

ISSN 0038-5050

ОВЕТСКАЯ ЭТНОГРАФИЯ

16

1979



ИЗДАТЕЛЬСТВО • НАУКА •



ИНСТИТУТ ЭТНОГРАФИИ ИМ. Н. Н. МИКЛУХО-МАКЛАЯ

СОВЕТСКАЯ ЭТНОГРАФИЯ

ЖУРНАЛ ОСНОВАН В 1926 ГОДУ

ВЫХОДИТ 6 РАЗ В ГОД

6

Ноябрь — Декабрь

1979



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.

О. Р. Будина, М. Н. Шмелева

ОБЩЕСТВЕННЫЕ ПРАЗДНИКИ В СОВРЕМЕННОМ БЫТУ РУССКОГО ГОРОДСКОГО НАСЕЛЕНИЯ

Праздники — сложное социальное и культурно-бытовое явление. Им посвящена значительная научная литература, в которой наряду с философскими, социологическими, культуроведческими исследованиями существенное место занимают и этнографические¹. Однако многие проблемы истории праздников и их функционирования в разное время и у разных народов пока остаются еще далекими от своего решения. Изучение же праздников как одной из важнейших сторон быта народов СССР, особенно теперь, когда в условиях зрелого социализма в этой области происходят дальнейшие изменения, имеет большой теоретический и практический интерес².

В данной работе мы остановимся на некоторых вопросах бытования общественных праздников у русского городского населения в настоящее время. Следует отметить, что многие из этих праздников имеют общесоветский характер. Вместе с тем зарождение их часто связано с русской городской, преимущественно рабочей средой. Задача статьи — выявить круг наиболее распространенных праздников, определить их природу, степень вхождения в быт, проследить пути укоренения новых праздничных традиций и сохранения старых и роль в этом стихийных и целенаправленных процессов.

Общественные или, как их еще называют, массовые праздники в отличие от семейных устраиваются по поводу значительных событий в жизни народа, отдельных его групп, частей.

Такое разделение праздников на семейные и общественные, особенно с целью их исследования, вполне правомерно, хотя в известном смысле и условно. По природе своей все праздники принадлежат к явлениям общественным. Роль коллектива велика как в гражданских, так и в семейных торжествах; семейное (личное) и массовое (коллективное) начала в любом празднике взаимопроникают и дополняют друг друга. Различны лишь степень и характер массовости, публичности праздничных действий, протекающих в сферах общественного или домашнего быта.

Чтобы правильно определить место различных общественных праздников в быту современного русского городского населения и понять причины их развития или угасания, эти праздники следует рассматри-

¹ Обзор литературы см.: Л. М. Сабурова. Литература о новых обрядах и праздниках за 1963—1966 гг. — «Сов. этнография», 1967, № 5; Н. П. Лобачева. Формирование новой обрядности узбеков. М., 1975, с. 6, 7; А. И. Мазав. Праздник как социально-художественное явление. М., 1978, с. 33—60.

² Одной из отличительных особенностей этого этапа общественного развития в нашей стране является активное «праздникотворчество», направленное на создание новых праздничных традиций с использованием сложившихся ранее прогрессивных национальных форм.

вать как часть национальной праздничной культуры, находящейся на определенном этапе своего развития. Их состав, идейная направленность, характер бытования, способы проведения в целом отражают уровень материальной и духовной культуры народа. В то же время в праздниках заложен богатый и разнообразный исторический опыт народа, накопленный на протяжении многих веков. Им свойственны как известная традиционность, определяющаяся устойчивостью многих исторически сложившихся форм (в том числе обрядов, обычаев, ритуальных и игровых действий), сохраняющих порою в течение длительного времени некоторые черты отдаленного и близкого прошлого, так и большая динамичность, наличие активного творческого начала, что более всего обусловлено тесной и непосредственной связью праздников с идеологией. Общественные праздники, связанные с трудовой жизнью людей, с различными сторонами их культуры и быта, с духовными устремлениями, отвечают потребности в периодическом отдыхе, эмоциональных впечатлениях, в различного рода общении (семейно-родственном, дружеском, внутри- и межсоциальном), а главное — задачам прославления, закрепления в сознании и быту тех моментов в жизни народа, которые на данном историческом этапе представляются наиболее важными. Не случайно эта сфера народного быта часто превращается в арену борьбы нового со старым, особенно обостряющейся в переломные периоды истории. Новая эпоха обычно приносит свои праздники, и смена эта тем радикальнее, чем существеннее перемены в обществе.

Коренные изменения в массовых праздниках у русских, как и у других народов Советского Союза, произошли после Великой Октябрьской социалистической революции. За годы Советской власти стали иными идейные основы общественных праздников, весь их строй и многие бытовые особенности. Большая роль в этом принадлежит городу, где прежде всего вырабатывались новые национальные и интернациональные праздничные формы, оказывающие решающее влияние на развитие современной праздничной культуры русских и других народов СССР.

Общественные праздники, которые бытуют в настоящее время среди современного русского городского населения, далеко не однородны. Они различаются по времени возникновения, функциям и прочности укоренения в быту.

Для характеристики общественных праздников и выяснения степени их внедрения в современный быт нам представляется полезным рассмотреть их с точки зрения состава. Под составом, структурой праздника мы имеем в виду различные представленные в нем части, компоненты, несущие определенную смысловую нагрузку и функционирующие на уровне бытования.

Выделение частей (как методический прием исследования) с различным проявлением праздничности отнюдь не предполагает абсолютного и механического расчленения праздника. Все его части, как это будет видно из дальнейшего изложения, тесно связаны между собой и взаимопроницаемы.

Состав того или иного праздника может быть разным и более или менее полным, что связано прежде всего с особенностями его формирования. В целом же совокупность праздничных компонентов составляет праздничный комплекс, характеризующий общественные праздники как культурно-бытовое явление.

В разнообразных общественных праздниках, бытующих в наши дни, выявляются следующие основные части: непосредственно относящиеся к общественной жизни торжественная и массово-развлекательная части и присущая домашней жизни домашне-бытовая³.

³ С дифференцированным рассмотрением отдельных видов праздников, подобным предлагаемому, можно встретиться у авторов, занимающихся изучением праздничной обрядности других народов. См., например, *Н. П. Лобачева*, Указ. раб., с. 124.

Торжественный компонент прямо выражает идейные основы праздника и служит их укреплению. Ареной его всегда являются общественные места (Дворцы культуры, клубы, театры, парки, стадионы и пр.). Формы проявления — специфические и вполне устоявшиеся. Для советских праздников, например, характерны собрания, митинги, демонстрации, связанные по происхождению с международным рабочим движением и формированием революционных празднеств.

Массово-развлекательная часть включает праздничные зрелища и развлечения публичного характера. Подобно торжественной части и здесь местом действия служат общественные места. Формы массово-развлекательной части очень разнообразны и имеют различное происхождение. Эта праздничная часть, пожалуй, наиболее подвижна, так как подвержена постоянному целенаправленному поиску форм, вызванному стремлением сделать праздничный досуг трудящихся наиболее интересным и полноценным, соответствующим их постоянно возрастающим культурным потребностям.

Домашне-бытовая часть праздника в отличие от первых двух протекает в сфере семейного быта, и ее ареной являются соответственно дом, семья. Формы этой праздничной части складывались в течение особенно длительного, по сравнению с другими частями, времени, они устойчивы и в наибольшей мере обладают этнической спецификой, которая проявляется в таких элементах материальной и духовной культуры, как праздничная пища, застолье, гостевание и др. Несмотря на определенную консервативность домашне-бытового компонента, он, как и другие праздничные части, подвержен изменениям. Наблюдается, например, связанное с развитием массовых коммуникативных средств проникновение в домашне-бытовую часть элементов торжественной и массово-развлекательной частей.

