культа и связанных с ним обрядов и обычаев. Пока еще трудно сказать, насколько определяют данные факторы весь комплекс сложившейся общности и механизм ее формирования. Изучение этого вопроса может составить предмет самостоятельного исследования. Но уже теперь ясно, что сравнительные этнографические материалы восполняют многие пробелы и ограниченность письменных исторических источников при изучении этногенеза, этнической истории, этнокультурных и историко-генетических связей, особенно таких народов, которые не имели своей письменности или ее утратили. Едва ли нужно доказывать значение упомянутого сравнительного материала для исследования и решения религиозно-этических проблем как таковых. Надо иметь в виду, что в настоящей статье остались не затронутыми соответствующие материалы, отражающие общность традиционной культуры рассматриваемых народов, представленные в модернизированном виде вследствие изменений древних традиций или формирования их в результате длительного изолированного развития. Таким образом, источниковедческий потенциал сравнительных этнографических материалов гораздо шире, чем это я мог показать в пределах поставленной мной задачи.

М. Г. Рабинович

РУССКАЯ ГОРОДСКАЯ СЕМЬЯ В НАЧАЛЕ XVIII в.

(ПО ПЕРЕПИСНОЙ КНИГЕ УСТЮЖНЫ ЖЕЛЕЗНОПОЛЬСКОЙ 1713 г.)

Состав и численность городской семьи на разных этапах развития города представляют большой интерес для этнографов, демографов и историков. С изучением этой проблемы связаны как определение численности городского населения в целом, так и выявление структуры семьи, исследование семейного быта и многих вопросов материальной и духовной культуры горожан. Недаром к изучению семьи (в том числе и городской) обращались исследователи и в XIX и в XX вв.¹

Однако сам характер источников периода феодализма по большей части не дает представления о составе и численности семьи. До сих пор в научной литературе ведутся споры с тем, была ли семья в этот период малой или большой, каковы были ее численность и структура. Для огромного, почти тысячелетнего периода (с IX по XVIII в.) приходится довольствоваться лишь косвенными указаниями летописей и актов. Наиболее важным источником являются писцовые и переписные книги XV—XVIII вв., но и они не дают полного представления о семье, поскольку в эти книги вносились не все городские сословия и притом регистрировалась обычно лишь мужская половина семьи — хозяин, его сыновья, в лучшем случае — внуки. Такие неполные сведения можно использовать только для самых общих соображений о численности городского населения, населенности двора и т. п., но вычисление путем простого удвоения данных источников, к которому вынуждены прибегать исследователи, не только не дает полного представления о семье, но может даже привести к неправильным выводам. Так, семьи, в которых имеются только дочери, будут считаться бездетными, вдовы, не являющиеся владелицами дворов, вовсе не учитываются, семья, где живет теща хозяина, его женатый сын и внуки, т. е. состоящая из четырех поколений, окажется представленной как семья из двух поколений и т. п.

Поэтому особую ценность имеют те немногие источники, в которых семья описана полностью, перечислены в ее составе как мужчины, так и женщины. Один из таких источников — переписная ландратская книга города Устюжны Железнопольской — опубликован сравнительно не-

¹ Лучшую сводку и критический разбор этих исследований см.: М. О. Косвен. Семейная община и патронимия. М., 1963. Для изучения семьи горожан особенно важны: А. С. Лаппо-Данилевский. Организация прямого обложения в Московском государстве от времен смуты до эпохи преобразований. СПб., 1890; Н. Д. Чечулин. К вопросу о численности посадского двора в XVII в. — «Журнал Министерства народного просвещения», 1891, март; Я. Е. Водарский. Численность и размещение посадского населения в России во второй половине XVII в. — «Города феодальной России». М., 1966; Н. А. Миненко. Городская семья в Западной Сибири на рубеже XVII и XVIII вв. — «История городов Сибири», Новосибирск, 1977.

давно². Эта перепись составлена в 1713 г., когда Устюжна переживала уже упадок в связи с истощением запасов железной руды. Вскоре основные производства были закрыты, мастеровые люди переведены на другие заводы, многие из посадских — в другие города. Но перепись 1713 г. отражает еще состояние города в конце XVII — начале XVIII в., когда Устюжна переживала расцвет и была довольно многолюдным промышленным городом, в который переселяли мастеровых людей из других городов, например из Тулы.

Переписчики выделяли среди населения города собственно посадских людей (всего 43 семьи), бобылей (как несших вместе с посадскими тягло — 103 семьи, так и освобожденных от тягла по бедности — 67), работников оружейных заводов (66 семей, в том числе 13 недавно переведенных из Тулы), служилых мастеровых (8 семей), солдат и нищих (20 семей). Особое место в переписи занимают духовенство (56 семей) и приказные (9 семей). Дворяне и богатые купцы в книгу не внесены, но учтены жившие на их дворах «дворники» (по большей части — посадские и бобыли — по 10 семей, реже крестьяне и дворовые — 14).

В книге указано 413 дворов (408 жилых и только 5 пустых) и 8 дворовых мест. В этих дворах значилось 2288 чел. (1144 мужчин и столько же женщин). Это было, однако, не все население города, поскольку в городе жили, как уже сказано, и люди, не принадлежавшие к податным сословиям, которых книга не учитывает. Думается, что в целом население Устюжны Железнопольской могло достигать примерно 2500 чел. Перед нами небольшой промышленный город, типичный для России того времени.

В 408 населенных дворах жило 419 семей, т. е. на один двор приходилось в среднем 1,02 семьи (5,6 чел.), что дает представление и о средней численности семьи — примерно 5 чел. (5,04). Однако эта численность семьи колебалась довольно значительно. Выше всего она была у приказных (в 9 дворах 9 семей в среднем по 8 чел.). На втором месте были оружейники, переведенцы из Тулы — по 7 (6,9) чел. на семью; у посадских и бобылей средняя численность семьи составляла 6 (5,7) чел., у служилых работных людей — 4, у духовенства — 3,3, меньше всего у солдат и у нищих — 1,8 чел. на семью. Эти подсчеты совпадают в общих чертах с результатами прежних исследований, согласно которым семья посадских состояла в среднем из 6—7 чел. (5,6—6,6), бобылей — из 5 (5,18), служилых по прибору (мастеровых) — из 4 (4,2) чел.³

Но данные по различным категориям семей, к которым мы сейчас обратимся⁴, раньше либо совсем не были известны, либо представлялись в искаженном виде.

Из табл. 1 видно, что в Устюжне, как и в других русских городах того времени, преобладала семья из двух поколений: родители и дети. Таких семей было почти три четверти (72,4%). У бобылей этот процент был несколько выше (75,5), у посадских, оружейников и духовенства — ниже (соответственно 66,7, 63,6, 60,7). У наиболее зажиточного слоя — приказных — семья из двух поколений господствовала безраздельно, у самых бедных — солдат и нищих — достигала 90%. На втором месте была семья из трех поколений: родители — дети — внуки. Она составляла почти пятую часть (19%) общего числа семей. Но в этой группе колебания были сильнее: у тяглых сословий — посадских, бобылей, оружейников — таких семей было около трети (соответственно 33,6, 28,5 и 28,7%), у духовенства и нетяглых бобылей — лишь немного более одной десятой (10,8 и 11,9%), у остальных социальных групп семей из трех поколений

² Н. И. Баландин, В. П. Червяков. Переписная ландратская книга Устюжны Железнопольской 1713 г. — «Аграрная история Европейского Севера СССР». Вологда, 1970, с. 196—252 (далее — ПКУ).

³ А. С. Лаппо-Данилевский. Указ. раб., с. 516, 517; Н. Д. Чечулин. Указ. раб., с. 276; Я. Е. Водарский. Указ. раб., с. 276.

⁴ Материал для табл. 1—11 выбран из ПКУ Т. А. Листой.

Число поколений в семье

Социальные группы	Всего семей	В том числе из					
		1-го поколения		2-х поколений		3-х поколений	
		число	%	число	%	число	%
Посадские тяглые	38	3	8,4	23	58,0	12	33,6
Посадские дворники	10	—	—	9	90,0	1	10,0
<i>Итого посадские</i>	48	3	6,2	32	66,7	13	27,1
Бобыли тяглые	103	4	3,8	69	66,7	30	28,5
Бобыли нетяглые	67	1	1,4	58	86,7	8	11,9
Бобыли дворники	10	—	—	9	90,0	1	10,0
<i>Итого бобыли</i>	180	5	2,8	136	75,5	39	21,7
Оружейники-мастера	33	—	—	23	70,0	10	30,0
Оружейники-дельщики	17	2	12,7	10	58,6	5	29,3
Станочные мастера	3	—	—	1	33,4	2	66,6
Переведенцы из Тулы	13	—	—	11	84,6	2	15,4
<i>Итого оружейники</i>	66	2	7,7	45	63,6	19	28,7
Прочие тяглые люди	5	—	—	3	60,0	2	40,0
Служилые мастеровые ра- ботные люди Ижинского завода ⁵	8	1	12,5	7	87,5	—	—
Духовенство	56	16	28,5	34	60,7	6	10,8
Приказные	9	—	—	9	100,0	—	—
Солдаты и нищие	20	2	10,0	18	90,0	—	—
Дворники—крестьяне, дворо- вые и пр.	14	6	42,8	8	57,2	—	—
Бездворные	13	1	7,7	11	84,6	1	7,7
<i>Всего</i>	419	36	8,6	303	72,4	80	19,0

вовсе не было. Колебания эти не случайны. Стремление избежать дополнительного тягла обусловило длительное сохранение семей из трех поколений: молодым семьям было выгоднее не отделяться в самостоятельное тягло, а старшие не хотели терять рабочие руки. При этом ясно видна тенденция развития у горожан малой семьи, в частности семьи из двух поколений.

Настоящая большая семья из четырех поколений в Устюжне отмечена лишь одна — у тяглых бобылей: «Бобыль Матвей Алексеев сын Китаев 52-у, у него жена Февронья 30-ти, у него ж сын Аврам 32-у, у него жена Ефимья 32-у, у него ж дети Афиноген дву, дочери Авдотья 12-ти, Наталья шти; у него невестка его вдова Анна Ильинская жена 30-ти, у ней сын Павел 10-ти; да с ним же брат ево двоюродной Леонтей Ануфриев 47-ми, у него жена Устинья 42-у, у них дети Артемий 11-ти, Ануфрей 10-ти, Иван 4-х; у него ж дядя ево Иван Иванов 42-у, у него жена Анисья 40-ка, у них сын Фадей 11-ти лет»⁵. В этой семье, включавшей 17 чел., можно различить остатки большой братской семьи Алексея, Ануфрия и Ивана Ивановичей Китаевых, главой которой стал сын старшего брата, по возрасту превосходивший, как это часто бывало в те времена, своего «третьего дядю» и женатый теперь вторым браком. От первого поколения остались лишь двое — дядя хозяина с женой, от второго — шесть человек — хозяин с женой, его двоюродные братья, из которых один женат, и вдова родного брата хозяина; третье поколение представлено женатым сыном хозяина от первого брака (он старше своей мачехи), четырьмя малолетними детьми родного и двоюродного братьев хозяина — всего шестью членами семьи; к четвертому относятся трое внуков хозяина (они одного возраста с детьми из предыдущего поколения). Термин «хозяин» мы употребляем в данном случае лишь условно

⁵ ПКУ, с. 233.

поскольку на этого человека записан двор. Сам характер записи не позволяет судить о действительных внутрисемейных отношениях, хотя весьма вероятно, что хозяин и являлся «большаком».

Семей из одного поколения (т. е. без детей) в Устюжне было относительно немного (всего — 36—8,6%). Но у духовенства этот процент более чем втрое выше, чем средний (28,5%), что объясняется, по-видимому, особенностями быта этой социальной группы. Еще более высокий процент семей из одного поколения среди дворников не городского происхождения (42,8%), вероятно, случаен: у этих дворников могли быть дети в сельской местности, откуда они приехали в город, на их собственных дворах.

Интересны сведения о том, кто числился главой семьи (табл. 2).

Как правило, это был мужчина, отец семейства и владелец двора (таких больше двух третей — 69,4%). В большинстве случаев глава семьи был женат (первым или вторым браком), изредка вдов или холост (всего 16 случаев — 3,8%). Но довольно часто (20%) главой семьи и владелицей двора являлась мать — вдова. Процент таких семей среди бобылей и оружейников был даже несколько выше (21,1 и 21,2), среди посадских много ниже (всего 12,5).

Большой интерес представляют семьи, где главой был брат, и в особенности где было несколько братьев, причем не указано, кто из них глава семьи (вместе они составляли десятую часть всех семей — соответственно 5,7 и 4,9%). В первом случае главой семьи являлся старший брат, а младшие — женатые или холостые — были рядовыми членами семьи. Во втором случае двор находился в совместном владении двух или нескольких братьев, причем это могла быть неразделенная братская семья или же просто семьи братьев, объединенные только совместным владением двором. Отличить братскую семью от совместных владельцев на материалах письменных источников можно лишь изредка, например, когда указано, что у братьев общие слуги. Таких случаев в Устюжне не отмечено. Условно называя братскими семьи, где несколько равноправных братьев — совладельцев двора, мы можем отметить, что такие семьи встречались преимущественно у посадских и бобылей (17 из 20).

Перейдем к рассмотрению состава и структуры семьи устюжан.

Семья из одного поколения (табл. 3) встречалась не очень часто — не в каждом десятке семей. В 36 таких семьях насчитывалось всего 70 чел., т. е. в среднем меньше двух (1,94) на семью. В их числе было 20 супружеских пар, 6 холостяков и вдовцов, 7 вдов и трое братьев (из них одна братская семья). Число членов семьи колебалось от 1 до 6, причем в семью кроме супругов входили братья, сестры и (в одном случае) невестка. Преобладание мужчин (37 из 70) незначительно.

Наиболее типичная для горожан семья из двух поколений (табл. 4—6) включала около трех пятых всех устюжан. В 303 таких семьях насчитывалось 1506 чел. — в среднем 5 (4,97) на одну семью. На эти 303 семьи приходилось 375 сыновей, 339 дочерей, 42 брата, 21 сестра, 25 невесток, 21 племянник, 23 племянницы и 36 снох. Полная семья из двух поколений состояла, таким образом, из родителей и двоих-троих детей (1,2 сына и 1,1 дочери). Довольно часто в семье жили также братья (иногда женатые) и сестры хозяина, реже — его племянники и племянницы. Не отделившиеся семьи женатых братьев и женатых сыновей либо предвещают раздел, либо говорят о превращении семьи в большую (в последнем случае — а таких более 10% — перед нами потенциально семья из трех поколений: сын и сноха остались с родителями, но детей еще не имеют). Наименьшая численность семьи из двух поколений — 2 чел., наибольшая — 13 чел.; больше всего семей (66) по 4 чел. Многочисленнее (5—6 чел.) семьи посадских, бобылей и оружейников. Среди семей из двух поколений больше всего таких, которые мы называем братскими (19 из 20).

Таблица 2

Глава семьи

Социальные группы	Всего семей	Отец								Вдова				Брат			Братья		
		женатый				вдовец													
		1 по-кол.	2 по-кол.	3 по-кол.	всего	1 по-кол. *	2 по-кол.	3 по-кол.	всего	1 по-кол.	2 по-кол.	3 по-кол.	всего	1 по-кол.	2 по-кол.	всего	1 по-кол.	2 по-кол.	всего
Посадские тяглые	38	3	12	7	22	—	—	—	—	—	1	5	6	—	3	3	—	7	7
Посадские дворники	10	—	8	1	9	—	—	—	—	—	—	—	—	—	1	1	—	—	—
<i>Итого посадские</i>	48	3	20	8	31	—	—	—	—	—	1	5	6	—	4	4	—	7	7
Бобыли тяглые	103	3	50	12	65	—	—	5	5	—	6	13	19	1	6	7	—	7	7
Бобыли нетяглые	67	1	39	2	42	—	—	2	2	—	13	4	17	—	3	3	—	3	3
Бобыли дворники	10	—	7	—	7	—	—	1	1	—	2	—	2	—	—	—	—	—	—
<i>Итого бобыли</i>	180	4	96	14	114	—	—	8	8	—	21	17	38	1	9	10	—	10	10
Оружейники-мастера	33	—	19	5	24	—	—	2	2	—	4	3	7	—	—	—	—	—	—
Оружейники-дельщики	17	—	6	2	8	—	—	—	—	—	3	3	6	1	1	2	1	—	1
Станочные мастера	3	—	1	1	2	—	—	—	—	—	—	1	1	—	—	—	—	—	—
Переведенцы из Тулы	13	—	10	2	12	—	—	—	—	—	—	—	—	—	1	1	—	—	—
<i>Итого оружейники</i>	66	—	36	10	46	—	—	2	2	—	7	7	14	1	2	3	1	—	1
Прочие тяглые люди	5	—	3	—	3	—	—	—	—	—	—	2	2	—	—	—	—	—	—
Служилые мастеровые работные люди Ижинского завода	8	1	7	—	8	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—
Духовенство	56	9	27	6	42	2	—	—	2	5	5	—	10	—	2	2	—	—	—
Приказные	9	—	5	—	5	—	—	—	—	—	—	—	—	—	4	4	—	—	—
Солдаты и нищие	20	2	11	—	13	—	—	—	—	—	7	—	7	—	—	—	—	—	—
Дворники — крестьяне, дворовые и пр.	14	1	2	—	3	3	—	—	3	2	4	—	6	—	—	—	—	2	2
Бездворные	13	—	11	—	11	1	—	—	1	—	—	—	—	—	1	1	—	—	—
<i>Всего</i>	419	20	218	38	276	6	—	10	16	7	45	31	83	2	22	24	1	19	20
%	100				65,6				3,8				20,0			5,7			4,9

* Или холост.

Таблица 3

Семья из одного поколения

Социальные группы	Всего семей	Братская семья	Число членов семьи					Итого	В том числе женщин	Родственники главы семьи		
			1	2	3	4	6			братья	сестры	невестки
Посадские тяглые	3	—	—	2	1	—	—	7	4	—	1	—
Посадские дворники	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—
<i>Итого посадские</i>	3	—	—	2	1	—	—	7	4	—	1	—
Бобыли тяглые	4	—	—	3	—	—	1	12	6	2	3	—
Бобыли нетяглые	1	—	—	1	—	—	—	2	1	—	—	—
Бобыли дворники	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—
<i>Итого бобыли</i>	5	—	—	4	—	—	1	14	7	2	3	—
Оружейники-мастера	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—
Оружейники-дельщики	2	1	—	—	—	1	1	10	5	2	2	1
Станочные мастера	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—
Переведенцы из Тулы	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—
<i>Итого оружейники</i>	2	1	—	—	—	1	1	10	5	2	2	1
Прочие тяглые люди	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—
Служилые мастеровые ра- ботные люди Ижинского завода	1	—	—	1	—	—	—	2	1	—	—	—
Духовенство	16	—	7	9	—	—	—	25	11	—	—	—
Приказные	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—
Солдаты и нищие	2	—	—	2	—	—	—	4	2	—	—	—
Дворники — крестьяне, дворовые и пр.	6	—	5	1	—	—	—	7	3	—	—	—
Бездворные	1	—	1	—	—	—	—	1	—	—	—	—
<i>Всего</i>	36	1	13	19	1	1	2	70	33	4	6	1

Таблица 4

Семья из двух поколений. Число членов семьи

Социальные группы	Всего семей	Число членов семьи													Итого	В том чис- ле женщин
		2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13			
Посадские тяглые	23	—	4	2	3	3	2	2	1	1	2	2	1	161	81	
Посадские дворники	9	1	1	2	5	—	—	—	—	—	—	—	—	38	18	
Итого посадские	32	1	5	4	8	3	2	2	1	1	2	2	1	199	99	
Бобыли тяглые	69	1	7	16	11	14	11	3	3	2	1	—	—	385	174	
Бобыли нетяглые	58	2	14	9	17	8	3	1	3	1	—	—	—	281	145	
Бобыли дворники	9	5	1	2	1	—	—	—	—	—	—	—	—	26	12	
Итого бобыли	136	8	22	27	29	22	14	4	6	3	1	—	—	692	331	
Оружейники-мастера	23	1	2	4	3	3	2	5	2	—	—	—	1	142	82	
Оружейники-дельщики	10	—	2	3	2	2	1	—	—	—	—	—	—	47	26	
Станочные мастера	1	—	—	—	—	—	1	—	—	—	—	—	—	7	3	
Переведенцы из Тулы	11	—	1	—	1	1	4	2	1	1	—	—	—	77	42	
Итого оружейники	45	1	5	7	6	6	8	7	3	1	—	—	1	273	153	
Прочие тяглые люди	3	1	—	1	—	1	—	—	—	—	—	—	—	12	5	
Служилые мастеровые ра- ботные люди Ижинско- го завода	7	1	2	3	—	—	—	—	1	—	—	—	—	29	16	
Духовенство	34	3	5	15	5	3	2	1	—	—	—	—	—	146	80	
Приказные	9	—	2	3	1	2	1	—	—	—	—	—	—	42	21	
Солдаты и нищие	18	15	1	2	—	—	—	—	—	—	—	—	—	41	15	
Дворники — крестьяне, дворовые и пр.	8	—	4	2	1	—	—	1	—	—	—	—	—	33	19	
Бездворные	11	1	6	2	1	1	—	—	—	—	—	—	—	39	13	
Всего	303	31	52	66	51	38	27	15	11	5	3	2	2	1506	752	

Таблица 5

Семья из двух поколений. Состав семьи.

Социальные группы	Мать	Отец, ма- чека	Братья			Брат- ская семья		Сестры				Сыновья						Дочери						Племянники			Племянницы			Снохи		Невест- ки	
			1	2	3	2	3	1	2	3	4	1	2	3	4	5	6	1	2	3	4	5	6	1	2	3	1	2	3	1	2	1	2
Посадские тяглые	—	—	2	—	1	4	3	2	—	—	—	16	4	2	1	—	—	8	6	3	—	1	—	5	—	—	—	1	—	6	1	3	1
Посадские дворники	—	—	—	1	—	—	—	—	—	—	—	5	2	—	—	—	—	5	2	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	1	
Итого посадские	—	—	2	1	1	4	3	2	—	—	—	21	6	2	1	—	—	13	8	3	—	1	—	5	—	—	—	1	—	6	1	3	2
Бобыли тяглые	2	—	5	2	—	7	—	3	—	1	—	33	16	7	7	1	—	23	18	2	3	—	—	3	1	—	3	—	—	10	1	3	1
Бобыли нетяглые	—	—	3	—	—	3	—	1	—	—	—	17	18	4	2	—	—	22	15	7	—	—	—	—	2	1	2	2	1	6	1	3	—
Бобыли дворники	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	2	2	—	—	—	—	3	1	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—
Итого бобыли	2	—	8	2	—	10	—	4	—	1	—	52	36	11	9	1	—	48	34	9	3	—	—	3	3	1	5	2	1	16	2	6	1
Оружейники-мастера	1	—	2	1	1	—	—	1	—	—	—	9	5	2	—	—	—	4	3	5	1	—	2	3	—	—	3	1	—	2	—	2	2
Оружейники-дельщики	—	—	1	1	—	1	—	1	1	—	—	7	1	1	—	—	—	4	1	2	—	—	—	—	—	—	—	—	—	2	1	—	—
Станочные мастера	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	1	—	—	—	1	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	1	—	—	—
Переведенцы из Тулы	1	—	1	—	—	—	—	—	—	—	—	3	4	4	—	—	—	2	2	3	3	—	—	—	—	—	—	1	—	—	1	—	—
Итого оружейники	2	—	4	2	1	—	—	2	1	—	—	19	10	8	—	—	—	11	6	10	4	—	2	3	—	—	3	2	—	3	—	3	2
Прочие тяглые люди	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	1	1	—	—	—	—	—	1	—	—	—	—	1	—	—	—	—	—	—	—	1	—
Служилые мастеровые работные люди Ижин- ского завода	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	2	2	—	—	—	—	2	1	—	—	1	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—
Духовенство	3	3	2	2	—	—	—	4	—	—	1	16	6	1	—	—	—	15	4	1	—	—	—	—	—	—	1	—	—	2	1	1	—
Приказные	2	—	4	—	—	—	—	—	—	—	—	4	—	—	1	—	—	6	—	1	—	—	—	—	—	—	1	—	—	—	1	—	—
Солдаты и нищие	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	3	1	—	—	—	—	2	1	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—
Дворники — крестьяне, дворовые и пр.	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	2	—	—	—	—	1	5	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—
Бездворные	—	—	—	1	—	—	—	—	—	—	—	4	3	—	—	—	—	3	1	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	1	—	—	—
Всего	9	3	20	8	2	14	3	12	1	1	1	124	65	22	11	1	1	105	56	24	7	2	2	12	3	1	10	5	1	28	4	15	5

Таблица 6

Семья из двух поколений. Возраст членов семьи

Социальные группы	Братья			Сестры			Сыновья			Дочери			Племянники			Племянницы		
	до 15	15-20	>20	до 12	12-15	>15	до 15	15-20	>20	до 12	12-15	>15	до 15	15-20	>20	до 12	12-15	>15
Посадские тяглые	—	1	4	—	—	2	18	9	7	20	6	8	3	—	2	2	—	—
Посадские дворники	1	—	1	—	—	—	7	—	2	5	2	2	—	—	—	—	—	—
<i>Итого посадские</i>	1	1	5	—	—	2	25	9	9	25	8	10	3	—	2	2	—	—
Бобыли тяглые	1	1	7	1	—	5	84	24	11	53	10	14	3	2	—	2	1	—
Бобыли нетяглые	1	—	2	—	—	1	47	16	10	35	21	17	6	1	—	2	7	—
Бобыли дворники	—	—	—	—	—	—	6	—	—	4	1	—	—	—	—	—	—	—
<i>Итого бобыли</i>	2	1	9	1	—	6	137	40	21	92	32	31	9	3	—	4	8	—
Оружейники-мастера	1	—	6	—	—	1	21	3	1	33	6	2	3	—	—	5	—	—
Оружейники-дельщики	3	—	—	1	1	1	6	2	4	10	1	1	—	—	—	—	—	—
Станочные мастера	—	—	—	—	—	—	1	1	1	—	—	1	—	—	—	—	—	—
Переводенцы из Тулы	—	—	1	—	—	—	20	2	1	19	4	4	—	—	—	2	—	—
<i>Итого оружейники</i>	4	—	7	1	1	2	48	8	7	62	11	8	3	—	—	7	—	—
Прочие тяглые люди	—	—	—	—	—	—	2	—	1	—	1	1	—	1	—	—	—	—
Служилые мастеровые	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—
рабочие люди	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—
Ижинского завода	—	—	—	—	—	—	5	—	1	6	3	—	—	—	—	—	—	—
Духовенство	3	2	1	4	2	2	23	3	5	19	3	4	—	—	—	1	—	—
Приказные	—	2	2	—	—	—	7	1	—	8	—	1	—	—	—	—	1	—
Солдаты и нищие	—	—	—	—	—	—	3	1	1	1	—	3	—	—	—	—	—	—
Дворники—крестьяне,	—	—	—	—	—	—	6	2	—	4	—	1	—	—	—	—	—	—
дворовые и пр.	—	—	—	—	—	—	9	—	1	2	2	1	—	—	—	—	—	—
Бездворные	2	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—
<i>Всего</i>	12	6	24	6	3	12	265	64	46	249	57	63	15	4	2	14	9	—

Таблица 7

Семья из трех поколений. Число членов семьи

Социальные группы	Всего се- мей																Итого	В том чис- ле женщин
		4	5	6	7	8	9	10	11	12	13	16	17					
Посадские тяглые	12	1	1	—	2	—	2	—	2	—	2	2	—	—	—	121	64	
Посадские дворники	1	—	—	—	—	1	—	—	—	—	—	—	—	—	—	8	2	
Итого посадские	13	1	1	—	2	1	2	—	2	—	2	2	—	—	—	129	66	
Бобыли тяглые	30	2	6	—	5	4	5	3	2	1	1	—	1	—	—	244	122	
Бобыли нетяглые	8	1	1	5	1	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	46	23	
Бобыли дворники	1	—	—	1	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	6	3	
Итого бобыли	39	3	7	6	6	4	5	3	2	1	1	—	1	—	—	296	148	
Оружейники-мастера	10	—	2	2	3	1	—	1	1	—	—	—	—	—	—	72	33	
Оружейники-дельщики	5	—	—	—	1	1	2	—	1	—	—	—	—	—	—	44	20	
Станочные мастера	2	—	2	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	10	5	
Переводенцы из Тулы	2	—	—	1	—	—	—	—	1	—	—	—	—	—	—	17	9	
Итого оружейники	19	—	4	3	4	2	2	1	3	—	—	—	—	—	—	143	67	
Прочие тяглые люди	2	1	—	—	—	—	—	1	—	—	—	—	—	—	—	14	9	
Духовенство	6	—	1	1	3	—	—	—	—	—	—	1	—	—	—	45	25	
Бездворные	1	—	—	1	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	6	2	
Всего	80	5	13	11	15	7	9	5	7	1	4	2	1	—	—	633	317	

Вот как описали переписчики семью торговцев: «Посацкие люди Андрей, Федот, Иван Деевы дети Плотниковы. Андрей 55-ти у него жена Марья 42-у, у них дети: сын Никита 22-у, у него жена Марфа 22-у лет бездетны, дочь Анна 17-ти; Федот 47-ми у него жена Маремьяна 42-у, у них дочь Татьяна 10-ти; Иван 42-у, у него жена Татьяна 36-ти, у них дочери Акилина 4-х, Афросинья 3-х лет»⁶. Три женатых брата, по-видимому, не делили не только двор, но и торговое дело, как это часто случалось в городах XVI—XVIII вв. Однако сказать, что это настоящая большая семья — с уверенностью нельзя, так как неизвестно, ведется ли совместное домашнее хозяйство.

Есть среди рассматриваемой группы и семьи, меньшие по численности, но, возможно, более сложные по составу. Например: «Во дворе вдовой поп Яков Аристархов 38, у него сын Иван 12-ти, с ним же шурин Василий Корнилов 42-у, у него жена Парасковья 42-у, у них дочь Меланья году»⁷.

Примерно четвертая часть устюжан принадлежала к семьям из трех поколений (табл. 7—9). 80 таких семей включали 633 чел.; средняя численность семьи — около 8 (7,9) чел. Старшее поколение сохранялось полностью примерно в половине семей: 10 возглавляли вдовцы и 31 — вдовы. В семьях значилось 160 сыновей, 48 дочерей, 106 снох, 101 внук и 89 внучек. Братья, сестры, невестки и племянники упомянуты лишь по одному разу, что, по нашему мнению, указывает на постепенное отмирание патронимий: в третьем поколении доминирует прямая нисходящая линия, братья, племянники и внучатые племянники отделились, или как-то по-иному покинули семью. Таким образом, семья из трех поколений включала обычно одного (неполная) или двух родителей (0,66), двух сыновей, иногда одну дочь (0,6), одну-две снохи (1,3), двух-трех внуков (1,26 внука и 1,1 внучки). Интересно соотношение числа снох и дочерей: вместе их столько же, сколько и сыновей. Косвенно это указывает на то, что браки заключались обычно в своем же городе: сколько убыло дочерей в одних семьях, столько прибыло снох в других. Число членов семьи колебалось весьма значительно: от 4 до 17 чел., причем больше всего было семей по 7 чел.

Как уже говорилось, ярче всего семья из трех поколений была выражена среди податных сословий. В частности, у посадских людей средняя численность ее достигала 10 чел., вдовцов не было вовсе, а процент вдов — вдвое ниже среднего, сыновей, дочерей и снох примерно 5, внуков и внучек — более трех (3,2) на семью.

В целом семья из трех поколений у устюжан была ярко выраженной отцовской семьей. Братская семья отмечена только одна.

Мы не касались до сих пор семьи дворовых людей, потому что эта категория феодально зависимого населения обычно не вела самостоятельного хозяйства, входя в состав семьи своих владельцев и полностью завися от них. Но во владении такой большой семьи — *familia*, обычно этнографами не рассматриваемой, могли быть и небольшие ячейки — семьи дворовых. Наш источник отмечает в Устюжне только 25 чел. дворовых — около 1% всего населения города. 13 из них в браке не состояло, а 12 образовали 5 семей — 3 из двух и 2 из трех человек. Среди дворовых было 13 мужчин (в том числе — 5 мальчиков до 10 лет) и 12 женщин (15 лет и старше). Больше половины дворовых принадлежало приказным (13 чел.), трое — духовным лицам, двое — дворянке и семеро — посадским людям (6 — торговцам и только одна женщина — ремесленнику).

Вот пример описания такой семьи приказного человека, включавшей семью дворовых: «Приказные избы подьячий Илья Никифоров сын Тершихин 43-х, у него жена Матрена 34-х, у них сын Григорий 17-ти холост, дочь Агафья 9-ти; у него ж брат родной то же ж приказные избы

⁶ ПКУ, с. 226.

⁷ ПКУ, с. 210.

Таблица 8

Семья из трех поколений. Степень родства

Социальные группы	Брат	Сестра	Невестка	Сыновья					Дочери				Племянник	Снохи				Внуки						Внучки				
				1	2	3	4	5	1	2	3	4		1	2	3	4	1	2	3	4	6	1	2	3	4	5	
Посадские, тяглые	1	1	—	2	5	4	1	—	2	2	—	1	1	6	3	2	1	6	1	2	—	1	6	3	1	1	—	
Посадские дворники	—	—	—	—	—	1	—	—	1	—	—	—	—	—	1	—	—	—	1	—	—	—	—	—	—	—	—	
Итого посадские	1	1	—	2	5	5	1	—	3	2	—	1	1	6	4	2	1	6	2	2	—	1	6	3	1	1	—	
Бобыли, тяглые	—	—	2	10	16	4	—	1	8	2	2	—	—	19	10	—	—	14	4	4	2	—	11	5	1	1	1	
Бобыли, нетяглые	—	—	—	7	1	—	—	—	1	1	—	—	—	8	—	—	—	3	2	—	—	—	2	3	—	—	—	
Бобыли, дворники	—	—	—	—	1	—	—	—	—	—	—	—	—	1	—	—	—	—	—	—	—	—	1	—	—	—	—	
Итого бобыли	—	—	2	17	18	4	—	1	9	3	2	—	—	28	10	—	—	17	6	4	2	—	14	8	1	1	1	
Оружейники-мастера	—	—	—	5	1	4	—	—	—	1	1	—	—	8	2	—	—	1	5	1	—	—	4	2	—	—	—	
Оружейники-дельщики	—	—	—	—	1	1	3	—	—	1	—	—	—	3	1	1	—	1	2	—	—	—	3	1	—	—	—	
Станочные мастера	—	—	—	2	—	—	—	—	—	—	—	—	—	1	—	—	—	—	—	—	—	—	—	1	—	—	—	
Переведенцы из Тулы	—	—	—	1	—	—	—	1	—	1	—	—	—	2	—	—	—	—	—	—	—	—	1	1	—	—	—	
Итого оружейники	—	—	—	8	2	5	3	1	—	3	1	—	—	14	3	1	—	4	7	1	—	—	8	5	—	—	—	
Прочие, тяглые люди	—	—	—	1	1	—	—	—	1	—	—	—	—	2	—	—	—	—	1	—	—	—	1	—	1	—	—	
Духовенство	—	—	—	5	—	—	1	—	1	2	—	—	—	5	—	1	—	5	—	—	—	—	2	2	—	—	—	
Бездворные	—	—	—	—	—	1	—	—	1	—	—	—	—	1	—	—	—	—	1	—	—	—	—	—	—	—	—	
Всего	1	1	2	33	26	15	5	2	15	10	3	1	1	56	17	4	1	32	17	7	2	1	31	18	3	2	1	

Семья из трех поколений. Возраст членов семьи

Социальные группы	Брат	Сестра	Сыновья			Дочери			Племянник	Внуки			Внучки		
			до 15	15-20	>20	до 12	12-15	>15	15-20	до 15	15-20	>20	до 12	12-15	>15
	20	15													
Посадские тяглые	1	1	2	4	22	2	4	4	1	20	—	—	16	2	1
Посадские дворники	—	—	—	2	1	—	—	1	—	2	—	—	—	—	—
<i>Итого посадские</i>	1	1	2	6	23	2	4	5	1	22	—	—	16	2	1
Бобыли тяглые	—	—	5	12	43	3	6	9	—	40	—	2	30	3	—
Бобыли нетяглые	—	—	1	1	7	—	1	2	—	6	1	—	6	2	—
Бобыли дворники	—	—	—	—	2	—	—	—	—	—	—	—	1	—	—
<i>Итого бобыли</i>	—	—	6	13	52	3	7	11	—	46	1	2	37	5	—
Оружейники-мастера	—	—	1	4	14	1	1	3	—	13	1	—	8	—	—
Оружейники-дельщики	—	—	6	5	6	—	2	—	—	5	—	—	5	—	—
Станочные мастера	—	—	—	—	2	—	—	—	—	2	—	—	2	—	—
Переводцы из Тулы	—	—	3	2	1	1	1	—	—	—	—	—	3	—	—
<i>Итого оружейники</i>	—	—	10	11	23	2	4	3	—	20	1	—	18	—	—
Прочие тяглые люди	—	—	—	1	2	—	—	1	—	2	—	—	2	1	1
Духовенство	—	—	—	3	6	1	1	3	—	5	—	—	6	—	—
Бездворные	—	—	1	—	1	—	1	—	—	2	—	—	—	—	—
<i>Всего</i>	1	1	19	34	107	8	17	23	1	97	2	2	79	8	2

подьячий Назар 28, у него жена Авдотья 23-х, дочь Парасковья 3-х; у него же Ильи крепостные дворовые люди Илья Андреев 17-ти, у него ж жена Марфа 20-ти, Иван Ермолаев 10-ти, Василий Яковлев 7-ми, вдова Марина Ефимовская жена 28, вдова ж Татьяна Яковлевская жена 33-х»⁸. Внутри этого большого коллектива — две семьи братьев, семья дворовых (без детей), два мальчика и две вдовы — также дворовых. Братья, по-видимому, не были совладельцами ни двора, ни дворовых людей: всем владел старший. По существу это была семья феодала — familia, подобная описанным уже Н. И. Костомаровым для XVII в.⁹

Остановимся теперь кратко на некоторых вопросах, связанных с браком, прежде всего на соотношении возраста супругов. Для рассматриваемого периода наш источник — первый, по которому можно судить об этом не для единичных случаев, а в масштабе нескольких сот человек.

В переписной книге Устюжны находим всего 449 супружеских пар (табл. 10). Среди них немало супругов-ровесников (21%, а у горожан, несущих тягло, даже 25%). Если прибавить к этому также супругов, возраст которых различается на 1—2 года (т. е. примерно также ровесников), процент этот достигает 34, а у тяглых людей — даже 37 — более трети всех супружеских пар. Но все же в подавляющем большинстве случаев (70%) муж старше жены. Видимо, считалось предпочтительнее, чтобы невеста была моложе жениха на 3—5 и даже до 10 лет (таких браков почти половина — 47%). Разница на 11—20 лет и больше встречена всего в 14% случаев, причем во многих из них это был, по-видимому, уже не первый брак мужчины. Супружеских пар, где жена старше мужа, было только 9%, в этих случаях разница чаще всего на 1—2 года и никогда не превышает 10 лет. Но важно отметить, что неравные браки такого характера бывали вдвое чаще среди духовенства (18%). Это можно объяснить существовавшей издавна практикой замещения приходов зятьями, принятыми в дом тестя. При женитьбе «на приходе» возраст невесты не имел существенного значения.

⁸ ПКУ, с. 218.

⁹ Н. И. Костомаров. Очерк домашней жизни и нравов великорусского народа в XVI и XVII столетиях. СПб., 1860, с. 110—114.

Таблица 10

Соотношение возраста супругов, %

Социальные группы	Всего браков *	Ровесники	Муж старше жены на:							Жена старше мужа на:			
			1—2 года	3—5 лет	6—10 лет	11—15 лет	16—20 лет	>20 лет	итого	1—2 года	3—5 лет	6—10 лет	итого
Горожане тяглые (посадские, бобыли)	100	25,0	8,0	20,0	22,0	8,8	5,0	2,2	66,0	4,0	4,0	1,0	9,0
Горожане нетяглые (бобыли; мастеровые, нищие)	100	21,1	5,0	28,0	24,2	7,0	6,3	2,1	72,6	1,4	2,8	2,1	6,3
Оружейники	100	20,0	12,0	23,0	34,0	—	—	—	68,0	6,0	6,0	—	12,0
Духовенство	100	12,0	14,0	27,0	19,0	—	6,0	4,0	70,0	12,0	4,0	2,0	18,0
Приказные	100	—	11,0	44,0	33,0	—	—	—	88,0	—	12,0	—	12,0
Прочие	100	—	—	60,0	—	20,0	—	20,0	100,0	—	—	—	—
Всего	100	21,0	9,0	24,0	23,0	7,0	5,0	2,0	70,0	4,0	3,8	1,2	9,0

* Общее число браков—449.

Таблица 11

Возраст матери в момент рождения старшего из живущих в семье детей

Социальные группы	<15		16—20		21—25		26—30		31—36		36—40		41—45		>45		Всего	
	число	%	число	%	число	%	число	%	число	%	число	%	число	%	число	%	число	%
Горожане тяглые (посадские, бобыли)	13	6,5	37	18,5	52	26,0	55	27,5	27	13,5	14	7,0	1	0,5	1	0,5	200	100
Горожане нетяглые (бобыли, мастеровые, солдаты, нищие)	6	4,3	28	20,2	36	26,0	36	26,0	23	16,9	5	3,6	4	3,0	—	—	138	100
Оружейники	4	13,8	8	27,6	10	34,5	6	20,7	1	3,4	—	—	—	—	—	—	29	100
Духовенство	2	4,9	6	14,7	12	29,4	5	12,2	8	19,2	5	12,2	2	4,9	1	2,5	41	100
Приказные	—	—	2	25	2	25	2	25	1	12,5	—	—	1	12,5	—	—	8	100
Прочие	—	—	—	—	—	—	—	—	1	25	1	25	1	25	1	25	4	100
Всего	25	5,9	81	17,6	112	26,6	104	24,7	61	14,5	25	5,9	9	3,6	3	1,2	420	100

Наконец, попытаемся извлечь из нашего источника некоторые сведения о брачном возрасте горожан. Это весьма затруднено отсутствием прямых указаний, но косвенные данные можно получить, сопоставив возраст матери и живущих в семье детей (табл. 11). Мы отчетливо сознаем всю неполноту этих данных, поскольку не могут быть учтены ни дети, уже умершие, ни покинувшие семью по каким-либо причинам (например, дочери, вышедшие замуж) к моменту переписи, ни, наконец, возможная длительная бездетность. Однако сравнение возраста матери с возрастом старшего из живущих в семье ее детей, как мы увидим, дает вполне определенную картину. Случаев, когда живы матери и имеются их дети, в переписной книге Устюжны отмечено всего 420, т. е. (в среднем) в каждой семье. Матерей, которые старше своего старшего ребенка менее чем на 15 лет — всего 25 (5,9%), из них 13-летних лишь несколько. Обычно (51% всех случаев) разница в 21—30 лет (причем 21—25 немного больше, чем 26—30 — соответственно 26,6 и 24,7%). Разница в 16—20 и 31—35 лет встречена реже (17,6 и 14,5%). Разница в 36—40 лет так же редка, как и до 15; в 41—45 лет — очень редка. Это характерно для горожан тяглых и нетяглых, но положение довольно явственно изменено в сторону увеличения разницы лет у духовенства, поскольку у этого сословия жена бывала старше мужа чаще, чем у других.

Со всеми упомянутыми выше допущениями можно все же сказать, что в Устюжне девушек моложе 15 лет выдавали замуж сравнительно редко, чаще всего — между 19 и 24 годами, но бывало даже, что и в 30—35 лет. Если мы вспомним, что, по-видимому, предпочиталось, чтобы жених был старше невесты на 3—5 лет, то вероятный брачный возраст мужчин определится примерно так: ранее 18—20 лет женились редко, чаще всего — в 24—27 лет. Об этом говорит и наличие в переписных книгах XVII—XVIII вв. довольно большого количества неженатых сыновей 20 лет и старше, живущих в семье отца¹⁰.