Наиболее значительную группу среди общественных праздников занимают советские государственные праздники. Эти праздники неотъемлемы от истории советского времени. Они были введены после победы Великой Октябрьской социалистической революции в честь знаменательных событий революционной борьбы трудящихся нашей страны и всего мира.

За годы существования советского государства праздничный календарь менялся. В настоящее время в масштабах всей страны отмечаются такие праздничные события и даты, как годовщина Великой Октябрьской социалистической революции, Первое мая, День Советской Армии и Военно-Морского флота, Международный женский день, День Победы, День Конституции.

Праздничный комплекс этой группы торжеств сейчас наиболее полон; он содержит в развитом виде торжественную, массово-развлекательную и домашне-бытовую части.

Состав государственных праздников складывался постепенно, в процессе становления и развития социалистического общества. Торжественный компонент этой группы праздников с самого начала — с первых послереволюционных лет — присутствовал в них; он был доминирующим в празднестве, по существу составлял его. Формы, в которых он выражался, в основном, были те же, что и теперь: митинг, собрание, демонстрация. Они, являясь, собственно формами общественной борьбы, в советских революционных праздниках приобрели зрелищно-обрядовое значение, что подчеркивает гражданский характер торжеств и напоминает об их связи с революционной борьбой и завоеваниями пролетариата России и других стран.

Церемониал торжественного компонента, начиная со времени возникновения советских праздников, хотя в целом и отличался устойчивостью, однако в отдельных фрагментах претерпевал изменения, что

было связано со стремлением сделать праздник наиболее созвучным историческому моменту.

Так, для 1920-годов было характерно включение в празднества инсценировок на революционные темы близкой отечественной истории и ставшей актуальной истории международного пролетариата⁴. В инсценировках, проводившихся под открытым небом (например, «Красный год», «Взятие Зимнего дворца», «III Интернационал», «Мистерия освобожденного труда», «Взятие Бастилии» и др.), были заняты как профессиональные и самодеятельные актеры, так и большинство присутствовавших на празднике, общее число которых достигало порой нескольких, а то и многих тысяч человек⁵. Агитационное и эмоциональное воздействие инсценировок в силу актуальности проблематики и зрелищных эффектов было чрезвычайно велико и придавало неповторимый колорит празднествам тех лет⁶.

Несколько позднее, тоже в 1920-х годах, в праздничной манифестации стали использоваться карнавальные элементы. В шествие вкраплялись живые картины, ярко оформленные композиции, составленные из плакатов, статичных фигур, макетов. Тематика их была подчинена, с одной стороны, пропаганде очередных экономических задач, стоящих перед страной (изображались индустриальные установки, гигантских размеров предметы производства разных предприятий, изготовлялись макеты фабрик, диаграммы, красочно рассказывающие о достижениях, и т. д.), с другой — политической агитации, в сатирической форме откликавшейся на злободневные вопросы (например, символические изображения погибающего капитализма, разгромленной Антанты, карикатурные фигуры таких олицетворявших антисоветскую политическую направленность деятелей, как Муссолини, Чемберлен, Керзон и др.).

Включение в празднество карнавальных моментов и инсценировок было рассчитано на прямое агитационное воздействие на массы, на их соучастие в происходящем и создание определенной эмоциональной обстановки; карнавальность привносила в празднество веселость, что было созвучно общему настроению, вызванному известной стабилизацией жизни по окончании гражданской войны⁷.

В результате развития торжественной части советских государственных праздников к настоящему времени определились формы, общие для всех этих праздников, а также специфические, характерные для отдельных из них. Так, торжественное собрание в производственном коллективе — это форма, общая для праздников данной группы. Демонстрация же трудящихся входит в церемониал торжественной части празднеств, посвященных годовщине Великой Октябрьской социалистической революции и Дню международной солидарности трудящихся; парад вооруженных сил устраивается 7 ноября, митинги на кладбищах, где есть братские могилы, с возложением венков — 8—9 мая и т. д.

Примечательно, что в раннем революционном празднике торжественный и развлекательный компоненты выступают в слитном виде. Такая монолитность была, видимо, обусловлена новизной революционного празднества как явления, не имеющего достаточно разработанных форм, и отвечала задаче его внедрения и пропаганде связанных с ним новых высоких идей.

⁴ Включение инсценировок исторических событий в народные празднества известно и у других народов. См. С. А. Токарев. Народные обычаи календарного цикла в странах Зарубежной Европы (опыт структурно-исторического анализа). — «Сов. этнография», 1973, № 6, с. 24.

⁵ Например, в 1920 г. в Петрограде. См. А. И. Мазеев. Указ. раб., с. 319, 321.

⁶ В 1967 г. при праздновании 50-летней годовщины Великой Октябрьской социалистической революции в Ленинграде вновь обратились к форме инсценировки.

⁷ Подробнее об использовании художественных средств в советской праздничной культуре см. А. И. Мазеев. Указ. раб., с. 360—366.

В дальнейшем развлекательная часть постепенно отделялась от торжественной во времени и разрасталась в объеме. Она выливалась в устраиваемые отдельно от митингов и манифестаций художественные представления и различные увеселения в общественных помещениях и под открытым небом. В подготовке и проведении этой части празднества активное участие принимали профессионалы (актеры и организаторы) и клубная самодеятельность. Значительное внимание постоянно уделялось праздничному убранству пространств, где проходила развлекательная часть, при этом использовались различные технические приемы, например световые и звуковые эффекты, направленные на создание праздничной обстановки.

В массово-развлекательной части государственных праздников к настоящему времени стали общераспространенными такие формы, как праздничный концерт и народное гулянье. Концерты по случаю праздника устраиваются обычно во всех трудовых коллективах. Проводятся они профессиональными либо самодеятельными актерами на сцене клубов, Дворцов культуры, а также в предназначенных для торжественных случаев залах предприятия, учебного заведения, в красных уголках и пр. Концерт (в последние десятилетия чаще всего тематический) либо непосредственно следует за торжественным собранием, либо оторван от него во времени. В последнем случае он становится частью вечера (что часто практикуется на предприятиях), в программу которого входят и другие увеселения, танцы и пр. На такие вечера работники данного предприятия часто приходят с членами своих семей, друзьями и знакомыми.

Народные гулянья устраиваются в праздничные дни в городских парках, на стадионах и площадях. По времени они всегда отделены от торжественной части. В программу их входят выступления самодеятельных и профессиональных коллективов на открытых сценах, различные массовые игры, танцы. В народных гуляньях участвуют городские жители разных возрастных и социальных групп, а также приезжие из сельской округи и из других городов.

Следует отметить, что в последние годы стал широко практиковаться такой вид отдыха и развлечений в праздничные дни, как экскурсии в другие города и выезды за город. Коллективы экскурсантов обычно состояются по производственному принципу (так как организуют поездки профсоюзные организации), причем «гости» являются, как правило, активными участниками местных праздничных мероприятий.

Наряду с общими чертами, которые присущи массово-развлекательной части всех государственных и, кстати, других общественных праздников, в отдельных праздниках массово-развлекательная часть приобрела характерные только для них черты. Так, сложился обычай (в самых различных коллективах) выражать подчеркнутое внимание и поднести подарки женщинам — 8 марта и мужчинам, прежде всего воинам и ветеранам войн, — в День Советской Армии. Для массово-развлекательного компонента новогоднего праздника (благодаря подведению трудовых итогов и составлению планов на будущее Новый год приобрел большое общественно-политическое значение и относится к группе государственных праздников) характерно широкое использование элементов карнавала и обрядов, связанных с елкой.

В праздничном комплексе государственных праздников домашне-бытовая часть первоначально отсутствовала. Она развивалась по мере вхождения праздников этой группы в народный быт. В складывании домашне-бытового компонента в наибольшей мере сказалось стихийное народное творчество: его формы в основном были заимствованы из известной русскому народу традиционной праздничной культуры, создававшейся в течение длительного времени и всегда распространявшейся на домашнюю жизнь.

В среде русского городского населения к советским праздникам принято наводить в доме особый порядок, готовить праздничную пищу, ходить в гости и принимать гостей с обязательным в этих случаях застольем. Хотя указанные формы домашнего компонента государственных праздников в общем совпадают с формами празднеств иных типов, бытовавших прежде среди русского народа, по содержанию они имеют и существенные отличия, свидетельствующие об изменении праздничного быта. Например, в то время как для ряда календарных праздников, включающих элементы дохристианской и христианской религий, было свойственно приготовление обрядовой пищи (для каждого праздника своей), по случаю советских праздников готовится одна и та же праздничная пища, включающая в настоящее время набор блюд русской, а также интернациональной кухни, скорректированный семейными вкусами, наличием продуктов в зависимости от сезона и т. п. Такой же праздничный стол является обычным и в других торжественных случаях, отмечаемых в домашней обстановке (новоселье, дни рождения, различные юбилеи и др.).

Гостевание, традиционное для русского праздничного быта, теперь носит в торжества, о которых идет речь, более широкий чем прежде характер. Наряду с семейно-родственным общением, которое, как и раньше, в домашней праздничной части занимает большое место, в государственные праздники в гости ходят друг к другу и товарищи по работе, друзья, знакомые, — как целыми семьями, так и дружескими компаниями, объединяясь по возрасту и интересам. В домашних условиях в праздничные дни устраиваются вечеринки в складчину, это наиболее распространено среди молодежи (студенческой и рабочей).

Не только гостевание, но и вся домашняя праздничная часть претерпела в последнее время существенные изменения, обогатившись различными зрелищами и развлечениями благодаря распространению технических средств массовой коммуникации — передача по радио и телевидению специально подготовленных праздничных программ, трансляция представлений из концертных залов и театров. Праздничные передачи пользуются популярностью и, как правило, занимают существенное место в домашнем праздничном досуге; у телевизора собираются не только семейным кругом, но нередко и вместе с гостями. Выполняя развлекательную функцию, этот новый способ приобщения к профессиональному искусству теснит в известной мере (в разных социальных и возрастных группах по-разному) традиционные виды домашних развлечений (самодельные танцы, пение) и существенно меняет их характер. В художественных программах, рассчитанных на массовое восприятие, содержатся как элементы русской национальной, так и интернациональной художественной культуры, что удовлетворяет эстетические запросы различных групп населения и способствует формированию новых эстетических представлений.

Современные технические коммуникативные средства не только позволяют проникнуть в домашнюю сферу элементам массово-развлекательной части, но и способствуют приобщению масс к торжественной части праздника. Путем трансляции и показа по телевидению с Красной площади в Москве парада вооруженных сил Советской Армии, спортивного парада, демонстрации трудящихся все жители страны, как бы далеко они ни жили от столицы, оказываются приобщенными к торжественной части праздника, причем в момент ее осуществления, что создает определенный эмоциональный настрой и ощущение соучастия в происходящем. Таким образом, рамки домашне-бытового компонента оказываются раздвинутыми проникшими в него элементами торжественного и массово-развлекательного компонентов, что сближает в свою очередь общественную и домашнюю сферы праздничного быта.

Не задаваясь в данном случае целью подвергнуть всестороннему анализу структуру рассматриваемых праздников, отметим лишь, что и в таких «молодых» праздниках, какими являются советские государственные торжества, можно увидеть элементы разновременного и различного происхождения. Так, День международной солидарности трудящихся Первое мая, с момента основания носящий ярко выраженный общественно-политический характер, у европейских народов (в том числе восточнославянских) связан с Первомайскими гуляниями, устраиваемыми по случаю встречи лета⁸. В празднике Нового года, также относительно молодом и имеющем в нашей стране большое, как уже говорилось, общественно-политическое значение, нашли место элементы календарной обрядности (например, связанные с елкой). Причем обычай ставить и зажигать елку (дома и в общественных местах) как в странах Зарубежной Европы, так и у нас укоренился сравнительно недавно и продолжает развиваться⁹. Совсем молодой, возникший после Великой Отечественной войны, однако быстро сформировавшийся Праздник Победы имеет в своем составе наряду с элементами, характерными для других общественных праздников, также свои специфические черты, среди которых заняли определенное место и традиционные народные представления, связанные с поминовением усопших.

Большую группу общественных торжеств составляют производственные праздники, тесно связанные с трудовой жизнью, прославляющие труд и человека-труженика. Праздники этой категории появились в советское время, причем число их продолжает расти.

Многие производственные праздники связаны с трудовой деятельностью, протекающей в городских условиях. Местом их проведения является город, а участниками — городское население, занятое в общественном труде.

Тематика производственных праздников весьма разнообразна. Одни из них установлены в честь отдельных профессий — День шахтера, День учителя, День строителя, День металлурга, День железнодорожника, День врача и др. и носят всесоюзный характер. Эти праздники «прикрепляются» к определенным датам, но отмечаются в ближайший от них выходной день. Особенно торжественно такие праздники проходят на соответствующих предприятиях. Другие посвящаются, независимо от сферы деятельности, трудовым результатам, подведению итогов социалистического соревнования за тот или иной период. Это — «Вечера трудовой славы», «Вечера ударников и бригад коммунистического труда». Они не имеют фиксированных дат, устраиваются периодически на крупных предприятиях страны и являются принадлежностью их общественного быта.

Ряд праздников — их также можно отнести к типу производственных — направлен на то, чтобы торжественно отметить важнейшие события на трудовом пути человека: посвящение в рабочий класс, чествование ветеранов труда, проводы на пенсию, получение первой заработной платы и т. д. Выработка церемониала разнообразных по замыслу и содержанию праздников производственного характера является предметом заботы как широкой общественности, так и творческих союзов. Деятельность в этом направлении продолжает активизироваться — создаются новые церемониалы, подвергаются пересмотру и совершенствованию разработанные ранее.

Появившиеся в разное время после Октября производственные праздники в неодинаковой мере пользуются признанием у населения; одни из

⁸ См. об этом подробнее: С. А. Токарев. Указ раб. с. 26; В. К. Соколова. Весенне-летние календарные обряды русских, украинцев и белорусов. XIX—начало XX в. М., 1979, с. 141—145. С. А. Токарев отмечает усиление в настоящее время в странах Зарубежной Европы элементов календарных обрядов в Первомайском празднике.

⁹ С. А. Токарев. Указ. раб., с. 24, 25.

них вошли либо входят в быт, другие, возможно, не имеют такой перспективы. В целом же о праздниках этой группы можно сказать, что они находятся в процессе становления.