Представление иностранных путешественников о чрезвычайно ранних браках у русских, когда женили даже 12-летних мальчиков¹¹, даже для середины XVII в. несколько преувеличено, по крайней мере в отношении горожан.

В целом анализ данных переписной ландратской книги города Устюжны Железнопольской приводит нас к выводу, что городская семья в начале XVIII в. была во многом похожа на семью других русских городов более раннего периода, что основные черты ее структуры, сложившиеся, по-видимому, еще в XVII в., сохранились и в более поздние времена — в XVIII—XIX вв. Это была в основном малая отцовская семья, какие отмечены и в других русских областях, в частности в Поволжье и Сибири¹².

Существовавшей некогда большой патриархальной семьи в Устюжне не сохранилось, было лишь сравнительно небольшое количество неразделенных братских семей. Тенденции возрождения большой семьи этого типа были сильнее у горожан, владевших каким-либо имуществом, которое наследники не хотели дробить — будь то торговое дело или гончарная мастерская. Стремление к сохранению большой семьи отмечается и у податных сословий. Здесь молодые семьи, чтобы не брать нового тягла, часто не выделялись, образуя отцовскую семью из трех поколений. Но таких семей было относительно меньше. Ни имущественные, ни фискальные (что почти то же самое) соображения не могли сохранить большой семьи, которая уходила в прошлое. Городской уклад жизни способствовал развитию малой семьи еще в эпоху феодализма.

¹⁰ См., например, «Писцовая книга города Балахны 1674—1676 гг. Действия Нижегородской губернской архивной комиссии. Сборник», т. III. Нижний Новгород, 1913.

¹¹ А. Олгарий. Описание путешествия в Московию и через Московию в Персию и обратно. СПб., 1906, с. 130, 131.

¹² Н. А. Миненко. Указ. раб., с. 195.

З. С. Гудченко

НЕКОТОРЫЕ ОСОБЕННОСТИ АРХИТЕКТУРЫ МЕСТЕЧЕК УКРАИНЫ

(КОНЕЦ XVIII — НАЧАЛО XX в.)

На Украине промежуточное положение между городскими и сельскими поселениями заняли местечки, которые, напоминая некоторыми своими чертами то город, то село, имели в то же время собственный довольно своеобразный архитектурный облик (рис. 1).

Вызывает интерес не только выразительность застройки местечек в целом, но и архитектурное решение отдельных зданий, которое полностью обусловлено социальными, историческими и экономическими факторами.

Процесс возникновения местечек в историческом аспекте связан с древними сельскими общинами, состоявшими из нескольких соседних поселений: «Одно из поселений, составляющих общину, служило центральным местом, в котором собирались крестьяне на вече. Частое стечение народа в это селение развивало городские отрасли промышленности, ремесла и торговлю. Тогда селение обращалось в местечко или город; жители его получали звание мещан...»¹. На территории Левобережья многие «...местечки получили свое начало, относительно характера построек и торговли, от расположения в этих местах в древние времена сотенных дворов казацкого войска»². В XIX в. местечком называли вообще небольшой городок, в котором происходили ярмарки и базары³, или же ту часть города, где собирались торги⁴.

О количественном и социальном составе населения местечек говорят, например, такие данные: в Выжве (Волинь⁵) в 1789 г. мещан и крестьян, владеющих землей, было 78; не имеющих земли и огорода — 30; занимающихся огородничеством и ремеслами — 83; заезжих дворов — 3, других — 11⁶. В Вербовке (Подолія) в 1776 г. было 144 здания, 13 кабачков, 10 лавок; из ремесленников: 19 портных, 5 ткачей, 2 мельника.

Примечательно, что в зависимости от экономических и политических обстоятельств некоторые населенные пункты, особенно в Западной Украине, неоднократно получали и теряли ранг местечка. Вообще же местечек на Украине было очень много. Так, на Черниговщине в конце 1870-х годов их насчитывалось 49⁷, и все они, за исключением Новгород-

¹ Н. Иванишев. О древних сельских общинах в юго-западной России. Киев, 1863, с. 3—4.

² Н. Арандаренко. Записки о Полтавской губернии. Полтава, 1849, ч. II, с. 275.

³ Там же, ч. III, с. 2.

⁴ А. Шафонский. Черниговского наместничества топографическое описание с кратким географическим описанием Малой России, из частей коей оное наместничество составлено. Чернигов, 1786 (издано в Университетской типографии, Киев, 1851), с. 36.

⁵ Волинь, Подолія и др. — историко-этнографические регионы Украины.

⁶ «Starożytna Polska pod względem historycznym, geograficznym i statystycznym, t. II. Warszawa, 1844, str. 891.

⁷ Турбин. Днепр и Приднєпровье. СПб., 1879.



Рис. 1. Местечко в Галицийской Подолии по изображению Я. Брандта (репродукция из журнала «Klosy», 1886 г.)

Северска, «...поселены и заведены польскими владельцами, получили от них дозволение иметь цеха, торги и ярмарки»⁸. В Киевской губернии в те же годы было 102 и в Полтавской — 93 местечка⁹. Местечко состояло из торговой части и предместья. В центре, как правило, размещалась торговая площадь — рынок, от которой ответвлялись улицы. Представление о типичных местечках XIX в. в обеих частях Украины дают опубликованные материалы того периода. Из них явствует, что, например, на Полтавщине «в некоторых местечках (торговые) кварталы имеют характер городской: есть торговые площади, лавки, несколько церквей деревянных или каменных»¹⁰. Для центральной части местечек характерно «расположение построек в порядке... кварталы же, удаленные от торжищ, застроены в сельском виде»¹¹. На Подолии «...местечко, как вообще все местечки в западных губерниях, состоит из рынка, обстроенного еврейскими домами, и нескольких десятков крестьянских хат»¹².

Сохранившаяся до настоящего времени старая застройка местечек, безусловно, подверглась переделкам, однако они сводились большей частью к внутренней перепланировке отдельных зданий, фасады же изменились мало. Если судить об архитектурном облике местечка по уцелевшей застройке Шаргорода, Томашполя, Ободовки, Тульчина, Озаринцев и др., то можно сказать, что местечковые улицы имеют камерный, «интерьерный» характер. Они образованы двумя рядами тесно поставленных вытянутых домов, обращенных торцами к проезжей части. Благодаря узости подобной улицы пространство между противоположными

⁸ А. Шафонский. Указ. раб., с. 36.

⁹ Турбин. Указ. раб.

¹⁰ Н. Арандаренко. Указ. раб., ч. II, с. 275.

¹¹ Там же.

¹² А. Афанасьев-Чужбинский. Поездка в Южную Россию, ч. II. СПб., 1863, с. 157.

ее сторонами воспринимается не как транзитная магистраль, а как внешняя рекреация домов, стоящих напротив. Такому впечатлению способствует и быт населения торговых кварталов, где из-за плотности застройки подчас не остается площади для усадебных участков и улица до некоторой степени выполняет роль двора. В уличное пространство проникают всевозможные выступающие элементы зданий: части подвалов, лестниц, галерей и т. д., что усиливает впечатление «интерьерности» улицы.

Уплотненная застройка, а также то, что к улице обращены торцовые фасады домов, очевидно, объясняются высокой ценой земельной площади, так как в центральных кварталах осуществлялись основные торгово-ремесленные акции местечка. В связи с этим каждый хозяин довольствовался минимальным выходом дома на улицу, лишь бы была возможность наимыгоднейшим образом применить свой труд торговца или ремесленника. Магдебургское право, некогда данное некоторым местечкам, также ограничивало их свободную застройку. Разумеется, в указанных условиях целесообразно было строить дом в направлении, перпендикулярном улице. Позднее, когда улица по фронту совсем застраивалась, к существующим зданиям по договоренности с владельцем земельного участка пристраивались в продольном направлении новые помещения, благодаря чему дом еще удлинялся, достигая 30 м и более. Процесс уплотнения застройки привел к тому, что разрыв между отдельными зданиями на некоторых участках улиц почти отсутствовал.

Подобная картина довольно обычна для местечек западных районов. Местечки же восточной Украины, хотя и отличались большей плотностью относительно сельской застройки, но по сравнению с местечками западных районов были распланированы свободнее. Даже на центральных улицах часто были обширные дворы¹³. На Полтавщине, по свидетельствам исследователей, дворы часто застраивались по сельскому образцу. В Ромнах, например, дома «...почти никогда не строились на улице, а непременно в глубь двора, в саду или в огороде, а от улицы ставились всегда высокие плетни с „острешками“, набитыми колючими ветвями»¹⁴. Нередко в местечках Полтавщины еще в середине XIX в. встречалось характерное для сельских усадеб разделение на передний и задний двор. Хата обычно выходила на улицу «по видам торговли»¹⁵ коротким или длинным фасадом, не отделяясь от нее забором. Во двор можно было попасть через сени хаты, которые имели сквозной проход, или через ворота (калитку) прочного забора, идущего по улице. Во дворе в ряд размещались конюшня, амбары, погреб, иногда колодец. Занятия хозяина накладывали свой отпечаток на его усадьбу, вызывая определенные изменения в наборе построек: так, у гончаров появлялся горн в глубине двора, сарай для топлива и хранения посуды; у древоделов к хате пристраивалось небольшое помещение из плетня для летних работ и т. д.¹⁶

Для строительства жилых и хозяйственных помещений во всех местечках Украины использовались местные материалы, что характерно для народного зодчества. Это преимущественно древесина и глина, реже местный камень (ракушечник, известняк и др.). Например, на Винничине стены большинства местечковых построек, дошедших до наших дней, выполнены из досок, забранных в столбы, либо из брусьев. Как снаружи, так и изнутри стены обмазаны глиной и побелены. Крыши двух- или четырехскатные, стропильные, покрытые черепицей, гонтой или соломой (рис. 2). На Полтавщине, по описаниям исследователей, «Ромны, При-

¹³ И. А. Курилов. Роменская старина. 1898, с. 79—80.

¹⁴ Там же.

¹⁵ Н. А. Арандаренко. Указ. раб., ч. II, с. 279.

¹⁶ М. А. Русов. Поселения и постройки крестьян Полтавской губернии. Харьков, 1907, с. 20.

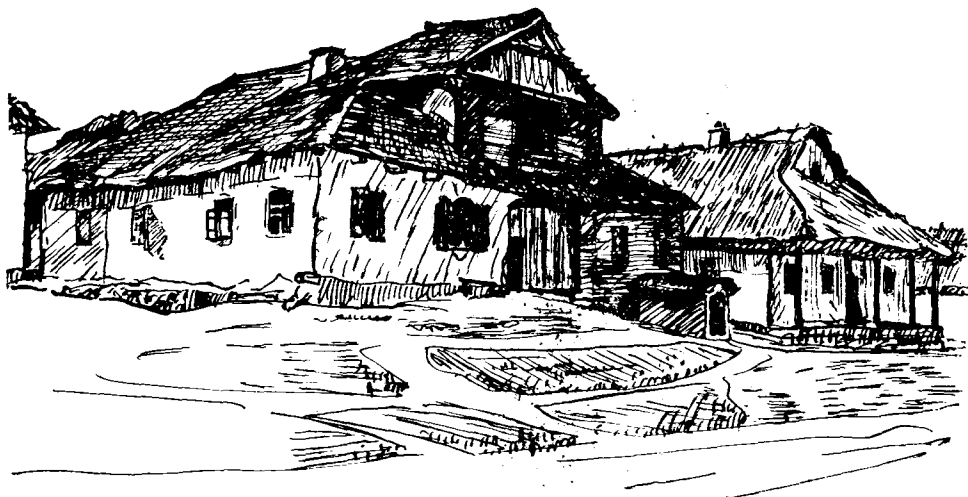


Рис. 2. Фрагмент застройки местечка Зиньков (по материалам Каменец-Подольского исторического музея 1927 г.)

луки и Лубны состоят из небольших однообразных домиков, частью деревянных..., крытых тесом и дранью, а частью из мазанок, крытых соломой»¹⁷. В центральных же кварталах Ромен «все дворы были застроены необыкновенно длинными, поделенными на номера казармами, большей частью из тростника, обмазанного толстой глиной, и крытыми соломой, и такие же длинные вокруг двора сарай для лошадей, из хворосту под соломенной крышею»¹⁸. В заштатном городке Глинске Роменского

уезда из дерева возводили 85% домов¹⁹. В Полесской зоне в большинстве местечек дома сплошь деревянные²⁰. Это говорит о том, что в местечках дома строились из материала, наиболее распространенного в соответствующих природно-климатических зонах Украины. Однако следует заметить, что со временем использование древесины как в сельской, так и в местечковой застройке значительно снизилось в связи с вырубкой лесов²¹.

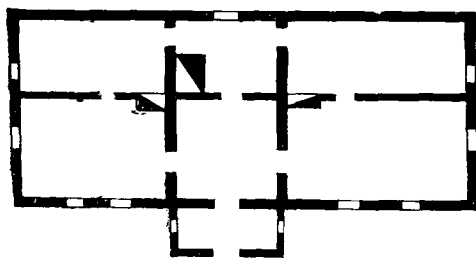


Рис. 3. План домика в Завалье (по материалам Н. Топоркова 1919 г.)

Поэтому конструкции домов XVIII и XIX вв. существенно различаются. Что касается архитектурно-планировочного решения отдельных зданий, то для местечка характерны два основных варианта дома. План первого возник на базе народных «классических» типов жилища вследствие их развития, усложнения и подчас расширения, второй — появился под влиянием ренессансного каменного строительства XVI в. Трансформация сельского народного жилища в местечковое происходила следующими путями: 1) в двухкамерном жилище (хата+сени) за счет сеней отгораживалось еще одно жилое помещение; 2) в трехкамерном жилище (хата+сени+комора) часть рубленой коморы отводилась под ком-

¹⁷ Н. Арандаренко. Указ. раб., ч. II, с. 272.

¹⁸ И. А. Курилов. Указ. раб., с. 7.

¹⁹ «Города Полтавской губернии по оценочному расписанию. Заштатный город Глинск Роменского уезда Полтавской губернии». Полтава, 1909, с. 5—6.

²⁰ Starożytna Polska...

²¹ «Город Чернобыль (Киевской губернии), описанный отставным военным Л. П.», ч. II. Киев, 1884, с. 11—12.



Рис. 4. Дом в предместье Карвасары, Каменец-Подольский (по материалам Н. Топоркова)

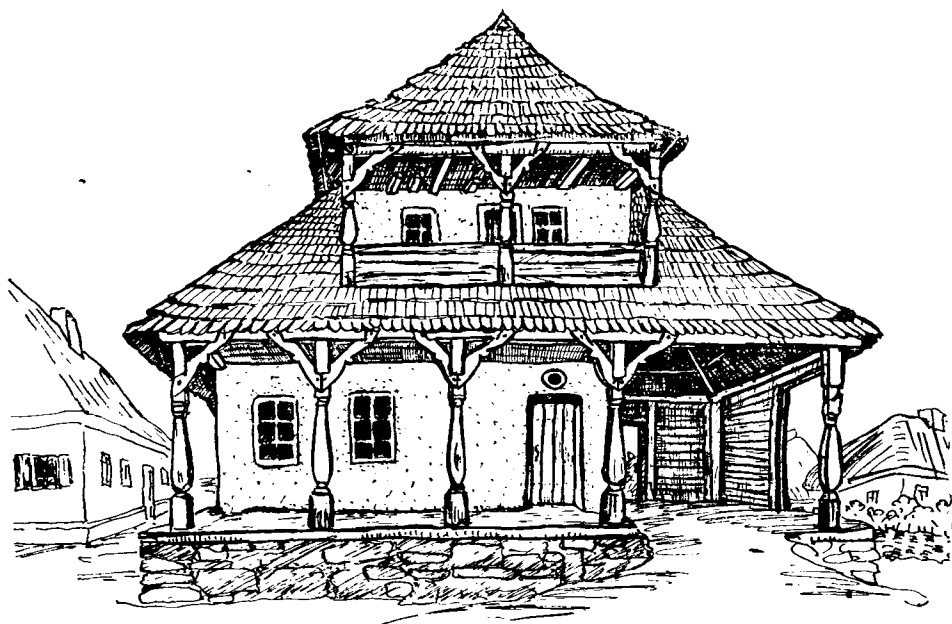


Рис. 5. Мещанский дом XVIII в., местечко Жванец (по материалам Н. Топоркова, 1919 г.)

нату; 3) хата разделялась на две половины в продольном направлении пополам, т. е. в каждой «половине» создавалось по две комнаты, а в сенях — предсенье и кухня (рис. 3); иногда «черная» половина разделялась на две комнаты, а «чистая» переводилась в высший ранг — «зала»²². Внешне такие дома походили на обычную сельскую хату (рис. 4), только имели высокую «подпоясанную» крышу, развитую галерею на колоннах, иногда мансарду — как результат влияния городского строительства²³. Дома мещан отличались от сельских хат «...большим простором, а многие неким притязанием на украшения...»²⁴.

²² М. І. Сімікін. Еволюція народного житла на Україні — «Архітектура Радянської України», 1938, № 4—5, с. 50—51.

²³ В. Січинський. Українське дерев'яне будівництво і різьба. Львів, 1936, с. 18.

²⁴ Город Чернобыль..., с. 12.

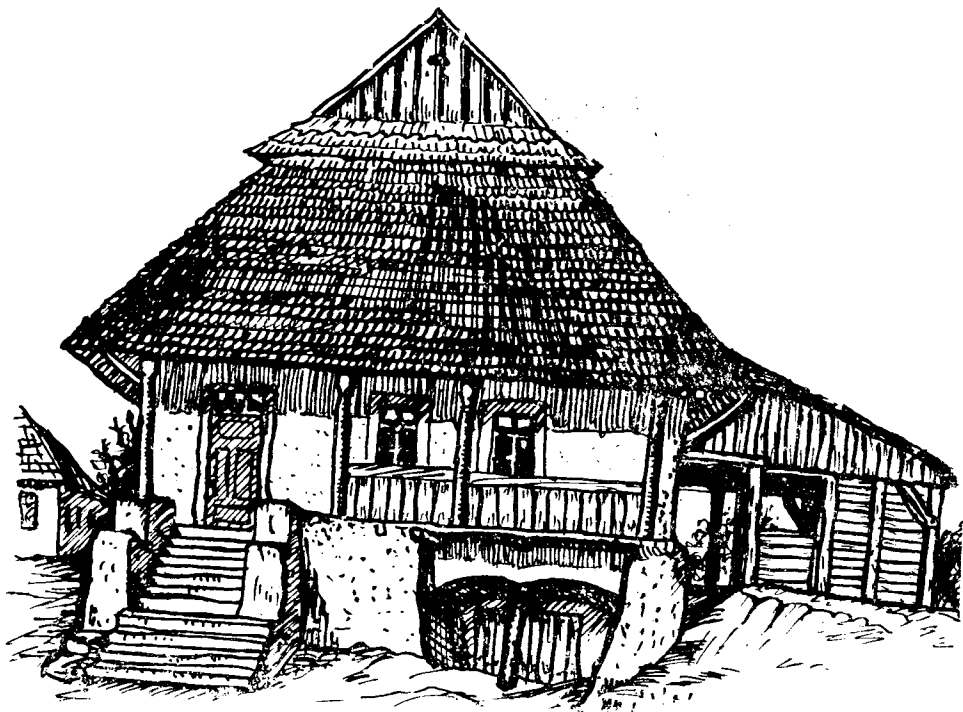


Рис. 6. Мещанский дом XVIII в., местечко Жванец (по материалам Н. Топоркова, 1919 г.)



Рис. 7. Мещанский домик на жилом полуподвале в Шаргороде XIX в. (по материалам Н. Топоркова, 1919 г.)

Жилище на сельской основе, более характерное для местечек Восточной Украины²⁵, было распространено и на Западе²⁶.

Тип жилища, возникший под влиянием ренессансного городского, имел иные принципы организации, поскольку его формировали другие социально-экономические условия (рис. 5). Так, в частности, Магдебургское право ставило в зависимость от состоятельности и социального положения домовладельцев не только размеры построек, но и количество окон, выходящих на улицу²⁷ (рис. 6).

В рядовой местечковой застройке преобладали одно-, полутора-, иногда двухэтажные здания. Большинство их представляли собой комбинацию жилых, хозяйственных, ремесленных, торговых помещений. Последние, как правило, размещались в цоколе или в первом этаже, во всяком случае они обязательно непосредственно связывались с улицей. Почти под всеми домами устраивались обширные подвалы, которые по площади иногда не уступали жилой части зданий (рис. 7). Вытянутые пропорции при небольшой ширине дома безусловно повлияли на принципы его планировки. Среди изученных планов усматриваются следующие основные планировочные системы: анфиладная, коридорная, смешанная. По-видимому, необходимость создания коридоров в продольном направлении дома была связана с его значительной шириной — узкие дома чаще всего дают примеры анфиладного решения (рис. 12). Вполне обычным явлением в местечковых домах было устройство под общей крышей жилых и хозяйственных помещений, которые размещались в глубине постройки. Эта черта роднит местечковые дома подобного типа с сельскими хатами некоторых районов Украины. Кроме обязательной связи с жилыми комнатами хозяйственная часть еще имела дверь или ворота во двор.

Весьма распространенный и своеобразный тип местечковых зданий составляли «заїзди» (заезжие дворы) и корчмы (рис. 9—11), количество которых в ряде населенных пунктов Украины достигало двухзначной цифры. Например, в Виннице в 1784 г. было 53²⁸, в Ковеле в 1784 г. — 18 заезжих дворов²⁹, а в Жванце в середине XIX в. вся главная улица вдоль большой дороги была «застроена корчмами и заездными домами»³⁰.

«Заїзди» состояли из нескольких частей: жилища семьи хозяина, гостиницы для постояльцев, помещения для экипажей и хозяйственных сараев, что довольно определенно читалось в их планах. План «заїзду» обыкновенно состоял из двух—четырех крупных членений, в каждое из которых входили помещения, объединенные общей функцией (рис. 8). Если здание имело симметричное решение, то с одной стороны оси сим-

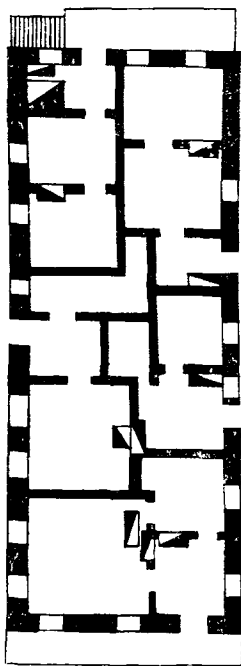


Рис. 8. План «заїзду» в Шаргороде (по инвентаризационным чертежам 1972 г.)

²⁵ Очерки народного быта проф. Н. Ф. Сумцова. Харьков, 1902; «Путешественные записки Василия Зуева от С.-Петербурга до Херсона». СПб., 1787; М. А. Русов. Поселения и постройки крестьян Полтавской губернии. Харьков, 1902; С. Таранушенко. Старі хати Харків. Харків, 1922.

²⁶ В. Січинський. Указ. раб., с. 18—19.

²⁷ Там же, с. 18.

²⁸ Starożytna Polska..., s. 1368—1369.

²⁹ Там же.

³⁰ А. Афанасьев-Чужбинский. Указ. раб., с. 124.

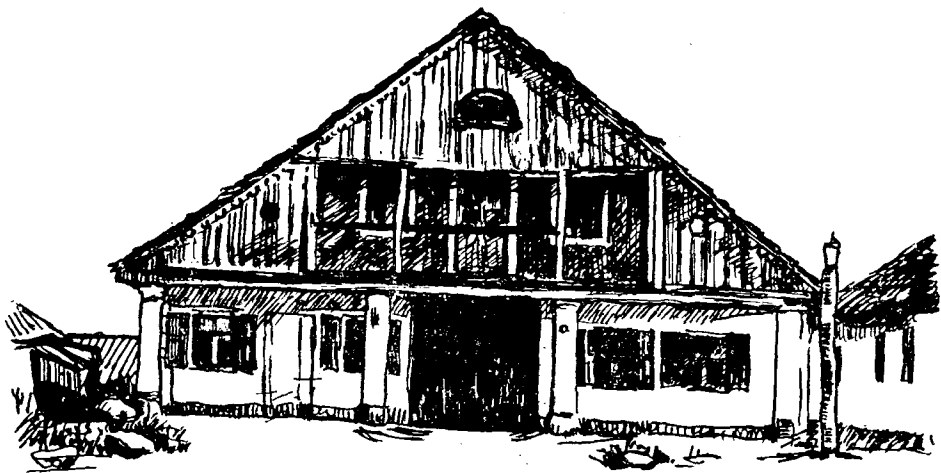


Рис. 9. «Заїзд» в Китайгороде (по материалам Каменец-Подольского исторического музея, 1920-е гг.)



Рис. 10. Интерьер «заїзду» — начало XIX в., Каменец-Подольский (по материалам Н. Топоркова, 1920 г.)

метрии размещались комнаты хозяина и его семьи, а с другой — номера для приезжих, связанные дверными проемами с находящимся посредине помещением для экипажей. При асимметричной композиции с одной стороны располагался собственно «заїзд», т. е. помещение для экипажей, с другой — жилье, причем ближайшие к улице комнаты занимал хозяин, а в дальних останавливались постояльцы. Функциональной структуре «заїздив» отвечали и их экстерьеры. Так, наличие ворот преимущественно на торцовом фасаде прежде всего указывало на назначение дома (рис. 2, 9, 10). Ворота устраивались либо сбоку, либо посредине фасада. За воротами скрывался широкий сквозной проезд для лошадей и повозок — под общей крышей с жилищем, но без потолка.



Рис. 11. Бывший «заїзд» в Мурафе (фото Т. Трегубовой, 1973 г.)

Если в основе планировки местечковых зданий рассмотренного типа заложены принципы городского жилища, то этого нельзя сказать об архитектурно-декоративной их трактовке, где, несомненно, отразились сельские традиции³¹. Основную эстетическую нагрузку в застройке местечек несут уличные короткие фасады домов, длинные же стороны остаются аскетически простыми, без каких бы то ни было элементов декора³².

Характерной чертой местечковых построек были навесы или галереи со стороны улицы. В случае устройства навеса вынос крыши поддерживался деревянными консолями, подчас декорированными порезкой, или металлическими изогнутыми кронштейнами, не лишенными изящества. При устройстве галерей край выноса крыши опирался на колонны (рис. 5, 13). Формы резных и точеных колонок, выполняемых преимущественно в дереве, отличались значительным разнообразием и стройностью (диаметр в среднем 15 см). Гораздо реже в жилище делались колонны из камня или из толстого дерева, оштукатуренного по «шалевке». Они были тяжелые, неуклюжей формы, так как пластическое выражение возникающих в них напряжений чрезмерно утрировалось. Но подобные колонны выглядели вполне естественными в более монументальных зданиях корчм и «заїздів», особенно если стены последних выполнялись в кирпиче или камне. В западной Украине нередким явлением были также галерейки с аркадой, как на колокольнях церквей³³ (рис. 1, 9).

Уровень пола галерей, как правило, значительно возвышался над уличными отметками, что требовало устройства ступенек. В районе, где имелся строительный камень (Подолія), каменные ступеньки и цокольные устройства придавали зданиям весьма живописный вид и способствовали тому, что застройка органично вписывалась в ландшафт (рис. 6,

³¹ В. Січинський. Указ. раб., с. 18—19.

³² Там же.

³³ Там же.

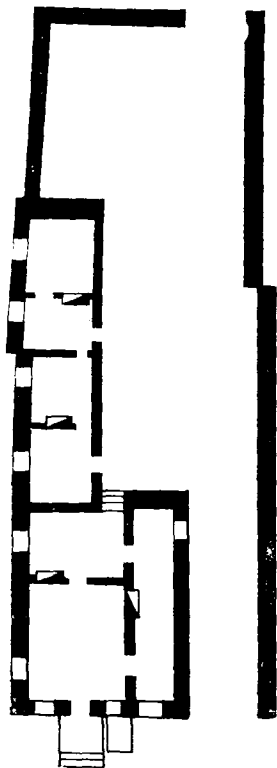


Рис. 12

Рис. 12. План мещанского дома в Шаргороде (по инвентаризационным чертежам 1950 г.)

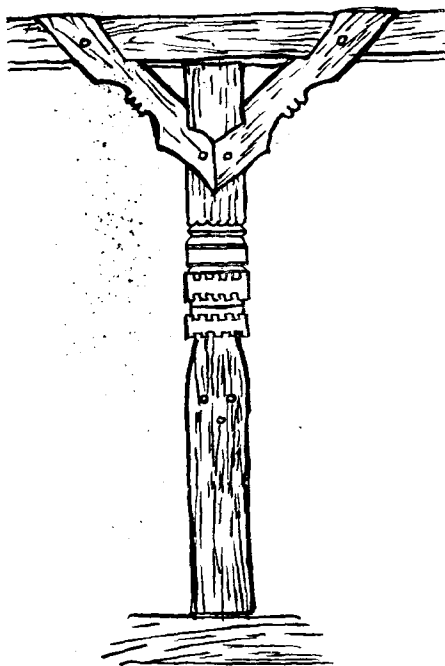


Рис. 13

Рис. 13. Резной столб с косяками галереи дома, Каменец-Подольский (по материалам Н. Топоркова, 1919 г.)

7). Иногда же навесы и галереи никак не отделялись от улицы, составляя часть ее.

Во многих местечковых домах наряду с галереями и навесами делались мансарды с балконами (рис. 1, 2, 4, 5, 9). И галереи, и балконы ограждались деревянными резными балюстрадами.

Немаловажная роль в архитектурном облике местечковой застройки принадлежала крышам — их форме и поверхности. Мерцающая чешуя гонта и черепицы, сочная скульптурность соломенных покрытий вступали в контраст с плоскостями белых или слегка подцвеченных стен, создавая значительный светотеневой эффект, способствуя выразительности здания в целом.

Таким образом, архитектуру местечек можно рассматривать как своеобразное явление, вызванное к жизни историческими, социальными и экономическими условиями.

Застройка местечек имела свою характерную структуру и эстетику. Типы зданий в местечках также имеют существенные отличительные особенности, хотя они и унаследовали от сельских и городских построек некоторые черты.

Вопросы организации уличного пространства в местечках, живописности и образности застройки, органичного вписания построек в окружающий ландшафт и др. крайне мало изучены, хотя и представляют интерес для науки. Архитектура местечек прошлого столетия достойна внимания не только историков, но в определенном аспекте может послужить положительным примером и для современного проектирования.

Е. В. Арофкин

ФОЛЬКЛОР КАК ИСТОЧНИК ИЗУЧЕНИЯ МАТЕРИАЛЬНОЙ КУЛЬТУРЫ

**(ТКАНЬ «КИТАЙКА» В ПОЭТИЧЕСКОМ ТВОРЧЕСТВЕ
УКРАИНСКОГО НАРОДА)**

Говорят, что песня — душа народа. В народных песнях отражаются его думы, надежды, чувства, быт. Песня живет с народом, передаваясь из поколения в поколение, неся с собой информацию о былом. Отсюда и внимание этнографов к песне.

В XVIII—XIX вв. в украинских народных песнях очень часто упоминалась ткань китайка, даже чаще, чем такие украинские национальные тканые изделия, как плахта, рядно, лижник, намитка. Правда, еще чаще в песнях упоминается рушник. Но если это вполне объяснимо ролью рушника в народных обрядах, то чем объяснить популярность китайки — ткани явно иностранного происхождения? И вообще, что это за ткань — китайка? В XX в. она уже не встречалась, не осталось о ней и достоверных сведений. Представления о характере этой ткани различны и чаще всего основываются на предположениях. Некоторые материалы о китайке содержатся в украинской народной песне. С помощью анализа и сопоставления полученных данных с имеющимися в литературе сведениями попытаемся составить представление об этой ткани и ее роли в быту украинского народа.

Рассмотренные ниже фольклорные материалы свидетельствуют о том, что китайка — ткань хлопчатобумажная. Однако в словарях дается различное описание этой ткани. Так, «Словарь коммерческий»¹ и «Словарь Академии Российской»², а также словари В. И. Даля³ и А. Г. Преображенского⁴ относят китайку к хлопчатобумажным тканям.

И. И. Срезневский⁵, П. И. Савваитов⁶, М. Фасмер⁷ утверждают, что китайка — это шелковая ткань, особый вид тафты. Есть и третье мнение: «китайка первоначально была шелковой тканью, а затем стала хлопчатобумажной». Такое утверждение мы находим в четырехтомном «Словаре русского языка» (М., 1961) и в «Словаре современного русского литературного языка» (М.—Л., 1956).

¹ «Словарь коммерческий», ч. III, М., 1790, с. 191, 192.

² «Словарь Академии Российской», т. III, СПб., 1792, с. 546.

³ В. И. Даль. Толковый словарь живого великорусского языка, т. II, СПб., 1912, с. 112.

⁴ А. Г. Преображенский. Этимологический словарь русского языка, М., 1958, с. 310.

⁵ И. И. Срезневский. Материалы для словаря древнерусского языка, т. I, СПб., 1893, с. 1210.

⁶ П. И. Савваитов. Описания старинных русских утварей, одежд, оружия, ратных доспехов и конского прибора в азбучном порядке расположенные. СПб., 1896, с. 143.

⁷ М. Фасмер. Этимологический словарь русского языка, т. II, М., 1967, с. 240.

Подтверждение того, что китайка ткань шелковая, в письменных источниках нам не встретилось. Не отождествляется она с шелком и в народных песнях. Вот несколько тому примеров.

На дівоньках шмаття —
То шовк та китайка,
Кармазинова крайка...⁸
Як два сина родила —
Чорним шовком обвила
І в китайку сповила...⁹
— Звяжи міні, дівчинонько, головоньку та китайкою;
Буду тобі вірним другом — ти мені коханкою!
Звяжи мені головоньку шовковою та хустиною;
Буду тобі вірним другом, а ти мені дружиною¹⁰.

Если и есть в народной песне упоминание о шелковой китайке, как, например,

Дала ёму принадочку,
З черного шовку китаёчку...¹¹

то, скорее всего, это говорится о тафте — старинной, тоже гладкоокрашенной шелковой ткани, простого, как и китайка, «полотняного» переплетения. Одной из ее разновидностей была тафта китайка, о которой из торговой книги начала XVII в. известно лишь, что она «...хуже всех, широта пол-аршина с покроем»¹² и стоимостью в три алтына. О том, что тафта бытовала в народном обиходе, свидетельствуют в своем донесении государю в 1622 г. посланники Иван Кендырев и дьяк Бормосов: «...на Дону живут черкасы запорожские, возвратившиеся с Черного моря, что в казачьих городах нашли они, посланники, волжских воровских козаков, атамана Богдана Чернушкина с товарищами человек с 50, ходят в рубашках тафтяных, в кафтанах бархатных и камчатых, а были они на море и громили персидские суда...»¹³ Впоследствии тафта стала вырабатываться не только из шелковой, но и из хлопчатобумажной пряжи.

Китайкой иногда ошибочно называли и другую, очень популярную в народе шелковую ткань персидского происхождения — «камку» и ее разновидность — «китайскую камку», которая, как сообщает В. Клейн, «...пользовалась исключительно большим спросом...» и «...применялась в женской одежде, особенно сарафанах и киках, под именем китайки»¹⁴. Однако камка, хотя и была тоже одноцветной, отличалась от китайки и тафты своим тональным (камчатым) узором, создаваемым переплетением одноцветных нитей основы и утка.

Ты, камка, ты наша камочка,
Золота камка узорчата...

поется в одной из свадебных песен, записанных И. В. Костоловским¹⁵. Что же касается китайки, то ни в торговых книгах, ни в описях имущества, ни в дошедших до нас сведениях о технологии крашения китайки, ни в других письменных источниках — нигде мы не встречаем упоминания о ее узорчатости. Ни слова не говорится об этом и в народных думах и песнях, в которых обычно такой признак ткани, как узор-

⁸ П. П. Чубинский. Труды этнографическо-статистической экспедиции в Западно-Русский край, т. III, СПб., 1872, с. 32.

⁹ «Українські народні пісні», ч. II, Київ, 1965, с. 312.

¹⁰ П. П. Чубинский. Указ. раб., т. V, СПб., 1874, с. 305.

¹¹ Там же, т. III, с. 219.

¹² П. И. Савваитов. Указ. раб., с. 282.

¹³ С. М. Соловьев. История России с древнейших времен, кн. V, М., 1961, с. 202.

¹⁴ В. Клейн. Путеводитель по выставке тканей VII—XIX вв., М., 1926, с. 22.

¹⁵ См. Р. С. Липец. О значении сводных фольклорно-этнографических собраний. — «Сов. этнография», 1975, № 1, с. 79.

чатость, никогда не остается без внимания. Везде китайка характеризуеться как одноцветная ткань гладкого крашения.

Исходя из этого, нельзя отождествлять с китайкой и ситцы с китайским орнаментом, о которых пишет в своей книге «Набойка в России» Н. Н. Соболев: «До сего времени есть ситцы, носящие название китаек. Они далеки от того первоисточника, который дал им свое имя, но среди древних набоек есть некоторые, по типу композиции близкие к оригиналу»¹⁶. Конечно, китайский орнамент, использованный в качестве набивного узора на ситце, мог послужить причиной наименования такой ткани китайкой, но к подлинной гладкоокрашенной китаеке эта ткань не имеет никакого отношения.

Итак, китайка — это хлопчатобумажная ткань гладкого крашения. Простое «полотняное» переплетение обеспечило максимальную взаимосвязь довольно толстых нитей основы и утка, что придало ткани добротность и некоторую жесткость. Вырабатывалась и более тонкая китайка, и, чем тоньше она была, тем выше ценилась. Окончательный вид и качество ткань получала после заключительной отделки — лощения. На готовую окрашенную и проклеенную ткань наносили глянец (лоск) путем «отколачивания» ее на дубовой колоде специальным молотком — *токаком*, сделанным из комля березы¹⁷. Для большей твердости на колоду и молоток наклеивались бруски сухого пальмового дерева. Сначала китайка отколачивалась в скатанном виде при медленном поворачивании, окончательное же лощение производилось отколачиванием ее в развернутом виде с лицевой стороны. В результате такой обработки ткань становилась шелковистой на ощупь, а на лицевой поверхности ее появлялся глянец. О блеске китайки даже упоминается в одной из украинских песен:

Як на тобі черевички скрипіли,
То ми тебе, красна панно, схотіли.
Як на тобі китайочки блистали,
То ми тебе, красна панно, схотіли¹⁸.

Уж не этот ли блеск причина того, что китайку иногда принимали за шелковую ткань? Тем более что и название ткани напоминает о родине шелка. В некоторых песнях ее даже называют «китай».

Породила два сина,—
Да й обидва Василя;
В чорний китай сповила...¹⁹

У себя на родине эта ткань называлась «бу», а ее разновидности — «шанхай-бу», «шанхуа-бу», «енхуа-бу», «язюр-бу», «моо-бу»²⁰.

Начиная со второй половины XVI в. китайка становится основным предметом торговли Китая с Россией, а в пограничном торговом пункте Кяхте она даже служила мерой ценности всех остальных товаров. Продавалась китайка тюками. Каждый тюк (по-китайски — «тюнь») содержал 10 «концов» китайки разных цветов, по 9 аршин в каждом²¹. Такая упаковка упоминается и в народной песне:

Полубыв мене купець-молодець,
Подарыв мени китаекі конець.
Ей кытайку носыть хочеться,
А любыть купця не хочеться²².

¹⁶ Н. Н. Соболев. Набойка в России, М., 1912, с. 54.

¹⁷ К. Зайцев. Очерк развития и настоящего положения китаечного производства. Казань, 1858, с. 21.

¹⁸ «Пісні з Волині», Київ, 1970, с. 81.

¹⁹ П. П. Чубинский. Указ. раб., т. V, с. 924.

²⁰ М. Д. Чулков. Историческое описание российской коммерции, т. III, кн. II, М., 1785, с. 40—42.

²¹ М. Д. Чулков. Указ. раб., т. III, кн. I, с. 117; кн. II, с. 40—42.

²² Д. И. Эварницкий. Малороссийские народные песни, Екатеринослав, 1906, с. 355.

Вырабатывалась китайка в основном синего цвета, что нашло отражение в русской пословице, записанной В. И. Далем: «Синий, как китайка»²³.

Синяя китайка была очень разнообразной по тону, причем прочность крашения, а следовательно, и стоимость ткани возрастали от светлого (голубого) тона к темному (сине-вишневому). Кроме синего, народные песни упоминают и другие цвета китайки: черный, красный, вишневый, голубой, зеленый, желтый, белый. В торговых книгах, в отчетах фабрик встречаются упоминания о китайке коричневой, алой, рыже-желтой, песочной, лазоревой, крапивной, жаркой (оранжевой), чанхировой (светло-голубой), яхонтовой.

В зависимости от толщины и плотности нитей, ширины ткани, длины ее концов различали следующие виды китайки: ординарная или простая (по-русски — «тюневая»), складная, вальковая, семиланная, самцовая, однопортищная, одиночная, ламская²⁴. Однопортищная, например, была шире и почти вдвое длиннее простой, самцовая и семиланная отличались особой тониной и плотностью нитей, тщательностью отделки и значительно более высокой стоимостью. Наиболее известными разновидностями китайки являлись даба и нанка. Даба была шире китайки на полтора вершка и почти вдвое длиннее; в продажу поступала белой или окрашенной, обычно не лощеной. Нанка — первоначально суровая (неокрашенная), грубая ткань с природным желтоватым оттенком хлопкового волокна. Свое название она получила по месту ее производства в Китае — г. Нанкину.

Китайку поставлял не только Китай. С середины XVI в. китайка вместе с другими хлопчатобумажными тканями (бязь, бумазая, киндяк, миткаль, кумач) ввозилась в Россию из Европы морским путем через Архангельск²⁵. Поступала китайка и из южных стран. Как видно из перечня цен «на сукна, материи, сафьян, жемчуг и прочее в г. Стародубе в начале XVIII века», приведенных в журнале «Киевская старина», на Украине была известна «китайка козолбаская» (кызылбашская), т. е. персидская, и «китайка мосолбаская», т. е. из г. Мусула, входившего тогда в Турецкую империю²⁶. Кстати, по имени этого города названа хлопчатобумажная ткань муслин, которая там впервые стала вырабатываться.

Привозимая из-за тридевяти земель китайка была доступна только состоятельным слоям населения. «Нижнее платье летом у зажиточных было китайчатое, у прочих холстинное...» — читаем мы у Д. Н. Бантыш-Каменского²⁷. Кроме того, в думе «Бідна вдова і три сини», записанной А. Сластионом со слов кобзаря М. Кравченко, читаем:

Иди ти, іди, наша мати стара,
Преч із нашого багатого двору —
Будуть у нас гості найжджати
У синіх каптанах,
У китаєвих штанах...²⁸

Относил китайку к дорогим тканям и выдающийся писатель и публицист конца XVI — начала XVII в. Иван Вышенский. Обличая крепостников, которые «...в злотогловых подушках и китайчаних пелюхах родят...», одеваются в дорогие ткани, в то время как их бедные под-

²³ В. И. Даль. Пословицы русского народа, М., 1957, с. 474.

²⁴ М. Д. Чулков. Указ. раб., т. III, кн. I, с. 117; кн. II, с. 40—42.

²⁵ См. К. А. Пажитнов. Очерки истории текстильной промышленности дореволюционной России, М., 1958, с. 23.

²⁶ См. «Киевская старина», т. XLVI, 1895, с. 451, 453.

²⁷ Д. Н. Бантыш-Каменский. История Малой России, ч. III, М., 1841, с. 200.

²⁸ «Думи», Київ, 1969, с. 262.

данные, пот и кровь которых они сосут, «...и простое сермяжки доброе, чим бы наготу покрити могли, не мають!»²⁹. В один ряд с «серебром-златом» ставится китайка и в народной песне.

В Царіграді на базарі
Де брат сестру запродав,
Та не знає, що взяти має;
Вона собі ціну знає:
«Бери гроші, не лічащи,
Серебро-злато, не важаючи,
Китаєчку не мірячи»³⁰

В период Колиивщины — народной борьбы с угнетателями в 1768 г. — были сложены песни, в которых в образной форме «будем дроти... з китайки онучі» выражалась уверенность в победе над панами, засевшими в Умани, Фастове, Белой Церкви и в других городах.

Ой уже ж тая та Білая Церква та обитая китайками
Ой тепер вона та завойована та славними та козаками!
Ой хвалився батько Швачка, та до Фастова йдучи:
«Ой будем дроти, панове молодці, китаєві онучі!»³¹

В дальнейшем почти в такой же форме в наймитских и чумацких песнях стали выражать надежду на удачу в делах.

Хвалилися наші хлопці, у Херсон ідучи:
— Будемо топтати з китайки онучі³².

Новая волна повстанческого движения украинского крестьянства против крепостников во второй четверти XIX в. под руководством Устима Кармалюка породила и новые песни с призывом к беспощадной вооруженной борьбе с панами. «Червона китайка» здесь — символ огня, который должен испепелить усадьбы угнетателей³³.

Наиболее часто упоминается китайка в исторических казачьих думках и песнях. В одной из песен сборника П. П. Чубинского в образной картине бранного поля, на котором полегли казаки, дается идеализированное представление о запорожском войске, якобы сплошь одетом в красную китайку.

Ишли ляхи на три шляхи,
А татари на чотирі,
Козаченьки поле вкрили
Червоною китайкою³⁴.

Между тем в остальных песнях этого сборника красная китайка не упоминается. В десяти случаях говорится о голубых казачьих жупанах, в трех — о синих, в двух о зеленых и в одной песне цвет жупана не указан. Результат этого подсчета, а также свидетельства других источников говорят о том, что основным цветом казачьих жупанов был все же синий разных оттенков, полученный с помощью красителя индиго. Более красочная и нарядная красная китайка стоила вдвое дороже синей из-за дороговизны красителя и более сложной технологии крашения.

В Запорожскую Сечь китайка привозилась в основном из центральных районов России купцами и казаками. Так, среди различных товаров, провезенных казаком Кущевского куреня Леонтием Павловым че-

²⁹ Иван Вишенський. Вибрані твори, Київ, 1972, с. 61, 75.

³⁰ «Українські народні пісні», кн. I, Київ, 1954, с. 28.

³¹ «Історичні пісні», Київ, 1961, с. 523.

³² «Наймитські та заробітчанські пісні», Київ, 1975, с. 390.

³³ См. «Історичні пісні», с. 700 («Ой виydi, виydi, наш господарю»).

³⁴ П. П. Чубинський. Указ. раб., т. V, с. 946.

рез Кременчугскую таможену 11 марта 1764 г., значилась и китайка разных цветов, а казак Батуринского куреня Иван Таран провез 10 и 14 августа 1769 г. через Переволоченскую таможену два обоза товаров. Наряду с сукном сермяжным и лавочным, холстом, московской пестрядью, крашениной, камлотом, штофом, крепом и парчой было там и 10 концов голубой китайки³⁵. Дальние перевозки удорожали китайку, и она еще долгое время была не по карману беднейшему населению. С присущим народу юмором и горькой иронией изображается в думе о казаке Голоте его нищенский внешний вид, где китайчатыми только в насмешку называются его онучи из обыкновенной бабьей дерюги³⁶.

В народных думах, песнях, пословицах и поговорках приводится немало свидетельств тяжелого положения беднейшей части казачества, так называемой «сероми», которая находилась в материальной зависимости от богатых казаков, работала на них, порой несла за них нелегкую и опасную сторожевую службу. О справедливом вознаграждении за труд и службу приходилось только мечтать. В дошедшей до нас колядке XVI века так говорится о желаемом расчете с хозяином:

Ми там чуємо доброго пана
Що платить добре за служеньку:
Он дає на рік по сто червоних,
По коників, по вороному,
По жупанові, по китаєву³⁷.

Однако данные за XVIII в., приведенные В. А. Голобуцким в книге «Черноморское казачество», говорят о том, что не только конь, но и жупан из китайки не всегда был доступен наймиту (годовой его заработок был от 2 р. 50 к. до 3 р. 50 к.), а «свита синего сукна стоила 5 руб., свита простая — 3 руб., рубаха простая — 40 коп., шаровары синего сукна — 3 руб., шаровары простые — 1 руб., шапка — 80 коп.»³⁸. Поэтому чаще приходилось довольствоваться костюмом из грубого домотканого полотна, прибегая иногда к ухищрениям вроде того, о котором поется в шуточной украинской песне.

Ой чия то парубчина,
Ой чия то чванька?
Закрасила мама штани,—
Він каже китайка³⁹.

Ну, а уж если штаны или рубашка, надетые по случаю какого-то торжества, были действительно из китайки, то в ответ на насмешки девушек парень горделиво отвечал:

Брешете, дружки-панянки!
На мені сорочка з китайки,
Мене мати вряжала
Із скрині сорочку давала!⁴⁰

Покупали китайку в основном имущие казаки. Из нее шили жупаны, кафтаны, шаровары, делали верх шапки. Так, одна из мастерских в Запорожской Сечи, изготавливавшая сравнительно дорогую одежду, сшила в 1760 г. для казака Рогиевского куреня Тишка «...два вишне-

³⁵ См. В. А. Голобуцкий. Черноморское казачество, Киев, 1956, с. 82—85.

³⁶ См. П. Кулиш. Записки о Южной Руси, т. I, СПб., 1856, с. 14—16.

³⁷ В. Антонович, М. Драгоманов. Исторические песни малорусского народа, т. I, Киев, 1874, с. 1, 2.

³⁸ См. В. А. Голобуцкий. Указ. раб., с. 88.

³⁹ П. П. Чубинский. Указ. раб., т. IV. СПб., 1877, с. 480.

⁴⁰ П. Я. Литвинова. Весільні обряди і звичаї у с. Землянці, Глухівського повіту в Чернігівщині, 1900, с. 98.

вих каптана, два кимлики з китайки, джереловському Івану Тарану — 4 каптани... жупан, каптан гранатовый китаевые...⁴¹ Верхушка казачества — старшинство використовувала для одяжки не тільки китайку, но и более дорогие ткани, такие, как сукно, тафта, камка, атлас, бархат и парча. Какое-то количество этих тканей вместе с другими дарами она получала как царское жалование «за заслуги казачьих». С рядовыми казаками расчет за службу, как видно из песен, часто производился китайкой, поэтому и именовалась она в песнях «заслугою козацькою»⁴². Їю и покрывали погібшого казака.

А в тім війську, а в тім війську козацькому
Іхав возок та й покритий
Червоною, червоною китайкою,
Заслугою козацькою.
А в тім возку, а в тім возку було тіло,
Порублене, почорніле⁴³.

В народных песнях широко варьируется тема использования китайки во время похорон казака.

Вкриті лице китайкою,
Щоб від вітру не счорніло,
А від сонця не сгоріло⁴⁴.

Ой на горі просо, на долині жито;
Під білою березою козаченька вбито;
Ой вбито, вбито, затагнено в жито,
Червоною китаєчкою личенько покрито⁴⁵.

Причем это, как видно, установившаяся традиция. О ней, как о должном, говорит и тот, кто готовится встретить свой смертный час.

Самого мене, Олексія Поповича, візьміте,
До моєї шні камінь біленький прив'яжіте,
Очі мої козацькі молодецькі
Червоною китайкою затміте,
У Чорне море
Самого мене спустіте...⁴⁶

Дума «Федір безродний, бездольний» донесла до нас еще одну деталь похоронного обряду казака:

Да тіло козацьке молодецьке знаходили,
На червону китайку клали...⁴⁷

Этот ритуал, очевидно, связан с установившейся традицией оказания особой почести высокому, дорогому гостю — сажать его за стол на лавку, устланную красной китайкой.

За білу руку його хватає,
.....
Та в свою палату його зазиває,
На червоній китайці саджає...⁴⁸

⁴¹ В. О. Голобуцький. Запорізька Січ в останні часи свого існування (1734—1775 рр.), Київ, 1961, с. 280.

⁴² «Історичні пісні», 1970, с. 54 («Пісня про взяття козаками Варни»).

⁴³ «Українські народні пісні», Київ, 1967, с. 161.

⁴⁴ П. П. Чубинський. Указ. раб., т. V, ч. III, с. 944.

⁴⁵ Там же, с. 375.

⁴⁶ «Думи», Київ, 1955, с. 50.

⁴⁷ «Українські народні думи та історичні пісні», Київ, 1955, с. 36.

⁴⁸ «Думи», Київ, 1959, с. 24.

Как явствует из думы «Ивась Коновченко», в Запорожской Сечи сидеть на красной китайке означало занимать определенное служебное положение. Корсунский полковник, наставляя Ивася, говорит ему:

Не благословлю я тобі, отецький сину,

Йти на Черкену — долину

Безпечно гуляти,

А благословлю я тобі на червоній китайці за столом сидіти,

Пером на папері писати.

Та козакам, гетьманцям-запорожцям, порядок давати...⁴⁹

Все возрастающий спрос на прочную и красивую ткань привел к увеличению импорта китайки, а затем и к ее производству в России. Первой хлопчатобумажной мануфактурой, на которой занялись изготовлением «... из бумаги китайки, персидских пестрадей, кнопов бумажных, индейских гингас...», стала фабрика, основанная в 1720 г. в Москве Иваном Тамесем⁵⁰. К началу XIX в. производство хлопчатобумажных тканей, в том числе и китайки, получило широкое развитие в Московской, Владимирской, Казанской, Астраханской губерниях. На Украине китайку стали вырабатывать в 1774—1776 гг. на двух небольших фабриках вблизи города Нежина⁵¹. Дальнейшее развитие производства китайки в России привело к тому, что в конце первой четверти XIX в. прекращается ввоз китайки из-за рубежа. Более того, одна из разновидностей китайки — нанка стала экспортироваться в другие страны, в том числе и в Китай⁵².

Почти на всей территории России китайку стали широко использовать для изготовления народного костюма, особенно сарафанов, которые и назывались китайниками или китаешниками, а сарафан особого покроя (косоклинный) — китайкой⁵³. Получили распространение и синие «китаевы» штаны. Из китайки шили рубашки, халаты, юбки, кофты, душегреи, балахоны, куртки, свиты, казакины, шушпаны, сюртуки и т. п. Зажиточные крестьяне покрывали китайкой верх шубы или полшубка⁵⁴. Яркая, нарядная, мягкая и легкая по сравнению с домашним полотном из льна и конопли, а главное — «городская», китайка шла на изготовление девичьих нарядов.

Що на дівочках плаття —

Все клин да китайка,

Все клин да китайка,

Да зеленая байка⁵⁵.

Какое место занимала китайка в костюме девушки, видно из такой песни:

Запрягайте коні живо,

Я вберусь скоро, жваво.

Черевички й китайку,

Всі коралі на останку⁵⁶.

⁴⁹ «Думи», 1959, с. 22—23.

⁵⁰ См. Е. И. Заозерская. Развитие легкой промышленности в Москве в первой четверти XVIII в., М., 1953, с. 222.

⁵¹ См. М. Новицька. Що таке тканина та кого вона обслуговує. Харків — Київ, 1930, с. 12.

⁵² См. А. Семенов. Изучение исторических сведений о Российской внешней торговле и промышленности с половины XVIII ст. до 1858 г., СПб., 1859, с. 216.

⁵³ См. Н. И. Лебедева. Народный быт верховьев Десны и в верховьях Оки, М., 1927, с. 51.

⁵⁴ См. «Крестьянская одежда населения Европейской России (XIX — нач. XX в.). Определитель», М., 1971, с. 17, 26, 32, 57, 91, 103.

⁵⁵ «Українські народні пісні», Київ, 1963, с. 113.

⁵⁶ П. П. Чубинский. Указ. раб., т. V, с. 1085; см. также Е. Ярошинська. Народні пісні з-над Дністра, Київ, 1972, с. 266, 267.

Часто упоминается и китайчатый платок.

Ой втонула дівчина, втонула,
Іно хусточка китаєва на верх сплинула.
Ой червоная китаєчка за рік, за два буде,
А милої дівчиноньки вже нігди не буде⁵⁷.

В некоторых местах Украины такой «хусточкой» девушка обвязывала себе голову, сложив платок так, чтобы верхняя часть головы и коса с лентами оставались незакрытыми. «По этому убору,— пишет Л. Иванец,— сторонний человек и различает девушку от женщины», которая обычно полностью закрывала голову платком⁵⁸. Китайка в девичьем костюме в основном была красного цвета. Она придавала костюму нарядность, хорошо гармонировала с украшениями: вышивкой, цветными лентами, кораллами. Наряду с другими тканями китайка использовалась и при изготовлении приданого. Содержание многих песен свидетельствует о том, что кроме традиционных, всем известных тканых и вышитых украинских рушников изготовлялись рушники и из китайки. По краям они украшались каймой или бахромой (*торочками*), выполненными из другого материала. В песне «Та малає нічка-петрівочка» такие рушники выступают своеобразным мерилем богатства невесты.

— Ночувала в селі в оборі,
Ой в тім селі дівки убогі;
Крають рушники з рядниночки,
А торочечки з кропивочки.
Ночувала же я й іще в селі,
в крайній хаті,
Там уже дівки багаті;
Крають рушники з китаєчки,
А торочечки з позліточки⁵⁹.

В другой песне с помощью рушника девушка выражает свое отношение к суженому, которого она не всегда сама себе выбирала.

Мій місяченьку, мій батеньку!
Скажи ж мені всю правдоньку!
Чи я пойду за нелюба,
Чи я пойду за милого?
Ой як я піду за нелюба,
Крайте рушнички з рядниночки,
А утирочки з кропивочки;
А як піду за милого —
Крайте рушнички з китаєчки,
Сучіть втирочки з білого шовку⁶⁰.

Из китайки готовила девушка платочки, которые дарила на память своему любимому.

Там дівчинонька хусточки шила,
Та шила хусточки з китаєчки,
.....
«Ще ж тобі, козаче, подарочки
Од твоєї дівчини — коханочки»⁶¹.

⁵⁷ П. П. Чубинский. Указ. раб., т. V, с. 368.

⁵⁸ См. Л. Иванец. Домашний быт малоросса.— «Этнографический сборник», в. 1, СПб., 1853, с. 344.

⁵⁹ «Українські народні пісні», 1963, с. 261.

⁶⁰ Там же, с. 194.

⁶¹ Там же, с. 266.

Возможно, что эта «хусточка» (платочек) и была иногда той «червонной китаечкой», которой закрывали лицо погибшему казаку. Использовалась китайка и в качестве свадебных подарков.

Наїхали свати, як іден,
Привезли кітаю, як огонь.⁶²

В другой свадебной песне поется:

Знати, дівоньку, знати,
Що в єї добрая мати:
Краяла подарочки
З тонкої китаечки...⁶³

Такими подарками обычно были платки и рушники. Ими невеста одаривала сватов, родственников жениха, своих подруг (дружек). Ценились эти подарки, как видно из шуточной песни, весьма высоко.

Що ваші подарки —
Чорніе чоботи,
Шевської роботи;
А наші подарки —
Білої китайки⁶⁴.

Особой, специально приготовленной для этого случая нарядной «хусточкой» девушка перевязывала руку жениху, выражая этим свое согласие выйти за него замуж. Широко использовалась китайка и в другие моменты свадебного обряда.

Та риж, матинко, кытайкы,
Застылай столы и лавкы;
Та йдуть дружечкы панянкы⁶⁵.

После венчания с молодой снимали «весильный» (свадебный) венок и торжественно покрывали голову женским головным убором, состоящим из нескольких частей. Начинали обычно с кибалки — деревянного обручика, обшитого тканью, вокруг которого закручивали волосы. По традиции молодая, как бы не желая оставлять девичество, дважды срывает с головы кибалку и бросает ее прочь от себя и только на третий раз покоряется. Дружки при этом поют:

Ваша кибалка поганка,
Наша китайка коханка,
Вашу кибалку пид стил,
Нашу китайку на стил⁶⁶.

Под «китайкой коханкой», очевидно, подразумевается девичья «хусточка». Сверху кибалки на голову молодой надевали «очипок» (чепец), а затем повязывали «намитку» — длинное узкое полотнище. Замена венка женским головным убором означала для девушки расставание с вольной девичьей жизнью, вступление в женское общество с повседневной тяжелой работой, с постоянными заботами, с безропотным подчинением мужу. Все это нашло отражение в свадебных песнях.

Дала ручку, дала і світ собі зав'язала,
Світ собі зав'язала білою китайкою
І чорною нагайкою⁶⁷.

⁶² П. П. Чубинский. Указ. раб., т. IV, с. 175.

⁶³ Там же, с. 648.

⁶⁴ Там же, с. 361.

⁶⁵ Д. И. Эварницкий. Указ. раб., с. 524.

⁶⁶ В. Н. Ястребов. Народные песни Херсонского края. — «Киевская старина», т. XLIV, 1894, с. 568.

⁶⁷ Н. И. Теодорович. Волинь в описаниях городов, местечек и сел, Почаев, 1899, с. 767.

Нагайка в таких песнях выступает как атрибут насилия, как символ тяжелой женской доли. Для усиления в песне трагического момента нагайка сопровождается эпитетом «чорна». Китайка в этих случаях тоже никогда не бывает «червоной», чаще всего она синяя.

Я й сам не пиду, тебе не пую,
Молодая Марфычко.
Зав'яжу очи темной ночи
Синею кытайкою,
Закажу тобі си вечерниці
Чорною нагайкою⁶⁸.

Синий цвет китайки в подобных песнях не только соответствует настроению песни, но и в какой-то степени характеризует одежду замужней женщины, более скромную и сдержанную по цвету, чем девичья.

Почти три столетия китайка бессменно находилась в обиходе украинского народа, была с ним и в радости и в горе, этим она заслужила его признательность, добрую память и широко отразилась в народной песне.

Вторая половина XIX в. ознаменовалась в России бурным ростом промышленности, в том числе и текстильной. Строились новые фабрики, совершенствовалось оборудование и технология текстильного производства. Начался массовый выпуск тканей различного вида и назначения. И на смену китайке пришел ситец — легкий, дешевый, нарядный и веселый. Китайка ушла из народного быта, но сохранилась в старинной украинской народной песне.

⁶⁸ Д. И. Эварницкий. Указ. раб., с. 558.

Т. К. Ходжайров, Х. Халилов

НОВЫЕ МАТЕРИАЛЫ К ПАЛЕОАНТРОПОЛОГИИ ДРЕВНЕЙ БАКТРИИ

Бронзовый век Узбекистана характеризуется развитием ряда культур земледельческих и скотоводческих племен. В восточной части Узбекистана были распространены чустская и кайраккумская культуры. Чустская культура (памятники Чуст, Дальверзин) сложилась под влиянием более развитой южнотуркменской культуры крашеной керамики¹. В южной части Ферганской долины распространена кайраккумская культура племен степной бронзы (Вуадиль)². Центральная часть Узбекистана представлена заманбабинской культурой, которая стоит особняком среди земледельческих культур эпохи бронзы Средней Азии, где сочетаются черты, присущие как степной тазабагьябско-андроновской, так и земледельческим культурам крашеной керамики анауского типа³. На северо-западе Узбекистана, в Хорезмском оазисе, распространены суярганская и тазабагьябская культуры. В тазабагьябской культуре прослеживаются традиции степных культур бронзового века Юго-Восточной Европы и смежных областей Азии, а в суярганской — южных земледельческих культур крашеной керамики типа Анау⁴.

Юг Узбекистана (территория Сурхандарьинской области) в эпоху бронзы был заселен земледельческими племенами, имеющими своеобразную материальную культуру с ярко выраженными специфическими чертами, которую выделяют в особую сапаллинскую культуру и подразделяют на ряд исторических периодов⁵.

Рассматриваемые здесь палеоантропологические материалы получены из могильника Джаркутан, который также входит в круг памятников культуры сапалли⁶. Могильник Джаркутан (вторая половина II тысячелетия до н. э.) расположен в Сурхандарьинской области УзССР в 10 км западнее райцентра Шерабад. Стационарные раскопки на могильнике Джаркутан, начатые весной 1974 г. Шерабадским археологическим отрядом Института археологии АН УзССР (начальник отряда А. Аскаров), наряду с богатым археологическим инвентарем дали палеоантропологический материал из 55 погребений подбойно-катакомбного типа. Вследствие засоленности почвы в этой местности сохранность антропологического материала плохая.

¹ В. Н. Спришевский. Чустское поселение эпохи бронзы. — «Краткие сообщения Ин-та истории материальной культуры» вып. 69, 1957.

² Б. А. Литвинский, А. П. Окладников, В. А. Ранов. Древности Кайраккумов. — «Труды Ин-та истории АН Таджикской ССР», т. 33, Душанбе, 1962.

³ Я. Г. Гулямов, У. Исламов, А. Аскаров. Первобытная культура в низовьях Зарафшана. Ташкент, 1969.

⁴ М. А. Итина. Раскопки могильника тазабагьябской культуры Кокча-3. — «Материалы Хорезмской археолого-этнографической экспедиции» (МХЭ), вып. 5, 1961.

⁵ А. Аскаров. К вопросу о выделении культуры Сапалли. — «Древняя Бактрия». Предварительные сообщения об археологических работах на юге Узбекистана. Л., 1974, с. 26—32; *его же*. Древнеземледельческая культура юга Узбекистана. Ташкент, 1977.

⁶ А. Аскаров. Древнеземледельческая культура юга Узбекистана, с. 46—57; Б. Абдуллаев. Новый памятник эпохи бронзы на юге Узбекистана. — «Общественные науки в Узбекистане», 1977, № 1, с. 33—38.

Индивидуальные данные черепов из Джаркутана

Признаки	Мужчины						Женщины						
	Погребения						Погребения						
	7	29	41	53	5	23	25	27	38	45	48	55	мин.—макс.
	35—40 лет	40—45 лет	35—40 лет	35—40 лет	20—22 лет	25—30 лет	18—20 лет	25—30 лет	25—30 лет	30—35 лет	20—25 лет	35—40 лет	
1. Продольный диаметр	186	188	—	—	181	175	178	183	175	173	—	183	173—183
8. Поперечный диаметр	136	145	137	—	139	133	133	132	133	—	—	—	132—139
17. Высотный диаметр	137	135	140	—	145	125	131	—	131	127	—	138	125—145
9. Наименьший лобный диаметр	99	97	95	—	95	93	—	94	97	94	—	—	93—97
48. Верхнелицевой диаметр	68	79	72	67	68	65	69	64	65	64	68	70	64—70
45. Скуловой диаметр	127?	130	129	130?	116	120	118?	117?	126	123	—	122	116—126
Зигомаксиллярный угол	125	135	125	—	121	135	—	132	132	127	—	—	121—135
77. Назомаллярный угол	140	140	141	—	144	143	—	—	136	142	—	—	136—144
54. Ширина носа	22	25	26	24	24	24	—	24	26	25	24	—	24—26
Дакриальная высота	13	12	12	13	10	10	—	10	11	10	10	13	10—13
Симотическая высота	—	4	4,5	5,5	6	4	—	5	6	5	4	6	4—6
52. Высота орбиты	33	40	31	33	31	32	—	32	32	33	35	35	31—35
32. Угол лба от назнона	83	77	84	—	88	89	90	88	89	87	—	89	87—90
72. Общий угол лица	85	85	84	—	80	82	—	87	89	83	—	86	80—89
75(1). Угол выступания носа	42	26	26	32	29	20	28	35	27	33	24	30	20—35
Указатели:													
8:1. Черепной	73,2	76,7	—	—	76,7	76,0	74,7	72,1	76,0	—	—	—	72,1—76,0
17:1. Высотно-продольный	73,7	71,9	—	—	80,2	71,5	73,7	—	74,8	73,4	—	75,5	71,5—80,2
48:45. Верхнелицевой	53,7	60,7	55,8	51,6	58,7	54,2	57,5	54,8	51,6	52,0	—	57,3	51,6—58,7
54:55. Носовой	49,0	43,8	50,0	49,0	48,0	51,1	—	51,5	54,2	49,2	48,0	—	48,0—54,2
52:51. а Орбитный от дакриона	78,6	97,3	83,8	80,3	86,2	89,0	—	84,1	78,0	82,5	87,5	89,7	78,0—89,7
48:17. Вертикальный краниофациальный	49,6	58,5	51,5	—	46,9	52,0	52,7	—	47,7	50,4	—	50,7	46,9—52,7
Надпереносье (1—6)	4	3	2	6	1	2	2	2	3	2	2	2	1—3

В нашем распоряжении пригодными к изучению оказались 14 хорошо сохранившихся черепов, из них 4 мужских, 9 женских и 1 детский.

В среднем краниологическая серия Джаркутана — долихо-мезокранная при больших продольном, поперечном и высотном диаметрах. Лоб

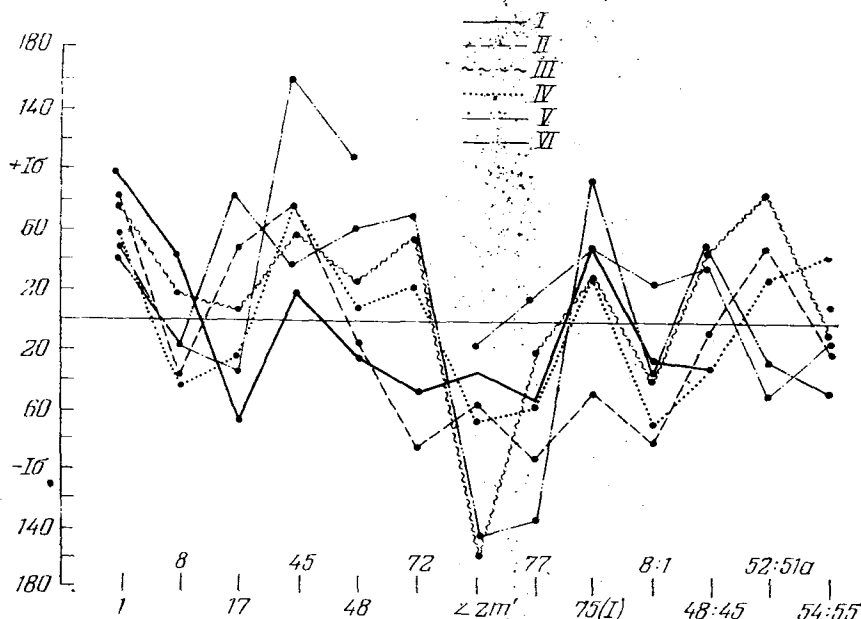


График по Моллисону. Сравнение по средним данным серии женских черепов из Средней Азии. Основа — женские черепа из Джаркутана. I — Тигровая Балка; II — Кара-депе, III — Алтын-депе; IV — Дальверзин; V — Ранний Тулхар; VI — Сапаллитепа. I — продольный диаметр; 8 — поперечный диаметр; 17 — высотный диаметр от базиса; 45 — скуловой диаметр; 48 — верхнелицевой диаметр; 72 — общий угол лица; $\angle Zm'$ — зигмаксиллярный угол; 77 — назомаллярный угол; 75(I) — угол выступания носа; 8:1 — черепной указатель; 48:45 — верхнелицевой указатель; 52:51a — орбитный указатель от дакриона; 54:55 — носовой указатель

средненаклонный, с сильно развитыми надпереносьем и надбровными дугами. Лицо мезогнатное, узкое и средневысокое с сильной горизонтальной профилировкой. Нос мезокринный, сильно выступающей по отношению к профилю лица. Глазницы низкие.

Мы рассмотрим здесь следующие шесть серий черепов III—II тысячелетий до н. э.: из Сапаллитепа⁷, Кокча-3⁸ и Дальверзина⁹ — Узбекистан, из Тигровой Балки и Раннего Тулхара юго-западного Таджикистана, из Кара-депе¹⁰ и Алтын-депе¹¹ — Южная Туркмения (см. рис.).

Сапаллитепинская серия, хронологически более ранняя, чем исследуемая нами, представляет для нас большой интерес, как морфологи-

⁷ Т. К. Ходжайов. Антропологический состав населения юга Узбекистана в эпоху бронзы. Ташкент, 1977.

⁸ Т. А. Трофимова. Черепа из могильника тазабагъябской культуры Кокча-3. — МХЭ, вып. 5, 1961.

⁹ В. В. Гинзбург. К антропологии населения Ферганской долины в эпоху бронзы. — В кн.: Ю. А. Заднепровский. Древнеземледельческая культура Ферганы. — «Материалы и исследования по археологии СССР», 118, М. — Л., 1962, с. 201—218.

¹⁰ Т. А. Трофимова, В. В. Гинзбург. Антропологический состав населения Южной Туркмении в эпоху энеолита (по материалам раскопок Кара-депе и Геоксюра). — «Труды Южно-Туркменистанской археологической комплексной экспедиции», т. X, Ашхабад, 1961.

¹¹ Неопубликованные материалы Т. П. Кияткиной.

чески очень сходная с джаркутанской серией черепов. Черепам сапаллитепинской серии свойствен более низкий высотный диаметр. Строение лицевого скелета близко к исследуемым также по скуловому и верхнелицевому диаметрам, но обнаруживает отчетливые различия по черепному указателю, углам вертикальной и горизонтальной профилировки лица и углу выступания носа.

Взятая нами для сравнения серия черепов из Дальверзина (Ферганская долина) отличается от черепов Джаркутана более удлиненной формой черепа, чуть сильнее профилированным лицом в подносовой области.

Исследуемая серия женских черепов очень близка к черепам из могильника Тигровая Балка. При идентичных показателях средних величин многих основных размеров джаркутанская серия отличается от черепов сравниваемой группы малым продольным диаметром и более низким сводом черепа. У черепов другой краниологической серии юго-западного Таджикистана (Ранний Тулхар) в отличие от джаркутанских очень широкое и высокое лицо, узкий нос.

Ранняя по времени серия черепов из Южной Туркмении (Кара-депе), как и следовало ожидать, отличается более удлиненной черепной коробкой, более узким и выступающим в вертикальной плоскости лицом. Серии черепов II тысячелетия до н. э. из Алтын-депе и Джаркутана по многим показателям очень близки, однако у черепов второй серии шире нос, ниже орбиты и меньше угол выступания носа.

Изучение небольшой краниологической серии Джаркутана и сравнение ее с другими сериями с территории Средней Азии показало, что: а) основной расовый тип черепов эпохи бронзы из Джаркутана определяется как восточносредиземноморский; б) археологи высказали предположение, что поселение Джаркутан было основано жителями Сапаллитепа, которые после высыхания русла горной речки, полностью переселились на Джаркутан. Это подтверждает и морфологическое сходство черепов Джаркутана и Сапаллитепа; в) на Сапаллитепе черепа с выраженным альвеолярным прогнатизмом единичны, тогда как на Джаркутане процент их заметно увеличивается. Отметим, что аналогичные черепа с альвеолярным прогнатизмом найдены и в других синхронных и более ранних могильниках (Кара-депе, Кокча-3, Дальверзин и др.); г) по сравнению с более ранними сериями Северной Бактрии в Джаркутане увеличиваются черепной указатель и углы горизонтальной профилировки лица, понижаются лицо и угол выступания носа; д) все погребения на Джаркутане по погребальному инвентарю, по ориентации костяков и некоторым другим признакам археологи делят на два исторических этапа: сапаллинский и собственно джаркутанский. Материальная культура этих двух этапов существенно различается¹². Малочисленность краниологического материала пока не позволяет рассматривать эти два этапа раздельно. Однако в составе джаркутанской краниологической серии, особенно в ее позднем джаркутанском этапе, выделяются отдельные индивидуумы с крупными размерами черепа и лицевого скелета, более всего схожими с черепами синхронного скотоводческого населения Бишкентской долины (Раннетулхарский могильник)¹³. Намечаются тесные связи в материальной культуре населения долины Бишкента и позднего этапа культуры Сапаллы¹⁴.

Данные антропологии позволяют предполагать, что взаимоотношения между скотоводческим и земледельческим населением Древней Бактрии не ограничивались лишь социально-экономическими связями, но были также и этнические связи.

¹² А. Аскаров. Древнеземледельческая культура юга Узбекистана, с. 90—101.

¹³ Т. П. Кияткина. Материалы к палеоантропологии Таджикистана. Душанбе, 1976, с. 12—61.

¹⁴ Б. Абдуллаев. Раскопки поздних погребений могильника Джаркутан.— «История материальной культуры Узбекистана», вып. 13, Ташкент, 1977, с. 33—41.

А. Н. Мещеряков

ЭВОЛЮЦИЯ СИНТОИСТСКОГО ПАНТЕОНА И СОЦИАЛЬНАЯ ИСТОРИЯ ЯПОНИИ VI—VIII ВВ.

Для реконструкции истории японского общества VI—VIII вв. перво-степенное значение имеют вопросы идеологии. В этот период получил распространение буддизм и появились синкретические формы, возникшие в результате взаимовлияния буддизма и стойкой синтоистской традиции. Почти все сохранившиеся памятники указанного периода в той или иной степени подверглись влиянию буддизма, и воссоздание в письменных источниках собственно синтоистского субстрата представляется весьма важным для понимания роли и места синтоистских верований в общей картине религиозных представлений древнего и раннесредневекового общества Японии. Одним из неисследованных аспектов этой общей проблемы продолжает оставаться вопрос о структуре и эволюции синтоистского пантеона — темы, существенной не только для изучения истории самого синтоизма, но и для исследования социальной динамики японского общества, поскольку изменения в синтоистском пантеоне отражали в опосредствованной форме важные социальные сдвиги, происходившие в то время.

Для описания общей структуры пантеона синтоизма¹ в VI—VII вв. мы располагаем тремя основными источниками: историко-летописными сводами «Кодзики» и — «Нихон сёки» (традиционные даты составления соответственно 712 и 720 гг.²), а также генеалогическими списками «Синсэн сёдзироку» (815 или 816 г.). Характер этих источников различен: если «Кодзики» и «Нихон сёки» — источники нарративные и значимость в пантеоне тех или иных божеств может быть определена главным образом из их качественных характеристик, то к божествам «Синсэн сёдзироку» применим также и количественный анализ, так как эти божества как бы предстают здесь в синхронном срезе. На основе сравнительного изучения этих источников может быть выявлена и общая структура пантеона синтоизма, поскольку «Кодзики» и «Нихон сёки» дают качественные характеристики божеств, а «Синсэн сёдзироку» показывает степень их реальной почитаемости.

Среди специалистов, занимающихся проблемами раннего синтоизма, укоренилось традиционное мнение, что синтоистские божества в VI—VII вв. не были организованы в четкую систему, хотя это и противоре-

¹ Под пантеоном следует понимать систему канонизированных антропоморфных божеств, основанную на комбинации иерархического и функционального признаков, значимость которых в организации пантеона может обладать большой вариативностью.

² В последнее время в японской историографии появились работы, ставящие под сомнение традиционную датировку этих памятников. См., например: *Торигоэ Кэндзоро*, *Кодзики ва гисё ка* (Является ли подлинным текст «Кодзики»?); Токио, 1971; *Ямато Ивакацу*. *Кодзики сэйрицу нихон сайко-но котэн-но гимон*. (Проблема подлинности «Кодзики» как древнейшего сочинения японской классики). Токио, 1975.

чит общему ходу социальных изменений, происходивших в Японии рассматриваемого периода. Ведь это был этап перехода от раннеклассового общества с развившимися внутри него рабовладельческим и феодальным укладами к раннефеодальному государству, когда иерархичность становилась одним из основных системообразующих факторов во всех областях социоструктуры и идеологии.

Содержанием политической истории Японии VI—VII вв. является ожесточенная борьба царского и других могущественных родов за власть, которая объективно вела к централизации страны. В результате мощь оппозиционных царю родов была сильно поколеблена, но кровнородственная структура феодализирующейся аристократии продолжала сохраняться. Становление и развитие государственности сопровождается обычно и формированием пантеона. Стойкость убеждения в аморфности или даже в отсутствии в это время пантеона синтоистских божеств объясняется, видимо, тем, что не было найдено достаточно четкого критерия для определения места божества в пантеоне. Неудивительно поэтому, что вопрос о синтоистском пантеоне до сих пор в научной литературе практически не поставлен.

В Японии VI—VIII вв. первостепенное значение продолжал сохранять культ предков. Каждый род имел и почитал своего прародителя (*удзигами*), который считался охранителем (в самом широком смысле этого слова) рода. В условиях постоянного соперничества между родами, сопутствовавшего процессу становления и развития государственности, функции божеств-покровителей рода, которыми те обладали ранее (что подтверждается анализом имен божеств), забывались и отходили на второй план³. Отсюда полифункциональность подавляющего большинства синтоистских божеств⁴. Поэтому совершенно справедливым нам представляется соображение о том, что «классификация» божеств синтоизма (для нашей цели — организация пантеона) должна определяться не функциями божеств, а тем, кто им поклонялся⁵. Именно родовой структурой общества и ролью божества в качестве охранителя рода и определялась структура синтоистского пантеона в интересующий нас период. Что касается могущества родового божества, а значит и его места в пантеоне, то оно «зависит от количества его (божества.— А. М.) кровных родственников»⁶.

Спору нет, наши выводы являются ограниченными ввиду специфики источников, с которыми мы имеем дело: все они отражают в основном верования японской аристократии, но не рядовых общинников. Тем не менее, поскольку в IX—X вв. уже появляются культы антропоморфных божеств, пользующиеся весьма широкой популярностью, можно с уверенностью сказать, что процесс формирования пантеона протекал с достаточным размахом, хотя формы его образования принимали, по всей видимости, внеродовой характер, а его состав также отличался значительным своеобразием. В «Синсэн сёдзиоку», например, лишь два раза встречается упоминание о Сусаноо — одном из главных героев японской мифологии, отличающемся ярко выраженной амбивалентностью. Однако храмы, посвященные ему и его божественным потомкам, пользовались очень большой известностью в развитое средневековье. Это объясняется, видимо, тем, что японскую аристократию в VI—VIII вв. составляли в основном выходцы из союза племен о. Кюсю, завоевавшие центральную Японию в IV в. н. э. Но культ Сусаноо, распространенный в центральной Японии до завоевания, продолжал пользоваться среди простых общинников значительной популярностью.

³ Специальный анализ семантической функциональности божеств синтоизма не входит в задачу автора.

⁴ Данное явление присуще многим религиям на этой стадии развития.

⁵ «Нихон мидзокугаку тайкэй» («Этнография Японии. Большая серия»), т. 8, Токио, 1958, с. 18.

⁶ Н. А. Иофан. Культура древней Японии. М., 1974, с. 43.

Помимо родовых божеств японцы поклонялись божествам, имевшим узколокальную географическую распространённость: каждая река, гора, лес имели божество-охранителя (также полифункционального). Но вряд ли можно сказать, что эти божества образовывали каким-либо образом организованную иерархическую систему. В каждом районе имела гора или река, божество которой, обычно зооморфное, являлось наиболее почитаемым в данном районе; однако распространение его культа было ограничено географически. Обычно иерархизация божества достигается за счет их антропоморфизации и установления родственных связей между ними. Насколько можно судить по имеющимся у нас данным, указанные божества не прошли ещё этой стадии (многие из них не прошли ее вообще: для синтоизма на любом этапе его развития наряду с развитым культом предков характерны сильные пережитки фетишизма, анимизма, тотемизма).

Традиционная ориентация синтоизма может быть прослежена в предании о проникновении буддизма в Японию, зафиксированном в «Нихон сёки» (Киммэй 13—10—0). Царь Киммэй предложил главам наиболее влиятельных родов решить вопрос о принятии или непринятии буддизма. Накатоми и Мононобэ отказались на том основании, что боги, которым издавна поклонялись предки, будут разгневаны. Однако Сога-но ооми взял буддистскую скульптуру, привезенную из Пэкче, построил для нее храм возле своего дома и почитал ее в качестве бога-хранителя рода. О том, что род Сога считал бога-Будду своим родовым богом, свидетельствует и сообщение «Нихон сёки» (Киммэй 14—2—24) о болезни одного из Сога. Прорицатель определил, что болезнь вызвана проклятием бога-Будды, которого почитал его отец. Для излечения от болезни сыну вновь следовало почитать его.

Каким образом можно интерпретировать вышеизложенное предание? Все три рода — Накатоми, Мононобэ и Сога — были чрезвычайно влиятельны в описываемый период. Но если Накатоми и Мононобэ вели свое происхождение от божеств (Накатоми — от Амэ-но-ко-яне-но-микото, а Мононобэ — от Ниги-хая-хи-но-микото), то Сога — от военачальника Такэти-но-ути-но — сукунэ, известного своими походами против «восточных варваров», т. е. личности вполне исторической и не подпадающей поэтому ни под одну из градаций пантеона синтоизма. Именно этим, по-видимому, и было вызвано желание Сога принять буддизм. Поскольку сохранение генеалогии в стойкой устной традиции не позволяло изменить свое происхождение, Сога попытались поднять престиж рода путем принятия буддизма. Причем буддизм был осмыслен одновременно и в традиционной шкале ценностей (бог-Будда как удзигами, т. е. как охранитель рода), и в категориях другой, более открытой системы: поскольку Сога не могли вывести свое происхождение от бога-Будды, они почитали его не как прародителя рода, а потому, что ему «поклоняются во всех странах на западе» (Киммэй 13—10—0)⁸.

В период перехода от раннеклассового общества к феодальному социальное положение японской аристократии определялось по меньшей мере двумя показателями: происхождением, т. е. типом прародителя рода, и наследственным рангом (*кабанэ*). На протяжении VI—VIII вв. было сделано несколько попыток привести в строгое соответствие ранг и происхождение, благодаря чему корреляция между этими показателями была довольно велика. Тем не менее с течением времени они превратились в антагонистические системы: происхождение отражало кон-

⁷ В оригинале этот термин состоит из двух иероглифов: Будда и бог (*ками*).

⁸ Данное утверждение является, возможно, результатом позднейшего переосмысления, но, так или иначе, в нем содержится осознание принципиального отличия буддизма от родовых культов синто. И действительно, буддизм в силу своего внеродового характера оказывал разрушающее влияние на родовую структуру японского общества.

сервативность родового строя, а ранг — тенденции развивающейся государственности.

Согласно «Синсэн сёдзироку», могущественные и знатные роды вели свое происхождение либо (1) от царей («императоров», согласно традиционной терминологии), либо (2) от «небесных божеств» (т. е. от божеств, родившихся и действовавших на небе — божества космогонического цикла), либо (3) от «внуков небесных «божеств» (родившихся на небе, но действующих на земле — «культурные герои»), либо (4) от «земных божеств» (родившихся и действующих на земле), либо (5) от корейских и китайских иммигрантов.

Четкое выражение антагонизма между рангом и происхождением содержится в указе Тэмму об изменении соподчиненности рангов (Тэмму 13—10—1, 684 г.) и в предисловии к «Синсэн сёдзироку». Реформа Тэмму отменила старые ранги, которые, по всей вероятности, не отличались строгой соподчиненностью или, быть может, утеряти ее и не отражали традиционную родовую структуру японской аристократии. Развитие государственности сопровождалось разложением рода, диверсификацией рангов и формированием служилой знати. Роды «небожественного» происхождения (среди них было много выходцев из Кореи и Китая) приобретали значительное влияние и получали высокие ранги.