Праздничный комплекс производственных праздников состоит, как правило, из двух частей — торжественной и массово-развлекательной. Торжественный компонент непременно включает такую форму (обязательную и для государственных праздников), как собрание, порядок проведения которого диктуется идеей праздника. Укоренившиеся праздники обычно имеют интересно разработанную красочную программу торжественной части. Причем такое «укоренение» бывает локальным — например, в пределах города или крупного предприятия со сложившимися традициями общественной жизни. Так, в Нижнем Тагиле — крупном центре металлургической промышленности — явлениями общественной жизни города стали День металлурга и День шахтера, общественной жизни Нижне-Тагильского металлургического комбината — «Вечера трудовой славы», «Посвящение в рабочий класс», «Проводы ветеранов труда». Торжественная часть этих празднеств обладает как повторяющимися действиями, задуманными в качестве обряда (например, клятва при посвящении в рабочий класс¹⁰), так и элементами, вносящими разнообразие в каждый очередной праздник¹¹.

Торжественная часть производственных праздников протекает всегда в общественных местах, большей частью в клубах и Дворцах культуры соответствующих предприятий. Иногда праздник «выходит» на просторы города, как, например, в Нижнем Тагиле, где День металлурга проводится порой на стадионе и в прилегающем к нему парке. В этом случае значительно расширяется круг участников празднества, в него включаются семьи производственников и горожане других профессий.

Развлекательная часть праздника непосредственно следует за торжественной — это обычно концерт, состоящий из выступлений профессиональных либо самодеятельных актеров, танцы и игры. Праздник, который проводится под открытым небом, обогащается также другими формами увеселений и выливается в народное гулянье.

Домашне-бытовая часть в праздниках производственного типа обычно отсутствует. Однако в той среде (это могут быть и город, и коллектив предприятия, и отдельные группы рабочих внутри предприятия), где личное и общественное начала оказываются в высокой мере связанными между собой и обусловленными друг другом, успевший войти в общественный быт производственный праздник переходит и в домашнюю сферу, где сопровождается такими традиционными для нее особенностями, как праздничное застолье, гостевание. Общение в данном случае бывает по преимуществу дружеским, товарищеским, основанным на принадлежности к одной профессии, производству.

Вместе с современными государственными и производственными праздниками в быту городских жителей все более заметную роль играют праздники, которые условно можно назвать новыми календарными или сезонными (зимние, летние, весенние, осенние). Строго говоря, к ним можно было бы отнести и новогодний праздник, который, однако, развиваясь как государственный, приобрел многие общественно-политические гражданские черты.

Сезонные праздники у русских, как и у других народов нашей страны, особенно активно стали формироваться в 1950—1960-е годы, когда

¹⁰ Традиция посвящения юношей и девушек в рабочие родилась в Ленинграде (см. «Посвящение в рабочий класс». — «Клуб и художественная самодеятельность», 1979, № 9, с. 2, 3).

¹¹ См. подробнее: *Н. С. Полищук*. О некоторых новых чертах коллективного отдыха горняков и металлургов Нижнего Тагила. — «Сов. этнография», 1963, № 4; *В. Ю. Круглянская*, *О. Р. Будина*, *Н. С. Полищук*, *Н. В. Юхнева*. Культура и быт горняков и металлургов Нижнего Тагила (1917—1970). М., 1974.

возрос интерес к народным традициям, и введение в быт новых праздников и обрядов, использующих в той или иной мере народную праздничную культуру, стало делом весьма актуальным¹². За сравнительно короткий срок эти новые празднества еще не успели окончательно сложиться.

В настоящее время среди сезонных праздников русских, особенно в городе, наиболее распространенными и ярко выраженными можно считать Праздник русской зимы (конец февраля — март), символизирующий проводы зимы и ожидание весны, и Праздник русской березки, знаменующий конец весны и начало лета. К ним примыкает и осенний Праздник урожая, становление которого у народов СССР происходило несколько ранее — в 1930-е годы — в процессе построения социализма¹³. Вобрав в себя черты старых «дожинок», Праздник урожая широко отмечается в селах, а также в городах, как правило, центрах более или менее широкой сельской округи. В городах, особенно в районных центрах, в эти дни разворачиваются выставки достижений сельского хозяйства, устраиваются слеты, конференции, собрания передовиков сельского производства, торжественные вечера, гулянья. Праздничное настроение охватывает весь город. В праздник включаются не только сельские жители, приезжающие из колхозов и совхозов целыми семьями, но и горожане. Проведение Праздника урожая в селах и городах демонстрирует единство интересов городских и сельских тружеников, занятых общим делом.

Все эти праздники, имеющие ярко выраженный национальный колорит, не являются, однако, прямым продолжением непрерывно сохраняющейся традиции прежних календарных праздников — в данном случае старинной масленицы, тройцы (а вернее, древнего славянского семика, легшего в основу троицкой народной обрядности) и архангелских дожинок. Их вряд ли можно назвать просто «традиционными народными» праздниками или «крестьянскими», с чем мы иногда встречаемся в литературе¹⁴. Скорее всего они принадлежат к особой разновидности так называемых вторичных форм народной культуры, возрастание роли которых является как бы неизбежным следствием распространения урбанизированной культуры¹⁵. Новые праздники порождены советской действительностью. Они явились результатом как стихийного стремления народа сохранить в новых условиях преемственность традиций и накопленный опыт, так и усилий передовых сил общества, направленных на развитие этого опыта в современном быту. Они, подобно некоторым праздникам других народов нашей страны (весенний праздник навруз у народов Средней Азии и Азербайджана, местные варианты праздников первой борозды и урожая, в том числе узбекский праздник хлопка пахта-байрами), являются своего рода возрождением на новой идеологической основе народных праздничных игровых действий, обрядов и традиций, не связанных по своему происхождению с официальной религией¹⁶. Символический (чаще всего магический) смысл большинства из них давно забыт, сами они видоизменены, часто переосмыслены и дополнены новыми элементами в соответствии с современными вкусами. Наряду с восстановленными («регенерированными»¹⁷) полузабытыми обрядами и

¹² «Современные этнические процессы в СССР». М., 1977, с. 38; С. Е. Стеценко. Развитие советской обрядности в Украинской ССР. — «Сов. этнография», 1978, № 6, с. 3—5.

¹³ Л. А. Анохина, В. Ю. Крупянская, М. Н. Шмелева. Быт и его преобразование в период построения социализма. — «Сов. этнография», 1965, № 4, с. 29, 30.

¹⁴ Д. М. Угринович. Обряды. За и против. М., 1975, с. 148.

¹⁵ К. В. Чистов. Традиционные и «вторичные» формы культуры. — «Расы и народы», 1975, 5, с. 37, 41.

¹⁶ Н. П. Лобачева. О формировании новой обрядности у народов СССР. (опыт этнографического обобщения). — «Сов. этнография», 1973, № 4, с. 22, 23.

¹⁷ К. В. Чистов. Указ. раб., с. 37.

обычаями, взятыми из старых календарных праздников, в них большое место занимают новые элементы¹⁸.

Праздники русской зимы и русской березки пока не имеют постоянного строго определенного порядка проведения. Каждый раз вносится много нового как в содержание празднества, так и в его оформление. Устраиваются они по заранее разработанной программе или сценарию, в составлении которых главная роль отводится творческим силам города. Наличие в городе развитой и активной общественности (особенно на крупных промышленных предприятиях), профессиональных и самодеятельных мастеров в различных областях прикладного искусства, больше, чем в селе, возможности для торжественного и красочного оформления праздников способствуют обычно их успеху не только у городских, но и у сельских жителей, принимающих в них участие или устраивающих подобные празднества у себя в колхозе или совхозе.

Сезонные праздники отличаются ярко выраженным общественным характером. Они направлены на укрепление традиций, сложившихся в производственной и общественной жизни советских людей; в них проявляются любовь к родной природе, уважение к обычаям своего и других народов.

Развитие интернационалистских тенденций в культуре и быту горожан особенно заметно там, где среди русского населения, в тесном контакте с ним, проживают компактные инонациональные группы. Так, в этнографической литературе имеется описание праздника сабантуй (праздник плуга), который в некоторых городах из народного праздника местного татарского населения, когда-то отмечавшего приход весны, превратился в веселое летнее праздничное гулянье, содержащее отдельные моменты как татарских, так и русских праздников. В нем, как свидетельствуют материалы, принимают участие горожане независимо от национальной принадлежности. Так, для жителей города Набережные Челны, принадлежащих почти к 50 национальностям Советского Союза, татарский праздник стал «близким и желанным». Он ежегодно устраивается в Москве в Измайловском парке, в Нижнем Тагиле¹⁹. Этот праздник — свидетельство того, что в условиях развитого социализма праздничные обычаи одного народа могут служить средством единения людей разных национальностей.

Своеобразие праздничного комплекса, присущего сезонным праздникам, проявляется в заметном преобладании в нем общественно-праздничных действий над семейно-бытовыми. Однако в отличие от государственных эти праздники не имеют развитой торжественной части. Идеино-воспитательное начало, заложенное в них, осуществляется в процессе развертывания массово-развлекательных действий, которые и составляют основную часть праздника.

Арена действия сезонных праздников — общественные места: клубы, театральные залы, но чаще празднично украшенные улицы, просторные городские площади, парки, стадионы, катки.

Праздничные мероприятия включают торжественное открытие праздника, концерты, театрализованные представления, «потешные» поезда,

¹⁸ Подобный процесс возрождения традиционных праздничных обрядов, использования их для создания новых современных сезонных праздников происходит и у других европейских народов. В социалистических странах (например, у поляков, чехов, словаков, венгров) традиционные праздничные обычаи тесно переплетаются с современными гражданскими ритуалами. В капиталистических странах (например, во Франции, Бельгии и Нидерландах) в возрождении или культивировании старинных праздничных обычаев (ивановских костров, праздников сбора винограда и др.) большую роль играют соображения рекламы и забота о развитии туризма. См. «Календарные обычаи и обряды в странах Зарубежной Европы. Летне-осенние праздники». М., 1978, с. 25, 35, 134—137, 139, 167—169, 183, 187 и др.

¹⁹ Р. Биктагиров. Сабантуй. — «Клуб и художественная самодеятельность», 1978, № 19, с. 18; В. Ю. Крупянская, О. Р. Будина, Н. С. Полищук, Н. В. Юхнева. Указ. раб... с. 141, 142.

костюмированные шествия, спортивные соревнования. В массовых развлечениях есть и традиционные масленичные катания с гор, и даже езда на лошадях, ряжение, троицкие гулянья молодежи сплетением венков, украшение мест гулянья зелеными ветками, цветами, вождение хороводов. Вместе с тем заметное место в праздничной игре занимают символические обобщенно-национальные персонажи, заимствованные часто из народных сказок или из отечественной истории (Дед Мороз, Снегурочка, Весна-Красна, Снеговик, Девица-Березка, различные глашатаи, гонцы со свитками указов и т. п.). В тесном взаимодействии с ними находятся современные персонифицированные образы Урожая, Хлебного колоса, Кукурузы, Космоса и т. д. Многие виды состязаний, молодецких забав, увеселений восходят к развлечениям, широко распространенным прежде в праздничном быту городов и крупных торговых сел. При этом, как уже говорилось, сезонные праздники, сохраняя общие черты, могут иметь местные варианты, отличающиеся своими особенностями. Так, например, как свидетельствуют наблюдения этнографов, Праздник русской зимы в городах Центральной России в одних случаях отличается преобладанием действий зрелищного типа (например, в Калуге), в других — акцентированием игровой части (Елец Липецкой обл.) или состязаний (как в г. Ефремове Тульской обл.)²⁰. В целом все это способствует созданию романтической и патриотической атмосферы современного общественного праздника, сохраняющего национальный характер.

Третья часть праздничного комплекса — домашне-бытовая — в этих праздниках не получила развития. Следует отметить, что в домашнем быту современным сезонным праздникам уделяется внимание лишь постольку, поскольку этого требует участие членов семьи в общественных действиях (изготовление необходимых праздничных костюмов и различных аксессуаров для персонажей праздничной игры, приспособление к праздничным условиям распорядка дня семьи и т. п.). У горожан не сложилось обычая готовить в эти дни праздничное угощение, принимать гостей или самим ходить в гости. Если это и случается, то скорее стихийно (после встречи на общественном гулянье), без какой-либо предварительной подготовки и часто в виде складчины или своего рода «перезвы»²¹. Подобное гостевание вряд ли можно рассматривать как развитие традиции старых календарных праздников — масленичных или троичных гостеваний. Даже обычай печь блины, войдя в Праздник русской зимы, не «соединился» с обычаем масленичных блинов в домашнем быту. На новый праздник блины пекут в семьях лишь в том случае, когда он совпадает во времени со старинной масленицей, хотя в местах общественных гуляний горячие блины, как и некоторые другие традиционные блюда и лакомства (пельмени, оладьи, бублики, пирожки, пряники и т. д.), входят в праздничное меню предприятий общественного питания.

В настоящее время пока еще трудно сказать, разовьется ли в будущем домашне-бытовая часть праздничного комплекса современных сезонных праздников по примеру государственных или они останутся принадлежностью преимущественно общественного быта. Чтобы ответить на этот вопрос и вообще понять причины вхождения или невхождения в быт тех или иных новых праздников, необходимо пристальное наблюдение за тем, как они возникают, на какие группы населения оказывают влияние, как соотносятся с уже существующей системой национальных обычаев и т. п. Все эти проблемы должны входить в задачу этнографического изучения современной жизни народов СССР. Пока же можно сказать, что сезонные праздники более всего отвечают потребности в отдыхе

²⁰ Л. А. Анохина, М. Н. Шмелева. Быт городского населения средней полосы РСФСР в прошлом и настоящем. М., 1977, с. 348, 349.

²¹ Когда гости по приглашению участников пира по очереди переходят из одного дома в другой.

и развлечениях молодого и среднего поколений городских жителей, хотя в массовых зрелищах и гуляньях часто принимают участие целые семьи горожан. Таким образом эти праздники способствуют единению наиболее активной и подвижной части населения. Единение это происходит в основном в масштабах всего города, включая и его окрестности, а иногда, в крупных городах, — в рамках производственных коллективов, так как праздничные гулянья устраиваются здесь по предприятиям.