Реформа рангов Тэмму явилась реакцией старой аристократии на это. Вместо прежних рангов (которых насчитывалось более 20) было введено 8 новых, по названию частично совпадавших со старыми. Вышние ранги новой системы — *махито* и *асоми* — не существовали до реформы. В год ее проведения 13 родам был присвоен ранг *махито* (все — тип родства *кобэцу*⁹, имели прежде ранг *кими* или *ко*), 44 родам царского происхождения и 7 родам *синбэцу* — ранг *асоми* (из них 33 прежде имели ранг *оми*, 11 — *кими* или *кун*, 2 — *мурадзи*). Ни одному иммигранту эти ранги присвоены не были. Третий ранг *сукунэ* был присвоен 37 родам *синбэцу*, 7 родам *кобэцу* и одному роду *сёбан*. Прежде все они носили ранг *мурадзи*¹⁰. Очевидна, таким образом, попытка обусловить происхождением присвоение того или иного ранга. Однако анализ содержания «Синсэн сёдзироку» свидетельствует о том, что новая система рангов также пришла в противоречие с действительностью: продолжалось увеличение незнатных родов (в основном корейского и китайского происхождения) среди правящей верхушки (см. таблицу). Состав трех высших рангов значительно изменился со времени правления Тэмму в сторону увеличения доли иммигрантов (и это при явной тенденциозности составителей генеалогических списков). Поэтому для определения социального статуса аристократии был выбран иной принцип, нежели во время реформы Тэмму. В предисловии составителей «Синсэн сёдзироку» говорится, что появилось много родов, которые «подменяют (своих) предков. Из-за них теряется изобильность. Они доказывают, что произошли от императоров и богов... Они подменяют зеркала предков, что бы истоки происхождения принадлежали им»¹¹.

Видимо, давление «безродных» было столь значительно, что родовая аристократия видела возможность сохранения своих позиций только в защите неприкосновенности сакрального генеалогического древа. Хотя и во время реформы Тэмму при присвоении нового ранга наряду с прежним *кабанэ* тип прародителя рода играл весьма значительную роль, при

⁹ Происходившие от царей назывались *кобэцу*, от богов — *синбэцу*, от иммигрантов — *сёбан*.

¹⁰ Расчеты сделаны на основании таблиц С, Д, Е в кн.: J. Miller. Ancient Japanese nobility. The Kabane ranking system. Los Angeles — Berkeley — London, 1974, p. 193—196.

¹¹ *Саэки Арикиё*. Синсэн сёдзироку-но кэнкю («Изучение „Синсэн сёдзироку“ — текст и исследование»), т. I. Токио, 1962, с. 141, 142.

составлении «Синсэн сёдзироку» именно происхождение рода, как показатель, наиболее точно отражающий традиционную ориентацию родовой аристократии, решающим образом определял его статус. Даже при отсутствии ранга (а доля таких родов достаточно высока, что свидетельствует об ограниченности распространения системы кабанэ) род включался в соответствующую категорию, а ранг служил, да и то в ограниченных пределах¹², для уточнения положения рода внутри категории. Изменения, произошедшие со времени Тэмму в характере распределения родов в высших рангах, показывает, против каких тенденций боролись составители «Синсэн сёдзироку»: поскольку ранги переставали

Распределение рангов в зависимости от типа происхождения по данным «Синсэн сёдзироку» *

Ранги	Генеалогические категории					
	потомки императоров		потомки божеств		потомки иммигрантов	
	число родов	%	число родов	%	число родов	%
Махито	43	100	0	0	0	0
Асоми	78	81,9	13	13,7	4	4,2
Сукунэ	12	12	57	57	31	31
Имики	1	2	7	14	41	82
Оми	47	77,1	14	23	0	0
Мурадзи **	19	7,7	154	62,4	74	30
Мияцукэ	6	8,2	26	35,6	41	56,8
Оби	24	33,8	28	39,5	19	26,8
Кими (ко)	41	75,9	4	7,4	9	16,7
Атаи	3	7,9	28	73,6	7	18,4
Кими (кун)	3	7,5	1	2,5	0	0
Агатануси	5	45,5	6	54,5	0	0
Фубито	3	11,5	0	0	23	88,3
Сугури	0	0	0	0	17	100
Без ранга	48	27,8	66	38,3	59	34,2
Всего	333		404		326	

* Подробный анализ этой таблицы вывел бы нас за пределы проблематики данной статьи. Поэтому в основном тексте мы ограничиваемся лишь самыми необходимыми замечаниями и приводим таблицу для удобства исследователей, занимающихся смежными проблемами.

** Ранги с «асоми» по «мурадзи» — новые ранги, образованные реформой Тэмму; приведены в порядке их значимости.

ли совпадать с традиционной родовой структурой японской аристократии, налицо попытка не привести в соответствие систему рангов с происхождением, как это было во время реформы Тэмму, а уменьшить значение рангов или даже отказаться от них как таковых. Таким образом, развитие государственности вело в среде традиционной аристократии к еще большему усилению культа предков и окончательному закрытию доступа в высшие аристократические слои представителями незнатных родов. Подобная неспособность к переосмыслению новых условий привела родовую аристократию (во главе с «императорским» родом) к полной потере реальной власти в развитое средневековье.

В окончательном виде, зафиксированном в «Синсэн сёдзироку», иерархия божеств существовала в указанной выше последовательности, которая в неявной форме уже в значительной степени определяла содержание указов Тэмму. Однако по сравнению с «Кодзики» и «Нихон сёки» в «Синсэн сёдзироку» наблюдаются определенные изменения.

Во-первых, происхождение царской династии от богини солнца Аматэрасу в «Синсэн сёдзироку» не оговаривается как вещь сама собой ра-

¹² Очередность записи рангов внутри категорий *кобэцу*, *синбэцу*, *сёбан* часто не соответствует их формальной значимости.

зумеющаяся, но потомки царей выделяются в отдельную категорию (*кобэцу*), что свидетельствует об усилившемся авторитете царского рода. То, что почти все роды ведут происхождение начиная с Кэйтэй (умер в 527 г.), т. е. сравнительно поздно, говорит о недавнем характере этой традиции.

Во-вторых, в «Кодзики» и «Нихон сёки» знатнейшие роды вели свое происхождение от «небесных божеств», но в численном отношении «земные божества» абсолютно преобладали¹³. В «Синсэн сёдзироку» на первом по значению месте стоят роды, ведущие происхождение от царей, т. е. в конечном счете от Аматэрасу, затем идут «небесные божества». Они преобладают над «земными» не только по значению, но и по численности (в «Синсэн сёдзироку» 264 потомка «небесных божеств» и 30 «земных божеств»)¹⁴.

В-третьих, в «Синсэн сёдзироку» происходит выделение из массива «небесных божеств» «Кодзики» и «Нихон сёки» «основных» божеств (84% всех потомков четырех божеств принадлежит к этой категории). К ним относятся: Цу-хая-мусуби-но-микото (в «Кодзики» и «Нихон сёки» не встречается, по «Синсэн сёдзироку» — прародитель Амэ-но-ко-янэ-но-микото, от которого ведет происхождение жреческий род Нака-томи), его потомки составляют примерно 10% из 404 родов, ведущих происхождение от богов; Така-мусуби-но-микото (отсутствует в «Кодзики» и «Нихон сёки») и Така-ми-мусуби-но-микото (два варианта написания — эти два божества имеют 8,75% потомков от общего массива, а также некоторых общих потомков (видимо, эти божества — парные); Ками-мусуби-но-микото — 12,75% и Ками-ниги-хая-хи-но-микото (Ниги-хая-хи-но-микото и Хая-хи-но-микото — варианты этого имени) — 25,5% потомков от общего массива.

Если три первых божества принадлежат к космогоническому циклу¹⁵, то Ками-ниги-хая-хи-но-микото является «небесным божеством», спустившимся на землю вслед за полумифическим основателем царской династии Дзимму. Согласно «Кудзики»¹⁶, это божество — потомок Аматэрасу во втором поколении (т. е. должно относиться не к категории «небесных божеств», а к «внукам небесных (божеств)», обладатель 10 «небесных регалий», большинство из разновидностей которых (зеркало, меч, магатама¹⁷) считаются императорскими регалиями. Столь значительная (и недостоверная) доля божества в общем массиве объясняется, видимо, его ролью охранителя Дзимму в завоевательном походе и произошедшей к этому времени циклизацией мифа.

В-четвертых, категория «внуков небесных (божеств)» — всего 110 потомков — отсутствует в «Кодзики» и «Нихон сёки». К ней относятся: Амэ-но-хо-хи-но-микото ($\approx 5,25\%$ общего массива), Хо-акари-но-микото ($\approx 13,25\%$), Амара-цу-хико-нэ-но-микото ($\approx 4\%$). Все три божества сделаны Сусаноо из магатама, принадлежащих Аматэрасу, но считаются по «Кодзики» и «Нихон сёки» потомками Аматэрасу. Среди «внуков

¹³ По подсчетам Е. К. Симоновой-Гудзенко, в мифологической части «Кодзики» («эре богов») упоминается 44 божества, родившихся на небе, и 137 — на земле. См.: Е. К. Симонова-Гудзенко. Некоторые проблемы реконструкции японского мифа (дипломная работа). Ин-т стран Азии и Африки при МГУ, кафедра истории стран Дальнего Востока, 1975, с. 51.

¹⁴ В наши подсчеты не входят те роды, чье происхождение квалифицируется составителями «Синсэн сёдзироку» как недоказанное.

¹⁵ В «Кодзики» и «Нихон сёки» божества космогонического цикла не имеют небожественных потомков.

¹⁶ «Кудзики» («Кюдзики») — первый летописно-мифологический свод, составленный (традиционно) во время правления царицы Суйко (годы правления 593—628). Среди японских историков широко распространено мнение, что «Кудзики» являются сочинением периода Хэйан, но даже приводимые ниже данные, которые явно фиксируют очень раннюю традицию, отсутствующую в «Кодзики» и «Нихон сёки», наводят на мысль о необходимости пересмотра сложившейся источниковедческой концепции.

¹⁷ Пластина, обычно каменная, выполненная в форме запятой.

небесных (божеств)» также происходит выделение основных божеств: упомнутые три божества имеют 89% потомков внутри этой категории.

В-пятых, в категории «земных божеств» канонизация менее заметна. В-шестых, формант *микото*, входящий в качестве заключительного элемента в имена богов, совпадает в «Нихон сёки» и «Синсэн сёдзироку», но отличается от «Кодзики», где в основном имена божеств образуются с помощью форманта *ками*.

Ввиду существования связки «род — божество» синтоистские боги зависели от изменений, происходивших в обществе, хотя, разумеется, существовала и обратная связь, оказывавшая на общество консервирующее влияние (поскольку место рода в социальной иерархии определялось также и рамками вышеприведенных категорий).

Из предыдущего изложения ясно, что пантеон синтоизма включал в себя божеств-предков самых сильных и знатных родов. Для японского общества VI—VIII вв. характерно дальнейшее разложение рода и развитие государственности. Разложение рода сопровождалось отпочковыванием от него боковых ветвей, которые имели общего с основной ветвью прародителя, но другого непосредственного предка. Часто это было историческое лицо, имеющее имяобразующий формант *микото*, напр., Ками-ниги-хай-но-микото. При элиминировании одной из ветвей рода исчезал и его непосредственный предок, но отнюдь не прародитель, имеющий и других потомков, бывших предками других родов. Ребенок Амэ-хо-хи-но-микото по имени Такэ-хира-тори-но-микото имеет 8 потомков («Кодзики»), семь из которых, равно как и Такэ-хира-тори-но-микото, отсутствуют в «Синсэн сёдзироку», но божество-прародитель Амэ-хо-но-микото занимает в источнике довольно значительное место.

Таким образом, пантеон синтоизма был представлен божествами-прародителями, которые обладали в нем значительной устойчивостью, а состав непосредственных предков находился в постоянном изменении I.

В данной статье мы попытались показать, что пантеон синтоизма уже вполне сложился к IX в.: в нем существует верховное божество, три категории божеств, отличающихся строгой субординацией, а также высокой степенью канонизации божеств внутри категорий. Основной тенденцией изменений, происходивших в синтоистском пантеоне с VI по VIII в., было усиление культа Аматэрасу (как следствие этого — выделение потомков царей в главный раздел «Синсэн сёдзироку»), усиление культов основных божеств категорий «небесных богов» и «внуков небесных (богов)» за счет других божеств этих групп, а также за счет «земных богов». Иными словами, хронологическая концепция появления богов — творцы («небесные боги») → «внуки небесных (божеств)» (культурные герои) → «земные боги», зафиксированная в «Кодзики» и «Нихон сёки», получила свое дальнейшее развитие: относительная значимость категорий божеств тем выше, чем раньше они появились¹⁸.

В данной статье мы пытались показать, что реконструкция синтоистского пантеона возможна на основе сравнительного анализа генеалогических записей «Кодзики», «Нихон сёки» и «Синсэн сёдзироку». Выяснение этого вопроса имеет значение не только для истории синтоизма, но и для изучения динамики изменений социальной структуры японской аристократии. Дальнейшие исследования в этой области необходимо проводить с привлечением материалов «Кудзики» и летописи «Сёку нихонги» (797 г.), поскольку в «Кудзики» имеется ряд сведений по мифической генеалогии, отсутствующих в других источниках, а в «Сёку нихонги» содержится множество указов о присвоении рангов.

¹⁸ Исключение составляют Аматэрасу и Ками-ниги-хая-хи-но-микото, что свидетельствует, с одной стороны, о том, что разделение божеств на «небесные», «внуки небесных (божеств)» и «земные» возникло раньше, нежели Аматэрасу, и Ками-ниги-хая-хи-но-микото в известном нам виде были включены в эту схему, а с другой — о клонизации и контаминации солнечного мифа и мифа о Дзимму.

С. А. Симакин

АНИМИСТИЧЕСКИЕ ВЕРОВАНИЯ ЧИНОВ

Настоящая статья представляет собой краткий обзор анимистических верований чинов — одного из малых народов на северо-западе Бирманского Союза¹.

Анимизм чинов до настоящего времени специально не изучался в советской бирманистике². Между тем полевые исследования бирманских ученых показывают, что у подавляющего большинства чинских племен он сохраняется в своем наиболее «чистом» виде; при этом анимистические культы и обряды, как это имеет место у многих народов Бирмы, входят неразрывной частью в быт и занятия чинской деревни, что в свою очередь определяет их устойчивый характер. В этой связи данные об анимизме чинов могут представить интерес для этнографов, а также послужить полезным материалом для тех, кто занимается вопросами генезиса религиозных форм.

Используемый в статье фактический материал был отчасти почерпнут автором из бирманских источников во время пребывания в Бирме в 1970 г.

На протяжении многих веков чины населяют труднодоступные горные районы страны и ведут довольно замкнутый образ жизни, занимаясь охотой, рыбной ловлей, отчасти скотоводством и земледелием. Вполне понятно поэтому, что сфера представлений чинов о мире не отличается глубиной и содержательностью и редко выходит за пределы населяемой ими территории. По той же причине в этих представлениях до сих пор сохраняются обширные напластования религиозного характера.

В целом комплекс религиозных верований чинов являет собой крайне пеструю картину: местные анимистические воззрения в нем тесно переплетаются с заимствованными буддистскими, христианскими, а также с широко распространенными в Юго-Восточной Азии космогоническими мифами³. Это объясняется, в частности, тем, что при всей своей замкнутости чины не могли не испытать на себе влияния соседних культур, в первую очередь бирманской: пропаганда буддизма в течение вось-

¹ Традиционно чинов принято называть «группой „племен“, консолидирующейся в народность» (см., например, «Чины». — «Народы Юго-Восточной Азии» (серия «Народы мира. Этнографические очерки»). М., 1966, с. 341). На наш взгляд, это несколько громоздкое определение. Племенное деление у чинов сохраняется до сих пор. Поэтому, говоря о чинских племенах, можно пока обходиться и без кавычек. Вместе с тем социально-историческая и культурная общность этих племен в рамках единого административно-территориального подразделения — Чинской национальной области — достигла сейчас такой степени, что думается, уже не будет ошибкой считать чинов малым народом.

² Отдельные и в известной мере повторяющиеся сведения о чинских верованиях можно встретить только в работах Г. Г. Стратановича: «Чины». — «Народы Юго-Восточной Азии», с. 345; «Современная религиозная ситуация в Бирманском Союзе» — «История географических знаний и историческая география», вып. 3. М., 1969, с. 63—64; «Народные верования населения Индокитая». М., 1978.

³ Об одном из таких мифов см.: С. Forbs. British Burma and its people. London, 1878, p. 354.

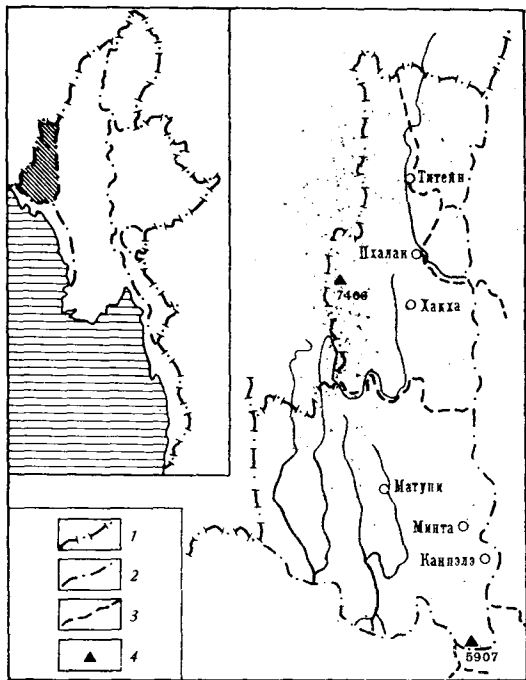


Рис. 1. Чинская национальная область: 1 — государственная граница, 2 — граница области, 3 — границы районов, 4 — высота над уровнем моря

ми столетий была составной частью политики правителей Бирмы⁴. Что касается христианства, то его присутствие в упомянутом комплексе верований является следствием более чем трехсотлетней активности католических миссионеров, которые предпочитали обращать в свою веру именно малые бирманские народы в периферийных районах страны, где влияние конкурирующего буддизма было заметно слабее, нежели в центральной Бирме.

В конце 1960-х годов бирманские ученые предприняли попытку как-то систематизировать материал по вопросу о многообразии чинских верований и составить своего рода описательную карту религиозной принадлежности чинов. У них получилось, в частности, что на севере области 55% чинов — анимисты, 44% — христиане, 8,4% — поклонники Паучинхаунга⁵, 1,6% — буддисты. На юге соответственно 69% — ани-

⁴ Правда, некоторые бирманские ученые считают, что буддизм появился у чинов только в конце второй мировой войны (см., например, «Культура, традиции, обычаи народов Бирмы. Чины». Рангун, 1969 (на бирм. яз.), с. 336, 337). Нам представляется, что эта религия проникла на территорию современной чинской национальной области гораздо раньше, очевидно, уже в XI—XIII вв. н. э., когда короли первой бирманской империи Паган покоряли соседние народы под знаменем распространения учения Будды.

⁵ Так называемая «религия Паучинхаунга» (полное название — «Лайнипанпаучинхаунг») является поздним, синкретическим и, по всей видимости, искусственным образованием, сложившимся, как нам кажется, не без участия христианских проповедников, т. е. как продукт мессианского движения, вынужденного сочетать монотеистические идеи с анимистическими воззрениями местного населения. Чины утверждают, что основателем этой религии был некто Паучинхаунг, родившийся в 1859 г. Согласно легенде, в течение 15 лет Паучинхаунг болел и, пытаясь найти средство к выздоровлению, не престанно зывал за помощью к духам. Однако это не помогло. Однажды во сне ему был Голос, что путь к выздоровлению — не поклонение духам, а обращение к богу — Пасиану. Паучинхаунг последовал Голосу и сразу выздоровел. Впоследствии он стал проповедовать учение всевышнего, запрещающее преклонение пред духами, жертвоприношения, расточительные ритуалы. Ему удалось обратить в свою веру многих людей, которые стали его учениками и последователями. Вместе с ними он ходил по чинским деревням, изгоняя духов. Умер он 28 января 1948 г. в возрасте 89 лет. К сожалению, более подробными данными о содержании догматов вероучения Паучинхаунга мы не располагаем.

мисты, 20% — буддисты, 15% — христиане, поклонников Паучинхаунга нет⁶.

Сразу же отметим, что безоговорочно верить приведенным выше цифрам нельзя. Они отражают реальное положение дел лишь в той мере, в какой свидетельствуют о бесспорном преобладании анимистических верований у чинов. Но провести четкую грань между анимистами и буддистами, анимистами и христианами чаще всего вряд ли возможно. Поэтому процентные показатели по различным группам, несомненно, перекрывают друг друга. Бирманские ученые сами приводят примеры сосуществования различных религиозных форм в пределах одной и той же чинской семьи⁷. Однако нам представляется, что связь этих форм идет гораздо дальше простого сосуществования и приближается к религиозной ситуации в собственно бирманских деревнях, где «буддизм как культовая практика представляет собой разновидность анимизма»⁸. Неудивительно поэтому, что те, кто называются христианами, и те, кто причисляет себя к буддистам, одинаково участвуют в местных традиционных обрядах.

Учитывая отмеченное выше преобладание анимистических верований в комплексе религиозных представлений чинов, целесообразно рассмотреть их более подробно, путем теоретического вычленения из массы других, тесно связанных с ними воззрений.

Наиболее распространенной формой анимизма у чинов является вера в так называемых духов *кхуачиа*⁹, или духов природы. Чины допускают присутствие кхуачиа практически повсеместно: в реках, озерах, камнях, деревьях и т. п. Вместе с тем они отмечают, что «могущество» духов природы ограничено и, как правило, локализовано местом их пребывания.

Внутри общей разновидности кхуачиа различаются духи *рай* — безликое множество сверхъестественных существ, которые, по мнению чинов, обитают преимущественно за пределами деревни, *муэл* — особые духи, находящиеся в местах жертвоприношений, и духи *кхуадрум*. Последних чины обычно персонифицируют и выделяют из общего сонма духов природы, утверждая, что кхуадрум, «скрываясь в реках или на возвышенностях, ведают делами целой деревни»¹⁰.

Вера в духов кхуачиа, заполняющих всю природную среду, выросла, по всей видимости, на почве наиболее древних, аниматических воззрений, когда в сознании людей противопоставление понятий «живого — неживого» носило нерегулярный характер и мир воспринимался как одушевленное целое; дальнейшее развитие представлений о духах, олицетворяющих таинственные свойства вещей, но уже не тождественных им, было, как нам кажется, непосредственно связано с формированием понятия об особом средоточии жизненного начала — душе.

Судя по отдельным элементам чинских свадебных и сельскохозяйственных обрядов, основой жизни раньше считалась кровь. Впоследствии более широкое распространение получила сохраняющаяся до сих пор версия, согласно которой жизнь сосредоточена в дыхании. Так, чины племени мату объясняют болезнь и смерть уходом (отлетом) дыхания из тела. Еще позже наряду с этими, по существу наивно-материалистическими, толкованиями появились более абстрактные и мистические

⁶ «Культура, традиции, обычаи народов Бирмы. Чины». с. 328, 329.

⁷ Там же, с. 328.

⁸ J. Bronm. Buddhism and animism in a Burmese village.— «Journal of Asian Studies», v. 22, № 2, 1963, p. 167.

⁹ Семантический анализ названий чинских духов в данное время не представляет возможным из-за отсутствия достаточного количества компетентной информации.

¹⁰ F. K. Lehman. The structure of Chin society.— «Illinois University Press», 1963, № 3, p. 176.

представления о душе¹¹, ведущей самостоятельное, в том числе загробное, существование. В настоящее время подавляющее большинство чинов верит, что души умерших людей и жертвенных животных продолжают бытие в *мити-кхуа* — «деревне мертвых»; при этом мити-кхуа понимается как копия чинской деревни, она еще не обладает атрибутами рая и ада и пребывает где-то в «нашем мире».

Широкое распространение среди чинов имеет также вера в то, что души умерших не всегда уходят в «деревню мертвых», особенно если смерть наступила в состоянии аффекта или при трагических обстоятельствах (*сар*); тогда они могут причинить людям много вреда, «вызывая болезни, смерть, неудачи»¹².

Характерно, что в последнем случае душа функционально не отличается от духа. Видимо, в ходе своего развития понятие о душе не только обусловило появление представлений о духах, но и само постепенно стало сближаться с ними. В результате души умерших превратились в особую разновидность духов. Одновременно атрибут души — независимость от телесной оболочки — начал приобретать в системе анимистических верований универсальный характер, т. е. вера в духов, изначально существующих в объектах природы, стала уступать место понятию о духах, относительно независимых от объектов, в которых они пребывают. Так, надо полагать, утверждался новый, дуалистический взгляд на мир, при котором «таинственные свойства вещей и явлений абстрагируются от последних и разделяются не только качественно, но и пространственно»¹³. Вера в упомянутых выше духов *кхуадрум* является, очевидно, следствием именно таких взглядов.

Новым явлением в эволюции анимистических верований чинов следует признать культ духов *зинг*. Условно *зинг* могут быть названы духами хозяйства (или домашними духами), потому что место их обитания не объекты природы, а предметы быта, хозяйства и главным образом дом. Чины приписывают *зинг* способность охранять общину, семью и каждого ее члена от болезней, неудач на охоте, воздействия «темных сил». Соответственно различаются духи-хранители общинника (личные), дома, деревни¹⁴; над всеми ними возвышается дух *кхуазинг*, являющийся покровителем всего народа¹⁵. Поэтому «каждая чинская семья стремится своевременно совершить специальный ритуал жертвоприношений, необходимый для того, чтобы поставить только что родившегося ребенка под опеку *зинг*»¹⁶.

Однако нельзя сказать, что *зинг* составляют разряд добрых духов в противоположность неким злым, отрицательным силам. На наш взгляд, духи чинов в целом безразличны к противопоставлению понятий «добро — зло». Духи хозяйства могут карать и за нарушение правил семейной и общинной жизни. Например, чины верят, что *зинг* наказывают мужчин, отказывающихся завести семью, и женщин, пытающихся заниматься охотой. Следует иметь в виду, что бездействие духа при определенных условиях тоже может расцениваться как благодеяние. Таким образом, каждый дух потенциально таит в себе и доброе, и злое начало.

¹¹ Сейчас чины нередко называют душу заимствованным из буддизма, но не очень подходящим термином *виньяна*.

¹² F. K. Lehman. Указ. раб., с. 172, 173.

¹³ А. Г. Спиркин. Происхождение сознания. М., 1960, с. 309.

¹⁴ Не исключено, что поклонение духам хозяйства является прообразом (или даже формой) культа предков, точнее культа духов предков, а также восходит к представлениям о душах умерших, в данном случае — о душах родителей, хозяев дома, лидеров или вождей деревни.

¹⁵ По свидетельству Ф. Лемана, представление о *кхуазинг* развиты слабо и распространены только среди отдельных чинских племен. Кроме того, большую путаницу в понятие об этом духе внесли католические миссионеры, которые пытались проводить параллель между *кхуазинг* и Христом.

¹⁶ F. K. Lehman. Указ. раб.

Вероятно, на анимистической стадии злое начало еще не выделяется в сознании как самостоятельная сила — это свойственно более развитым религиозным системам, когда зло обособляется, персонифицируясь, например, в образе дьявола¹⁷.

В то же время нельзя отрицать и того, что в своих верованиях чины уже приближаются к размежеванию понятий злого и доброго. Об этом, например, свидетельствует тот факт, что, задабривая духа рисового поля, чины ожидают от него ответного благоприятного действия — хорошего урожая, а обращаясь, скажем, к духу леса, просят его не мешать охотнику, т. е. потенциально ждут от него злодеяния. Однако такое противопоставление носит нерегулярный характер и обусловлено в первую очередь степенью «познанности» духа. Так, духи хозяйства, в отличие от духов природы, непосредственно ассоциируются с жизнью общины и, следовательно, считаются более познанными, «прирученными», а поэтому и менее опасными.

Рассмотренные выше представления чинов о различных духах можно суммировать следующим образом. Выделяются два наиболее общих класса духов: кхуачиа (духи природы) и зинг (домашние духи). Градация духов внутри этих двух классов основана, видимо, на иерархическом принципе или принципе преобладающего влияния, при котором духи дома, например, считаются могущественнее личных, но слабее деревенских, так же как кхуадрум — определенно влиятельнее рай. Связь между классами кхуачиа и зинг поддерживается, видимо, на уровне кхуадрум, так как последние, будучи по существу разновидностью духов природы (кхуачиа), в то же время фигурируют как духи деревни¹⁸.

Культовый аспект анимистических верований чинов в большинстве случаев реализуется в виде обрядов жертвоприношений, имеющих целью задобрить духа, заручиться его поддержкой (или невмешательством) в случае приближения эпидемий, стихийных бедствий, а также в связи с такими событиями, как рождение ребенка, свадьба, смерть, выход на охоту. Реже обряд направлен на изгнание духа насильственным или обманным путем. В частности, духов эпидемий пытаются отпугнуть искусственно создаваемым шумом, криками, а чтобы перехитрить духа болезни, меняют имя заболевшему¹⁹.

Прежде чем предпринимать какие-либо действия по отношению к духу, чины определяют, к какому именно духу (или духам) следует обращаться в данном случае и каким образом на него необходимо воздействовать. Используемые для этого средства можно свести к двум наиболее распространенным: а) обращение к различного рода посредникам — «знатокам духов», или «натсхая» (термин бирманский); б) гадание (на костях, камнях, бамбуке, перьях, помете и т. п.), которым, помимо непосредственно заинтересованного лица, могут заниматься все «квалифицированные» толкователи сверхъестественного, включая и буддийских монахов.

В больших деревнях насчитывается от двух до пяти натсхая, выполняющих по существу шаманские функции: общение с духами, изгнание или задабривание их, различного рода предсказания, обслуживание

¹⁷ См. A. N. Kirejew. Widerspiegelung mythologischer Vorstellungen in der epischen Volksdichtung der Baschkiren. — «VIII-th International Congress of Anthropological and Ethnological Sciences, Proceedings», v. 2 — «Ethnology», Tokyo, 1968, p. 300.

¹⁸ Интересно, что проводимое автором настоящего сообщения параллельное изучение системы анимистических верований собственно бирманцев показало, что по своей структуре эта система очень походит на предлагаемую схему мира чинских духов. См. С. А. Симакин. Культ натов и его место в религиозных представлениях бирманцев. — «Проблемы истории, культуры, филологии стран Азии». Л., 1973.

¹⁹ В этом случае проявляется тенденция сознания, свойственная многим народам: отождествлять наименование и познание, познание и обладание, а отсюда — наименование и обладание.



Рис. 2. Чины в национальных костюмах («Getting to know Burma». Rangoon, 1973, p. 75)

похоронных, свадебных ритуалов и т. д. Натсхая также нередко практикуют врачевание, используя для этого как лекарства, так и свои познания в области магии.

У натсхая нет своей организации, но они зачастую выступают совместно. Свои обязанности они передают по наследству. Как правило, натсхая — мужчины. Иногда вместе с ними можно видеть и кхуавамну — женщин, якобы обладающих способностью различными путями, в том числе впадая в мистический транс, выведывать волю духов.

Жертвоприношения совершают в тех местах, где предполагается наличие духов, т. е. практически повсеместно. Так, подношения духам дома оставляют у лестницы, ведущей в дом, под навесом крыши, у ложа и т. п. Исключение составляют духи высокого уровня, например духи деревни, которым поклоняются в специально отведенном месте — *муэл*. В *муэл* находятся жертвенные камни, куда кладут подношение — обычно убитое животное или птицу. Камни эти по традиции устанавливаются главой — основателем деревни, что подчеркивает не только социальное, но и духовное превосходство вождя. В остальных случаях своеобразным алтарем для жертвоприношений служат небольшие сооружения из бамбука или камыша в виде домика, который крепится у корней больших деревьев, чаще всего у баньянов.

Право и возможность совершить жертвоприношение данным духам определяются положением, которое жертвующий занимает в общинной иерархии. Это особенно наглядно иллюстрирует распространенная у

чинов серия обрядов *бави-лам* — путь к дому или путь к благосостоянию, что, по сути дела, одно и то же, так как критерием индивидуального благосостояния у чинов является возможность построить дом. Житель деревни, претендующий на более высокое общественное положение, должен быть в состоянии возвести деревянный дом вместо плетеного из бамбука, которым, как правило, обладают рядовые члены общины. Когда наличие необходимых материальных средств обеспечено, чин совершает жертвоприношения духам дома и приступает к строительству. Заложив, наконец, основы нового хозяйства (дом, огородный участок, забор и т. п.), владелец устраивает пышную церемонию, которая может длиться несколько дней и по существу представляет собой известный обряд празднования заслуг. Во время этой церемонии жертвы должны быть принесены всем почитаемым в данной общине духам *кхуачи*, а также духам *зинг* нового хозяйства. Мясо, остающееся после жертвоприношения, поедается гостями. Хозяин должен доказать свое право на более высокий статус способностью накормить и развлечь всех присутствующих, что в свою очередь определяет и объем жертвы духам. Чины утверждают, что души жертвенных животных попадут в деревню мертвых и тем самым как бы обеспечат сверхъестественное закрепление нового общественного положения жертвователя.

Если следовать предложенной Л. Я. Штернбергом шкале генезиса анимистических воззрений (олицетворение — духи — душа)²⁰, анимизм чинов можно характеризовать как относительно развитый и вступивший в начальную мифологическую стадию, когда объектами культа выступают уже не сами предметы и явления, а образы духов, для которых природная и социальная стихии служат средством проявления их воли.

Система анимистических верований отличается у чинов универсальностью и гибкостью, в ней сочетаются элементы религиозности и наивного материализма, мистицизма и рационализма. Стержнем этой системы является многогранное понятие о самостоятельном средоточии жизни — душе, которое в своей начальной эволюционной фазе преобразовало древние аниматические взгляды на мир в представления о различных духах и впоследствии само стало означать одну из разновидностей сверхъестественных существ. Таким образом, в сознании чинов произошел поворот от наивного монизма к религиозному дуализму.

²⁰ Л. Я. Штернберг. Первобытная религия в свете этнографии. Л., 1936, с. 132.



ПОИСКИ ФАКТЫ ГИПОТЕЗЫ

Г. П. Снесарев

ЗАГАДКА ДАКУ-ЮНУСА

(ИСТОРИЯ ОДНОГО ПОИСКА)

Во время моих многолетних экспедиционных работ в Южном Приаралье имя Даку-Юнуса неоднократно всплывало в беседах с людьми старшего поколения, проявлявшими интерес к истории родного края.

Среди других персонажей преданий и легенд обладатель этого имени оставался для меня загадкой. Одно лишь было несомненным: под Даку-Юнусом мои собеседники подразумевали некоего местного правителя, жившего в Хорезме в давние времена, личность к тому же крайне непривлекательную.

Все попытки выяснить историческую достоверность либо мифичность персонажа этих легенд оставались безрезультатны. Даку-Юнус был для меня неуловим.

Вместе с тем его имя постоянно встречалось на моем пути, и в городах, и в самых глухих селениях Хорезма. На правом берегу Амударьи это был «местный падишах, правивший во времена нашествия калмыков (т. е. монголов), и у него была единственная дочь» (сообщил Курамбай-Максум, 63 г.). На левом берегу в селении Беш-Мерген оказывалось, что годы его господства еще более приближались к нам: «Падишахом Шаббаза был Даку-Юнус, и его владение было завоевано Тимуром» (Юнусджан-ишан, 50 л.). В Шаббазе (в 1960-х годах переименованном в Бируни) нам говорили, что здесь бытует поговорка: «Это было еще до Даку-Юнуса, т. е. ужасно давно» (Абдукаримов Амад, 63 г.), и, таким образом, личность эта отодвигалась к самым глубинам истории и становилось своего рода эталоном, по которому соизмерялись во времени разного рода исторические события на территории Хорезма. В том же Шаббазе один из наших информаторов рассказал, что на старом городище однажды была найдена монета, на которой ученый мулла прочитал якобы имя Даку-Юнуса. Это относится к области курьезов, но доказывает, какой верой в историческую достоверность пользовался Даку-Юнус среди местного населения.

Все сказанное выше представляло собой лишь скудные упоминания имени заинтересовавшего нас персонажа, отдельные фрагменты некогда бытовавших легенд и преданий. Правда, одна из легенд сохранилась более полно.

Мы услышали ее там же, в Шаббазе, в связи с воспоминаниями местных стариков о Шейхе Аббаз-вали, издавна почитавшемся здесь в качестве святого — покровителя города и его окрестностей. Коренной шаббазец Пиржанов Биким, которому в 1957 г. было 55 лет, рассказал о том, что еще до Шейха Аббаз-вали в городе Кят¹ царствовал падишах-деспот

¹ Древнее название раннесредневековой столицы Хорезма, позднее Шаббаз (Бируни).

Даку-Юнус. Все кругом находилось в личном его владении — и земля, и вода. На Даку-Юнуса работали рабы (кул). «Уже в наше время, — говорил информатор, — при расчистке одной из сохранившихся стен города были обнаружены замурованные в глине в вертикальном положении скелеты — останки рабов Даку-Юнуса: они умирали на работах и их тут же замуровывали».

«Шейх Аббаз-вали, — продолжал Пиржанов, — был местный кятский житель. Он подговорил рабов, и они восстали против деспота. Даку-Юнуса схватили, раздели донага и катили по колючкам, дабы выпытать у него, где скрыты продовольственные склады. Он был жаден и много накопил добра. Даку-Юнус не выдержал пытки и умер.

Управлять государством стал Шейх Аббаз. Он раздал землю рабам и строго следил за распределением воды. В этом ему помогал брат Кечирмас-баба, который беспощадно расправлялся с нарушителями правил и сносил им головы. После смерти Шейха Аббазы стали почитать в качестве святого (аулия) и многие совершали паломничество (зиарат) к его могиле».

Личность святого Шейха Аббаз-вали также заслуживает внимания: к ней мы вернемся позже, но в иной связи. Пока же приходится констатировать, что и легенда о Шейхе Аббаз-вали ничего не дала нам в поисках прототипа загадочного Даку-Юнуса. Интересно, что Даку-Юнус «встретился» не только на нашем пути. Еще в начале текущего столетия А. Калмыков проездом в Хиву услышал о нем в Даргане, в городе на левом берегу Амударьи, который в средние века считался одним из крупнейших городов Хорезма, как о том писали посещавшие этот край арабские путешественники. По словам Калмыкова, «основание города (т. е. Даргана. — Г. С.) приписывают какому-то царю «Даку-Юнас». Про него существует легенда. Сбивчивый перевод тюркских переводчиков не дал мне возможности разобраться в ней. Дело шло о перемене веры и связанных с ней волнениях народа»².

Поначалу мы пытались найти реальный прототип легендарного хорезмского падишаха среди разного рода деятелей политической истории края, прибегали и к Рашид ад-дину: имя правителя по своему звучанию довольно близко именам лиц монгольского периода, упоминаемым историком. Но все было тщетно.

Разгадка, совершенно бесспорная, пришла неожиданно, хотя и шли мы к ней довольно кружным путем: ключ к ней был не в Средней Азии, но далеко от нее, в малоазиатской Турции, а «среднеазиатским» деспотом оказался не кто другой, как римский император Кай Мессий Квинт Траян Деций (время жизни 201—251 гг.) — личность, как видим, вполне исторически достоверная.

Что же привело нас к этому выводу? Просматривая богатейшее собрание турецких сказаний и легенд, опубликованных известным востоковедом В. А. Гордлевским, я обратил внимание на довольно скудную заметку о том, что на юге малоазиатской Турции, в двух часах езды к северу от города Тартус, имеется почитаемая паломниками пещера, с которой связано поверье о семи спящих юношах, благочестивых людях, в свое время скрывшихся от преследований нечестивого царя, объявившего себя богом, и потом заснувших на долгие годы, пока истинная вера не воцарилась в этих местах. Турецкое поверье донесло до нас имя царя — Дакиянос³.

² А. Калмыков. Хива. «Протокол заседания Туркестанского кружка любителей археологии», год XII. Ташкент, 1908, с. 71. Калмыков пытался расшифровать слово «даку». Он высказал предположение, что разгадку надо искать в греческом языке (в чем он, как мы увидим далее, был близок к истине), и отождествил Даку-Юнуса с Диодохом; тут он пошел по ложному пути.

³ См. В. А. Гордлевский. Сказания и легенды. Избранные сочинения, т. 1. М., 1960, с. 437.

«Семь спящих отроков эфесских» — это персонажи легенды, широко известной на трех континентах, люди, предавшие себя истинному богу, канонизированные христианской церковью и почитаемые в мусульманском мире.

Легенда имеется в бесчисленных вариантах, о ней много написано⁴.

Сама по себе христианская легенда, ее варианты, вопрос о ее возникновении в контексте нашей статьи не подлежат разбору, но, поскольку нам предстоит к ней вернуться, напомним схематично ее содержание.

Шесть юношей, проживавших в г. Эфесе, подверглись преследованию правившего в тех местах царя, стремившегося насильственными мерами отвести их от истинной веры (христианства). Юноши скрылись из города, по дороге встретили пастуха с собакой и вместе удалились в пещеру, где заснули чудесным образом на три столетия. Царь, преследовавший их, велел замуровать вход в пещеру. Проснувшись уже во времена победы христианской религии, они послали одного из юношей в город за едой; при покупке ее на давно устаревшие деньги возник конфликт, юношу задержали, привели к царю, и таким образом выяснились все обстоятельства совершившегося чуда. Посланцы царя (или сам царь) посетили в пещере проснувшихся отроков, те рассказали обо всем случившемся, но по воле бога снова заснули на этот раз уже смертным сном.

Малоазиатский вариант этой легенды, зародившейся в христианском мире и получивший широкое распространение в мусульманском, значительно продвинул нас на пути наших поисков.

Во-первых, у нас не возникло никаких сомнений в том, что среднеазиатский Даку-Юнус аналогичен малоазиатскому царю-деспоту Дахьяносу — слишком велико созвучие этих имен. Оставалось выяснить вопрос о прототипе этого легендарного персонажа. Нам не пришлось для этого отрываться от среднеазиатской (более того — хорезмской) почвы и углубляться в дебри христианской мифологии и многочисленные мусульманские версии сюжета. Все тот же Абурейхан ал-Бируни, к которому мы не раз обращались в затруднительных случаях и получали нужный ответ, помог нам и на этот раз.

В своих «Памятниках минувших поколений», в главе, посвященной знаменательным дням христиан-мелькитов по сирийскому календарю, он пишет:

«Пятого числа этого месяца (Тиштрин первый. — Г. С.) — поминовение отроков в пещере в городе Эфесе, о которой упоминается в Коране»⁵. Бируни говорит, что Аль-Мутасим посылал специального человека, чтобы воочию убедиться в существовании пещеры, а в ней — мощей усопших отроков⁶. Однако в этом контексте Бируни не упоминает имени неверного царя. Зато в другой главе — «О выведении одних эр из других...» — это имя названо в приводимых им таблицах дважды: это Деций («правил во времена отроков в пещере»; «современник отроков в пещере»)⁷, т. е. не кто иной, как римский император.

Итак, римский император — в низовьях Амударьи! Явление парадоксальное. Сентиментальная легенда о спящих отроках расшифровала нам имя Даку-Юнуса, она же должна ответить на вопрос, какими путями римский император «оказался» в Южном Приаралье и столь прочно укоренился в народной памяти. Наши ожидания оправдались. В процессе дальнейшего сбора материалов на местах оказалось, что христианская легенда о семи отроках не только имела хождение по всей территории Хорезма, но и пользовалась значительной популярностью. Она известна

⁴ См. об этом: А. Крымский и М. Аттая. Семь спящих отроков эфесских. — «Труды по востоковедению, издаваемые Лазаревским институтом восточных языков», вып. 41. М., 1914 (отдельный оттиск из т. IV «Древности восточные»).

⁵ Абурейхан Бируни. Избранные произведения, т. I. Ташкент, 1957, с. 320.

⁶ См. там же. Аль-Мутасим — аббасидский халиф (833—842 г. н. э.).

⁷ Там же, с. 107, 137.

во всех уголках края в нескольких вариантах. Как и в Турции и в других странах, здесь бытовали писанные талисманы, имевшие специальные названия «есабулкан», «есабулкан дуаси», «тамрихо»; в тексте которых упоминались имена семи отроков и даже имя собаки пастуха, сопровождавшей отроков в пещеру и заснувшей вместе с ними. Считалось, что эти талисманы — наиболее верное средство, предохраняющее от пули, от всяческих бед и несчастий. Написанные на бумаге, они вкладывались в четырехугольные металлические футляры: особенно охотно их носили женщины. «Многие жительницы Хивы их носили, моя мать тоже», — вспоминал Салимов Садреддин, в начале 1920-х гг.

В изложении этого же информатора история семи спящих отроков выглядит следующим образом: «Еще до времен Харун-ар-Рашида правил один царь. Однажды к нему явился проповедник другой веры и уговаривал его отказаться от праведной веры. Царь согласился и приказал то же сделать своему сыну. Но тот был против и, боясь, что отец казнит его, ушел из дома. С ним ушли шестеро его друзей. По дороге они встретили пастуха, рассказали ему о том, что произошло, и он пошел вместе с ними. Собака пастуха увязалась за ними, но юноши, боясь, что она выдаст их преследователям, стали гнать ее и даже сломали ей ногу. Собака завyla и произнесла человеческим голосом: «О, божьи люди! Я не хочу вам зла, а вы отнимаете мою надежду». Юноши раскаялись в содеянном, взяли собаку на руки и понесли с собой. Юношей звали Тамрихо, Максальмино, Кашпутат, Кашофат, Таб-Юнус, Озурпат-Юнус, а о собаке говорится: „исми кальбахум Катмир“, т. е. имя собаки — Катмир. Восемь беглецов и собака укрылись в пещере и заложили вход в нее камнями. Заснув в ней, они проспали тысячу лет, а пробудившись, узнали, что все вокруг изменилось, сменились цари. Их собственный вид сделался неузнаваем — у них выросли длинные волосы и ногти. Они снова заснули и будут спать до киямата, т. е. до страшного суда. Таким образом и собака пастуха попала в число тех, кто перечислен в талисмане».

В легенде, рассказанной этим информатором, вероятно, вследствие нашей недоработки упущено имя нечестивого царя. Но нами записан другой, краткий вариант этой же легенды, в котором оно присутствует.

В 1957 г. в селении Беш-Морген, вблизи Шавата, у нас состоялась интересная беседа с группой стариков, среди которых были и местные ишаны. «Было два падишаха по имени Даку-Юнус, — ответил на наш вопрос Юнусджан-ишан. Один из них правил в древности, другой — в те времена, когда столица была в Шаббазе (т. е. в Кяте на правом берегу Амударьи. — Г. С.)». Ему возражал другой ишан — Мят'якуб, 68 лет: «Я знаю только одного Даку-Юнуса. Это тот, который отрекался от своей веры. Падишах этот хотел жениться на одной из красивых своих дочерей. Тогда его собственные визири отказались от него и покинули столицу. Даку-Юнус послал за ними погоню. Воины падишаха натолкнулись на одну пещеру — там-то и укрывались сбежавшие визири, — но увидели, что перед самым входом в пещеру голубка свила гнездо и отложила яйца. Преследователи подумали: три дня как сбежали визири; если они в пещере, то не может быть, чтобы птица за это время свила здесь гнездо и отложила яйца. Они прекратили преследование и вернулись к падишаху».

Перед нами, совершенно очевидно, — местные, хорезмские, более или менее подробные варианты все той же христианской легенды о «семи отроках эфесских».

Нам остается выяснить, каким образом христианская легенда проникла в Хорезм. Предварительно необходимо коснуться самой легенды в ее первоначальном виде и в последующих вариантах.

Подробный анализ легенды с экскурсом в ее дохристианские прототипы, а также переводы многочисленных арабских вариантов принадле-

жат видному востоковеду А. Крымскому, посвятившему этому вопросу (совместно с М. Аттая) специальный труд⁸.

Легенда оформилась в своей христианской первооснове на территории азиатских провинций Римской империи; Сирия — «старейшее хранилище христианской легенды о спящих отроках»⁹.

А. Крымский отрицает историческую реальность событий, излагаемых в легенде (с чем нельзя, конечно, не согласиться) и говорит об отсутствии каких-либо оснований связывать ее с Децием.

Последнее утверждение, однако, вызывает некоторое сомнение. Во-первых, во всех многочисленных вариантах легенды, относящихся к разным векам, во всяком случае приводимых самим же Крымским, фигурирует только Деций-Дакьянос; ни разу не появляется какой-либо иной персонаж. Основной мотив легенды — гонения на христиан. Гонения были и до Деция (Нерон и др.) и после него (например, Диоклетиан), но нельзя забывать, что первые массовые гонения падают именно на его правление и именно Децием был издан знаменитый указ о проверке благонадежности христиан, согласно которому последних заставляли поклоняться языческим богам и приносить им жертвы; именно при нем были в связи с этим введены своего рода свидетельства о лояльности, *libelli*, удостоверявшие факт поклонения богам и обожествленному императору¹⁰.

Легенда, родившаяся в азиатских провинциях Римской империи, где-то на границе с Сирией¹¹, позднее была воспринята арабским миром. Этому, несомненно, способствовало то обстоятельство, что проживавшие в этих местах арабы племени гассан приняли христианство еще до появления здесь ислама. Но христиан тогда было достаточно и в Хире, и в самом Хиджасе. Ничего нет удивительного, что легенда о скрывавшихся в пещерах отроках с оформлением мусульманского священного писания наряду с другими христианизмами попала в Коран в виде суры 18 «Пещера»¹².

Итак, подходя вплотную к вопросу о путях и способах проникновения христианской легенды в Южное Приаралье, проще всего было бы предположить, что этим мы обязаны Корану, что в период исламизации Средней Азии священная книга мусульман принесла в эти края христианскую легенду о спящих отроках, как то было со многими библейскими и евангельскими персонажами.

Однако этот вывод нам кажется преждевременным, несмотря на всю его логичность. При внимательном прочтении суры 18 Корана нельзя не обратить внимание на то, что в ней нет ни имен легендарных персонажей, ни тех весьма выразительных деталей излагаемых событий, которые придают им видимость реальности; текст суры в Коране, посвященной отрокам, содержит главным образом расплывчатые поучения, отвечающие монотеистическим тенденциям Корана в целом. Коран как непосредственный источник проникновения нашей легенды в Хорезм, на наш взгляд, отпадает.

Большого доверия заслуживают комментарии на суру 64 авторов, которые приводятся в труде А. Крымского и М. Аттая — толкователей Корана, историков, географов. Сочинения Табари, Ибналь-Асира, Якута, Замахшари и многих других были хорошо известны в средневековых государствах Средней и Передней Азии, они вполне могли донести содер-

⁸ См. А. Крымский, М. Аттая. Указ раб., примеч. 4. Во вступительной части работы А. Крымский упоминает усыпленного Зевсом, спящего в пещере Эндимиона, любимца богинь; греческого же Эпименида, проспавшего в пещере 57 лет; талмудического Хони и многих других (с. 18).

⁹ А. Крымский, М. Аттая. Указ раб., с. VII.

¹⁰ См. А. Б. Ранович. О раннем христианстве. М., 1959, с. 90, 92, 410, 411.

¹¹ Любопытно, что Тартус, вблизи которого находится пещера «семи отроков» (В. А. Гордлевский. Указ. раб., с. 4), расположен именно в этих местах.

¹² «Коран» (перевод И. Крачковского). М., 1963, с. 229—239.

жание легенды до Южного Приаралья. Подтверждением служит то обстоятельство, что целый ряд деталей, в них содержащихся, мы находим и в хорезмских вариантах.

Это, во-первых, имена «спящих отроков». На протяжении столетий первоначальные имена христианской версии подвергались изменению, и в том виде, в каком их сообщил нам хорезмский информатор (см. выше), они явно искажены. Однако по крайней мере в трех случаях они созвучны именам, имеющимся в арабских вариантах и в первоначальной христианской легенде (Максальмино, Максимилиан христианской легенды — Максимилина арабских версий; Тамрихо, Иамвлих — Тамлиха, Ямлиха; Кашпутат — Каштунас и некоторые другие). Примечательно, что во всех версиях легенды, включая хорезмские, неизменным остается имя собаки — Катмир, Катмыр.

Сходные моменты мы находим и в некоторых деталях. Так, например, в хорезмской легенде, записанной в с. Беш-Мерген, фигурируют визири царя-деспота Даку-Юнуса, бежавшие от его гнева. Их же находим мы в изложении легенды Та'ляби Нишапури (XI в. н. э.)¹³ и в варианте Замахшари (XI—XII в. н. э.)¹⁴. Даже такой незначительной детали, как эпизод с гнездом голубки у входа в пещеру, которую мы находим в хорезмской легенде (с. Беш-Мерген), есть аналогия в свидетельстве Рабгузи (паук, затянувший паутиной вход в пещеру)¹⁵.

Черты сходства с арабскими вариантами легенды можно было бы умножить. Однако и без того ясно, что арабские варианты легенды, сообщенные толкователями Корана, историками и географами, несомненно, способствовали ее распространению среди населения средневекового Хорезма.

Одновременно нам представляется реальным и иной, значительно более ранний по времени путь проникновения интересующей нас легенды в Хорезм, путь, непосредственно связанный с христианством и его появлением на территории Средней Азии.

Существование христианской колонии в Хорезме — факт непреложный. Об этом сообщает нам Абурейхан ал-Бируни в своих «Памятниках минувших поколений».

Сам родом хорезмиец, Бируни, видимо, очень хорошо знал местную христианскую колонию; во всяком случае это можно сказать о религии колонистов: большая и подробная глава «Речь о знаменательных днях, которые отмечают христиане-мелькиты в сирийских месяцах» убедительно об этом свидетельствуют. Тем более интересно, что материал для этой главы Бируни черпал тут же, на месте. «Я упомяну о знаменательных днях, которые отмечают в сирийских месяцах мелькиты в Хорезме» — так начинает он свое изложение¹⁶. Именно в этой главе среди прочих памятных дней хорезмских христиан Бируни и излагает данные о дне поминовения отроков в пещере в городе Эфесе, данные, которые нами уже приведены выше.

Поскольку мы выдвигаем на первый план гипотезу о том, что интересующую нас христианскую легенду принесли в Хорезм сами же христиане, перед нами встает вопрос о времени возникновения в Хорезме их колонии и о путях проникновения христиан в Южное Приаралье.

О хорезмских христианах известно и опубликовано очень мало. Специально им посвящена статья С. П. Толстова «Новогодний праздник „Каландас“ у хорезмийских христиан начала XI века»¹⁷. В. В. Бартольд,

¹³ См. А. Крымский, М. Аттал. Указ. раб., с. 36.

¹⁴ См. там же, с. 56.

¹⁵ См. там же, с. 68.

¹⁶ См. Абурейхан Бируни. Указ. раб., с. 318.

¹⁷ С. П. Толстов. Новогодний праздник «Каландас» у хорезмийских христиан начала XI века. — «Сов. этнография», 1946, № 2.

в статьях о среднеазиатском христианстве¹⁸ упоминает и о хорезмской колонии.

Полностью аргументированный ответ на вопрос о времени возникновения христианской общины в Хорезме и о путях проникновения христиан в Южное Приаралье на современном уровне знаний дать невозможно; трудно решить и вопрос об условиях проникновения в Хорезм легенды о спящих отроках и жестоком правителе.

Тем не менее попытки ответить на эти вопросы были.

В. В. Бартольд, хотя и не дает прямого ответа, всем ходом изложения имеющихся данных о христианстве в Средней Азии, характером фактического материала подводит нас к выводу о проникновении христианства в Хорезм с юга, через Хорасан и Персию.

Касаясь судеб христианства на территории Средней Азии, различных его толков, в том числе мелькитов (представителей победившего в Византии и ставшего там государственной религией направления в христианстве), В. В. Бартольд пишет: «У мелькитов был митрап, т. е. митрополит для Хорасана, живший в Мерве; этому митрополиту, по всей вероятности, были подчинены мелькиты на родине Бируни, в Хорезме; от этих мелькитов Бируни получил приведенные им сведения о церковном календаре мелькитов, очевидно, до своего отъезда из Хорезма, т. е. вероятно, до 995 года. Упоминание у Бируни в Хорезме христиан-мелькитов заставляет полагать, что и хорезмские христиане монгольского периода, подчинившиеся, по словам Гайтона, антиохийскому патриарху, были мелькитами»¹⁹.

Противоположной точки зрения придерживается в своей статье о хорезмских христианах С. П. Толстов, доказывающий, что их колония возникла в Южном Приаралье в результате миграций христиан с севера и в церковно-административном отношении подчинялась находившейся в Крыму Доросской митрополии византийской церкви.

В основе всей аргументации автора статьи лежит тезис о наличии в VIII в. н. э. политического объединения Хорезма с государством хазар (хорезмско-хазарская уния) и как следствие его — отрыва Южного Приаралья от Хорасана, где локализовалось наместничество арабов-завоевателей для всей Средней Азии. Все другие доказательства миграции хорезмских христиан с севера в большей или меньшей степени вытекают из этого тезиса.

Не вдаваясь в суть хорезмско-хазарских отношений данного периода, мы сошлемся на мнение М. А. Артамонова, который через 16 лет после выхода в свет статьи С. П. Толстова в своей фундаментальной монографии «История хазар» в специальном приложении к главе 15, весьма убедительно опровергает концепцию существования в VIII в. хорезмско-хазарской унии²⁰.

Далее. Если бы можно было твердо доказать, что Хвалисская епархия в составе Крымской (Доросской) митрополии христиан²¹ находилась именно в Хорезме, то теория северного происхождения хорезмской колонии получила бы веское подтверждение. Однако доказать это трудно. Само название этой епископии (хвалисская-хорезмская) еще мало о чем говорит: территории, прилегающие к Хвалисскому (Хорезмскому), т. е. к Каспийскому, морю весьма обширны, и Хвалисская епископия, упомянутая в «Noticia episcopatum» по примеру других значащихся в этом списке епископий, расположенных в зоне политического господства хазар, могла находиться в любом другом пункте на этих территориях.

¹⁸ См. В. В. Бартольд. О христианстве в Туркестане в домонгольский период. Соч., т. II, ч. 2. М., 1964, с. 286; его же. Ислам и мелькиты. Соч., т. VI. М., 1966, с. 651—658.

¹⁹ В. В. Бартольд. Ислам и мелькиты, с. 654.

²⁰ См. М. А. Артамонов. История Хазар. М., 1962, с. 283—287.

²¹ Данные взяты из списка епископий («Noticia episcopatum», рукопись XIV в.), опубликованного де Боором. См. С. П. Толстов. Указ. раб., с. 90.

Учтем при этом, что, по свидетельству Бируни, в Мерве, т. е. в пять раз ближе, нежели к Крыму (Доросская митрополия), находилась митрополия мелькитов Хорасана, который вместе с Хорезмом столетиями входит в одну историко-культурную область.

История Хорезма VIII—IX вв. н. э. действительно скупо представлена в письменных источниках, однако из этого не следует, что в данный период Южное Приаралье находилось в изоляции, в отрыве от событий, происходивших на юге, в центре арабского халифата и в его хорасанском наместничестве.

Вряд ли необходимо напоминать о традиционных контактах Хорезма со странами Передней Азии, особенно Двуречья и Ирана, уходящих ко временам глубочайшей древности²², о весьма интенсивных южных связях Хорезма в период античности²³. Нас в данном случае интересует время вхождения Южного Приаралья в сферу господства арабского халифата и начального этапа исламизации его населения. Трудно представить себе, что эти тысячелетние контакты оборвались в VIII—IX вв. на довольно краткий период, тем более что это было время активной экспансии халифата на территории Средней Азии.

Завоевание Хорезма Кутейбой ибн Муслимом в 712 г. не было единовременной акцией: оно завершило неоднократные попытки омейядских халифов еще в VII в. подчинить себе Хорезм — область исключительно важную в стратегическом, экономическом и культурном отношениях. Еще в 80-х годах VII в. хорезмийцы заключили мир с халифским наместником Хорасана Сельмом ибн Зиадом, обязавшись уплатить 400 тысяч диргемов²⁴. Позднее Хорезм отпал, и в 90-х годах наместнику Умейе ибн Абдаллаху вновь пришлось его завоевывать²⁵. После того как Кутейба окончательно присоединил Хорезм к халифату, политические связи этого края с югом продолжались и достигли, пожалуй, своего апогея, в середине VIII в., когда Абу-Муслимом была подготовлена и осуществлена смена халифатской династии. Хорезм тогда отнюдь не «продолжал жить своей особой жизнью, весьма мало участвуя в бурных событиях на юге (т. е. в Хорасане. — Г. С.)»²⁶, но, наоборот, активно был включен в эти события.

Автор знаменитого романа об Абу-Муслиме Абу-Тахир Тартуси (XI в.), на достоверность сведений которого ссылались и ссылаются видные востоковеды (В. В. Бартольд, В. А. Жуковский, Я. Г. Гулямов, О. Г. Большаков), пишет о том, что после разгрома одного из отрядов Абу-Муслима вблизи Хорезма родственник правителя Хорезма Музрап вытребовав у хорезмшаха войско, привел его на выручку к Абу-Муслиму, а затем сражался бок о бок со знаменитым полководцем за дело аббасидов²⁷. Не случайно имя Абу-Муслима было столь популярно в преданиях Хорезма, а в Даргане имелась его мнимая, но весьма почитаемая гробница.

Ат-Табари в своем знаменитом труде «Тарих ар-расул ва-л-мулук» («История пророков и царей») писал, что Абу-Муслим, готовя в Хорасане восстание против омейядов и назначив уже день выступления, разослал своих эмиссаров с важными инструкциями, в том числе Абу-л-Джахма ибн Атию в Хорезм, для «откровенного выступления» 9 июня

²² См., например: Л. С. Толстов. Древнейшие юго-западные связи в этногенезе каракалпаков. — «Сов. этнография», 1971, № 2, с. 26—37; *ея же*. Древние мотивы в фольклоре узбеков Южного Хорезма. — «Сов. этнография», 1973, № 2, с. 23—31 и др.

²³ См. С. П. Толстов. По древним дельтам Окса и Яксарта. М., 1962, с. 115, 116; *ея же*. Древний Хорезм. М., 1948, с. 341, 342, и др.

²⁴ Балазури. — «Материалы по истории туркмен и Туркмении» (МИТТ), т. I. М.—Л., 1939.

²⁵ См. там же, с. 75.

²⁶ С. П. Толстов. Новогодний праздник..., с. 102.

²⁷ См. В. А. Жуковский. Древности Закаспийского Края. Развалины старого Мерва. СПб., 1894, с. 160—162.

747 г.²⁸; уже после воцарения аббасидов хорезмийцы принимали участие в восстании Шерика б. Шейха ал-Махри, поднятого против новой династии в Бухаре²⁹.

Но не только в области политики можно проследить контакты Хорезма с югом в VII—IX вв. То же относится к экономике и культуре. Одна из двух основных торговых магистралей, проходивших по Средней Азии, связывала северные страны (мы имеем в виду Поволжье, Прикамье, степные просторы будущего Дешти-Кипчака) со странами Передней Азии, захватывая Хорезм; «только часть... товаров оседала в Хорезме, остальное шло дальше на юг»³⁰; этот торговый путь, особенно активизировавшийся начиная с X в., несомненно, существовал издавна. В. В. Бартольд, ссылаясь на Макдиси и Гардизи, пишет, что «хорезмийцы сделались главными представителями торгового класса в Хорасане»; «в городе Неса они захватили в свои руки всю земельную собственность»³¹.

Археология Хорезма, в том числе исследования памятников VII—VIII вв., также свидетельствуют о том, что Хорезм был тесно связан с южными соседями; убедительные аналогии (например в зодчестве) имеются в Южном Туркменистане и Иране, на территории бывшей Бактрии³².

Возвращаясь к легенде о семи спящих юношах и Даку-Юнусе, к вопросу о возможных путях ее проникновения в Хорезм мы постараемся подытожить наши предположения, следуя при этом по пути, намеченному В. В. Бартольдом.

Легенда о праведных людях, скрывшихся от преследования языческих властей, если отбросить ее фантастическую шелуху, в какой-то мере отражает вполне исторически реальную обстановку, сложившуюся в Римской империи накануне ее краха и превращения христианства в государственную религию. То было время укрепления позиций христианства и вызванных этим гонений на его последователей. «Герой» нашей легенды Деций начал их в массовом масштабе, продолжил их Валериан (253—260 гг. н. э.) и особенно активно проводил Диоклетиан (284—305 гг. н. э.).

Уже очень рано легенда, родившаяся, несомненно, в азиатских провинциях империи, проникла в арабский мир, а значительно позднее была использована при оформлении Корана и толкований.

Но еще до «кассимилиции» ее мусульманством легенда (или какие-то ее первоначальные наброски) могла быть занесена в Среднюю Азию самими христианами по хорошо изведанным путям из Передней Азии на Восток. Эти пути еще в III в. были проторены представителями дуалистических сект — маздакитами манихеями, выселявшимися в результате гонений из сасанидской Персии³³.

Этим путем шло и массовое (как подчеркивает В. В. Бартольд) переселение христиан на Восток в IV в., когда христианство стало государственной религией в Византии, а христиане, ее представители в Иране, — неудобным элементом для политического соперника Византии — сасанидской Персии³⁴. Именно тогда возникали христианские колонии в Хорасане, а возможно, и на территории Хорезма. В связи с этим напомним,

²⁸ См. *Ат-Табари*. МИТТ, т. I, с. 124.

²⁹ В. В. Бартольд. Туркестан в эпоху монгольского нашествия. Соч., т. 1, с. 253.

³⁰ А. М. Беляницкий, И. Б. Бентович, О. Г. Большаков. Средневековый город Средней Азии. Л., 1973, с. 292, 293.

³¹ В. В. Бартольд. Туркестан в эпоху монгольского нашествия, с. 293.

³² См. Е. Е. Неразик. Сельское жилище в Хорезме (I—XIV вв.). М., 1976, с. 105, 110, 162, 163, 177 и др.

³³ См. В. В. Бартольд. О христианстве в Туркестане..., с. 270. Нам представляется вероятным, что какие-то отголоски сюжета разбираемой легенды могли быть известны и манихеям, учение которых не избежало влияния христианства.

³⁴ См. там же, с. 271.

что хорезмские христиане принадлежали к мелькитскому толку, который занял господствующее положение в Византийской империи³⁵.

Раз в исторических источниках нет прямых указаний на то, когда и какими путями христиане проникли в Хорезм, необходимо внимательно приглядеться к тому, что уже известно о хорезмских христианах, следовательно, обратиться к тем памятным дням мелькитов этой колонии, о которых подробно пишет Бируни.

И прежде всего следует отметить весьма для нас существенное обстоятельство: хорезмские христиане времени Бируни пользовались сирийским календарем. Вряд ли это могло быть возможным, если бы они подчинялись тогда Доросской митрополии, так как византийская церковь уже со времен I Никейского собора приняла юлианский календарь. Заметим, кстати, что сирийским календарем пользовались и несториане, путь которых в Среднюю Азию через страны Передней Азии не вызывает никаких сомнений. В «святцах» хорезмских христиан обращает на себя внимание обилие имен и топонимов, которые как бы прокладывают «мост» от Хорезма, через Хорасан, Персию на Ближний Восток. Напомним о них в календарной последовательности: 18 Кануна (первого) — «поминовение Сисина, католикоса Хорасанского»; 5 Шубата — «поминовение Сиса-католикоса, первого, кто ввел христианство в Хорасане (несомненно, идентичен предыдущему)»; 21 Хозирана — «поминовение Барахии — священника, который принес в Мерв христианство приблизительно через двести лет после смерти Мессии»³⁶; 14 Таммуза — «поминовение Йонна-младшего из Мерва, которого убили в наше время»; 3 Элула — «поминовение семи мучеников, убитых в Нишапуре». «Святцы» содержат такие топонимы, как Мерв, Нишапур, Багдад (город Мира), Дамаск, Эфес, Элия (Иерусалим), Антиохия, Неджран, Александрия. Южное направление христианских связей мелькитов Хорезма у нас не вызывает сомнения. Показательно, что, изучая главу о днях поминовения хорезмских христиан, мы не встретили ни одного имени или топонима, относящегося к христианству, в свое время распространенному на государственной территории хазар, никакого упоминания о тамошних епископиях и их руководителях.

Конечно, принести легенду в Среднюю Азию могли и несториане, представители еретической секты, возникшей в 30—40 годы V в. н. э.; несториане в результате притеснений со стороны правящей церкви выселялись на Восток. В Средней Азии несториане в общей массе христиан-колонистов значительно преобладали. Однако такой путь проникновения легенды в Среднюю Азию, во всяком случае в Хорезм³⁷, у нас вызывает сомнение.

Против подобного предположения, как нам кажется, свидетельствует сам Бируни. Бируни весьма педантичен в описании праздников и памятных дней персов, согдийцев, хорезмийцев, румов, евреев, христиан-мелькитов, христиан-несториан, сабиев и арабов, которым у него посвящены отдельные главы, и, несомненно, эрудирован в этом вопросе. Закончив перечисление памятных дней хорезмских мелькитов, среди которых особое внимание обращено на день памяти «отроков в пещере», Бируни пишет: «Это те дни, в отношении которых несториане расходятся с мель-

³⁵ «От млек — царь, т. е. приверженцы официального, императорского учения» (В. В. Бартольд. *Культура мусульманства*. Соч., т. VI с. 148—149).

³⁶ Т. е. Христа. В. В. Бартольд не обратил внимания на этот факт в двух своих работах о среднеазиатском христианстве. Нам он кажется интересным в плане выяснения ранних судеб христианства в Средней Азии. Об этом лице Бируни упоминает дважды (см. *Абурейхан Бируни*. Указ. раб., с. 330, 354): день его памяти справляли и несториане; возможно, имя его существовало в христианских «святцах» до разделения этих течений.

³⁷ Какие-то отголоски легенды в Восточный Туркестан, возможно, принесли и несториане. Здесь вблизи г. Турфан было место отправления культа, связанное с легендой о семи отроках (см. А. Крымский. Указ. раб., с. IV).

китами, и мы еще скажем отдельно, какие есть у несториан особые праздники»³⁸. В главе, посвященной праздникам и памятным дням несториан, день «отроков в пещере» отсутствует. Нет его и в тех случаях, когда Бируни касается праздников, общих у мелькитов и несториан.

Вряд ли это результат незнания или упущения: Бируни весьма скрупулезно относится к собранному им фактическому материалу. Остается предположить, что канонизация семи отроков эфесских произошла уже после того, как несторианская ересь отпочковалась от общехристианского ствола, и, следовательно, и день поминовения отроков, и официальная версия легенды — специфически мелькитское явление.

В Хорезм легенда проникла очень давно, иначе она не вжилась бы так прочно в быт населения, а ее персонаж Даку-Юнус (Деций), совершенно оторвавшись от своего прототипа, не вписался бы в канву «исторических» событий этого края.

Подтверждение этому мы находим в изысканиях археологов, проведенных на территории Хорезма, и на этот раз уже в вещественных памятниках. Речь идет об оссуарных погребениях на некрополе Миздахкан с характерными знаками — явными христианскими символами (крест с расширяющимися концами, звезда), причем погребения эти объединяются в особую группу; последнее обстоятельство, видимо, отражает наличие в Миздахкане отдельной христианской общины. Не случайно такая община обосновалась в Миздахкане, некогда одним из крупнейших городов Хорезма, находившемся на основных торговых магистралях края. И конечно, для нас весьма многозначительна датировка этих памятников, обоснованно данная археологами, — конец VII — первая половина VIII в. н. э., т. е. время существования христианской общины мелькитов Хорезма значительно отодвигается вглубь по сравнению с тем, что дают нам сведения Бируни (X—XI вв.)³⁹. Все это укрепляет нас во мнении, что с христианским мифотворчеством население Хорезма могло быть знакомо непосредственно от христиан еще до мусульманизации края, без посредства Корана и толкований его.

Наличие оссуарных захоронений христиан Хорезма представляет большой интерес; они свидетельствуют о давнем проживании христиан в низовьях Амударьи. Вероятно, члены маленькой общины христиан, вкрапленные в массив аборигенного населения зороастрийского вероисповедания, волей-неволей должны были воспринять местный погребальный обряд: трудно допустить, что при таком окружении маленькая христианская община могла придерживаться подземного способа захоронения, если учесть, что осквернение земли — священной стихии — трудом у зороастрийцев считалось одним из тягчайших грехов. В VIII в. н. э. оссуарный обряд захоронения в целом уже идет на убыль в Хорезме; следовательно, «вживаться» в этот обряд христианским переселенцам приходилось значительно раньше.

В заключение вернемся ненадолго к той легенде, с которой мы начали свое изложение, — к легенде о Шейхе Аббаз-вали и Даку-Юнусе. Правитель-деспот, единоличный владелец земли и воды; многочисленные рабы, работающие на него и умирающие на месте своего труда; массовое вос-

³⁸ *Абурейхан Бируни*. Указ. раб., с. 333.

³⁹ См. В. Н. Ягодин, Т. К. Ходжайов. Некрополь древнего Миздахкана. Ташкент, 1970, с. 146—152. Авторы монографии, используя ряд среднеазиатских аналогий, убедительно доказали, что знак креста в данном случае явный символ христианства, а также что захоронения в оссуариях не противоречат вероисповедным канонам христиан Средней Азии того времени (в частности, ссылку на христианские же захоронения в оссуариях и сосудах в Мерве см.: Г. Оресвянская. Христианский некрополь древнего Мерва. — Материалы научной конференции аспирантов Ташгу, Ташкент, 1966). По поводу христианской символики напомним, что весьма сходные изображения креста имеются на кайраках, надмогильных галках присамаркандских христиан, коллекция которых хранится в Самаркандском музее (здесь речь идет уже об ином способе захоронения).

стание рабов, инспирированное местным жителем, и расправа с деспотом; переход власти в руки руководителя восстания, раздача им земель подневольному люду — все это несколько необычно для местного фольклора.

Легенда как бы переносит нас в другой мир — мир классического рабовладения. Невольно вспоминается Древний Рим, когда «в середине III в. империя переживает жестокий кризис. В разных местах империи поднимаются народные восстания, восстания рабов и колонов»⁴⁰, а обожествленный император (Деций), по свидетельству Киприана, с горечью восклицает, что «предпочитает иметь конкурента на трон, чем епископа в Риме»⁴¹. Нельзя ли предположить, что не только сентиментальную легенду о спящих отроках, но и какие-то отголоски реальных событий далекого прошлого принесли с собой в Хорезм переселенцы-христиане?

Как ни фрагментарны бывают легенды, фиксируемые в процессе полевых этнографических исследований, как ни недостаточен содержащийся в них познавательный материал, они, с нашей точки зрения, методически весьма полезны, а последовательный анализ их может привести к интересным выводам. В сочетании же с историческими, этнографическими и лингвистическими данными они дают немало ценного для познания явлений прошлого. Но вместе с тем в подходе к фольклорному материалу, в его оценке необходима крайняя осторожность. На конкретном примере мы убедились, с какой легкостью исторически вполне достоверные персонажи растворяются в легендарной сфере, а по прошествии времени в результате долгого существования легенды эти персонажи вновь наделяются «плотью и кровью» и приобретают на этот раз уже ложноисторический характер.

⁴⁰ А. Б. Ранович. Указ. раб., с. 430.

⁴¹ Там же, с. 90.

НАУЧНАЯ СЕССИЯ «ИЗУЧЕНИЕ ЭТНОГРАФИЧЕСКИХ ПРОБЛЕМ СОВРЕМЕННОСТИ И КОМПЛЕКТОВАНИЕ МУЗЕЙНЫХ ФОНДОВ»

С 15 по 17 ноября 1977 г. в Государственном музее этнографии народов СССР (ГМЭ) проходила научная сессия на тему: «Изучение этнографических проблем современности и комплектование музейных фондов». В работе сессии участвовало более 100 человек. Среди них сотрудники музеев из 11 союзных и автономных республик, округов и областей Советского Союза, в числе приглашенных были гости из Польской Народной Республики.

На сессию были вынесены три основные проблемы: изучение этнографических аспектов современности, сбор современного этнографического материала, показ и пропаганда современности в музейных экспозициях и выставках.

Всего было заслушано и обсуждено 24 доклада, сгруппированных в соответствии с проблематикой сессии по регионам.

Во вступительном слове директор музея этнографии народов СССР И. И. Баранова (Ленинград) подчеркнула важность и актуальность сессии, охарактеризовала основные направления работы музея, связанные с изучением современности за последние 5 лет. Одним из важнейших среди них является научно-экспозиционная работа, отражающая советский образ жизни и современные этнические процессы. И. И. Баранова подчеркнула, что показ современности теснейшим образом связан со сбором вещевого материала по современности и его изучением. При этом особенно возрастает роль документальной фотографии.

В заключение были освещены и другие разделы научно-исследовательской работы музея, отмечено, что главными являются научное описание коллекционных собраний и разработка проблем этнографического музееведения.

Ряд докладов, заслушанных на сессии, был связан с разработкой тем по современной обрядности.

В. М. Грусман (ГМЭ, Ленинград) в докладе «Социально-психологические функции праздников и обрядов первых лет Советской власти», построенном преимущественно на архивных материалах, раскрывая функции праздников, подчеркнул, что важнейшая из них в любом обряде идейно-воспитательная.

Г. И. Новикова и Л. С. Смусин (ГМЭ, Ленинград) познакомили участников сессии с методом своей работы по сбору материала о современной обрядности у русских путем рассылки письма-обращения в административные органы различных областей РСФСР с просьбой сообщить о характере и ритуале проведения праздников. На основе полученных данных они пришли к выводу об исчезновении локальных особенностей при проведении календарных праздников на территории РСФСР.

Х. П. Пярди (Гос. этнографический музей ЭССР, Тарту) в докладе «Методы сбора современного информационного материала в Государственном этнографическом музее Эстонской ССР» отметил, что научный коллектив музея внимательно изучает условия сохранения традиционных элементов культуры и конкретные проявления советской культуры, возникшие на основе интеграции культур народов СССР. В основу исследования положены материалы, собранные при работе с вопросниками. Опрос жителей одного и того же района проводится через каждые 5 лет, это дает богатые сравнительные данные и показывает происходящие перемены. К работе широко привлекаются местная интеллигенция и школьники. Окончательную обработку материалов ведут сотрудники музея.

В докладе Н. С. Воробьевой (ГМЭ, Ленинград) «К вопросу о необходимости исследования эффективности экспозиционной деятельности этнографического музея» рассматривались аспекты культурного обмена, существующего между музеями различных стран. В нем подчеркивалась идейно-пропагандистская роль этнографических выставок, которые в наиболее доступной форме дают информацию о быте и культуре народов Советского Союза в прошлом и настоящем.

Далее были прочитаны доклады, связанные с вопросами комплектования фондов и изучением особенностей материальной культуры народов Сибири, Дальнего Востока и Средней Азии.

В докладе Л. А. Фотий (ГМЭ, Ленинград) были отражены итоги собирательской работы отдела Сибири и Дальнего Востока по современности (1971—1976 гг.). В результате проведения 12 экспедиций собрано свыше 1000 экспонатов, 800 из них относятся к современности.

Е. Г. Федорова (ГМЭ, Ленинград) выступила с докладом «Коллекции по обским уграм в фондах ГМЭ народов СССР», в котором раскрыла историю создания собрания и охарактеризовала хранящиеся в нем материалы, отметив необходимость активизации собирательской работы среди хантов и манси.

Д. Г. Зильпер (Гос. музей искусств Узбекистана, Ташкент) рассказала о фондах музея по народному искусству Сурхандарьинской и Кашкадарьинской областей Узбекистана и остановилась на специфике их комплектования.

А. В. Коновалов (ГМЭ, Ленинград) сообщил об особенностях хозяйства и материальной культуры алтайских казахов. Наблюдения, проведенные им в Кош-Агачском районе во время поездки в Горно-Алтайскую автономную область в 1976 г., позволили ему сделать вывод, что казахи Кош-Агача — особая этнографическая группа.

Специальное заседание было посвящено вопросам, связанным с изучением этнографии русских, карел и народов Поволжья.

Э. А. Корсун (ГМЭ, Ленинград) выступила с докладом «Русская набойка в собрании ГМЭ народов СССР», в котором охарактеризовала собрание набойки в музее, раскрыла особенности работы отдельных центров по производству этого вида ткани и проследила использование традиционного орнамента набойки в творчестве современных художников.

А. М. Лаптева (Чувашский республиканский краеведческий музей, Чебоксары) в докладе «Национальная специфика быта сельского населения Чувашии (по материалам народного костюма)» особое внимание уделила современной женской одежде, выделив в ней три комплекса, отличающихся покроем и цветовой гаммой.

С. Х. Лебедева (Удмуртский республиканский краеведческий музей, Ижевск) остановилась на традиционных элементах в современной одежде удмуртов. Докладчица, отметив неравномерность распространения народной одежды в различных районах республики (в северных районах она почти исчезла), подчеркнула, что и там, где она сохраняется, народная одежда все чаще используется как обрядовая.

Е. М. Котова и М. Л. Лойко (ГМЭ, Ленинград) выступили с докладом «Некоторые черты современного быта молькеевских татар и восточных марийцев», в котором рассказали о коллекциях, собранных ими в контактных зонах. Особую ценность представляют коллекции по молькеевским татарам (ранее подобных материалов в фондах музея не было) и данные о весеннем празднике Окра-шудо (Дикий лук), которые будут использованы при создании новой экспозиции, посвященной праздникам и обрядам народов СССР.

О. М. Фишман (ГМЭ, Ленинград) в докладе, посвященном комплектованию фондов ГМЭ, охарактеризовала коллекции по традиционной и современной этнографии карел. Она определила основные этапы формирования этого собрания, отметив необходимость целенаправленного комплектования материалов по современной этнографии и народному искусству карел.

Следующая группа докладов была посвящена проблемам этнографии Кавказа.

В. Г. Джалабадзе (Гос. музей Грузии им. С. Н. Джанашия, Тбилиси) охарактеризовал работу, связанную с изучением нового быта и культуры Грузии. Он особо подчеркнул, что неотложной задачей является подробная фиксация исчезающего традиционного материала, с одной стороны, и новых быстро развивающихся и изменяющихся этнографических явлений — с другой.

Н. П. Соболева (ГМЭ, Ленинград) доложила о сборе и изучении материалов по современности в отделе этнографии Кавказа ГМЭ, осветив вопросы, относящиеся к комплектованию этнографического материала по современности, которое ведется с 40-х годов XX столетия.

Н. Х. Авакян (Гос. музей истории Армении, Ереван) ознакомила участников конференции с коллекциями по материальной культуре армянского народа в этнографических фондах Государственного музея истории Армении.

А. А. Погосян (Гос. музей истории Армении, Ереван) в докладе «Армянские традиционные орнаменты и их применение в творчестве современных мастеров» всесторонне осветил коллекцию предметов народного искусства, хранящуюся в фондах музея. Он отметил широкое использование традиционного орнамента в современном творчестве народных мастеров и в произведениях художественной промышленности.

Специальное заседание было посвящено славянской этнографии. Особый интерес вызвало сообщение магистра Кристиана Хойнацкого (Этнографический музей, Варшава) «Фильм как форма документации», иллюстрированное этнографическими фильмами. По мнению польских этнографов, именно фильм, последовательно фиксирующий все этапы какого-либо процесса или явления, — надежный источник изучения исчезающей традиционной культуры.

Сохранению национальных черт в современной одежде молдаван посвятила выступление Н. М. Калашникова (ГМЭ, Ленинград). В основу доклада положены материалы, полученные в результате экспедиций, проведенных в 70-х годах в Молдавию.

Два доклада были посвящены украинскому народному жилищу. П. М. Федюка (Закарпатский музей народной архитектуры и быта, Ужгород) в докладе «К вопросу

о современных крестьянских жилых постройках Закарпатья» говорил о двух тенденциях, наблюдающихся в современных крестьянских жилых постройках. Одна проявляется в унификации планировки Закарпатского жилья; другая — в его декоративном решении.

А. Г. Данилюк (Музей народной архитектуры и быта, Львов), остановившись на фазах развития народного строительства украинского Полесья, проследил основные функции жилища на протяжении его существования.

Е. Я. Тимофеева (ГМЭ, Ленинград) сообщила о народных традициях в быте и культуре чехов, переселившихся на Украину. Наблюдения автора показали, что в быту чехов-переселенцев сохранились многие черты традиционной культуры чехов, живущих на основной территории расселения.

По докладам развернулись оживленные прения, в которых приняли участие 15 человек.

Выступавшие дали высокую оценку сессии в целом и отдельным докладом. По мнению собравшихся, организация и проведение таких сессий крайне необходимы, ибо на них происходит обмен мнениями по различным вопросам музейной практики, сообщается информация о текущей работе. Были высказаны пожелания расширить контакты между музеями (С. Шарануца — Кишинев, С. Борис — Минск и др.), а также на базе музея создать координационный центр по изучению народных промыслов (Г. Губский — Киев). Было предложено также активизировать издательскую деятельность ГМЭ (Л. Смусин — Ленинград, Ю. Климович — Киев).

В заключительном слове С. А. Авижанская отметила высокий научный уровень докладов и разнообразие их тематики, подчеркнув, что в год 60-летия Великого Октября и принятия новой Конституции проблемы изучения и показа в экспозициях периода развитого социализма, пропаганды советского образа жизни встали с особой остротой.

В заключение была принята развернутая резолюция расширенного заседания Ученого совета, отразившая предложения и пожелания, высказанные в докладах и в дискуссиях.

Л. Н. Молотова

СИМПОЗИУМ ПО АРЕАЛЬНЫМ ИССЛЕДОВАНИЯМ

8—10 февраля 1977 г. в Ленинграде состоялся расширенный рабочий симпозиум по ареальным исследованиям в этнографии и языкознании, на котором обсуждались вопросы, связанные с характеристикой этнических и лингвистических общностей разного уровня, взаимодействием этносов и спецификой межъязыковых контактов в условиях многонациональных и многоязычных государств. Особое значение как для составления атласов, так и для изучения истории материальной культуры, народных традиций, фольклора приобретают критерии адекватного выделения ареалов из комплекса народных и различных по своей значимости явлений в их территориальном бытовании. Не менее существенны критерии определения языковой и этнической принадлежности, различения диалектов близкородственных языков, однозначного использования приемов и методов анализа тематической карты.

Отметив во вступительном слове, что за последние годы работа по составлению историко-этнографических и лингвистических (диалектологических) атласов необычайно активизировалась, С. И. Брук (Москва) подчеркнул необходимость координации ареальных исследований в области разных наук.

Основная тема, обсуждавшаяся участниками симпозиума, — соотношение языковых ареалов и этнических территорий. Часть докладов была посвящена функционированию языка в условиях многоязычных и этнически смешанных ареалов. Л. М. Скрелкина (Ленинград), характеризуя лингвистическую ситуацию в Бельгии, показала, что внешне однотипному билингвизму фламандцев и французов соответствуют разные типы языкового сознания. Интерференция языков гетерогенна во времени и в пространстве. С. П. Николаева (Ленинград) говорила о территориальном членении испанского языка в Перу, отражающем различие в структурах «субстратных» автохтонных языков (аймара, хакару, кауки). Н. Г. Помазан (Вологда) рассмотрела функциональную структуру швейцарского варианта немецкого языка. Было отмечено, что в Швейцарии отсутствует характерная для остальных германоязычных ареалов форма разговорного языка, промежуточная между литературной нормой и диалектной речью. Н. А. Томилов (Омск) показал отдельные несоответствия этнолингвистической классификации и этнокультурной дифференциации сибирских татар.