В том же направлении, что и сезонные праздники, развиваются и некоторые другие праздничные формы, использующие многие традиционные элементы национальной культуры. Например, в отдельных городах основным летним праздником является День советской молодежи, отмечающийся по всей стране в последнее воскресенье июня и часто имеющий свои локальные особенности (например, в г. Ельце Липецкой обл.), в других — Праздник песни, который также проводится в теплое время года (г. Ефремов Тульской обл.). Летом 1977 г. во Владимире с большим успехом прошел областной Праздник частушки, а в Суздале в центре народного празднества было театрализованное представление «Крестьянская свадьба». Во всем этом проявляется интерес народа к своей национальной культуре, к бытовым традициям прошлого, к своей истории²². Можно упомянуть еще об одной традиции, сложившейся в городах Урала (в том числе в Нижнем Тагиле), где вошло в обычай отмечать летом праздники улиц или кварталов, посвященные различным знаменательным датам, общегосударственным или местным (например, годовщине освобождения Урала от Колчака). Этот праздник, получающий все более широкое распространение, способствует укреплению общественных связей тех групп городского населения, которые сравнительно обеднены ими, — главным образом горожан старшего поколения и всех других, не втянутых в общественное производство и проводящих значительную часть времени близ дома. Праздники улиц как бы приближают праздничное торжество к месту жительства горожан. Устройство их опирается на традицию прочных соседских связей. Не случайно, как отмечают исследователи, наиболее успешно они проводятся в районах со старой индивидуальной застройкой, где эти традиции имеют более глубокие корни²³.

В отличие от всех описанных общественных праздников русского городского населения, которые, как можно заметить, хотя и находятся на разных стадиях вхождения в быт, но имеют четкую тенденцию к дальнейшему развитию, старые календарные праздники, сочетающие древние народные и церковно-христианские элементы, продолжают разрушаться. Разрушение календарной обрядности у русских, отмечавшееся еще во второй половине XIX в., исследователи связывают с изменениями в социально-экономическом укладе страны, а также в быту и сознании широких народных масс²⁴. Однако процесс отхода от традиционных праздничных форм в городах протекает несколько иначе, чем в селе. Наряду с потерей многих моментов аграрно-магического происхождения, смысл которых давно забыт, шло усиление официальной стороны праздников (церковной, а также светской), расширялось участие в их оформлении специалистов-профессионалов, и это способствовало закреплению праздников в сознании и быту горожан²⁵.

²² Об этом же свидетельствует успех фольклорных фестивалей в различных городах РСФСР, а также наблюдаемое в ряде областей РСФСР (Ярославская, Костромская, Горьковская, Вологодская) стремление закрепить народную традицию в бытовой хореографии (Ю. Красовская. Живая связь времен. — «Клуб и художественная самодеятельность», 1978, № 4, с. 9; Г. Богданов. Дискотека или посиделки? — «Клуб и художественная самодеятельность», 1978, № 18, с. 29—32).

²³ Н. С. Полищук. Указ. раб., с. 40—43; В. Ю. Крупянская, О. Р. Будина, Н. С. Полищук, Н. В. Юхнева. Указ. раб., с. 143—146.

²⁴ В. К. Соколова. Указ. раб., с. 6, 7.

²⁵ Л. А. Анохина, М. Н. Шмелева. Указ. раб., с. 292, 293.

В настоящее время старые календарные праздники, имеющие глубокие корни в культуре и быту народа, еще занимают определенное место в празднично-обрядовой жизни некоторой части горожан, но влияние их на жизнь города в целом очень ограничено. В условиях господства атеистических взглядов, укрепления социалистического образа жизни, утверждения в сознании и быту народа новых советских праздников старые религиозные праздники потеряли свои былые позиции. Тенденция к дальнейшему затуханию заметно сказывается на состоянии их праздничного комплекса. В нем прежде всего сильно сократилась утратившая общественное значение официальная торжественная часть. В прошлом она выражалась прежде всего в участии почти всего населения в общественно-культурных действиях (в церковных богослужениях, в массовых молебствиях за пределами церкви, в различных крестных ходах, а для некоторых групп горожан — и в поздравлениях официальных лиц, в торжественных официальных приемах и т. п.). Теперь число праздников, о которых помнят, сильно сократилось (до главнейших христианских дат), забываются их сроки, все более сужается круг почитателей, включающий преимущественно людей старшего, реже — среднего поколений, сохраняющих в силу ряда причин более или менее прочную привычку к ним; посещение церкви носит исключительно личный характер.

Теперь не приурочивают к религиозным праздникам определенные общественные развлечения (городские гулянья, катания с гор, езда на лошадях, карусели, качели, балаганы и т. д.), устройство ярмарок, различных базаров (например, вербный базар, ярлики). Некоторые традиции старой календарной обрядности, не связанные с христианской религией и более всего относящиеся к народным развлечениям, увеселениям, как уж говорилось, в силу стихийного или сознательного творчества перешли в новые безрелигиозные праздники и обряды, что способствует дальнейшему развитию народной праздничной культуры (украшение елки на Новый год; катания, спортивные игры, состязания и пр. на Праздник русской зимы; убранство зелеными ветками мест праздничного гулянья, украшение молодого деревца, иногда символического, на Праздник русской березки и т. д.).

В целом же влияние календарных праздников на быт некоторой части горожан ограничено домашней сферой и отвечает более всего функции единения людей в семейно-родственном кругу. Для многих городских семей из тех, что как-то причастны к соблюдению календарных праздников, последние связаны со встречами родных (братьев и сестер, родителей и детей и т. д.), часто живущих в разных местах. В определенные праздники, связанные с памятными датами в семье, родные сходятся или съезжаются в дом, где живут старшие родственники, чтобы повидаться, обменяться информацией, отметить традиционные памятные события, посетить могилы близких и т. п., словом, отдалить дань потребности родственного общения и единения. Обычай праздничного гостевания при этом не носит такого массового характера, как на большие советские праздники, куда он перешел, по-видимому, именно от этих старых традиционных торжеств.

Другим стойким моментом, в известной степени поддерживающим бытование календарных праздников, является приготовление и потребление обрядовой пищи (более всего пасхальных куличей, творожной пасхи, крашенных яиц, масленичных блинов). Область распространения обрядовой еды даже несколько шире, чем круг более или менее последователей приверженцев праздников. При этом связь обрядовой пищи с религиозной стороной праздников (дохристианской или христианской) сильно ослабела. Сохранение обычая готовить обрядовые блюда объясняется, вероятно, его связью с традиционным праздничным гостеванием, а также с игровым, развлекательным характером и с эстетиче-

скими характеристиками обрядовой пищи (разноцветные крашенные и расписные яйца, нарядные куличи и пасхи и т. п.).

Довольно стойким элементом календарной обрядности оказался и обычай поминовения умерших, приуроченный к определенным дням. Особенно это относится к посещению кладбищ в весенние поминальные дни, в частности на пасху (с оставлением на могилах крашенных яиц, с посыпанием могил зерном, хлебными крошками и т. д.).

* * *

Рассмотрение разнообразных общественных праздников, занимающих в быту современного городского населения весьма значительное место, выявляет большую динамичность этой области народной жизни. Основная тенденция развития общественных праздников состоит в выработке и внедрении новых праздничных форм, связанных с социальными завоеваниями и устремлениями нашего общества. Изучение этого круга проблем — одно из важных условий глубокого анализа духовной жизни общества, который, как указано в Постановлении ЦК КПСС «О дальнейшем улучшении идеологической, политико-воспитательной работы», составляет основную задачу научных исследований²⁶.

Новые торжества, возникающие и развивающиеся в советское время, стали определяющими в праздничной культуре. К настоящему времени они вытеснили из общественной жизни старые календарные праздники, имевшие ранее всеобъемлющий характер.

Формирование новых праздников проходило различными путями. В их создании большую роль сыграло как стихийное, так и целенаправленное творчество народных масс. Наряду с новыми обычаями и обрядами, зачастую имеющими интернациональный характер, в отдельных частях современного праздничного комплекса продолжают сохраняться и развиваться черты, традиционные для русской праздничной культуры, которая в различных торжествах проявляется неодинаково. В одних случаях — это старые домашне-бытовые праздничные обычаи, в других — обрядовые и игровые действия календарных праздников. При этом можно заметить тенденцию к выработке обобщенных символически национальных черт, не имеющих локальной специфики или утративших ее.