Культуре и языкам народов Сибири были посвящены доклады Л. Л. Викторовой (Ленинград) «О формировании монгольского ареала в системе алтайских языков», В. И. Васильева (Москва) «Современная этнолингвистическая ситуация на самодийском севере Европейской части СССР», З. П. Соколовой (Москва) «Выявление этнических ареалов (на материале хантов и манси)», которая привлекла данные о брачных связях населения и диалектных различиях, А. В. Смольяк (Москва) «К исследованию этнических взаимодействий (на примере народов Нижнего Амура)»,

И. И. Крулника и М. А. Членова (Москва) «Динамика этнолингвистической ситуации у азиатских эскимосов», М. Я. Жорницкой (Москва) «К вопросу картографирования народных танцев Сибири».

Особенности формирования ареала африканской народности бамбара рассмотрел В. А. Арсеньев (Ленинград).

О состоянии греческих диалектов в Донецкой области УССР сообщила М. А. Серкутина (Горловка).

Об изменении фонетических признаков русского языка в связи с его функционированием в качестве языка межнационального говорилось в совместном докладе Л. В. Бондарко, Л. А. Вербицкой и Л. Е. Кукольниковой (Ленинград). Анализ образцов речи показал, что в произносительных навыках представителей разных народов СССР сказываются фонологические характеристики родного языка. Ю. К. Кузьменко (Ленинград) в своем выступлении отметил принципиальную важность использования методов системного анализа и экспериментальной фонетики для исследования территориальной вариативности языка. Он предположил, что заимствование звуков чужого языка при отсутствии соответствующих коррелятивных признаков в заимствующем языке (если двукратное отсутствует) невозможно.

Принципам отбора коррелируемых признаков и выбору приемов анализа был посвящен доклад В. А. Никонова (Москва) «Оптимизация методов ареальной лингво-этнографии». Докладчик остановился на понятии «условное пространство», аналогией которому во временном срезе является относительная хронология. Как подчеркнул В. А. Никонов, основная задача ареального исследования в том, чтобы правильно отразить характер взаимосвязи между явлениями, что не всегда равнозначно их географической привязке.

Многосторонность пространственных отношений между явлениями показал Г. А. Цыхун (Минск) на примере промежуточных изоглосс, образовавшихся на пересечении южнославянского ареала и Балканского языкового союза. А. С. Герд (Ленинград) обратил внимание на количественное соотношение черт, характерных для языкового союза, со своеобразной «психологической» общностью носителей соответствующих языков. Единство духовной культуры балканских народов отметил А. Н. Анфертьев (Ленинград), охарактеризовавший календарные обряды на Балканах в связи с формированием православной обрядности. В. М. Мокриенко (Ленинград) дал пример ареального анализа фразеологизмов с использованием структурно-семантического моделирования, в котором развивается методика, предложенная Н. И. Толстым.

В большинстве докладов анализировался комплекс явлений, а не отдельные факты. Такой подход характерен и для содержания готовящихся атласов. В. С. Сорбале (Ужгород) доложил о лингвистических и этнографических особенностях марамурешских (дако-романских) сел в Закарпатской области УССР в связи с подготовкой проектируемого им регионального микроатласа. С. В. Семчинский (Киев) поставил вопрос об исследовании картографическими методами внутренней формы слова, системы его значений.

Часть докладов была посвящена проблемам ономастики. И. В. Власова (Москва) дала комплексную характеристику ареалов топонимов на -иха в Костромской области. Регулярность чередования суффиксов догреческих географических названий выявил Ю. В. Откупщиков (Ленинград) в докладе «Топонимические изоглоссы и вопросы этногенеза греков».

Проблема классификации догреческих диалектов рассматривалась С. Я. Шарыпкин (Львов).

Необходимость учета системных характеристик в ареальных исследованиях показал доклад А. З. Розенфельд (Ленинград) «Языковые контакты в таджикско-памирском ареале». Выделение ареалов близкородственных языков в качестве соответствующей диалектной подсистемы или самостоятельного языкового образования возможно только с учетом их подчиненности общей надареальной норме, поскольку говорящий на диалекте практически владеет двумя языковыми системами.

Возможности использования приемов картографирования и методов ареального исследования были показаны также на примере фольклора и обрядового действия. В. Е. Лапин и Т. А. Бернштам (Ленинград) картографировали сюжетное и функциональное распределение «виноградных» песен (календарных и свадебных). Л. С. Гвоздикова и Г. Г. Шаповалова (Ленинград) рассмотрели проблему картографирования предметной семантики терминологии свадебного обряда.

Н. В. Лукина (Томск) сообщила о системе религиозных и космогонических представлений, связанных с почитанием собаки у народов Северной Азии. И. С. Гурвич (Москва) в результате картографирования эпических сказаний народов Сибири выявил ареалы зародышевых форм эпоса (чукчи, юкагиры, коряки, нивхи), ранних его форм, испытавших влияние южносибирской эпической традиции (ненцы, нганасаны, ханты, манси, селькупы, эвенки, кеты), и развитого эпоса (якуты, буряты, казахи, тувинцы, татары, шорцы, хакасы).

Сопоставлению традиционных и новых методов анализа лингвистической карты (на примере карты Ж. Жильерона) был посвящен совместный доклад А. С. Герда, М. А. Бородиной, И. В. Васильевой и Е. Кузнецовой (Ленинград).

Обсуждение представленных на заседаниях докладов и сообщений показало, что еще не установлено четкой зависимости между характером пространственного распре-

деления явлений и их причинно-следственной связью, нет твердых критериев соотношения данных сравнительно-исторического и типологического анализа и данных карты, сохраняется терминологическая непоследовательность не только в пределах разных наук, но и в рамках разных направлений языкознания и этнографии. В выступлениях подчеркивалась необходимость дальнейшей координации ареальных исследований, проводимых научными коллективами страны. Было рекомендовано, в частности, продолжить разработку вопросов, связанных с соотношением языка и этноса в аспекте их территориального распределения и типологической классификации языковых и этнокультурных ситуаций. Отмечена необходимость унификации терминологии и разработки общетеоретической проблематики ареальных исследований в конкретных науках.

Н. Л. Сухачев

КОРОТКО ОБ ЭКСПЕДИЦИЯХ

Научно-исследовательский институт художественной промышленности ежегодно проводит экспедиции в различных районах, областях и автономных республиках РСФСР. Задачи экспедиций: изучение народного декоративного искусства и художественных промыслов, их современного состояния, выявление народных мастеров, владеющих мастерством изготовления художественных изделий в традициях национального искусства, разработка мероприятий по возрождению традиционных видов народного декоративного искусства и их развитию на предприятиях художественных промыслов.

Научные отчеты, фотоальбомы и зарисовки предметов народного искусства, собранные в процессе подготовки и проведения экспедиций, хранятся в институте.

Во время экспедиции проводились фотографии и зарисовки предметов народного искусства.

В исследуемом регионе в значительной степени сохранилось искусство обработки меха оленя. Зимняя меховая одежда (малицы, бурки, пимы) до сих пор широко распространена в быту местного населения. Помимо одежды и обуви, из меха и кожи оленя шьют сумки, реže — коврики, используя технику меховой мозаики. Мастерством изготовления изделий из меха оленя владеет большинство пожилых женщин. Всего в селах района выявлено свыше 50 мастериц.

Материалы экспедиции свидетельствуют о том, что на современное искусство саамов значительное влияние оказывает искусство соседних народов — ненцев, коми, русских. Саамы переняли от них технику меховой мозаики, но утратили национальные приемы декорирования изделий — аппликацию, вышивку бисером по сукну. Вышивка бисером в настоящее время украшает лишь меховую обувь, при этом традиционный геометрический орнамент, ярко проступающий в старинных саамских головных уборах, праздничных оленьих упряжках и пр., огрубляется, заменяется стилизованными изображениями цветов, звезд, снежинок. Исчезло и традиционное саамское искусство художественной обработки рога оленя. Вместе с тем у них развивается узорное вязание, широко распространенное у коми и русских поморов.

На основе экспедиционных наблюдений были разработаны мероприятия по возрождению традиционных видов искусства коренных народностей Кольского Севера.

Н. М. Ведерникова

В июле — августе 1977 г. в Мурманской области работала комплексная экспедиция в составе сотрудников НИИ художественной промышленности — Н. М. Ведерниковой (начальник отряда), Л. Е. Негретовой и Т. С. Самойловой (художники), А. Н. Куренкова (фотограф), а также сотрудников художественно-экспериментального предприятия «Кольский сувенир» (г. Мурманск) — А. В. Евдокимова (гл. инженер), В. В. Волкова (гл. художник), Э. В. Смирновой (художник). Работа велась в Ловозерском районе Мурманской области, где живут преимущественно северные народности — саамы, коми, ненцы. Были обследованы пос. Ловозеро, села Краснощелье, Каневка и Сосновка и проведена разведывательная работа в поселке Варзуга Терского района (маршрут экспедиции 1979 г.)

* * *

В 1976—1977 гг. НИИ художественной промышленности проводились экспедиции в Чечено-Ингушскую АССР. В них приняли участие: Т. А. Бадяева, Н. П. Канунникова (начальник отряда), художники И. А. Иванов и А. С. Гораздин, а также научный сотрудник Грозненского музея изобразительных искусств А. М. Измаилов и сотрудник Министерства местной промышленности республики Г. С. Щедродарова. Маршрут экспедиции проходил по 40 селениям семи горных, предгорных и равнинных районов Чечено-Ингушетии — Назрановского (включая Джейрахское и Ассинское ущелья в горной Ингушетии), Советского (бывш. Шатоевского), Веденского, Ножай-Юртовского, Грозненского, Шалинского, Ачхой-Мартановского.

За два полевых сезона было обнаружено и зафиксировано на кальках, фотографиях, цветных слайдах, зарисовках и в записях более 600 изделий, отражающих как собственно вайнахские художественные традиции, так и взаимосвязи их с культурой и искусством соседних народов Дагестана, Северной Осетии, Грузии.

Проведенное обследование свидетельствует о самобытном развитии ряда художественных ремесел у чеченцев и ингушей в XIX—XX вв. Большинство народных ремесел имело здесь не промысловый, а сугубо «домашний» характер.

Найдены почти все типы одежды и изделий, входивших в хозяйственный и бытовой комплекс жителей горных и равнинных селений. Сейчас эти комплексы, как правило, разрозненны. Но устойчивость и традиционность типологических признаков — утилитарного назначения предмета, формы и характера украшения — дает возможность реконструировать весь набор вещей в традиционном жилище и хозяйстве вайнахов.

Подлинное богатство национальной культуры — войлочные ковры с мозаичным узором — «истанги». По имеющимся образцам можно проследить развитие этого искусства более чем за столетие. Наиболее сложные и разнообразные по рисунку истанги обнаружены в селениях горной Ингушетии и горной Чечни (Веденский, Советский, Шалинский районы).

Интересные образцы местного горноарского производства найдены в Советском,

Ачхой-Мартановском и Шалинском районах. В горной Ингушетии, а также в горных селениях Советского и Ножай-Юртовского районов (Чечни) найдены деревянные изделия с резьбой.

Выявлено более 70 мастеров, владеющих различными художественными ремеслами. В основном это мастерицы, умеющие ткать, плести тесьму, делать истанги.

Зафиксированные образцы художественных промыслов представляют не только научный интерес, они могут служить богатым материалом для художников и мастеров, развивающих в своем творчестве традиции народного искусства. Следует отметить необычайно интенсивное развитие современной сельской жилой архитектуры в равнинных селах Чечено-Ингушетии, что должно привлечь внимание этнографов, искусствоведов, архитекторов.

Т. А. Бадяева, Н. П. Канунникова

* * *

Летом 1976 и 1977 гг. сотрудниками НИИ художественной промышленности В. Г. Смолицким и Л. И. Чубаровой была предпринята поездка в Корякский национальный округ с целью сбора материала о современных формах бытования народного декоративного искусства коренного населения Камчатки. Работа проходила в поселках Тигиль, Палана, Седанка, в оленеводческой бригаде совхоза «Паланский» (Тигильский р-н); в Тиличихах, Хаилино и на рыбацких стойбищах в верховьях р. Вывенки (Олюторский р-н); в поселках Каменский, Манилы, Слаутное и Аянка (Пенжинский р-н). Было опрошено около 70 информаторов, сделано более 200 черно-белых фотографий и 60 цветных слайдов предметов народного искусства. Собранные сведения о бытовании традиционного костюма коряков, эвенов, чукчей и материалы о резьбе по рогу снежного барана, о художественной обработке дерева. Выявлены мастера (в основном женщины) художественной обработки меха и резьбы по твердым материалам (рог снежного барана, сувель, дерево) — всего более 100 человек. Материалы экспедиций обсуждались во время работы семинара на Корякской окружной фабрике художественных промыслов и сувениров в

пос. Палане, а также были использованы при разработке конкретных мероприятий по дальнейшему развитию художественной промышленности округа.

В. Г. Смолицкий

* * *

Сектор археологии, этнографии и народного искусства Института истории, языка и литературы Башкирского филиала АН СССР (далее БФ АН СССР) провел в июне — сентябре 1977 г. пять экспедиций в районы Башкирии и Челябинской области. В их задачу входило изучение материальной и духовной культуры, общественного и семейного быта башкир, а также сбор этнографических экспонатов для создаваемого в Уфе Музея археологии и этнографии БФ АН СССР.

С 17 июня по 16 июля в северо-восточных районах Башкирии: Дуванском (д. Старо-Халилово, Абдрашитово), Мечетлинском (д. Дуван-Мечетлино, Теляшево, Гумерово, Кутушево, Абдрахимово), Белокатайском (д. Яныбаево, Мунасово), Салаватском (д. Ново-Картавлы) работал отряд в составе С. Н. Шитовой (начальник отряда), М. Г. Муллагулова, Р. Г. Гаделгареевой, Т. К. Новиковой (фотограф), А. Г. Емца (шофер).

Материал собирался по программам-вопросникам, разработанным в секторе. Изучались поселения, жилища, хозяйственные постройки, народный костюм (С. Н. Шитова), национальная кухня и утварь (Р. Г. Гаделгареева), традиционные и современные транспортные средства (М. Г. Муллагулов). Исследования велись главным образом в бассейне р. Ай и ее притока Ик.

Собранный материал свидетельствует об относительной однородности этнокультурного облика башкир северо-восточных областей. Для Музея археологии и этнографии БФ АН СССР участники экспедиции собрали небольшую коллекцию предметов народного быта. Были приобретены тканые полотенца, скатерти, занавеси; вышитые платья, фартуки, мужские рубашки; утварь, некоторые орудия труда, части упряжи.

В июле в Туймазинский (д. Япрыково, Ильчimbетово, Райманово) и Буздзякский (д. Канлы-Туркеево, Таллыкулево, Кля-

Таяк) районы БАССР с целью сбора музыкального фольклора башкир и татар выезжали Л. П. Атанова и Р. В. Нафикова. Собранный материал разнообразен по содержанию и жанровому составу и дает основание утверждать, что обрядовый песенный фольклор этих этносов имеет большое сходство. В обследованных деревнях очень популярны башкирские протяжные песни — *озон кей*. Большинство скорых песен — *кыска кей*, *такмак* — присущи признаки татарского мелоса.

Участники экспедиции собирали также сведения по истории, топонимике, быту, культуре жителей обследованных деревень; записывали игры, обряды, сказки, суеверия, исторические предания. Основную часть фонозаписей составляют музыкально-поэтические формы, в том числе: байты — 11, мунажаты — 7, песни — 67, короткие плясовые мелодии — *такмаки* — 11, русские песни — 18. Записан интересный образец звукоподражания птичьему пению.

В июле — августе в юго-восточных районах Башкирии — Архангельском (д. Верхняя Лемеза, Азово), Белорецком (д. Зуя, Ново-Хасаново, Усмангалино, Исмакаево, Бакиево, Махмутово, Бердыгулово), Учалинском (д. Наурузово, Москово, Уразово, Кутуево), а также в Уйском (д. Аминеве, Магадеево), Ногайбакском (Кассель) и Аргаяшском (д. Яраткулово, Сантово, Старособолево) районах Челябинской области вел полевою работу отряд Н. В. Бикбулатова в составе пяти человек.

Собирались материалы по темам «Семья и брак у башкир» (Н. В. Бикбулатов), «Хозяйство и материальная культура» (М. Г. Муллагулов), «Музыка и песни» (Р. С. Сулейманов). Приобретались также старые рукописи и печатные издания — экспонаты для Музея археологии и этнографии (И. К. Буляков)¹. Получены новые сведения об истории отдельных селений, родов, аймаков, об общественном быте, хозяйственных занятиях.

Полевые исследования показали, что в настоящее время у башкир, как и у других народов СССР, идет процесс преобразования старой обрядности и создания новой.

В ходе работы экспедиции были записаны 260 песен и инструментальных мелодий, в том числе 60 лирических протяж-

¹ Пятый участник экспедиции — шофер Р. Г. Аллагулов.

ных песен, 66 лирических бытовых, 57 хороводно-игровых песен, 77 инструментальных плясовых мелодий.

Лирические протяжные песни, называемые *озон көй* (буквально «протяжный напев» или «песня»), исполняются в основном пожилыми людьми. Бытовые песни — *кыска көй* (буквально «короткий напев»² или «песня») поют все, и напевы их по сравнению с протяжными более просты. Хороводно-игровые песни исполняются в основном молодежью. Они сопровождают такие хоры, как «Змейка», «Марш», «Наза», «Косилка-молотилка», «Игра в четыре пары», «Игра в три пары».

В Ногайбакском районе Челябинской области записано 10 песен крещеных татар, в Уйском районе Челябинской области — 5 казахских песен. Башкиры обследованных районов своеобразно исполняют русские песни и плясовые мелодии, такие, как «Барыня», «Яблочко», «Хас-Булат удалой». Таких мелодий зафиксировано более 20.

Участники экспедиции приобрели два старинных бархатных камзола с серебряными монетами, ювелирные украшения, три нагрудника, украшенные кораллами и серебром, снаряжение верхового коня, инструменты бортничества и др. Приобретено восемь старопечатных книг на арабском и старотюркском языках, пять рукописных сборников.

В августе совершили поездку в северо-восточные районы Башкирии для сбора материалов по народному хореографическому творчеству Л. И. Нагаева и М. А. Галеева. Они обследовали Салаватский (д. Аркаулово, Бишлярово), Дуванский (д. Улькунды, Ариєво, Мулькатово), Мечетлинский (д. Муслумово, Большеустинское), Белокатайский (д. Яныбаєво) районы Башкирии. Зафиксировано 54 танца и игры³. Результаты экспедиции свидетельствуют о глубоком проникновении в современную культуру башкирских аулов общесоветских явлений. Прочно вошли в быт башкирской деревни общесоветские праздники, а также обряды, связанные с проводами в армию, чествовани-

ем за доблестный труд, получением диплома и т. д. На общественных праздниках наряду с традиционными башкирскими плясками танцуют «Барыню», «Сербиянку», «Трепак», «Вальс», «Танго». Эти танцы популярны у старшего и среднего поколений башкир. Любимый танец молодежи — «Общий», в котором широко использованы русские кадрилиные мизансцены. Переход от одной фигуры к другой объявляет по-русски ведущий. Наряду с этим некоторые башкирские танцы исполняются русскими (с. Большеустинское). На праздниках, клубных вечерах русские вместе с башкирами танцуют «Өс таган» — Треугольник», «Түңарак уйыны» — «Танцевать по кругу», «Дүртле» — «Четверка» и др. Современные молодежные танцы в деревне не получили широкого распространения.

Сотрудниками института в январе, марте, июне и сентябре 1977 г. совершались специальные поездки в различные районы БАССР для сбора музейных коллекций. Для будущего Музея археологии и этнографии БФ АН СССР было приобретено более 100 экспонатов, в том числе войлочная юрта со сборным решетчатым каркасом (Абзелиловский район) и вышедшие из обихода уникальные предметы, такие, как старинный головной убор (*кашмау*) из кораллов, бисера и монет с серебряными филигранными подвесками, украшенными чеканкой, гравировкой и вставками из цветного камня, женский праздничный халат, изделия узорного ткачества, а также около десятка старых книг и рукописей.

Участниками экспедиций заснято 42 черно-белых и 14 цветных (слайды) фотопленок. Отдельные производственные процессы, интерьеры домов были засняты на киноленту (9 кассет). Для записи музыкального фольклора использовано 8000 м. магнитной ленты. В целом экспедициями собран большой и разнообразный материал, который заметно пополнит собрание по этнографии, музыкальному и хореографическому фольклору и истории культуры башкирского народа.

Полевые материалы обработаны и находятся в научном архиве сектора этнографии ИИЯЛ БФ АН СССР.

Л. И. Нагаева

² В музыковедческой литературе принят термин «скорый» напев или «скорая» мелодия.

³ Танцы и игры записывались кинетографическим методом С. С. Лисицкая. Плясовые мелодии записывались на магнитофонную ленту.



ОБЩАЯ ЭТНОГРАФИЯ

Этническая история и фольклор. М., 1977, 257 стр.

Давно уже стала аксиоматичной, не требующей доказательств, мысль, что сейчас наиболее интересные результаты исследователи получают на стыках нескольких наук. Рецензируемый сборник статей — яркое тому свидетельство. Он отвечает назревшим потребностям нескольких смежных наук — этнографии, фольклористики, источниковедения, лингвистики, антропологии, демографии, археологии, истории изобразительного искусства.

Основная идея сборника — проблема использования фольклора в качестве источника для изучения этногенеза и этнокультурных связей различных народов.

Редактор сборника Р. С. Липец и авторы статей уделяют особое внимание фольклору бесписьменных в недавнем прошлом народов Сибири и Юго-Восточной Азии. В сборнике помещены также материалы по народам Кавказа, Средней Азии, славянским странам, древним цивилизациям Америки и пр. В предисловии указывается, что опубликованные статьи являются только выборочными «пробами» по этой малоисследованной тематике, взятыми в нескольких регионах. Отсутствие в сборнике материалов по ряду регионов, таким образом, мотивировано; но, возможно, следовало хотя бы наметить возможные пути поисков и находок такого рода и в других областях ойкумены.

Несомненным достоинством сборника является то, что в статьях использован конкретный материал, в значительной степени впервые вводимый в научный оборот. Авторы применяют современные методы исследования, стремятся к комплексному изучению различных типов исторических источников. Все это свидетельствует о том, что в рецензируемом сборнике разрабатываются актуальные в научном отношении проблемы и указываются новые пути в решении давно уже поставленных вопросов.

Среди этих новых проблем на одном из первых мест стоит вопрос, какие фольклорные жанры и почему именно могут быть привлечены для изучения проблем этногенеза. Авторы предисловия Р. С. Липец и С. Я. Серов правильно отмечают, что наибольший интерес в этом плане представляют эпические жанры — мифы, легенды, предания, а частично и героический эпос, в которых народная память сохраняет сведения об этническом происхождении, истории заселения данной этнической территории и установлении взаимосвязей с другими соседними народами. Лирические же жанры (песня и др.) несут весьма скудную информацию по интересующему вопросу, так как сложились они довольно поздно и в силу специфики своего содержания и целей создания почти не отразили ни этнокультурные связи, ни тем более этногенетические моменты.

Сложнее другие вопросы, которые только поставлены в предисловии: у каких именно народов и почему этногенетические мифы нашли отражение в фольклоре? Все ли народы сохранили свои этногенетические предания? Отчего у одних народов этнические предания распространены очень широко, подробны и обстоятельны, а у других — скудны, отрывочны, неполны? Ответ — аргументированный — на эти вопросы можно, по-видимому, дать лишь после сопоставительного анализа преданий различных народов всех континентов. На современном уровне науки такой анализ сделать еще невозможно ввиду отсутствия полных данных.

Следует еще добавить, что в мировой фольклористике и этнографии степень изученности данной проблемы весьма различна. Авторы предисловия приводят около десяти имен советских и зарубежных ученых, привлекавших фольклор для решения этногенетических проблем, но этого, конечно, явно недостаточно. На повестке дня стоит задача создания историографического труда в этой области. Пусть он даже будет сначала обзорным перечнем — и в этом случае он принесет пользу, ибо подведет итоги сделанному, укажет на «белые пятна» и определит важнейшие пути и направления дальнейшего изучения проблемы. Без четко осознанной целенаправленности поиска трудно рассчитывать на значительные результаты.

В сборнике идет речь и о методике сбора сведений по этнической истории и выявлению этногенетических данных в фольклорных памятниках. Задача эта трудная, но, несомненно, одна из первоочередных.

Хотя сборник и посвящен в основном фольклору как источнику изучения этнической истории, тем не менее авторы отдельных статей обращаются и к другим типам

исторических источников — археологическим, лингвистическим, этнографическим, письменным и т. д., привлекая их для сравнительного анализа. Думается, однако, что настала пора поставить такой вопрос: а каково место фольклора среди других типов исторических источников при решении проблем этногенеза, велика ли репрезентативность фольклорных данных, какова степень их достоверности и какое значение имеет массовость бытования этногенетических преданий? Иными словами, наступает пора глубоких источниковедческих изысканий в области этногенеза. Лишь выяснив широту источниковедческой базы, установив достоверность привлекаемых источников (что можно сделать только при помощи сопоставления источников различных типов!), исследователи получат возможность изучения проблем этногенеза на качественно новом уровне.

Сборник в целом приводит к заключению, что в настоящее время наиболее важны и неотложны именно историографические и источниковедческие аспекты настоящей проблемы. Без их решения исследование общих закономерностей проблем этногенеза попросту невозможно. Широкое сопоставление фольклора разных этнических общностей немислимо без глубокого источниковедческого анализа сопоставляемых памятников. Пока же опубликованные статьи — при всей их ценности! — не дают полного представления о проблеме в целом.

Неправомерным представляется противопоставление при исследовании поставленной проблемы фольклора историческому источнику, которое допускают авторы предисловия («Фольклор ведь прежде всего — искусство слова, а не только исторический источник» — стр. 6). Фольклор — это один из типов исторических источников, тип своеобразный и особый, что обусловлено спецификой отображения в нем действительности. Это отображение всегда образное, художественное. Оно сохраняется на протяжении веков в устной передаче поколений, но это отнюдь не означает, что фольклор является чем-то большим, чем исторический источник.

Сборник открывается теоретической статьей В. П. Алексеева, анализирующей самый факт совпадения или несогласования показаний преданий, лингвистических данных и антропологического материала при изучении проблемы этногенеза. Автор приходит к выводу, что свидетельства отдельно взятых типов исторических источников не имеют абсолютного значения, и их роль меняется в зависимости от хронологии событий; для эпохи камня и бронзы важен антропологический материал, для раннего железа — лингвистический, для средневековья — фольклорный (этногенетические предания). Хотелось бы отметить, что в противовес типологической классификации исторических источников, распространенной в советском источниковедении за последнее время, автор статьи именует отдельные типы источников видами; это хотя и было принято ранее в русской науке, однако в настоящее время лишь усложняет восприятие текста, приводя к ненужному разнообразию.

Статья С. Я. Серова «Динамика этногенетического мифа инков» представляет собой попытку использования этногенетических мифов в качестве источника для определения истории инкской династии. Привлекать такие источники очень важно, поскольку у кечуа, как и у многих народов мира, этапы исторического развития и отдельные стороны этнического процесса персонализировались в биографии владык.

Автор располагает известные нам варианты преданий так, чтобы проследить их динамику и привязать к определенному времени и известной территории. Он делает это с достаточной мерой осторожности, подчеркивая гипотетичность собственных построений; его схема может быть принята как одно из возможных объяснений. Дальнейшее углубление проблемы станет возможным лишь тогда, когда будут изучены космогонические мифы кечуа и колья и сопоставлены с их генеалогическими преданиями. Вообще этническая история индейцев Центральных Анд находится еще в стадии становления, и статья С. Я. Серова является одной из наиболее перспективных работ на русском языке в этой области.

Желательно было бы в дальнейшем провести сопоставление преданий с другими жанрами фольклора кечуа с целью установить их взаимоотношения и взаимовлияния; возможно, это даст дополнительный материал для решения проблемы динамики этногенетических мифов инков.

Две статьи сборника ([Г. Г. Стратановича] и И. Н. Мороза) посвящены этногенетическим сказаниям народов Юго-Восточной Азии. В первой из них анализируются мифы об исходе людей из яйца или тыквы у различных народов. Автор ведет анализ так, что происхождение этих народов связывается с родом занятий племен внутренних и литоральных районов материка. Во второй статье говорится об историографии исследований, посвященных легендам народов Юго-Восточной Азии как источнику по этногенезу и этнокультурным связям (работы В. В. Голубева). Автор дает живую характеристику этого видного археолога и знатока искусства Азии, долгое время жившего в Индокитае и оставившего глубокий след в историографии 20—30-х годов. В то же время в статье справедливо указывается на надуманность некоторых концепций Голубева, отвергнутых современной наукой.

Этногенезу народов Севера нашей страны посвящены статьи И. С. Гурвича, В. И. Васильева и Т. Б. Долгих. Анализ хосунных сказаний в статье И. С. Гурвича дает возможность проследить миграцию сюжетов и установить их источниковедческое значение для вопросов этногенеза. Работа основана во многом на личных полевых записях автора. Особенно украшают ее таблицы мотивов сказаний — наглядные и убедительные. Статья основательно фундирована и производит благоприятное впечатление именно в источниковедческом аспекте.

В статье В. В. Васильева, интересной по замыслу и плодотворной по методике исследования, фольклорные, этнографические и письменные источники сопоставляются в целях выяснения вопросов не только этногенеза, но и этнической истории в целом. Так, анализ преданий о столкновении на озере Туручедо в 1849—1850 гг. имеет отношение именно к поздним этапам истории ненец и энцев (вытеснение одной племенной группы другой).

Работа Т. Б. Долгих основана главным образом на одном жанре энецкого фольклора — так называемых *дэрецу*, среди которых автор справедливо выделяет предание «Сомату Иду».

Статья Л. С. Толстовой «Исторический фольклор каракалпаков как источник для изучения этногенеза и этнокультурных связей этого народа» вносит вклад в решение сложной этнографической проблемы, касающейся этногенеза народов Приаралья, издавна бывшего центром пересечения различных миграционных потоков. Со временем исследователи получают возможность теснее связать разновременные пласты каракалпакского фольклора с кочевьями и переселениями каракалпаков и создать карту с указанием мест первоначального обитания этнических компонентов, составивших впоследствии каракалпакский народ, и конечной локализации каракалпаков.

Расслоению чеченцев и ингушей посвящена работа В. П. Кобычева. В ней содержится свежий и интересный материал по этногенезу населения сложного и до сих пор мало изученного в этом аспекте региона — Северного Кавказа. Наглядны и впечатляющи приложенные к статье схемы-карты. Жаль только, что на второй и третьей картах реки лишь обозначены, но не названы. Почему бы не упростить для читателей восприятие карты? Ведь этот сборник привлечет к себе внимание не только специалистов-кавказоведов.

Сборник заканчивается тремя статьями, посвященными этнокультурным связям славян. Т. Д. Златковская аргументированно выделила некоторые древнебалканские элементы в фольклоре южных славян и восточных романцев, показав сложные переплетения данных фольклора и этнографии. Весьма интересны мысли автора о древнейших слоях индоевропейского мифотворчества и возможном отражении их в образах доброго змея, несущего земле плодородие, и змея — противника божественного героя. Образ змея и мотив змеборчества — благодатная, хотя и очень сложная, тема для решения проблем древних этногенетических связей.

В работе В. М. Гацака и Э. А. Рикмана рассматривается легенда о Драгоше, зафиксированная летописцами XV—XVII вв. и известная до сих пор молдавскому населению. С ней сопоставлены материалы истории, археологии, этнографии, что позволило авторам выявить в легенде достоверные сведения об этнической истории Восточного Прикарпатья. Эта статья выдвигает в качестве первоочередной задачу анализа легендарных жанров фольклора, установления места легенды в типологии европейского фольклора.

Сборник заключает статья Р. С. Липец «Отражение этнокультурных связей Киевской Руси в сказаниях о Святославе Игоревиче (X в.)». Автором проанализирован состав летописных сказаний о Святославе, подчеркнута их связь с жанром песни-славы. В статье выделены следующие важные для решения поставленных проблем моменты: сравнение Святослава с «пардусом», отношение в эпосе к дальним походам и мотив чаши, изготовленной из черепа убитого князя. Работа Р. С. Липец органически входит в круг исследований, подчеркивающих роль русских летописей в изучении эпоса Руси конца I — начала II тысячелетия н. э. (труды Б. А. Рыбакова, Д. С. Лихачева, В. А. Пархоменко и др.).

В заключение хотелось бы пожелать Институту этнографии им. Н. Н. Миклухо-Маклая АН СССР и издательству «Наука» продолжить публикацию работ, рассматривающих связь этнической истории с фольклором. Проблема эта — одна из важнейших в этнографии. Она интересует ученых союзных республик, представителей многих народностей нашей страны. Она давно уже привлекает к себе внимание и зарубежных исследователей.

Сборник «Этническая история и фольклор» — добротная заявка на продолжающееся издание (типа «Очерков истории русской этнографии, фольклористики и антропологии»), которое сможет объединить усилия ученых различных специальностей, разрабатывающих сложные и запутанные проблемы этногенеза и этнокультурных связей.

Л. Н. Пушкарев

«Очерки истории русской этнографии, фольклористики и антропологии», вып. VII. М.—Л. 1977, 171 стр. Редакторы — А. М. Решетов и Т. В. Станюкович.

Очередной том историографической серии трудов Института этнографии им. Н. Н. Миклухо-Маклая содержит материалы главным образом по истории этнографических, фольклорных и антропологических исследований в Географическом обществе СССР.

В рецензируемой книге опубликовано 19 статей. В вводной статье Л. М. Сабуровой «Русское географическое общество и этнографические исследования (дореволюционный период)» вкратце излагается развитие этнографической науки в рамках РГО и его отделов, начиная с первых лет существования и до советского времени. Указывая на разносторонний характер этнографических исследований в РГО, автор подчеркивает, что «деятельность Географического общества способствовала многоплановому развитию этнографии». В Отделении этнографии были представлены различные школы и направления. «Одним из важнейших результатов деятельности РГО было накопление этнографических сведений о народах мира, собранных в полевых условиях специалистами высшего класса и в ряде случаев — впервые в истории. Эти материалы, как опубликованные, так и архивные, — неоценимый источник для этнографических исследований и в настоящее время». Л. М. Сабурова подчеркивает и другие положительные стороны деятельности Отделения этнографии: стремление к широкому охвату вопросов при изучении всех сторон материальной и духовной культуры, исследование народной культуры в ее взаимосвязи с культурой соседних народов, постановку вопроса об изучении всех слоев общества, применение ретроспективного метода, который широко используется в настоящее время. Наконец, положительной стороной деятельности Отделения этнографии являлась пропаганда научных знаний.

Эти оценочные положения Л. М. Сабуровой о наследстве РГО в области этнографической науки проходят красной нитью и через другие статьи сборника. Авторы стремятся выявить то прогрессивное, ценное в научном и общественном плане, что было в деятельности Отделения этнографии РГО и отдельных ученых, что и теперь близко нам.

Все материалы сборника по тематике можно разбить на несколько групп.

В первую входят статьи, посвященные деятельности отделов и филиалов РГО. Таковы работы В. К. Бондарчика «Северо-западный отдел Русского географического общества и его деятельность по изучению быта и культуры белорусов (1867—1914)», Т. В. Станюкович «Этнографический музей Русского географического общества», Н. В. Новикова «О деятельности Сказочной комиссии Русского географического общества», И. И. Гохмана «Антропологическое изучение Забайкалья в Троицкосавско-Кяхтинском отделении Русского географического общества» и С. И. Брука «Этнография в Московском филиале Географического общества СССР». Все эти статьи основаны на архивных материалах и вносят много нового в историю как Отделения этнографии РГО, так и его филиалов и отделов.

Статья В. К. Бондарчика рассказывает о деятельности Северо-западного отдела РГО, о привлечении местных сил для изучения быта и культуры народных масс. Отдел подвергался неоднократным репрессиям со стороны властей.

В статье Т. В. Станюкович впервые дается краткий, но содержательный очерк истории Этнографического музея РГО (1848—1891 гг.), а также некоторые сведения об этнографических музеях при других отделах РГО (Кавказском, Юго-западном, Приамурском, Восточно-Сибирском, Забайкальском и др.). К сожалению, при упоминании о многих из них автор ограничивается лишь указанием года создания. Между тем история и нынешнее состояние музеев в многочисленных отделах Всесоюзного географического общества заслуживают специального рассмотрения.

Н. В. Новиков обрисовывает краткую историю деятельности Сказочной комиссии РГО за все время ее существования, различая в ней три периода: 1) с 1896 по 1911 г., 2) с 1911 по 1917 гг., 3) с 1924 по 1930 г.

Статья И. И. Гохмана посвящена деятельности видного ученого-краеведа антрополога Ю. Д. Талько-Грынцевича, возглавлявшего Троицкосавско-Кяхтинское отделение Приамурского отдела РГО, организованного в 1897 г.

С. И. Брук проследил, как развивались этнографические исследования в Московском филиале ВГО, который был организован в 1945 г. Комиссия этнографии в составе филиала возникла в 1963 г. Несмотря на короткий срок существования комиссии, за 13 лет здесь было прочитано более 100 докладов по самой различной тематике (этногеография, демография, национальные проблемы и т. д.). Ряд докладов опубликован. Статья начинается интересным разделом о связи между географией и этнографией на разных этапах существования Московского филиала.

В следующей группе статей рассматриваются этнографические исследования на отдельных территориях СССР.

Е. В. Рихтер в публикации «Роль Русского географического общества в изучении прибалтийско-финского населения Прибалтики» детально прослеживает работу, которую проводило Русское географическое общество по изучению этнического состава Прибалтики в течение 100 лет, начиная с 40-х годов XIX в. В ее статье значительно подробнее, чем в ранее опубликованной работе Л. С. Берга¹, рассказано об экспедиции Шегрена, приведена карта маршрута экспедиции и опубликованы два новых рисунка из альбома Пецольда². Закачивается статья данными о связях прибалтийских ученых с РГО —

¹ См. Л. С. Берг. Всесоюзное географическое общество за 100 лет. М.—Л., 1946, с. 41, 42. Между с. 48—49 впервые воспроизведены четыре акварельных рисунка художника Пецольда, изображающих ливов и их быт.

² Альбом Пецольда хранится в Архиве Географического общества СССР. Он содержит много превосходных акварельных рисунков, изображающих быт ливов и кревингов; опубликовано лишь шесть рисунков: четыре в книге Л. С. Берга и два — в рецензируемом сборнике; а следовало бы издать этот альбом полностью.

ВГО уже в советское время. Большую роль здесь сыграл видный деятель РГО Д. К. Зеленин — выпускник Тартуского университета, опубликовавший в 1947 г. «Обзор рукописных материалов ученого архива ВГО о народах Прибалтики»³.

А. А. Лебедева в статье «Материалы по этнографии русского населения Сибири в Архиве Географического общества СССР» обращает внимание читателя на богатое собрание рукописей о русском населении Сибири в архиве Географического общества. Д. К. Зеленин в своем известном труде учел лишь рукописи, относящиеся к губерниям Европейской части России⁴. Работу Зеленина продолжили сотрудники Архива Всесоюзного географического общества Т. П. Матвеева и Л. И. Ярукова⁵. Их описание сделано по структуре, принятой в изданиях Д. К. Зеленина, и содержит сведения о рукописях по этнографии 11 губерний и областей дореволюционной России, не учтенных Д. К. Зелениным. А. А. Лебедева в своей статье рассматривает некоторые рукописи по этнографии русского населения Сибири. Автор сообщает главным образом данные по жилищам и одежде. Статья иллюстрирована планами крестьянского двора, крестьянского дома и бани, наглядно раскрывающими особенности крестьянских построек Сибири в конце XVIII—XIX в.

Значительная часть работ сборника рассказывает о вкладе в этнографическую науку отдельных деятелей РГО — ВГО. Здесь прежде всего надо выделить статьи о президентах Всесоюзного географического общества — академиках Н. И. Вавилове и Л. С. Берге.

В. П. Алексеев в статье «Научное наследство Н. И. Вавилова и историческая этнография» показывает, что работы Н. И. Вавилова в области ботаники, географии, биологии и агрономии оказали огромное влияние и на историческую этнографию. Конкретные наблюдения Н. И. Вавилова над особенностями развития земледельческих культур в ряде районов земного шара дали возможность по-новому истолковать многие этнографические факты, по-новому рассмотреть проблему возникновения и эволюции ряда социальных и культурных явлений у различных народов мира.

Статья Н. И. Гаген-Торн «Лев Семенович Берг как этнограф» показывает, как глубоко и разносторонне интересовался этот ученый, по своей основной специальности географ и ихтиолог, вопросами этнографии. Природа и человек были для него нераздельны. В таких трудах, как «Бессарабия. Страна — люди — хозяйство» и «Открытие Камчатки и камчатские экспедиции Беринга», Л. С. Берг уделял большое внимание вопросам этнографии. Его интересовали связи географии и этнографии, взаимодействие человеческой культуры и географической среды. К сожалению, автор не коснулся той роли, которую Л. С. Берг играл в практической деятельности Отделения этнографии. Как президент Всесоюзного географического общества, он оказывал неизменное содействие работе Отделения этнографии. По его инициативе в 1945 г. после длительного перерыва (с 1931 по 1944 г.) возобновило свою работу Отделение этнографии. Л. С. Берг был инициатором, одним из редакторов и автором ряда примечаний юбилейного издания классического труда С. П. Крашенинникова «Описание земли Камчатки»⁶.

Задача статьи Б. П. Полевого и А. М. Решетова «Роль Русского географического общества и Музея антропологии и этнографии в этнографических исследованиях В. К. Арсеньева» — раскрыть многолетнюю полевую и научно-исследовательскую работу выдающегося путешественника и этнографа в органической связи с деятельностью двух ведущих научных учреждений — Русского географического общества и Музея антропологии и этнографии. И эта цель вполне достигнута.

Менее удачна статья А. К. Писарчик «Михаил Степанович Андреев (1873—1948) — исследователь культуры и быта народов Средней Азии». Автор, дав характеристику работ М. С. Андреева, ограничилась лишь краткими сведениями о том, что М. С. Андреев был членом Туркестанского отдела РГО, по поручению Отделения этнографии которого осуществлял сбор материалов к этнографической карте Туркестана в 1915—1916 гг. и в 1921 г. (стр. 126, 127). Используя архив Туркестанского отдела Русского географического общества, можно было бы полнее обрисовать деятельность М. С. Андреева в РГО. Экспедиционная и научная работа этого ученого дана изолированно, вне связи с предшествующей и последующей работой этнографов Средней Азии.

Б. А. Вальская в статье «Петрашевцы в Русском географическом обществе» рассказывает об участии членов кружка М. Ф. Буташевича-Петрашевского в РГО. В обществе состояла значительная группа петрашевцев. С критикой устава общества в сторону его большей демократизации выступили А. П. Баласогло и П. А. Кузьмин. Интересен составленный А. П. Баласогло «Проект учреждения книжного склада с библиотекой и типографией» — попытка использовать РГО в интересах кружка Петрашевского и в целях пропаганды утопических социалистических взглядов. Нельзя согласиться, однако,

³ О научных связях Д. К. Зеленина с эстонскими этнографами см. Н. И. Гаген-Торн. Д. К. Зеленин и его связи с эстонской наукой (по материалам личного архива ученого). — «Уч. зап. Тартуского гос. ун-та», в. 184, 1966.

⁴ См. Д. К. Зеленин. Описание рукописей Ученого архива Русского географического общества, в. I—III. Пг., 1914—1916.

⁵ См. Т. П. Матвеева, Л. И. Ярукова. Описание коллекций рукописей научного Архива Географического общества СССР, в. 1, Л. 1973.

⁶ См. С. П. Крашенинников. Описание земли Камчатки. С приложением рапортов, донесений и других неопубликованных материалов. М.—Л., 1949.

с Б. А. Вальской, когда она пишет, что А. П. Баласогло предлагал «правильные методы изучения России на материалистической основе» (стр. 57). И утопический социализм А. П. Баласогло, как и других петрашевцев, и предлагаемые ими методы изучения России (он особенно подчеркивал коллективизм в работе), хоть и прогрессивные для своего времени, были однако далеки от «правильных» научных методов.

Интересный обзор работ, которые проводились в Отделении этнографии по изучению знаменитой «Книги Большому чертежу» (КБЧ), дает в своей статье Б. П. Полевой. Отмечая положительное значение работ Е. К. Огородникова, А. И. Макшеева и других членов РГО по анализу многих топонимов и этнонимов, имеющих в КБЧ, Б. П. Полевой указывает вместе с тем и на ошибочность представления о том, что в КБЧ описывается единая большая настенная карта. Новый этап в изучении КБЧ открыли советские ученые, установившие, что основную часть текстов книги составляют «рописи» многих путевых чертежей. Интересны соображения автора о дальнейших задачах работы по истории ранней русской этнокартографии.

Истории этнографических исследований в Северной Америке посвящены статьи П. М. Кожина и Г. И. Дзенискевич. В статье П. М. Кожина дан источниковедческий обзор исследований по этнографии Калифорнии во время путешествия И. Г. Вознесенского в 1840—1841 гг. Более широкие хронологические рамки имеет статья Г. И. Дзенискевич «Вклад русских путешественников в этнографию атапасков Аляски (XVIII—XIX вв.)».

В. Е. Охлопков в статье «Новое о Э. К. Пекарском и В. Л. Серошевском» рассказывает о материалах Центрального Государственного архива Якутской АССР о Э. К. Пекарском и В. Л. Серошевском, об их связях с Восточно-Сибирским отделом РГО.

«П. А. Ровинский — собиратель, издатель и исследователь эпоса южных славян» — тема статьи Б. Н. Путилова, в которой детально раскрыт вклад ученого в изучение черногорской и шире — югославской эпической поэзии.

Наконец, в статье Ю. К. Чистова «Проблемы краниологии в трудах А. П. Богданова» дается биографический очерк известного русского антрополога, профессора Московского университета, видного деятеля Общества любителей естествознания, антропологии и этнографии А. П. Богданова, показывается его вклад в изучение проблем краниологии, подчеркивается связь его взглядов с позднейшими исследованиями В. В. Бунака и Г. Ф. Дебеца.

Большая часть рецензируемой книги посвящена истории этнографической науки в рамках РГО — ВГО за 125 лет существования общества. Это ценный труд, который дает много нового всем интересующимся как историей РГО — ВГО, так и вообще историей русской этнографии.

Конечно, не вся тема исчерпана — невозможно в одном сборнике рассмотреть все богатое этнографическое наследие РГО — ВГО. И перед исследователями стоит задача продолжить интересную и важную работу по истории этнографических экспедиций, организованных Обществом, по изучению научного наследства таких выдающихся ученых, как Н. И. Надеждин, Н. В. Калачов, В. Н. Ламанский, А. Ф. Гильфердинг, С. Ф. Ольденбург, В. И. Даль, Г. Н. Потанин, Н. Н. Миклухо-Маклай, П. К. Козлов, Г. Е. Грумм-Гржимайло, И. П. Минаев и многие другие.

Н. Н. Степанов

НАРОДЫ СССР

Очерки статистической этнографии Среднего Поволжья (Научные редакторы Е. П. Бусыгина и Р. Г. Кашафутдинов). Казань, 1976, 191 стр.

Эта небольшая книга, представляющая собой сборник статей, написанных группой казанских этнографов, работающих под руководством Е. П. Бусыгина, несомненно, привлечет к себе внимание читателей. Уже самое название книги вызовет интерес. Что такое «статистическая этнография»? Чем она отличается от других разделов и направлений нашей науки? В чем видят авторы характерные приметы своего подхода к анализу изучаемых явлений? И самое, пожалуй, главное — каковы полученные ими результаты?

На первые три вопроса читатель не найдет в книге прямого ответа, так как в ней нет статьи, специально посвященной проблемам методологии и методики исследования, но косвенно, в ходе анализа конкретных материалов (и по мере чтения статей сборника) ответ на поставленные вопросы становится все яснее. Сделанный авторами вывод, если мы верно его уловили, показателен и очень важен. Он заключается в том, что этнография, имеющая дело с массовыми явлениями, характеризующими развитие культуры, быта, народного искусства, семейной и общественной жизни и т. п., может и долж-

на оперировать количественными понятиями. Авторы сборника хорошо понимают, что индивидуальные описания жилища или комплекса одежды, современной семьи или традиционной свадьбы и пр. — при всей их обязательности на определенном этапе исследования — оказываются недостаточными в том случае, когда ставится задача более точного воспроизведения хода этнокультурного процесса, когда важно выяснить не только его общую тенденцию (что возможно при обобщении обычных этнографических наблюдений), но желательно выразить ее в более строгих количественных показателях. Казанские ученые, таким образом, полагают, что все эти и ряд других задач с успехом решаются при помощи применения в этнографических исследованиях методов социальной статистики.

Авторы сборника — профессиональные этнографы, много сделавшие в области изучения традиционной и современной культуры и быта русского населения Урало-Поволжья¹. При этом следует отметить, что уже в ранее вышедших их трудах статистические приемы исследования использовались достаточно широко². Принципиальное значение рецензируемого коллективного труда состоит в том, что в нем фактически сделан специальный акцент на применении статистических приемов сбора и обработки традиционной этнографической информации, на показе научной продуктивности количественного анализа, в частности, применительно к таким сферам культуры и быта, при изучении которых еще редко применяются эти методы (например, декор и особенности интерьера жилища, народная одежда и др.).

В сборнике всего 10 статей. В четырех из них (Е. П. Бусыгин, Н. В. Зорин. Национально-смешанные семьи в сельских районах Среднего Поволжья; Л. И. Зорина. Современная русская сельская семья Чувашской АССР; Л. П. Шабалина, Т. С. Ижецкая. Структура семьи русского сельского населения Ульяновской области; Н. В. Зорин. Изменение традиционной русской свадьбы за годы Советской власти) обсуждаются проблемы изучения семьи и семейной обрядности. В четырех других статьях (А. Г. Симонов. Типы и формы русских сельских поселений Среднего Поволжья; Н. В. Зорин и Л. С. Токсубаева. Декоративное оформление русского сельского жилища на территории автономных республик Среднего Поволжья; Е. П. Бусыгин, Н. В. Зорин и Л. С. Токсубаева. Интерьер русского сельского жилища на территории Закамских районов ТАССР; Е. П. Бусыгин и Л. П. Шабалина. Одежда русского сельского населения Ульяновской области) трактуются вопросы развития материальной культуры русского сельского населения в границах Урало-Поволжской историко-этнографической области. Одна из статей (Е. П. Бусыгин, Н. Н. Кучерявенко. Современная общественная и культурная жизнь русского сельского населения правобережных районов Татарской АССР) посвящена изучению истории взаимодействия социальных институтов и различных форм потребления культуры на селе, этнических результатов культурной революции. Наконец, еще одна статья (Е. П. Бусыгин, Н. В. Зорин, Е. В. Михайличенко. Областные газеты первого десятилетия советской власти как этнографический источник) носит источниковедческий характер.

Характерная черта сборника — стремление исследовать современные этнокультурные процессы, в том числе — выявить особенности бытования традиционных элементов быта и культуры в условиях современности. Другая типичная черта обсуждаемой работы состоит в историческом подходе к изучаемым явлениям, в желании авторов проследить самые существенные тенденции, более того — закономерности, свойственные их развитию. Это последнее обстоятельство следует подчеркнуть особо, так как оно, несомненно, тесно связано с использованием статистической методики анализа, в частности, с широким применением во многих статьях сборника метода построения динамических рядов (см. таблицы и графики).

В краткой рецензии невозможно подробно рассмотреть достоинства всех статей; поэтому мы здесь приведем лишь несколько примеров тех интересных соображений, которые высказаны авторами разных статей сборника. Прежде всего, заслуживает одобрения попытка при исследовании межнациональных браков ввести в анализ широкий набор факторов, которые могут на них воздействовать. Казанские ученые, применив для сбора массовых данных посемейную анкету, сумели выявить важное влияние при вступлении в национально-смешанные браки социально-профессионального статуса супругов, уровня их образования, соотношения их возрастов, участия супругов в общественном производстве и других факторов (стр. 15 и сл.). Далее, очень интересны мысли, касающиеся периодизации развития свадебных обрядов в послеоктябрьскую эпоху. Как известно, решение проблемы создания этнографических периодизаций — одной из наиболее актуальных в нашей науке — чрезвычайно трудно. Предложенная Н. В. Зориным трехчленная схема развития свадебного ритуала в изучаемом регионе, основанная на проработке широкого статистико-этнографического материала, несомненно, заинтересует специалистов (стр. 44—46 и др.).

¹ См., напр.: Е. П. Бусыгин. Русское население Среднего Поволжья. Казань, 1966; Е. П. Бусыгин, Н. В. Зорин, Е. В. Михайличенко. Общественный и семейный быт русского населения Среднего Поволжья. Казань, 1973.

² См., напр.: Е. П. Бусыгин, Н. В. Зорин. Межнациональные семьи в национальных республиках Среднего Поволжья. — IX, МКАЭН. Доклады советской делегации. М., 1973; Н. Н. Кучерявенко. Культура и быт русского сельского населения Правобережных районов Татарской АССР. Канд. дис. Казань, 1970 и др.

Очень любопытны наблюдения авторов статей о декоре и интерьере сельского на-родного жилища, в частности, вывод, что оформление современного сельского дома становится все более разнообразным (см., напр., стр. 176).

Все эти (и многие другие) положения, выражающие те или иные тенденции разви-тия быта и культуры русского населения в Урало-Поволжской историко-этнографиче-ской области, оказалось возможным сформулировать с достаточно высокой степенью определенности в значительной мере потому, что в основу исследований, результаты которых изложены в рецензируемом сборнике, были положены массовые данные, а эти последние подверглись статистической обработке. Думается, что научная результатив-ность примененных методов вполне оправдывает их использование как в обсуждаемом труде, так и в будущих исследованиях казанских коллег.

Следует сказать, что использование статистических методов уже имеет в советской этнографии свою традицию. Не говоря о работах этносоциологов, можно указать на труды М. В. Витова, Г. Ф. Дебеца и О. А. Ганцкой, Л. Н. Терентьевой, А. Ю. Петерсо-на, В. А. Липинской и других этнографов, применявших статистические приемы сбора и анализа именно этнографических данных. Авторы сборника, несомненно, опираются на эту традицию, но в некоторых отношениях идут дальше своих предшественников сознательно используя статистические методы во всех тех случаях, где это диктуется типом и характером поставленных исследовательских задач.

Признавая несомненные достоинства этой коллективной публикации, следует вме-сте с тем указать и на имеющиеся в ней погрешности. Мы, впрочем, не будем касаться конкретных вопросов. Отметим лишь, что не со всеми положениями авторов можно со-гласиться, что некоторые из их утверждений носят дискуссионный характер. Важнее сказать о том, что читателю следовало бы дать возможность убедиться в репрезента-тивности выборочной совокупности данных, в том, что выборка есть уменьшенный пор-трет генеральной совокупности. Это легче и убедительнее всего достигается сопостав-лением в особой таблице данных выборки с данными генеральной совокупности. Кроме того, было бы полезно доказать, что сбор материалов в течение 3—4 лет и объедине-ние этих данных в единые информационные массивы не может существенным образом изменить статистической картины изучаемых явлений. Далее, исследования, отраженные в материалах сборника, выиграли бы, если бы авторы не ограничились лишь построе-нием двухмерных комбинационных таблиц и гистограмм, а применили бы более слож-ные приемы статистического анализа эмпирических данных.

Отмечая недостатки сборника, мы все же склонны в целом высоко оценить труд казанских этнографов. Этот труд знаменует начало нового этапа в развитии нашей науки, когда статистические приемы становятся обычными и повседневными в исследо-вательской работе, когда формируется новое методическое направление — статистиче-ская этнография.

В. В. Пименов, Т. П. Федянович

И. С. Гурвич. Культура северных якутов-оленьеводов (К вопросу о поздних эта-пах формирования якутского народа). М., 1977, 245 с.

Более двух веков исследователей истории и этнографии народов Сибири привле-кают судьбы якутского народа, оказавшегося в глубине Северной Азии, обладателя древней скотоводческой культуры, богатейшего языкового наследия, фольклора.

Однако рядом с якутами-скотоводами имелись говорящие на том же тюркском язы-ке оленеводы, охотники и рыболовы — долганы и северные якуты — в низовьях Лены, на Оленеке.

Кто они, каковы их историко-культурные отношения с остальным, чисто скотовод-ческим, массивом?

Эту проблему особо, и это является его бесспорной заслугой, выделил крупнейший советский языковед, якут по национальности, Г. В. Ксенофонтов. Он на материалах фольклора выдвинул стройную гипотезу о том, что «северные якуты» явились первой волной в многоэтапном освоении якутами территории современной Якутии.

Теперь, в результате целенаправленных полевых исследований И. С. Гурвича, мы имеем первую фундаментальную работу о «северных якутах», где всесторонне освеща-ется история вопроса, образ жизни этой группы якутского народа и ее культура.

Эта монография — «Культура северных якутов-оленьеводов» — является одной из се-рии его работ, посвященных этнической истории северо-востока Сибири.

Автор поставил перед собой задачу проследить результаты этнического взаимо-влияния в области хозяйства, быта и культуры тюркоязычных скотоводов-якутов и охот-ничье-оленьеводческих групп аборигенов в обширных тундровых и лесотундровых об-ластях Ленского края, непригодных для скотоводства и коневодства. В связи с этим долгие годы автор потратил на непосредственное исследование своеобразного этниче-ского подразделения якутского народа — северных якутов-оленьеводов, осваивающих бассейны Оленека, Нижней Лены и прилегающих к ним районов.

Работа И. С. Гурвича ценна уже тем, что в ней крайне скрупулезно и детально описана своеобразная материальная и духовная культура якутов-оленьеводов и тем самым стерто белое пятно на этнографической карте Сибири.

Основной фактический материал, использованный в монографии, был собран автором в 1940-х годах, когда он стационарно работал в заполярном Оленекском районе Якутской АССР в качестве учителя средней школы, непосредственно участвуя в советском культурном строительстве, в переустройстве жизни коренных жителей этого края. В те годы в хозяйстве и культуре северных якутов еще сохранялось много архаических черт. В дальнейшем автор не раз выезжал в северо-западные районы Якутии для уточнения уже имеющегося материала и его дополнения.

Следует отметить, что И. С. Гурвич не ограничился простым описанием культуры северных якутов, что само по себе представляет большой интерес для этнографов и археологов, но подверг собранные данные тщательному анализу. Автор попытался установить происхождение отдельных элементов культуры, выявить якутские, эвенкийские, юкагирские, самодийские черты. Такой метод исследования культуры, близкий к археологическому, представляется весьма результативным. В целом гипотеза Г. В. Ксенофонтова о происхождении северных якутов-оленьеводов не подтвердилась.

Первый раздел рецензируемой книги посвящен хозяйству и материальной культуре северных якутов.

Анализ охотничьего промысла, оленеводства, рыболовства позволил показать, что на северо-западе Якутии преобладали юкагирско-эвенкийские приемы охоты, характерные для тундры и лесотундры — охота на диких оленей с помощью домашнего оленя-манщика, охота на диких оленей на речных переправах и т. д. Большая часть этих способов охоты восходит к эпохе неолита. Домашнее оленеводство, как свидетельствует оленеводческая терминология, было заимствовано якутами от эвенков. Однако предки якутов-оленьеводов не просто унаследовали хозяйство аборигенов, но в значительной степени усовершенствовали его. На северо-западе Якутии возникли крупные стада домашних оленей, отдельные хозяйства стали разводить оленей не для транспортных целей, а для получения мяса и шкур.

Несомненный интерес представляют результаты исследования материальной культуры северных якутов. В ней отчетливо прослеживаются разнообразные этнические влияния, например в области транспорта — эвенкийские, ненецкие и якутские. В орнаментальном искусстве растительный криволинейный якутский орнамент сочетается с геометрическим — эвенкийским.

По-инному разнородные этнические черты проявлялись в семейной обрядности. В свадебных, родильных и похоронных обрядах преобладали якутские традиции, и лишь в деталях проявлялись следы обрядности, свойственной доякутскому аборигенному населению этого региона. И. С. Гурвич справедливо объясняет это обстоятельство тем, что на северо-западе Ленского края безраздельно господствовали якутский язык и традиционная обрядность.

Переплетение этнических влияний прослеживается автором и в фольклоре. Особое внимание уделено в книге анализу героических сказаний северных якутов о хосунах — богатырях-охотниках. Эти произведения являются одним из основных источников, позволяющих судить об этнической принадлежности древнего населения между Енисеем и Леной. Исследование нижнеленских и нижнеоленьских преданий о хосунах позволило И. С. Гурвичу показать, что одна из борющихся сторон на основе ряда деталей культуры отождествляется с палеоазиатскими племенами, по-видимому юкагирами, осваивавшими до прихода тунгусов (эвенков) тундровые и лесотундровые просторы бассейнов Нижней Лены и Оленека. Этот важный вывод хорошо сочетается с данными археологических и лингвистических исследований. Сравнительный анализ по таблицам фольклорных мотивов, встречающихся в разных версиях сказаний о хосунах, привел автора к заключению, что эти эпические произведения складывались на огромной территории и отражают большие, но разновременные события — борьбу тунгусов (эвенков) — пришельцев с юга — с палеоазиатами-юкагирами за обладание охотничьими угодьями, вражду между таежными и тундровыми тунгусами, родовые и племенные распри.

По мнению И. С. Гурвича, фольклорное наследие древнего населения между Енисеем и Леной в какой-то мере также запечатлелось и в сказках о животных и птицах, в рассказах-анекдотах об охотничьей удаче. В этих произведениях он склонен видеть мифы аборигенов северо-запада, усвоенные и переработанные северными якутами.

Последний раздел монографии, весьма насыщенный новым фактическим материалом, посвящен религиозным верованиям северных якутов. Автору удалось показать, что в охотничьих обрядах и обычаях, еще сохранявшихся относительно полно в 1940-х годах, ярко прослеживаются древние представления, характерные для аборигенов Восточной Сибири, именуемые И. С. Гурвичем, вслед за В. Г. Богоразом, культом умирающего и воскресающего зверя. Эти представления сочетались с идеями о связи духа охоты с огнем, с магической силой зверей-выродков, приносящих, по мнению северных якутов, счастье и удачу в охоте. Переплетение древних якутских и эвенкийских верований прослеживается в материалах, характеризующих шаманство северных якутов.

Исследование отдельных сторон традиционной культуры северных якутов-оленьеводов с привлечением исторических данных о миграциях населения в бассейнах Лены и Оленека позволило автору обосновать положение о том, что в XVII—XIX вв. из

северо-западе Якутии, в результате сложных взаимовлияний эвенкийской и якутской культур, наслонившихся на какой-то древний абортингенный субстрат, возникла своеобразная культурная область.

Образование этой культурной области, так же как особой этнографической группы якутов-оленьеводов, справедливо рассматривается в книге как одно из явлений, характеризующих поздний этап формирования якутского этноса. После включения Якутии в состав Русского государства широкое расселение якутов по территории Ленского края и прилегающим областям привело к возникновению ряда больших локальных обособленных групп якутского народа, в том числе и наиболее своеобразной северо-западной — оленьеводческой. Вследствие этого значительно усложнилась этническая структура якутского народа, стала более разнообразной и многогранной его культура.

В советский период в ходе социалистического переустройства хозяйства, укрепления экономических связей, общего подъема культуры исчезла бывшая обособленность отдельных локальных подразделений якутов. Культура северных якутов-оленьеводов, так же как и других групп, сблизилась с культурой центральных якутов. Нельзя не согласиться с общим выводом автора, что сглаживание этнографических различий между отдельными группами якутского народа, сложение современных общеякутских черт культуры — проявления процесса консолидации якутской социалистической нации.

Таким образом, исследование истории и культуры одного из локальных подразделений якутов позволило осветить существенные особенности развития якутского этноса, важные для понимания этнической истории и современных этнических процессов, происходящих в Восточной Сибири. Вместе с тем работа не лишена отдельных недостатков. Так, данные о древнем этническом субстрате, предшествовавшем тунгусам и якутам, не во всех разделах монографии освещены с должной полнотой и не сведены воедино. Нельзя не выразить сожаления, что стихотворные тексты свадебных напутствий, благопожеланий, а также охотничьих заклинаний и т. д. даны только в переводе на русский язык без приложения якутского подлинника. Встречаются неточности в написании якутских терминов. Несомненно, некоторые гипотезы, выдвинутые автором, в частности о становлении отдельных культурных явлений, могут вызвать споры и в дальнейшем будут уточнены, однако то, что сделано, представляет собой большой вклад в сибиреведение и является своего рода «трамплином» для дальнейшей разработки проблемы «северных якутов». За этот вклад в якутоведение и в историю Сибири в целом ему будут признательны и дальнейшие поколения исследователей.

А. П. Окладников

І. М. Браі́м. Рыбалоўства ў Беларусі. Мінск, 1976, 135 с.

Рецензируемая книга интересна прежде всего тем, что в ней впервые на основе широкого и разнообразного круга источников исследованы историко-этнографические аспекты рыболовного промысла у белорусов. Следует отметить, что в этнографической литературе о восточнославянских народах такого обстоятельного многопланового историко-этнографического исследования, отражающего современный уровень научных представлений об этом традиционном промысле, пока не было. Поэтому при разработке научной проблематики, систематизации и анализе историко-этнографических материалов возникло немало сложностей. Автор с большинством их успешно справился.

Поражает обилие и разнообразие источников, привлеченных автором. Так, И. Н. Браим одним из первых широко использовал материалы о рыболовном промысле, имеющиеся в архивах и историко-краеведческих музеях, а также собранные во время этнографических экспедиций и обнаруженные в фондах Государственного музея этнографии народов СССР. Им выявлен разнообразный материал в различных изданиях — в дореволюционной периодике, в этнографических и статистических сборниках, в средневековых письменных источниках.

Несомненная заслуга автора — расширение источниковедческой базы, всесторонний подход к исследованию темы. Автор считает необходимым не только выяснить роль рыболовства в производственной деятельности белорусов, охарактеризовать этнографические особенности традиционных рыболовных орудий и способов их использования, но и изучить основные закономерности развития рыболовного промысла и его организацию, рассмотреть его влияние на быт населения. Приходится сожалеть, однако, что автор ограничил рамки своего исследования XIX—XX в. (предшествующие стадии в истории рыболовства пока еще слабо изучены).

В работе И. Н. Браима предпринята попытка серьезного научного анализа рыболовной техники, выявлены локальные особенности традиционных рыболовных орудий, впервые составлена карта распространения большинства рыболовных орудий на территории Белоруссии.

Рецензируемую книгу можно условно разделить на две части. В первой рассматривается рыболовный промысел у белорусов в дореволюционный период, во второй анализируется его развитие в советскую эпоху.

Центральное место в первой части работы занимает этнографическая характеристика традиционной рыболовной техники. Одно из достоинств этого раздела — детальное описание не только орудий рыболовства, но и традиционных способов их использования. Текст хорошо иллюстрирован фотографиями и рисунками традиционных орудий. На таком уровне и с такой полнотой описание рыболовной техники белорусов выполнено впервые.

Заслуживают внимания постановка вопроса о классификации традиционных орудий рыболовства, а также уточнения, внесенные в современные классификации рыболовных орудий. Однако не все стороны этой интересной проблемы рассмотрены достаточно полно. В частности, мало обоснована необходимость классификации орудий рыболовства по комбинации признаков, хотя именно этому принципу отдано предпочтение в книге.

Положительно следует оценить стремление автора выявить сходство рыболовных орудий белорусов с рыболовными орудиями соседних народов и тем самым исследовать некоторые аспекты этнокультурных связей между ними. Рассмотренные здесь И. Н. Браимом факты были бы для читателя еще ценнее, если бы он посвятил им отдельный параграф. Большое научное значение имеет также выявление генезиса рыболовных орудий. К сожалению, автор остановился на происхождении только некоторых из них (стр. 57, 58, 64, 70).

Разумеется, в первом многоплановом исследовании рыболовства у белорусов, каким является рецензируемая книга, не все вопросы освещены в одинаковой степени. Более обстоятельно исследованы этнографические особенности рыболовных орудий и способы их использования, развитие рыболовного промысла в Белоруссии и различные формы его организации со второй половины XIX до 60—70-х годов XX в. Менее детально изучены вопросы классификации орудий рыболовства, роль рыболовства в производственной деятельности белорусов и его влияние на быт населения.

В целом работа И. Н. Браима существенно обогащает этнографическую литературу о рыболовном промысле. Она пополняет историко-этнографические исследования о традиционной материальной культуре и народных промыслах белорусов, опубликованные в последние годы¹, и вместе с ними создает предпосылки для более глубокого изучения этнической истории восточнославянских народов.

М. Ф. Пилипенко

¹ «Беларускае народнае жыллё». Мінск, 1973; «Народная сельскагаспадарчая тэхніка беларусаў». Мінск, 1974; «Беларускае народнае адзенне». Мінск, 1975; В. С. Титов. Народные деревообрабатывающие промыслы Белоруссии. Минск, 1976.

Карельские причитания. Издание подготовили А. С. Степанова и Т. А. Коски. Петрозаводск, 1976, 534 стр.

Одна из наиболее характерных особенностей фольклора финно-угорских народов — развитие высокохудожественных обрядовых причитаний, которые могут в этом смысле быть поставлены в один ряд с эпическими песнями и лучшими образцами сказок и лирических песен. Однако до недавнего времени они изучались и собирались сравнительно мало. Будущим историкам фольклористики предстоит выяснить причины этого своеобразного парадокса. Вероятно, сказалось и давнее увлечение эпосом (особенно карельским), а позже — сказками и, может быть, трудность фиксации причитаний без звукозаписывающих аппаратов. Возможно, сыграло свою роль и ложное мнение о преобладающем славянском (русском) влиянии на развитие причитаний как прибалтийских, так и поволжских финноязычных народов. Это представление поддерживалось действительной развитостью жанра причитаний в русском (причем особенно северно-русском) фольклоре и наличием (или сохранением?) в недавнем прошлом свадебных причитаний только у тех финно-угорских народов, которые на протяжении последних столетий особенно тесно контактировали с русскими (при этом имелись в виду не только социально-экономические и политические, но и конфессиональные связи).

В последние годы изучение причитаний финно-угорских народов довольно заметно продвинулось. В составе мордовской фольклорной серии издано три тома, в которых впервые было опубликовано значительное число записей свадебных (эрзянских и мокшанских), похоронных, рекрутских и внеобрядовых (эрзянских) причитаний¹. Каждый том был снабжен нотными (к сожалению, довольно малочисленными) примерами. Общая характеристика мордовских причитаний была дана в ряде трудов².

¹ См.: «Эрзянские свадебная поэзия». Составитель А. Г. Борисов. Общая редакция К. В. Чистова и Л. С. Кавтаськина. Саранск, 1972, 471 с.; «Мокшанская свадебная поэзия». Составитель К. Т. Самородов. Общая редакция К. В. Чистова и Л. С. Кавтаськина. Саранск, 1975, 400 с.; «Эрзянские причитания-плачи». Составитель Л. С. Кавтаськин. Общая редакция К. В. Чистова и К. Т. Самородова. Саранск, 1972, 374 с.

² См.: «Мордовское народное устно-поэтическое творчество». Саранск, 1975 (авторы соответствующих глав А. Г. Борисов и Л. С. Кавтаськин).

В сборнике Х. Тампере было опубликовано некоторое количество эстонских (сету-ских) причитаний, в сборнике Э. М. Киуру — ингермаладских³.

Одновременно появились и новые значительные исследовательские опыты, связанные с причитаниями финно-угорских народов. Это были статьи У. С. Конкка, А. С. Степановой, А. Г. Гомон — о карельских причитаниях; В. А. Пино — о причитаниях эстонцев-сету; Ф. В. Плесовского и А. К. Микушева — о причитаниях коми; А. Г. Борисова, Л. С. Кавтаськина, К. Т. Самородова и М. И. Имярекова — о мордовских и др.⁴ В это же время значительно активизировалось и изучение причитаний финно-угорских народов в Финляндии. Здесь следует назвать работы А. О. Вяйзянена, Л. Хонко, А. Ненола-Каллио, П. Лейно и др.⁵ Следует отметить большую роль коллективных сборников «Проблемы изучения финно-угорского фольклора» и «Soomte-ugri rahvaste muusikaparandist», «Музыкальное наследие финно-угорских народов»⁶ для развития интересующей нас проблемы.

В ситуации нарастающего интереса к традиционным обрядам и обрядовой поэзии (в частности финно-угорских народов) карельскими фольклористами был задуман цикл собирательских и исследовательских работ, в результате которых должны были возникнуть два фундаментальных издания — рецензируемый сборник А. С. Степановой — Т. А. Коски «Карельские причитания» и монография У. С. Конкка «Карельская обрядовая поэзия». С удовлетворением отмечаем, что первая из этих работ наконец увидела свет.

Составленный А. С. Степановой и Т. А. Коски сборник «Карельские причитания» представляет собой первое отдельное и вместе с тем весьма обширное издание причитаний прибалтийско-финских народов. В сборнике печатается 233 текста и 44 мелодии свадебных, похоронных и бытовых причитаний. Столь объемистыми сборниками может похвалиться только русская, украинская, мордовская, сербская и венгерская фольклористика.

Составители сборника проделали огромную и сложную работу, которая началась еще в многолетних (1958—1971) экспедициях, где они и другие карельские фольклористы записали большое количество интереснейших причитаний. Как следует из таблицы на стр. 528—529, в эти годы было записано 403 текста из общего количества 765 текстов, которыми располагали А. С. Степанова и Т. А. Коски. Это помогло им заметить многое, что было бы практически недоступно «кабинетным» ученым. Исключительную сложность представляла расшифровка звукозаписей текстов и особенно напевов причитаний. Судя по тщательной передаче различных подробностей исполнения (звуковысотные колебания, «нечистые звуки», метроритмические модификации и т. д.), видно, что и расшифровка мелодий сделана умелой рукой человека с опытным слухом. Жаль только, что Т. Коски не решилась более основательно прокомментировать свои записи. Отметим также, что фольклористам-музыковедам интересно было бы познакомиться не только с основными типами карельских причитаний, но и с различными вариантами их. По крайней мере желательно было бы привести не только основной напев, а все напевы, на которые причитывают наиболее выдающиеся исполнительницы. Однако и опубликованные мелодии — настоящее богатство для исследователей.

Самостоятельную ценность представляют русские переводы текстов, что во много раз увеличивает число читателей сборника. Это была огромная работа, если учесть исключительно сложный для перевода язык причитаний. В условиях ритуального табуирования терминов родства и некоторых обрядовых терминов возникла весьма последовательная система иносказаний («метафорических замен»), очень тесно связанных не только с лексическими, словообразовательными или синтаксическими, но и с фонетическими и акцентуальными особенностями карельского языка. Словесная ткань причитаний ор-

³ Х. Тампере. Эстонские народные песни с мелодиями, т. III. Таллин, 1960; Э. М. Киуру. Народные песни Ингермандии, Л., 1974.

⁴ У. Конкка. Itkuvirsirunouden tutkimuksen ongelmia — «Virittäjä», 1968, № 2; *ее же*. Карельская свадебная причитальница — ikettäjä «возбудительница плача» — «Фольклор и этнография. Обряды и обрядовый фольклор». Л., 1974; У. С. Конкка, А. Г. Гомон. Карельские причитания. — «Музыкальное наследие финно-угорских народов», Таллин, 1977; А. С. Степанова. О метафорических заменах терминов родства в севернокарельских причитаниях. — «Вопросы финноугроведения», вып. 5. Йошкар-Ола, 1970; В. А. Пино. О характере и содержания сетуских причитаний. — «Проблемы изучения финноугорского фольклора»; Саранск, 1972; В. А. Ланин. Русская песня у венгов — «Музыкальное наследие финноугорских народов», Таллин, 1977 и др.

⁵ А. Вяйзянен. Karjalaisista itkuvirista. — «Musikkitieto», 1941, S. 114—115; L. Honko. Itkuvirsirunos. — «Suomen kirjallisuus», Helsinki, 1963; *его же*. Balto — Finnic Lament Poetry. — «Finnish Folkloristics», I, Helsinki, 1974; A. Nenola — Kallio. Itkuvirisien henkiloimimytysten typologiaa — «Sananjalka», № 14, Turku, 1972 *ее же*. Inkerin itkuvirsiäluet. — «Sananjalka», № 15, Turku, 1973; *ее же*. Lucky shoes of weeping shoes: structural analysis of Ingrian shoeing laments. — «Finnish Folkloristics», I; P. Leino. Strukturaalinen alkuointu suomessa, Helsinki, 1970; *его же*. The language of laments: the role of phonological features in word choice — «Finnish Folkloristics», I.

⁶ «Soomte-ugri rahvaste muusikaparandist. Koostaja ja toimetaja I. Ruutel». Tallin, 1977, 515 с.

ганизуется не только постоянным вариационным повторением подобных иносказаний, но и сквозными аллитерациями, охватывающими в северокарельских и частично в среднекарельских причитаниях значительные по объему синтаксические периоды (строфы), а в сегозерских и южнокарельских, как правило, — одну строку. Так, мать может называться «моя женщина, меня умывшая», «моя женщина, меня обогревшая», «моя женщина, взрастившая тоскливое семечко», «моя женщина, вынашившая тоскливое семечко» и т. п., т. е. в состав формулы входит по крайней мере одно определение функции матери. Иногда формула замены может разрастаться до 8—10 компонентов. Характерная особенность этих формул — обилие ласкательных суффиксов. Вместе с тем эти формулы не выделены ритмически или при помощи аллитераций; анафорические аллитерации пронизывают их, но охватывают, как мы уже говорили, целые периоды или строки. В первом случае количество аллитерационных повторов может быть поразительно большим. Так, в одном из текстов Е. Н. Пивоевой в двух рядом стоящих периодах аллитерациями связано 19 и 26 (1) из 43 и 49 слов, составляющих эти периоды (стр. 36). Столь развитые аллитерационные ряды — явление поистине уникальное в истории мировой поэзии и свидетельствует о поразительном мастерстве карельских исполнительниц причитаний.

Кстати, заметим, что А. С. Степанова напрасно прибегает к термину «прозаическая строфа». Не следует думать, что четкость выделения и равносложность строк — важнейшие критерии стихотворного текста. Отсутствие этих показателей компенсируется напряженностью звуковой организации текста, смысловой и мелодической эквивалентностью периодов и, наконец, внутривокальной эквивалентностью синтагм, образующих строфу.

Сборник дает новые основания для размышлений о соотношении карельских (и шире — финно-угорских) и севернорусских причитаний. Отметим то, что представляется нам особенно важным.

Что же общего в карельских и севернорусских причитаниях? Это значительное развитие жанра причитаний во всех его основных разновидностях (похоронные, свадебные, рекрутские и бытовые), тематическая и функциональная близость карельских и русских причитаний, формирование поэтического языка на основе системы иносказаний (замен). В то же время карельские и русские причитания, несомненно, два варианта развития сходного явления. Различие словесного выражения, активное использование лексических, словообразовательных и акцентуальных особенностей карельского и русского языков, чрезвычайно важные различия в способах организации текста — все это говорит о том, что они развивались параллельно и самостоятельно. Это не значит, что карело-русские этнокультурные контакты прошли бесследно для причитаний, особенно в зонах давнего двуязычия. Предметом специального исследования могли бы явиться сходные мотивы в южнокарельских и севернорусских причитаниях (ожидание птиц, выкуп у смерти, прощание с домом, заиндевелый дом, поиски умершего, бужение на кладбище и т. п.), сближение способов метафорических замен в них (замены не отглагольными существительными, а существительными, имеющими образно-символический характер — типа «курочка», «уточка» и др., сходные с русским «лебедушка») и другие явления.

Все сказанное не столь уж неожиданно. Если ориентироваться не на традиционное представление о русском влиянии, а вспомнить о соотношении карельского и русского эпоса, карельской и русской волшебной сказки в их архаическом слое, то нельзя не видеть односторонности процессов. Так, русский и карельский эпосы развивались и сохранялись на соседних территориях. Кроме этого, у них было весьма мало общего. Они явно разностадиальны по происхождению и были едва ли не взаимонепроницаемы, даже в двуязычных районах. То же самое можно сказать и о волшебной сказке в отличие от сказки новеллистической.

Севернорусская и карельская причет входят в один обширный восточноевропейский ареал, для которого характерны максимальное развитие похоронных причитаний и одновременно развитость причет свадебной и необрядовой. Этот комплекс был распространен в XIX—XX вв. на большей части территории расселения русских и значительной части расселения финно-угорских народов (мордвы, коми, карел, ижорцев, вепсов, эстонцев-сету). Причины формирования этого ареала недостаточно ясны. Обычные ссылки на профессиональные различия тех финно-угорских народов, которые входят в этот ареал (православные) и в него не входят (католики, потом лютеране). Однако это не объясняет всей проблемы, так как на юге и западе граница ареала разделяет русских и других восточных славян — украинцев и белорусов, которые тоже всегда были православными.

Возникают и другие не менее сложные проблемы. Карельский эпос и ранние слои карельской волшебной сказки архаичнее русских. Можно ли то же самое сказать о карельских причитаниях? Высказывалось мнение, согласно которому русские свадебные причитания сформировались относительно поздно (XV—XVI вв.) на основе похоронных. Можно ли считать, что у карел происходило нечто подобное? Можно ли в свете нынешних данных считать, что все виды причитаний (включая и свадебные) когда-то были известны всем финно-уграм и славянам, а потом где-то сохранились, а где-то были забыты? По отношению к славянам эта точка зрения подвергалась сомнению, что, по-видимому, имеет свои основания. Финно-угроведы же и в последние годы продолжали высказываться в пользу древности всех видов причитаний у народов, которые они

изучают (Л. Хонко, И. Рюйтель и др.)⁷. Каково влияние своеобразной системы карельских бытовых верований и магических обрядов на поэтическую и мелодическую структуру причитаний? И наконец, равномерно ли соотношение проницаемости/непроницаемости взаимовлияний в похоронных и свадебных причитаниях, особенно если учесть безусловность взаимообмена в сфере свадебного обряда?

Одним словом, дальнейшее изучение причитаний должно дать много не только для понимания одного из поэтичайших и своеобразнейших жанров северо-восточной Европы, но и для этнокультурной истории этого региона. Следует пожелать дальнейших публикаций текстов и вместе с тем развития сравнительных изучений в словесно-фольклорном, этномузикальном и этнографическом аспектах. Очень важно было бы подумать об осуществлении систематического картографирования важнейших элементов причети (поэтические мотивы, функции, способ исполнения, ритмика, метафорика, мелодика и т. д.).

Однако вернемся к рецензируемому сборнику.

Тексты, которые в нем публикуются, расположены по основным диалектным и этнографическим зонам. Это вполне обосновано, так как в целом соответствует и важнейшим особенностям причитаний. В то же время обращает на себя внимание полное отсутствие сведений о карелах Калининской области. В пределах зон причитания расположены по группам, в связи с их функцией — похоронные, свадебные и бытовые (внеобрядные).

В вводной статье даются обзор истории собирания и характеристика современного состояния и особенностей поэтического языка причитаний. При этом не только рисуется общая судьба жанра, но и подробно говорится о значении причитаний для исполнительницы, об их месте и функции в жизни человека, а также о поэтических достоинствах причитаний. Нельзя не пожалеть о том, что во вступительной статье почти не обсуждаются теоретические аспекты проблемы, в то время как в музыковедческой статье материал анализируется именно в этом аспекте и мало говорится о проблемах, связанных с подготовкой материалов к изданию. Подобная неравномерность невольно бросается в глаза.

Ценным дополнением к сборнику являются таблицы, характеризующие количество записей по годам и районам, и особенно указатель тех этапов обряда, на которых причитывали. Хорошо дополняют тексты причитаний и комментарии (примечания), в которых сообщаются ценные сведения о текстах, исполнителях и исполнении, обстоятельствах собирания и т. д. Все это способствует более глубокому пониманию причитаний и среды их бытования. Жаль, что в издании нет иллюстраций.

Можно отметить некоторые противоречия в вводной статье и примечаниях. На стр. 19 утверждается, что примерно с 1925 г. прекратилось исполнение свадебных причитаний. В таком случае непонятно, откуда их знали исполнительницы, причитавшие записи в 1968—1971 гг. (в эти годы было записано более 100 текстов свадебных причитаний — см. стр. 529). Ведь в это время, как сообщается на стр. 24, им было в среднем 50—60 лет, значит, в 1925 г. им было от 7 до 17 лет, и следовательно, они уже не причитали на своих свадьбах и свадьбах своих сверстниц. Не вполне понятно употребление слова «репертуар» в приложении к причитаниям и исполнительницам причети. Известно, что опытная исполнительница могла причитывать (=создавать тексты) столько раз, сколько требовалось по обстоятельствам ее жизни. К сожалению, остались необобщенными сведения о способе исполнения причитаний. Еще Л. М. Кершнер в статье в сборнике «Карельские народные песни» (1962) заметила, что они исполняются либо в «речитативно-декламационном стиле», либо в стиле «быстрого говорка», либо в «стиле распевания интонаций горестного повествования» (стр. 16). Как же соотносятся эти стили? Можно ли говорить о том, что они связаны с зональными отличиями, или эти отличия индивидуальные?

Наши замечания по сути вызваны желанием получить побольше сведений об интересном жанре. В целом же перед нами работа, в которую вложено много усердного труда и дарования. Появление сборника, как мы уже говорили, — примечательное событие в советской фольклористике. Материалы его открывают новые пути исследования славяно-финно-угорских взаимоотношений, освещают некоторые загадочные до сих пор проблемы истории народной поэзии как финно-угорских, так и славянских народов. Остается пожелать скорого выхода в свет итога многолетней исследовательской работы, которая велась в Карелии параллельно с собиранием материала, — монографии У. С. Конкка «Обрядовая лирика Карелии», где, как говорится в предисловии к рецензируемому сборнику, «впервые карельские причитания подвергнуты всестороннему изучению».

И. Н. Рюйтель, К. В. Чистов

⁷ Cp. L. Honko. Указ. паб.; I. Rütel. Vajda pulmalauludest ja nende sehetest eesti laulutraditsiooniga. — «Läänemerescöomlaste rahvakultuurist», Tallin, 1970; ee же. Rahvalaule-ekspeditsioon onil Lääne-Eestis. — «Keel ja Kirjandus», 1968, № 11, и др.

Н. Р. Гусева. Индуизм. История формирования. Культовая практика. М., 1977, 326 стр., предисловие акад. Б. Г. Гафурова, стр. 3—10

Новая книга Н. Р. Гусевой посвящена исследованию одного из сложнейших и малоизученных явлений индийской культуры — индуизма. Автор хорошо знает быт и культуру народов Индии, что делает книгу особенно живой и интересной. Она не раз бывала в этой стране и собрала значительный этнографический материал, который умело использовала для решения своей главной задачи — изучения исторических корней индуизма и его ритуальной практики у народов Индии.

Поэтому монография имеет очень широкие хронологические рамки, охватывающие почти 5000 лет — от III—II тысячелетия до н. э. вплоть до наших дней. Именно таков временной путь истории индуизма — сложной религиозно-философской и социально-культурной системы. В этой связи нам представляется верным вывод автора о том, что ведизм, брахманизм и собственно индуизм — это лишь этапы развития единого явления — индуизма (стр. 14), хотя многие исследователи рассматривают их в качестве отдельных религиозно-философских систем и начало индуизма относят только к III—IV вв. н. э. Справедливость вывода Н. Р. Гусевой подтверждает, вероятно, и история других крупных религий (например, христианства и иудаизма), прошедших в своем развитии через целый ряд этапов.