Анализ рассмотренного материала с точки зрения структуры и функций праздничного комплекса свидетельствует о неодинаковой мере упорочения в быту народа отдельных групп общественных праздников. В настоящее время наибольшей степени бытования достигли советские государственные праздники, обладающие самым развитым и богатым праздничным комплексом. За годы Советской власти они утвердились не только в сфере общественной жизни, но и в домашнем быту, став в известном смысле и семейными праздниками. В частности, от старых календарных празднеств к ним перешла функция родственного общения, значительно расширившаяся за счет включения дружеских и товарищеских связей.

Одной из характерных особенностей современных общественных праздников является взаимопроникновение различных их составных частей, компонентов. Тесное переплетение многообразных проявлений праздничности в разных сферах жизни способствует дальнейшему сращиванию общественного и семейного начал в этих праздниках, все большему укреплению единства духовной жизни советских людей.

²⁶ «Коммунист», 1979, № 7, с. 18.

PUBLIC CELEBRATIONS AND FESTIVE OCCASIONS IN THE PRESENT-DAY LIFE OF THE RUSSIAN URBAN POPULATION

The paper deals with public celebrations in the modern Russian city; they are viewed as an element in the cultural way of life. Study of the structure of public celebrations helps to bring out their complex of festivities; this indicates the degree to which these celebrations have become part of the people's way of life.

The sphere of festal activities occupies an important place in the life of the contemporary urban population; this sphere is shown to be exceedingly dynamic. Its main trend of development is that of further elaboration and inculcation of new festal forms. At the same time, together with the new forms, often of an international character, various parts of the celebration complex still retain features that are traditional for the Russian festal culture and that are continuing to evolve. We may judge of the degree to which the various groups of celebrations have become integrated into the people's way of life by the structure of their festal complex. At present it is the Soviet State celebrations that have the most highly developed festal complex and are most deeply integrated into the daily life of the people both rural and urban.

A typical feature of modern public celebrations is that the different parts of their festal complex are closely interwoven with one another; this, in its turn, furthers a closer drawing together of people's domestic and public life.

Н. А. Миненко

ДОСУГ И РАЗВЛЕЧЕНИЯ У РУССКИХ КРЕСТЬЯН ЗАПАДНОЙ СИБИРИ В XVIII — ПЕРВОЙ ПОЛОВИНЕ XIX В.

На характер и структуру досуга — одну из важнейших сторон непроизводственной сферы человеческого бытия (быта) — решающее влияние всегда оказывали уровень развития производительных сил, господствующие на данном этапе производственные отношения и, наконец, «уровень культуры общества в целом и субкультуры его отдельных классов и групп»¹. Этим определяется необходимость конкретно-исторического, дифференцированного подхода к изучению досуга.

Еще в 1969 г. Н. М. Дружинин указывал на особую значимость исследования быта дореволюционных государственных крестьян — «темы, почти не затронутой в исторической литературе»². Однако за прошедшие 10 лет появилась лишь одна работа — монография М. М. Громыко³, в которой повседневная бытовая жизнь русской некрепостной деревни феодального периода нашла сравнительно широкое отражение. В последнем разделе своего оригинального труда М. М. Громыко кратко охарактеризовала и некоторые формы местного сельского досуга (в связи с анализом внутриобщинных и внешних контактов, в которых реализовалась функция общины как хранительницы крестьянских трудовых традиций)⁴. Перед нами стоит задача дальнейшей разработки проблемы, в частности, на материалах такого специфического региона, каким являлась в рассматриваемый период Западная Сибирь.

Источники не очень щедро снабжают исследователя сведениями об «увеселениях» земледельцев феодальной Сибири. Однако на основе документов текущего делопроизводства, суда и следствия и особенно записей наблюдателей — корреспондентов Русского географического общества и периодических изданий XIX в. — все-таки можно воссоздать картину проведения досуга в сибирской деревне.

Распределение крестьянских «увеселений» во времени определялось в первую очередь календарем сельскохозяйственных работ. К середине сентября в Западной Сибири завершалась в основном уборка урожая, и именно тогда открывался «веселый сезон» в жизни деревенской молодежи: начинали устраивать *вечерки*, являвшиеся одной из любимых форм досуга. Ни территориальных, ни сословных ограничений круга присутствующих на вечерке не существовало: приходило к ней могли званые и незваные⁵.

¹ З. А. Янкова. Формирование личности в быту. — «Социальные исследования», в. 7, М., 1971, с. 19, 20.

² Интервью с академиком Н. М. Дружининым. — «Вопросы истории», 1969, № 6, с. 104.

³ М. М. Громыко. Трудовые традиции русских крестьян Сибири (XVIII — первая половина XIX в.). Новосибирск, 1975.

⁴ Там же, с. 323—338.

⁵ С. И. Гуляев. Этнографические очерки Южной Сибири. — «Библиотека для чтения», 1848, т. 90, с. 61; Тобольский филиал Гос. архива Тюменской области (далее — ТФ ГАТО), ф. 156, оп. 22, д. 698, л. 10 об. — 11.

Устраивались вечерки и в вечернее, и в дневное время в доме одного из участников. Случалось, откупали за небольшую сумму (или угощение) помещение у кого-либо из односельчан⁶. Обычно подобные собрания молодежи приурочивались к праздникам, однако бывали они и в будние дни и даже во время постов. «Несмотря на то, что я проезжал великим постом,—удивлялся посетивший в середине XIX в. Западную Сибирь И. Белов,—... молодые люди не только вечерами, но даже и днем собирались в беседы или посиделки»⁷ (речь шла именно о вечерках).

На будничные вечерки молодые пары являлись далеко не всегда; девицы же отправлялись на них «с работой, чаще всего с пряслицей или шитьем». Собравшись, пели протяжные проголосные песни. Игр в это время, по замечанию наблюдателя, «совсем не бывает»⁸.

Праздничной вечерке могли предшествовать длительные приготовления. Организаторы, «особенно бойкие и ловкие крестьянские молодцы», с полудня обходили избы, в которых были незамужние дочери, и приглашали каждую из девиц на предстоящее «увеселение». После этого приглашатели запрягали в сани лошадь и ездили по деревне «с песнями и игрой в гармонику», оповещая таким образом о своей затее остальных односельчан⁹. В некоторых местностях — например на Алтае, в Усть-Ницынской волости Тюменского уезда — и в праздничные дни роль организаторов вечерки отводилась девушкам¹⁰. На таких молодежных собраниях никакого угощения не бывало; время проводили в песнях, играх и плясках под балалайку, скрипку, гармонику, бубен¹¹. Нередко плясали просто под песню. «Песни плясовые,—пишет С. Гуляев,—суть те, под напев которых там, где нет никакого музыканта, пляшут на вечерках...»¹².

«Спирька коломенский,
Зипунишка коротенький,
Рубашеночка во перст толста,
Штанишки из того же холста.
Он и бьется, колотится,
У окошка убивается,
Сиротинкой называется.
Кто бы, кто бы сиротинку пожалел,
Кто бы, кто бы ночевать к себе пустил,
Я б вереешки вызолотил» —

тексты этой и других озорных плясовых песен, бытовавших в середине XIX в. на Иртыше, приводит Г. Н. Потанин¹³.