Н. Р. Гусева начинает свое исследование с анализа исторических корней индуизма. Она обращает внимание читателя на тот факт, что огромный южноазиатский субконтинент — это яркий и самобытный мир, где тесно переплелись культурные черты самых разных эпох. Некоторые из этих черт уводят автора в глубь тысячелетий и дают уникальную возможность проследить нити культурных и этнических связей между народами разных континентов и разных эпох. Круг вопросов, затронутых автором в этой главе, широк, он шире названия главы и касается исторических судеб индоевропейских народов древности — проблематики, разрабатываемой многими лингвистами, археологами и этнографами.

Еще в XVI в. флорентийский купец Филиппо Сассетти заметил сходство между санскритом и западноевропейскими языками. С тех пор индоевропеистика превратилась в обширнейшую отрасль знаний, накопила огромный материал и располагает теперь сотнями капитальных трудов. По мнению большинства исследователей, обособление отдельных индоевропейских языков началось в IV—III тыс. до н. э. в степной и лесостепной полосе от бассейна Дуная и Балкан на западе до Арало-Каспийской низменности на востоке. В работах советских исследователей А. И. Абаева, Б. В. Горнунга, Э. А. Грантовского выявлены отдельные этапы этого процесса. В. И. Абаев, сторонник концепции раннего разделения единой арийской общности в пределах восточноевропейской прародины на две ветви — протоиранскую и протоиндоарийскую, установил существование древних связей между индоиранскими и угрофинскими языками, что убедительно локализует эту прародину в европейских степях.

Н. Р. Гусева мобилизовала значительный археологический материал для установления области формирования древнеарийских религиозно-мифологических представлений и прародины арьев. При этом она подчеркивает, что «какими бы путями ни проникали арии в Индостан, они начинали свои миграции из южнорусских степей, где они жили в тесном соседстве (или входили в близкородственную общность) с протославянскими племенами» (стр. 29).

Предположения о связях предков индоиранцев с предками славян высказывались еще в середине XIX в. Позже это отметили крупные лингвисты А. Мейе и Т. Барроу. Археологические исследования (Н. М. Мерперта, К. Ф. Смирнова, Е. Е. Кузьминой и др.) позволили выявить обширную область, занятую земледельческо-скотоводческими племенами, носителями древнейшей культуры, которая, по-видимому, и явилась исходной территорией формирования индоиранских языков. Накануне своего передвижения из Юго-Восточной Европы в первой половине 2 тыс. до н. э. индоарьи жили по соседству с северной группой индоевропейских племен (предками славян, балтов, германцев), среди которых самыми близкими по культуре к предкам арьев были, вероятно, праславяне Припятского бассейна (носители тшинецкой и комаровской культур). Как справедливо отмечает Н. Р. Гусева, процесс взаимного культурно-языкового влияния предков славян и предков арьев протекал в пределах индоевропейской прародины и в более поздние периоды (стр. 31). Это находит подтверждение и в лингвистической схеме В. И. Абаева, выделившего три этапа развития индоиранских языков: период арийской общности (вторая половина 3 тыс. до н. э.), период ее разделения на протоиранскую и протоиндоарийскую ветви (первая половина 2 тыс. до н. э.), период обособления североиранской (скифо-сарматской) группы от южноиранской группы (первая половина 1 тыс. до н. э.).

Особую роль в этих исторических процессах, по мнению археологов, сыграли носители срубной культуры Волжско-Уральского междуречья и сходных с ней культур — раннеандроновской и близких к ней среднеазиатских культур эпохи бронзы (тазабагтябская, бишкентская и др.) второй половины 2 тыс. до н. э. Именно в это время проследживается перемещение на восток и юг Азии древних религиозных представлений, сло-

жившихся в эпоху контактов древнеславянских и индоиранских племен (стр. 33, 40 и др.). В то время в южнорусских степях, в Приуралье и Казахстане получили распространение вместе с коневодством культы коня, солнца и огня, которые соответствуют реконструируемой модели раннеарийского общества. Расселению срубных и близких им племен далеко на восток и юг способствовало изобретение и распространение у них конных боевых колесниц и колеса со спицами. Это получило яркое подтверждение в археологических находках погребений с колесницами на р. Синташе в Южном Зауралье (В. Ф. Генинг, Л. И. Ашихмина), а также в многочисленных наскальных изображениях колесниц в Северной Индии. Следует отметить, что синташтинские колесницы могут быть признаны едва ли не древнейшими в Старом свете.

Н. Р. Гусева останавливается в рассматриваемой главе на различных вариантах путей, какими могли попасть в Индию индоарьи. Она отдает предпочтение выдвинутой в свое время С. П. Толстовым и М. А. Итиной гипотезе о продвижении степных племен бронзы Казахстана и Средней Азии в южном направлении по водным путям. Автор привлекает также археологические материалы А. М. Манделъштама, который выделил в погребениях бишкентской культуры конца 2 тыс. до н. э. три последовательных волны переселенцев. По мнению Н. Р. Гусевой, возможно, в них следует усматривать волны арийских племен, двигавшихся в Индию (стр. 50). А. М. Манделъштам отмечает большое сходство бишкентских и древнеиндийских захоронений.

Н. Р. Гусева совершенно справедливо отмечает, что верования и культы арьев были лишь одной из составных частей индуизма. Другой — не менее, а, быть может, и более важной — его частью стали религиозные представления и обряды доарийских народов Индостана — дравидов, мунда и др. Заметную роль в современном индуизме, например, продолжают играть лишь немногие боги ведийских арьев (Вишну, Сурья, Агни); господствующее положение заняли боги местного, «аборигенного» происхождения — Шива, Кришна, Сканды, Ганеша и др. Здесь автор широко привлекает сравнительные этнографические материалы по верованиям отдельных племен — дравидоязычных, мунда и т. д. К сожалению, археологические источники, подтверждающие местное происхождение тех или иных явлений индуизма, привлечены меньше. К тому же эти данные разбросаны по разным местам книги (например, сравнение изображения Шивы с похожими фигурами на харапских печатях — на стр. 56, 90 и др.), что не создает цельного впечатления. Следует, однако, отметить, что археологические материалы по этим вопросам очень скудны.

В первой главе Н. Р. Гусева пришла к выводу о том, что индуизм развивался на территории Индии свыше трех тысяч лет и основы его религиозно-мифологических представлений и обрядности сложились в первых веках I тыс. до н. э. как синтез верований доарийских народов и арьев (стр. 59, 287).

В главах II—V автор анализирует индуизм с этнографической и религиоведческой сторон. Она подробно рассматривает объекты религиозного почитания, роль жрецов и храмов, обряды жертвоприношения и другие основные элементы культовой практики. При этом дается характеристика главных направлений индуизма — вишнуизма, шиваизма и шактизма, показаны их исторические корни, отличия друг от друга и взаимосвязи. В этих главах много экскурсов и в этногенетические аспекты отдельных явлений современного индуизма. Н. Р. Гусева с почти исчерпывающей полнотой использовала существующую по этой тематике литературу, преимущественно иностранную, так как отечественных работ крайне мало; привлекла в качестве источников древнеиндийские литературные памятники (Махабхарату, Рамаяну), древние тексты религиозного и религиозно-философского содержания (веды, брахманы, упанишады и др.), книги законов (дхармашастры).

В этих главах, на наш взгляд, представляют особый интерес следующие положения. Удачно реконструированы, на основании ведийских описаний, древнейшие формы изображений индуистских богов, они сопоставлены с идолами славян (стр. 213—216). Исследуя особенности этнического и социального происхождения разных групп жрецов, автор обратил внимание на наличие в составе жречества Южной Индии (у тамиллов) двух этнических слоев — пришлого и местного (стр. 180). Весьма убедительно раскрыта реакционная суть новых течений в индуизме, разоблачены попытки некоторых сект, возникших в странах Запада, главным образом в США, прикрыть кризис буржуазной идеологии и культуры проповедью «неоиндуизма» (стр. 189—194). Рассматривая в заключительной главе традиционную обрядность индуизма, автор показал изменения и новшества, вызванные современными условиями жизни, особенно в городской среде. Так, теперь в индусском браке иногда уже наблюдается отказ от приданого, вторичное замужество вдов, повышение брачного возраста, ломка кастовой эндогамии, уменьшение роли родителей при выборе жениха и невесты. Иными словами, в связи с новыми процессами социально-экономического развития в Индии начинают постепенно отмирать традиционные религиозно-правовые нормы индуизма.

В целом высоко оценивая исследование Н. Р. Гусевой, следует в то же время отметить некоторые неточности. Так, автор не всегда выдерживает свою концепцию членения индуизма на три периода (ведизм, брахманизм, собственно индуизм), например, на стр. 67 сказано: «Из пантеона ведийских арьев в пантеон раннего индуизма (брахманизма) вошли... божества...» Но брахманизм — это не ранний, а средний период индуизма. В Непале и на Шри-Ланке не только известны, как пишет автор, индусские легенды, мифы и религиозные воззрения (стр. 16), но там существуют крупные общины индусов численностью 9 млн. и 2 млн. чел. На стр. 29 речь, видимо, идет об индоевропейской ас-

симиляции хаттских (т. е. протохеттских), а не хеттских племен, которые сами были индоевропейцами.

На наш взгляд, более вероятно отождествление славянского Перуна, бога-громовержца, с богом грозы Парджаньей (ср. также литовский Перкунас), а не с Варуной, как делает автор. Можно было бы предложить автору пополнить примеры индоарийско-славянских соответствий таким соотношением слов, как Ушас (богиня зари) и слав. утро (ср. также греч. Эос, лат. Аврора), Сварадж (один из эпитетов бога Индры) и славянский Сварог, Вач (богиня речи) и слав. веча, вешать, Вячеслав.

Предположение автора о том, что арийских принцесс выдавали замуж за аристократов из среды чуждых этносов требует более развернутого обоснования (стр. 122). Эндогамные установки такого строго патриархального общества, как арийское, вряд ли могли допускать подобные браки, тем более — с аристократами покоренных племен. Эндогамия нарушалась только в обратном направлении: арьи брали жен из среды аборигенов.

Обычай удушения жертвы у русских язычников, в отличие от других славян, которые жертву резали (стр. 129), возник, возможно, под влиянием тюркского шаманизма (авары?), предписывавшего совершать жертвоприношения «без пролития крови». Это замечание усилит аргументацию автора при отождествлении обычаев принесения жертвы у индоарьев и славян. Для утверждения об изживании арями «черт матриархальных отношений» (стр. 147) нет точных фактов.

Видимо, следовало бы отметить, что превращение коня в символ бога солнца (стр. 156) произошло через мифологическое переосмысление движения дневного светила как небесной колесницы. Конь стал символом солнца благодаря распространению колеса на спицах, которое было изобретено индоевропейцами вскоре после одомашнивания ими лошади. Жертвоприношение коня у арьев (ашвамедха) перекликается с аналогичным обычаем не только у славян, германцев, римлян (стр. 156), но, пожалуй, ярче всего — с кельтским обрядом «ипомидвос», сходным и по своему названию.

Сопоставляя названия ведийского ритуального напитка сомы (через иранское «хаома») со словом «хмель» (стр. 164—165), можно развить эту изюглоссу дальше: латинское «хумулюс», тюркское «кумыс». Видимо, пракорень, давший производные сом-хаом-хум-хм-кум означал вначале вообще понятие опьянения. Удачное предположение Н. Р. Гусевой о существовании у арьев временных молен типа шатра (стр. 200) можно дополнить указанием на общую для всех кочевников закономерность — отсутствие постоянных культовых зданий (стр. 261).

В целом же книга Н. Р. Гусевой — серьезное и многоплановое научное исследование. Автор поставил и решил ряд сложных вопросов. Потребность в такой работе ощущалась давно. Опубликование монографии Н. Р. Гусевой восполнило существенный пробел в советской индологической литературе.

Б. В. Андрианов, И. М. Семашко

W. A. L. S t o k h o f. Preliminary notes on the Alor and Pantar languages (East Indonesia) («Pacific Linguistics», ser. B, № 43). Canberra, 1975, VI+73 p.

История этнолингвистического изучения Юго-Восточной Индонезии содержит целый ряд примечательных примеров тому, как казалось бы очевидные факты или умозаключения с трудом пробивают себе дорогу по той только причине, что источники и работы, их содержащие, либо написаны на малораспространенном языке, либо напечатаны в малодоступных изданиях, либо появились тогда, когда не было условий для их должной оценки. И наоборот, с какой легкостью даже непроверенные утверждения, обнародованные в изданиях массового характера, получают широкое распространение и «коучут» из публикации в публикацию.

В 1914 г. в мало читаемом за пределами Голландии журнале Нидерландского географического общества была напечатана анонимная выжимка из военных отчетов о покорении Юго-Восточной Индонезии под названием «Острова Алор и Пантар в резиденции Тимор и подчиненные острова»¹. Языком статьи был, конечно, голландский. В ней наряду с общими сведениями об островах, их населении, племенном составе, хозяйстве, административном делении и т. д. приводился в качестве приложения словник из примерно 300 слов на трех местных языках, названных авторами алорским, кун и колана. Для человека, знакомого с австронезийской лингвистикой, даже беглого взгляда на эти словники было достаточно, чтобы понять, что материалы по кун и колана не содержат австронезийских лексических элементов, в то время как алорский язык несомненно австронезийский, близкородственный языкам расположенных к западу

¹ De eilanden Alor en Pantar, Residentie Timor en onderhoorigheden.— «Tijdschrift van het Koninklijk Nederlandsch Aardrijkskundig Genootschap», d. 31, afd. 1, bl. 70—102.

от Алора островов Солорской группы. Таким образом, эта статья впервые зафиксировала существование неаустронезийских языков в Юго-Восточной Индонезии. Но вывод этот остался незамеченным, и заново материалы военного анонима оказались открытыми только в последние годы.

Однако материалы эти, видимо, все же привлекли внимание голландского лингвиста С. Эссера, известного своими исследованиями в области языков Сулавеси. В 1938 г. он опубликовал языковую карту тогдашней Нидерландской Индии, на которой без всяких комментариев обозначил зону распространения «папуасских» языков во внутренней части Алора². С. Эссер, намеревавшийся, очевидно, подробно обосновать предложенную им классификацию языков Индонезии, погиб в японском плену, и вместе с ним погибли его материалы, так что нам остается только гадать, обладал ли он еще какими-либо сведениями о языках Алора, кроме названной статьи 1914 г. Однако «Атлас тропических Нидерландов», в котором он поместил свою языковую карту, был издан большим тиражом и известен повсеместно. Именно этим, очевидно, и можно объяснить тот факт, что ничем абсолютно не подтвержденная, но, тем не менее, детальная классификация языков Индонезии была подхвачена множеством более поздних картографических и некартографических изданий, так что существование «папуасских» языков на Алоре стало почти общепризнанным, хотя в течение долгого времени почти невозможно было сослаться на какие-либо источники³.

Между тем сами источники, хотя медленно, но все же пополнялись. В 1932 г. появилась этнографическая работа, содержавшая карту племен Алора и отдельные глоссы⁴; известная американская специалистка по этнопсихологии К. Дюбуа в своей книге о населении Алора также привела ряд глоссов, кажется, неаустронезийского происхождения⁵. Но наиболее представительный материал вошел в опять же малодоступное издание диссертации голландской исследовательницы этнографии Восточной Индонезии М. Никольспейер, появившееся в 1940 г., т. е. тогда, когда мир, казалось, в наименьшей степени интересовался тем, есть или нет на Алоре папуасские языки⁶. Тексты в этом издании были напечатаны на горном языке абуи из Центрального Алора. Как и следовало ожидать, работа прошла почти незамеченной и привлекла внимание уже только в 1971 г., когда известный американский лингвист Дж. Гринберг попытался сформулировать свою «индо-тихоокеанскую гипотезу», связывавшую в единую генетическую группу различные неаустронезийские языки, в том числе и язык абуи⁷.

Между тем во время войны было опубликовано еще одно открытие, имеющее непосредственное отношение к нашей теме. Австралийский исследователь А. Капелл, современный патриарх тихоокеанских лингвистов, в широко читаемом журнале «Океания» напечатал материалы о языках восточной и центральной частей Тимора и их неаустронезийском характере⁸. По крайней мере регионально эти языки (бунак, макасаи, фаталуку, оирата, ловаза) оказывались связанными с гипотетическими «папуасскими» языками Алора в одно целое.

Создалось положение, при котором просуществовавшее почти полвека утверждение о неаустронезийском характере языков Алора и близлежащего Пантара потребовало реального подтверждения. Рецензируемая книга и претендует на выполнение такой роли. В. А. Л. Штокхоф входит в группу лингвистов Австралийского национального университета в Канберре, которая под руководством С. Вурма вот уже в течение 20 лет занята исследованием папуасских языков и в настоящее время близка к формулировке окончательной генетической гипотезы.

Автор дважды посетил Алор и Пантар (в августе 1972 г. и августе 1974 г.) с рекогносцировочными целями и постарался собрать возможно больший материал по языкам. Результаты этого предварительного исследования в высшей степени интересны. Из 13 языков, обнаруженных им на островах, 12 оказались неаустронезийскими, и только алорский язык (судя по географическому распределению появившийся на островах в сравнительно недавнее время), четко идентифицируется как язык аустронезийский, близкородственный солорскому языку. Лексикостатистически количество генетически родственных пар алорского с остальными местными языками нигде не превышает 7% (по 117-словному списку), что исключает попытку рассмотрения их в качестве членов одной генетической общности.

Из неаустронезийских языков на Пантаре распространены ламма, тева, келон, блар (также на о. Пура) и недебанг; на Алоре — кабола, келон, куи (или кираман),

² S. J. Esser. Atlas van Tropisch Nederland. Amsterdam, 1938, kaart 9b.

³ См., например: М. Я. Берзина, С. И. Брук. Население Индонезии, Малайи и Филиппин (карта). М., 1962; «Атлас народов мира». М., 1964, карта 56; А. А. Бернова. Население Малых Зондских островов. М., 1972, с. 12—16.

⁴ E. Vatter. Ata Kiwan. Unbekannte Bergvölker im Tropischen Holland. Leipzig, 1932.

⁵ C. Du Bois. The people of Alor. Minneapolis, 1944.

⁶ M. M. Nicolspeyer. De sociale structuur van een Aloreese bevolkingsgroep. Rijswijk, 1940.

⁷ J. S. Greenberg. The Indo-Pacific hypothesis. — «Current Trends in Linguistics». The Hague, 1971, v. 8, p. 807—871.

⁸ A. Capell. Peoples and languages of Timor. — «Oceania», vol. 14, № 2, 1943, p. 191—219; vol. 14, № 4, 1944, p. 311—337; vol. 15, № 1, 1944, p. 19—48.

кафоа, абуи, воисика, колана и танглапуи. На алорском говорят в районе административного центра островов и основной гавани, Калабахи, на северо-восточном Алоре, также на крошечных островках между Алором и Пантаром и в нескольких не соединенных между собой точках на самом Пантаре. Все это наводит на мысль, что алорский язык, скорее всего, связан с деятельностью торговых этносов в Юго-Восточной Индонезии⁹. Это дает возможность рассматривать Алор и Пантар в качестве своеобразной модели аустронезийского проникновения в район расселения неаустронезийских народов, постепенного освоения этих территорий и затем — языковой ассимиляции.

В книге приведена предварительная лексикостатистическая классификация алоро-пантарских языков, из которой явствует, что все они (кроме, разумеется, алорского) могут быть объединены в одну семью, если принимать, как это делает автор, 24% в качестве критических для включения в семью (стр. 12—15). Мост между Пантаром и Алором образован языками благар и кабола (максимум 71% соответствий). Вообще генетические связи внутри алоро-пантарской семьи производят впечатление цепочки, в которой наиболее связанными оказываются территориально соседствующие языки, что, впрочем, неудивительно. Особняком стоят, однако, языки Восточного Алора — колана и танглапуи, максимальные проценты когнатов которых с другими достаточно низки: 51% (танглапуи — колана), 58% (колана — воисика) (стр. 15). По степени изолированности от других близок к ним и язык кафоа в горной части Центрального Алора, показывающий максимум сходжений в 60% с языками келон и абуи (там же).

Типологический очерк, включающий в себя краткую характеристику личных местоимений и местоименных префиксов, глагольной структуры, притяжательной конструкции и системы счета, призван выделить наиболее существенные неаустронезийские черты на уровне морфологии и тем самым, в соответствии с воззрениями австралийских лингвистов, подкрепить вывод об отнесении языков к той или иной генетической единице.

Для читателя-этнографа, однако, интереснее выводы автора о внешних связях алоро-пантарской языковой семьи. Лексикостатистическое сопоставление с неаустронезийскими языками Тимора подтверждает высказывавшуюся ранее Гринбергом и Вурмом мысль о генетическом единстве тиморо-алорской языковой общности¹⁰. Так, макасаи показывает 42% когнатов с колана (и от 30 до 42% со всеми прочими), бунак — максимум 30% с куи (и от 16 до 28% со всеми прочими) (стр. 24). Эти выводы подтверждены наблюдениями над личными местоименными префиксами и типологическим сходством в области системы счета. Менее ясны представляются связи между алоро-пантарской семьей и новогвинейскими языками конда, яхадан, кампунг бару и пураги, распространенными на п-ве Чендравасих. Связь этих языков с тиморскими была предположена еще в 1963 г. Х. Кованом¹¹, однако аргументирована недостаточным количеством доводов. То же, очевидно, можно сказать и о попытке Штокхофа привлечь эти языки для сравнения с алоро-пантарскими. Всего им найдены 10 общих когнатов для алоро-пантарских, тиморских и названных папуасских (со значениями: луна, огонь, живот, птица, есть, зуб, дом, кровь, один, вода) и 2 общих только для алоро-пантарских и папуасских (рот, пить). В ряде случаев, однако, создается впечатление, что когнаты определены по чисто внешним признакам и могут быть серьезно оспариваемы. Очевидно, что только компаративистское исследование алоро-пантарских языков может прояснить характер их связи с папуасскими вообще, хотя само существование этой связи представляется несомненным. Возможно, плодотворным окажется и сопоставление имеющейся лексики алоро-пантарских языков с доаустронезийским пластом в аустронезийских языках Восточной Индонезии. Это позволило бы, в частности, каким-то образом характеризовать субстрат, на котором развивались аустронезийские языки региона.

Можно указать, например, на следующие обнаруженные нами интересные сопоставления:

'вода' *ger* сермата, *gere* моа (на о-вах Лети), *gar* таранган (на о-вах Ару); *er* куи, *yar* келон, *džar* благар, *jir* тева, *il* макасаи, оирата (нельзя, очевидно, полностью исключить возможную связь этих лексем с аустронезийским архетипом * *wayeR*).

'волосы' * *keru* амбонский язык (различные диалекты), алуне; *karid* келон

'голова' *nar* санана (на островах Сула); *nar* куи

'гора' *kuku* селару (о-ва Танимбар), *kaki* буруанский; *kukka* ламма

'гора' *buki* старобанданский; *buk* келон; *buki* благар, абуи; *buklapang* воисика

'гора' *ndol* куи; *ndolu* собою ('камень')

'остров' *fuka* буруанский; *buki* абуи; *buki* воисика; *ukku* куи

'плод' *kisi* селару; *kix* воисика; *ih* келон; *hi* благар; *yissa* ламма; *uiss* тева; *hici* недебанг; *isu* макасаи.

⁹ О концепции торгового этноса см.: М. А. Членов. Население Молуккских островов. М., 1976, с. 109—114.

¹⁰ J. S. Greenberg. Указ. паб.; S. A. Wurm. The Papuan linguistic situation. — «Current Trends in Linguistics». The Hague, 1971, vol. 8, p. 541—657.

¹¹ H. K. J. Cowan. Le Buna de Timor: une langue Ouest-Papoue. — «Bijdragen tot de taal-, land- en volkenkunde», d. 119, bl. 387—400, 's-Gravenhage, 1963.

Некоторые сопоставления могут быть проведены и в области культурной лексики: 'свинья' *boi* гессерский, *boi* горомский (Вост. Серам), *boyi* горонтало (Сев. Сулавеси); *bay* ламма, *bei* кун, *be* благар, недебанг, *pe* воисика; *fe* кафоа.

'собака' *piap-pat* сети, *pawap* лиамбата, фуфа (Вост. Серам), *piyo* макнан-далам (или восточномакианский); *wahgi* воисика

'собака' *kajuna* гессерский, *afuna* ватубела, *arula* горонтало; *yabbal* ламма, *jabar* кафоа, *yebat* тева, *burr* недебанг, *bel* кабола.

Наконец, возможно, что определенные параллели можно найти даже среди второй неаустронезийской группы языков Восточной Индонезии, северохальмахерской, с которой, как пока представляется, тиморо-алорские языки никак не связаны. На это могут указывать, в частности, следующие примеры:

'ухо' *han* тернатанский, *haww* галела; *nawa'* воисика, *paiwal* ламма, *nawel* благар, *newer* келон

'язык' *aki* тернатанский; *nakey* воисика.

В любом случае очевидно, что изучение недавно выявленной алоро-пантарской семьи, или, видимо, более точно, алоро-пантарской подсемьи тиморо-алорской семьи языков, только начинается и перспективным может оказаться любой путь ее исследования. Несомненно, впрочем, ее принадлежность к массе папуасских языков, в которой, как утверждает С. Вурм, она соотносится с трансновогвинейской филей¹².

Этнолингвистическая ситуация на Алоре и Пантаре в настоящее время характеризуется постепенным вытеснением местных неаустронезийских языков алорским и, по сведениям В. А. Л. Штокхофа, в еще большей степени индонезийским языком, которым в основном пользуются как языком общественной жизни и как средством общения для потомства этнически-смешанных браков. Широко распространены двуязычие и многоязычие, характеризующиеся знанием нескольких местных языков, алорского и индонезийского (стр. 8). Из статистических данных, приведенных в книге, явствует, что из примерно 125 тыс. чел., населяющих острова Алор и Пантар, примерно 45—50 тыс. чел. говорят на алорском языке, остальные, т. е. примерно 75 тыс. чел., — на алоро-пантарских языках.

Книга снабжена двумя картами, одной языковой и одной административно-политической, списком в 117 слов на 33 идиомах (включая диалекты), практически исчерпывающей библиографией по языкам региона и смежным проблемам (хотя она насчитывает всего 37 наименований) и резюме на индонезийском языке.

¹² С. А. Вурм. Лингвистическая ситуация в новогвинейском регионе. — «Сов. этнография», 1976, № 1, с. 55.

М. А. Членов

В. П. Курылев. Хозяйство и материальная культура турецкого крестьянства (новейшее время). М., 1976, 147 с.

Книга В. П. Курылева продолжает серию публикаций, подготовленных сотрудниками Института этнографии АН СССР по этнографии Турции. Автор поставил перед собой существенную и необходимую задачу — впервые на конкретном этнографическом материале исследовать характер и реальные условия трудовой деятельности сельского населения Турции в новейшее время, изучить его основные занятия, рассмотреть особенности материальной культуры и важные стороны быта турецких крестьян. Тема рецензируемой работы весьма актуальна. Достаточно напомнить, что и в настоящее время около 70% самостоятельного населения Турции занято в сельском хозяйстве. Естественно, что показ картины современного состояния традиционного земледелия, скотоводства, домашних промыслов и ремесел у турак, изучение типов поселений, жилища, одежды, пищи крестьян представляют большой познавательный и научный интерес.

Основным материалом для написания монографии послужили издания на русском, турецком и западноевропейских языках. Ряд лакун в работе объясняется тем, что В. П. Курылев не имел возможности сам проводить полевые изыскания в Турции (об этом он упоминает во введении), и это поставило его в зависимость от имеющихся письменных данных. Однако отрядным в подобной ситуации является тот факт, что в книге широко использованы труды турецких и западных авторов, живших среди крестьян в той или иной части Турции и создававших свои работы на основе полевых материалов. Помимо этнографической литературы В. П. Курылев привлекает социологические исследования, базирующиеся на индивидуальном опросе информаторов, обработке анкет, сборе точных статистических сведений.

Книга состоит из введения, восьми глав, заключения и приложения. Во введении определены задачи работы, дан критический обзор литературы и источников.

В первой главе автор, проанализировав природно-климатические условия страны, а также структуру размещения сельскохозяйственных культур и районов развитого скотоводства, фиксирует три культурно-хозяйственные зоны и приводит обстоятельное описание их современного состояния. В данном случае было бы целесообразно использовать принятую в советской этнографии терминологию, связанную с учением о хозяйственно-культурных типах.

Важной частью монографии является глава о социально-экономических отношениях в турецкой деревне. Развитие капиталистических отношений в ней переплетается с пережитками феодализма, сохраняющимися в форме крупного помещичьего землевладения и мелкого крестьянского землепользования. В. П. Курылев описывает конкретные примеры проявления издольной системы обработки почвы, бытования продуктовой и отработочной форм ренты. Большая заслуга автора заключается в том, что он анализирует новые интересные материалы об общинных пережитках в турецкой деревне (как в рамках поземельных отношений, так и в коллективной собственности на оросительные сооружения и т. д.), не нашедшие ранее отражения в современной литературе, за исключением отдельных упоминаний, в частности в работах П. П. Моисеева, И. И. Соколова и др.

В. П. Курылев раскрывает избранную для исследования тему монографии, прослеживая процессы, происходящие в турецкой деревне в республиканский период Турции до 60-х годов включительно. В работе предпринята попытка отметить некоторые изменения в структуре сельского хозяйства Турции в ходе его развития по капиталистическому пути. Автор, например, прослеживает распространение в Центральной и Восточной Анатолии разведения овощей, в частности, культуры картофеля, и показывает постепенное превращение овощеводства в товарную отрасль хозяйства, а также выявляет черты аналогичной трансформации хозяйства деревень пригородной зоны, приобретающего все более характер мясо-молочного производства с целью обеспечения нужд города. В соответствии с ростом капиталистической потребности в новых технических культурах активнее распахиваются земли, находящиеся под пастбищами и лугами, что в свою очередь приводит к сокращению поголовья скота.

В главе, посвященной земледелию, исследователь уделяет внимание двум его характерным особенностям — оазисному типу и необходимости во многих районах искусственного орошения. Отмечая зависимость земледельческого производства от уровня применяемой техники, В. П. Курылев отводит значительную часть главы описанию традиционных орудий труда, системы севооборота, цикла земледельческих работ, основных сельскохозяйственных культур. Исследование часто сопровождается анализом терминологии, бытующей в крестьянской среде, сохраняющейся в турецком литературном языке и в диалектах. Например, ряд терминов, связанных с искусственным орошением, происходит из греческого языка, что служит одним из аргументов в пользу гипотезы автора об «автохтонном» характере системы ирригации в Анатолии. Развивая далее тезис о взаимовлиянии и взаимопреemptственности разных этнических культур, В. П. Курылев приходит к предположению о малоазийском происхождении турецкого плуга карасабан. Эта мысль автора вызывает значительный интерес. Однако было бы желательно высказанное на стр. 36 мнение о том, что «... турецкий плуг отличается от основного пахотного орудия народов Средней Азии — омача», подкрепить более развернутой характеристикой и в приложении дать таблицу, сопоставляющую турецкий карасабан и омач.

В. П. Курылев подходит к каждому затрагиваемому им вопросу с конкретно-исторических позиций. В главе о животноводстве, например, можно почерпнуть целый ряд конкретных сведений о существовании скотоводства на территории Малой Азии с глубокой древности до распространения его в настоящее время в Турции, о видах и подвитах мелкого и крупного рогатого скота, о формах выпаса, средней численности отары, удоях молока, периодах лактации, условиях стрижки, различных способах холощения и лечения скота и т. д. Говоря о терминологии, относящейся к скотоводству, автор справедливо подчеркивает, что наличие большого количества терминов по половозрастным признакам свидетельствует о старых кочевых традициях. Специально рассматривается вопрос о свиноводстве в Турции и о влиянии религиозных взглядов на развитие этой отрасли животноводства. Интересны данные о роли пастухов, их положении и правах в деревне, форме оплаты и др. Для написания подобной главы автору потребовалось по крупницам собирать материал, объединять и сопоставлять факты и на этой основе делать научные обобщения.

В. П. Курылев уделяет большое внимание генезису различных элементов турецкой культуры. На реальном вещественном материале он старается подтвердить мысль академика В. А. Гордлевского о том, что «...на современных анатолийских турках... отображены элементы многонационального прошлого страны, подвергшейся культурным воздействиям веков и народов» (стр. 131). Этот поиск автора представляется плодотворным и дает интересные результаты, хотя не все выводы одинаково бесспорны. Исследователь рассматривает явления в динамике, обнаруживая за ними борьбу традиционного и нового, пытается выявить генезис тех или иных орудий труда, предметов быта, видов занятий, которые складывались на протяжении истории у турок. Автор приходит к совершенно правильному выводу, что в настоящее время в материальной культуре сельских жителей Турции преобладают традиционные черты, хотя и появляются элементы нового. Так, пищевой рацион крестьян носит целиком традиционный характер. Интерьер жилища у основной массы деревенского населения сохраняет прежний облик. Лишь для кулацко-помещичьей прослойки характерны такие приметы модернизации быта, связанные с буржуазным развитием Турции, как радиоприемники, железные кровати, швейные машины, сепараторы и т. п. В крестьянской одежде происходят постепенные изменения: мужской костюм утрачивает свое национальное своеобразие, сменяясь дешевой одеждой фабричного производства. Крестьянское женское платье более консервативно.

Глава, посвященная одежде, написана преимущественно на основе коллекции предметов по культуре и быту турок, хранящейся в фондах Музея антропологии и этнографии АН СССР. Широкое использование коллекционных материалов МАЭ является неоспоримым преимуществом монографии, так как, например, именно обращение к ним позволило В. П. Курылеву в главе о домашних промыслах опровергнуть ошибочное мнение американского ученого В. Бирелла о том, что веретена с крестообразным пряслищем встречаются только в Северном Китае (стр. 80). В действительности они широко распространены у ряда народов Передней и Средней Азии. Касаясь столь характерного для Турции вида ремесла, каким является ковроткачество, автор опровергает установившееся мнение об отсутствии по религиозным мотивам на турецких коврах изображений людей и животных. Опираясь на фактические свидетельства, он выявляет изображения на турецких коврах живых существ, хотя и подвергшихся значительной стилизации. В недавно вышедшей в Турции книге опубликовано значительное число стилизованных изображений животных и птиц в орнаменте турецких ковров, а также крестьянских носков и чулок¹, что подтверждает мысль В. П. Курылева.

В заключительном разделе В. П. Курылев, основываясь на анализе всего предшествующего материала, в особенности терминологического, делает общий вывод о том, что «...культура и быт современного турецкого народа являются результатом слияния древней оседлоземледельческой цивилизации малоазиатских народов со скотоводческой культурой тюркоязычных кочевников» (стр. 131). Это важное теоретическое положение автора открывает возможность для дальнейших типологических исследований на основе сравнительного изучения культур древних малоазиатских этносов и среднеазиатских тюркоязычных народов.

Примененный В. П. Курылевым в процессе работы над монографией метод анализа терминологии, в целом давший весьма положительные и существенные результаты, в некоторых случаях требует дополнительного обоснования предложенных толкований. Например, по поводу бытующего в Турции термина *имедже* (означающего коллективный труд, взаимопомощь), автор приводит мнение А. Титце, который производит это слово от греческого «имедия» — половинить, т. е. «принимать участие», «помогать» (стр. 27). Следует, однако, иметь в виду, что слово «имедже» и близкие к нему производные (как правило, с тем же значением) встречаются в целом ряде тюркских языков; следовательно, возможность его тюркского происхождения не может быть отброшена. То же можно сказать о турецком термине *бреке* (прялка), который А. Титце выводит из греческого *роха* (стр. 80)².

Рецензируемая книга снабжена ценным приложением, включающим таблицы со схематическими планами (загона для дойки коз, дома из кирпича-сырца без окон и др.), прорисовки колодцев, земледельческих орудий, домашней утвари и т. п. Материалы приложения удачно иллюстрируют монографию, в частности главы о домашних ремеслах, жилище, одежде, но желательно было бы видеть и цветные рисунки. К сожалению, тираж книги явно недостаточен (1500 экз). Второе, дополненное издание монографии В. П. Курылева будет, несомненно, встречено с удовлетворением специалистами и более широким кругом читателей.

М. Н. Серебрякова

¹ К. Özbel. Türk köylü çoraplar. İstanbul, 1976, s. 13.

² См. Э. В. Севортян. Этимологический словарь тюркских языков. М., 1974, с. 544—546, 633.

СОДЕРЖАНИЕ

Б. Х. Бгажноков (Нальчик). Коммуникативное поведение и культура (К определению предмета этнографии общения)	3
Н. М. Герасимова (Ленинград). Формулы русской волшебной сказки (К проблеме стереотипности и вариативности традиционной культуры)	18
М. Г. Котовская (Москва). Возникновение групп смешанного происхождения на северо-востоке Бразилии (XVI—XVIII вв.)	29
Н. А. Долинова (Москва), О. Исмагулов (Алма-Ата), Г. Л. Хить (Москва). Дерматоглифика некоторых групп населения Индии	42
С. А. Вурм (Канберра). Современные тенденции развития социолингвистической ситуации в Папуа Новой Гвинее	53

Из истории науки

Д. Д. Тумаркин (Москва). Материалы первой русской кругосветной экспедиции как источник по истории и этнографии Гавайских островов	68
---	----

Сообщения

Л. П. Потапов (Ленинград). Исторические связи алтае-саянских народов с якутами (По этнографическим материалам)	85
М. Г. Рабинович (Москва). Русская городская семья в начале XVIII в. (По переписной книге Устюжны Железнопольской 1713 г.)	96
З. С. Гудченко (Киев). Некоторые особенности архитектуры местечек Украины (Конец XVIII — начало XX в.)	109
Е. В. Арофкин (Львов). Фольклор как источник изучения материальной культуры (Ткань «китайка» в поэтическом творчестве украинского народа)	119
Т. К. Ходжайов, Х. Халилов (Самарканд). Новые материалы к палеоантропологии Древней Бактрии	130
А. Н. Мещеряков (Москва). Эволюция синтоистского пантеона и социальная история Японии VI—VIII вв.	134
С. А. Симакин (Москва). Анимистические верования чинов	141

Поиски, факты, гипотезы

Г. П. Снесарев (Москва). Загадка Даку-Юнуса (История одного поиска)	148
---	-----

Научная жизнь

Л. Н. Молотова (Ленинград). Научная сессия «Изучение этнографических проблем современности и комплектование музейных фондов»	160
Н. Л. Сухачев (Ленинград). Симпозиум по ареальным исследованиям	162
Коротко об экспедициях	164

Критика и библиография

Общая этнография

Л. Н. Пушкарев (Москва). Этническая история и фольклор	168
Н. Н. Степанов (Ленинград). Очерки истории русской этнографии, фольклористики и антропологии, вып. VII	170

Народы СССР

В. В. Пименов, Т. П. Федянович (Москва). Очерки статистической этнографии Среднего Поволжья	173
А. П. Окладников (Новосибирск). И. С. Гурвич. Культура северных якутов оленеводов (К вопросу о поздних этапах формирования якутского народа)	175
М. Ф. Пилипенко (Минск). И. М. Браим. Рыболовства у Беларуси	177
И. Н. Рюйтель (Тарту), К. В. Чистов (Ленинград). Карельские причитания	178

Народы зарубежной Азии

Б. В. Андрианов, И. М. Семашко (Москва). <i>Н. Р. Гусева</i> . Индуизм. История формирования. Культовая практика	182
М. А. Членов (Москва). <i>W. A. L. Stokhof</i> . Preliminary Notes on the Alor and Pantar languages (East Indonesia)	184
М. Н. Серебрякова (Ленинград). <i>В. П. Курылев</i> . Хозяйство и материальная культура турецкого крестьянства (новейшее время)	187

SOMMAIRE

В. К. Вгајнов (Naltchik). Conduite communicative et culture (contribution à une définition de l'objet de l'ethnologie des contacts personnels)	3
Н. М. Гуэрассимова (Ленинград). Les formules du conte de fées russe (contribution au problème du stéréotype et des variations de la culture traditionnelle)	18
М. Г. Котовскаја (Moscou). L'apparition des groupes d'origine mixte au Nord-Est du Brésil (XVIe—XVIIIe siècle)	29
Н. А. Долінова (Moscou), О. Ісмагоулов (Alma-Ata), Г. Л. Кхит (Moscou). La dermatoglyphie de quelques groupes de la population de l'Inde	42
С. А. Вурм (Canberra). Tendances modernes de l'évolution de la situation ethno-linguistique au Papua Nouvelle Guinée	53

De l'histoire de la science

Д. Д. Тумаркина (Moscou). Matériaux de la première mission russe de circumnavigation en tant que source pour l'histoire et l'ethnographie des îles Hawaï	68
--	----

Communications

Л. П. Потаров (Ленинград). Contacts historiques des peuples saïano-altaïques avec les Yakoutes (d'après les matériaux ethnographiques)	85
М. Г. Рабіновіч (Moscou). Famille urbaine russe au début du XVIIIe s. (d'après le livre de recensement de l'Oustiujna Jélénzopolskaïa, 1713)	96
З. С. Гудтчиенко (Kiev). Quelques traits particuliers de l'architecture des bourgs de l'Ukraine (fin XVIIIe — début XIXe s.)	109
Ye. V. Aроfіkіne (Lvov). Le folklore en tant que source pour l'étude de la culture matérielle (le tissu dit «Kitaika» dans l'oeuvre poétique du peuple ukrainien)	119
Т. К. Кходжаіов, К. Х. Халилов (Samarkand). Matériaux nouveaux pour la palé-anthropologie de l'ancienne Baktriane	130
А. Н. Мичтчиеріаков (Moscou). Evolution du panthéon sintoïste et l'histoire sociale du Japon des VIe—VIIIe s.	134
С. А. Симакіне (Moscou). Croyances animistes des Chin	141

Recherches, faits, hypothèses

Г. П. Сніессаріев (Moscou). L'énigme de Dakou-Younous (histoire d'une projection)	148
---	-----

Vie académique

Л. Н. Молотова (Ленинград). «Etude des problèmes ethnographiques de l'actualité et le complètement des fonds de musées» — une session scientifique	160
Н. Л. Соухатчиов (Ленинград). Un Symposium pour l'étude d'aréaux	162
Missions en bref	164

Critiques et bibliographie

Ethnographie générale

- L. N. Pouchkariov (Moscou). *Histoire ethnique et le folklore* 168
N. N. Stiepanov (Léningrad). *Essais d'histoire de l'ethnographie, des études folkloriques et de l'anthropologie russes, livraison VII* 170

Peuples de l'U.R.S.S.

- V. V. Piménov, T. P. Fédianovitch (Moscou). *Essais sur l'ethnographie statistique de la région de la Volga Moyenne* 173
A. P. Okladnikov (Novossibirsk). *I. S. Gourvitch*. La culture des Yakoutes septentrionaux, éleveurs de renne (contribution au problème des étapes avancées de la formation du peuple yakoute) 175
M. F. Pilipienko (Minsk). *I. M. Braïm*. La pêche en Biélorussie 177
I. N. Rütjel (Tartu), K. V. Tchistov (Léningrad). *Lamentations caréliennes* 178

Peuples de l'Asie hors l'U.R.S.S.

- B. V. Andrianov, I. M. Siemachko (Moscou). *N. R. Goussieva*. Hindouisme. Histoire de la formation. Pratique culturelle 182
M. A. Tchliénov (Moscou). *W. A. L. Stokhof*. Preliminary Notes on the Alor and Pantar Languages (East Indonesia) 184
M. N. Sérébriakova (Léningrad). *V. P. Kouryliov*. Economie et culture matérielle de la paysannerie turque (époque récente) 187

Технический редактор Сироткина Т. И.

Сдано в набор 11.07.78. Подписано к печати 18.09.78. Т-10791 Формат бумаги 70×108¹/₁₆.
Высокая печать Усл. печ. л. 16,8 Уч.-изд. л. 19,2 Бум. л. 6,0 Тираж 2795 экз. Зак. 4223

Издательство «Наука», 103717 ГСП, Москва, К-62, Подсосенский пер., 21.
2-я типография издательства «Наука». 121099, Москва, Шубинский пер., 10