Плясали, «неоднократно осыпая друг друга поцелуями». Поцелуями сопровождалась и почти все игры на вечерках¹⁴. Каждая из этих игр оказывалась «соединенной» с определенной песней. «В пении,—замеча-

⁶ С. И. Гуляев. Указ. раб., с. 60; Ф. Зобнин. Усть-Ницынская слобода Тобольской губернии.—«Живая старина», 1898, в. II, с. 60; Архив Всесоюзного географического общества (далее — АГО), разряд (далее — р.) 55, оп. 1, д. 53, л. 2.

⁷ И. Белов. Путевые заметки и впечатления по Западной Сибири. М., 1852, с. 11.

⁸ Ф. Зобнин. Указ. раб., с. 61; АГО, р. 61, оп. 1, д. 23, л. 50 об.

⁹ АГО, р. 55, оп. 1, д. 53, л. 2—2 об.

¹⁰ С. И. Гуляев. Указ. раб., с. 60; Ф. Зобнин. Указ. раб., с. 60, 61.

¹¹ АГО, р. 55, оп. 1, д. 53, л. 2—2 об.; р. 62, оп. 1, д. 4, л. 2; д. 8, л. 22 об.; М. М. Громыко. Указ. раб., с. 328; Т. Успенский. Очерки юго-западной половины Шадринского уезда.—«Пермский сборник», кн. 1, М., 1859, с. 36.

¹² С. И. Гуляев. Указ. раб., с. 60.

¹³ Г. Н. Потанин. Юго-западная часть Томской губернии в этнографическом отношении.—«Этнографический сборник, издаваемый РГО», в. VI, СПб., 1864, с. 60, 61.

¹⁴ Там же, с. 62—68; Ф. Зобнин. Указ. раб., с. 61; С. Гуляев. О сибирских круговых песнях.—«Отечественные записки», 1839, т. III, № 5, с. 59—71; Х. Мозель. Материалы для географии и статистики России. Пермская губерния, ч. II, СПб., 1864, с. 539.

ет С. Гуляев об алтайских крестьянах,— участвуют все, в игре большею частью двое: молодец и девушка, представляющие, смотря по содержанию игры и песни, мужа и жену или жениха и невесту»¹⁵. Так же обстояло дело в других районах¹⁶. Условия большинства игр требовали, чтобы хор образовывал живой круг, внутри которого и разыгрывалась «драма». Например, под напев песни:

«Посмотрите-ка, добрые люди,
Что жена-то меня, молодца, не любит,
Что живот-сердце ненавидит.
Я поеду во Китай-город гуляти,
Что закупочки закупати,
Я куплю для ней диковинну камочку.
Принимайся, жена, не ломайся.
Посмотрите-ка, добрые люди,
Что жена-то меня, молодца, не любит,
Что злодейка-лиходейка ненавидит.
Я поеду во Китай-город гуляти,
Что закупочки закупати.
Я куплю для ней шелковую да плетку.
Принимайся, жена, не ломайся.
Посмотрите-ка, добрые люди,
Как жена-то меня, молодца, возлюбила»—

пара, изображавшая супругов, медленно «ходила в кружке»; «молодец» ласкался к своей «женушке», заглядывал ей «в ясные очи», но она упорно отворачивалась от него, даже после того как он предлагал ей подарок. Лишь при словах «Я куплю для ней шелковую да плетку» «спесь» «злодейки-лиходейки» пропадала, она сама начинала «ухаживать» за «молодцем», обнимала и целовала его¹⁷.

Наблюдателей поражало разнообразие крестьянских игр на вечерках. В некоторых из них число активно действующих лиц оказывалось значительным. «Игра „олень“,— сообщает, например, С. Гуляев,— затевается почти на каждой вечеринке...»¹⁸. В этом случае хор исполнял песню об олени («Сидит олень под кустичком под ракитовым. Что тепло ли те, олень? Студено ли те, олень? Мне не то тепло. Мне не то студено. Приоденьте меня да приокутайте...»), а кто-нибудь из парней усаживался в центре «кружка» на стул и собирал с остальных фанты — кольца и перстни. Затем этот человек приглашал «думных бояр», спрашивал у них: «Чей фант вынется, что тому делать?» «Бояре» придумывали поручения каждому. «Исполнение приказания бояр,— завершает свой рассказ наблюдатель,— иногда смешит всю беседу, иногда стыдит исполняющего, а иногда и радует, если поручение состоит в произволе на поцалуи»¹⁹.

Вообще взаимоотношения молодых людей на вечерках были достаточно вольными. Церковь пыталась бороться с вечерками, но, по признанию самих священников, эта форма увеселений «настолько укоренилась в обществе, что ни проповеди, ни строгия взыскания пастырей» не оказывали необходимого воздействия²⁰.

Хотя, как отмечалось, на вечерки могли собираться даже во время великого поста, все же основным «вечерочным сезоном» был период с

¹⁵ С. И. Гуляев. Этнографические очерки Южной Сибири, с. 63.

¹⁶ Г. Н. Потанин. Указ. раб., с. 62—68; «Живописное путешествие по Азии, составленное на французском языке». М., 1839, т. I, с. 30, 31.

¹⁷ С. Гуляев. О сибирских круговых песнях, с. 65, 66.

¹⁸ Там же, с. 69.

¹⁹ Там же, с. 69, 70.

²⁰ АГО, р. 55, оп. 1, д. 53, л. 2 об.— 3.

середины сентября до середины ноября (филиппова поста) и с 20-х чисел декабря до конца февраля — начала марта (окончания масленицы) т. е. осень — зима. Особо здесь следует выделить дни с 21 декабря по 5 января, когда, по словам одного из местных жителей, «днем и ночью молодые люди обоего пола собираются на ...игрища и вечерки, где поют всякие песни и пляшут...»²¹. Общее количество таких молодежных собраний оказывалось различным в разных районах: как правило, вечерки устраивались часто, но в некоторых селениях их бывало всего до пяти в год²². Эта форма крестьянского досуга зафиксирована не только у православного населения, но и у старообрядцев. Один из путешественников (первая четверть XIX в.) сообщает, что в дер. Южаковой Тюменского округа он и его спутники попали на вечерку «к раскольникам и сначала без всякого умысла наделали много тревоги своим табаком. К счастью, все кончилось миролюбивыми объяснениями... Девушки теснились на лавках по стенам, седья бороды торчали с полатей... Игры, представляющие драму в первобытном, младенческом ее состоянии, сменяли одна другую»²³. Как следует из приведенного текста, на вечерках, являвшихся формой досуга неженатой и незамужней молодежи (посещать их начинали с довольно раннего возраста: в Нарымском крае, например, с 8 лет²⁴), в качестве зрителей могли присутствовать также люди старшего поколения.

Для замужних женщин специфическими общественными формами досуга в рассматриваемое время года (когда крестьяне были свободны от полевых работ) служили *капустки*, *супрядки*, *копотухи* (или «копотихи») и *посиденки* (или «беседки»). Все эти собрания допускали участие «девиц», а в ряде районов — в Тарском округе — капустки, в Зауралье — копотихи, на Алтае — супрядки — и юношей²⁵. На капустки, супрядки и копотухи собирались по инициативе какой-либо домохозяйки, нуждавшейся в рабочей помощи односельчанок. Собрания обязательно завершались угощением всех приглашенных. На капустки — для заготовки на зиму капусты — женщины и девушки созывались в середине — второй половине сентября. В октябре-ноябре в сибирских деревнях устраивались копотухи — на них собирались для первичной обработки льна. Наиболее многочисленными были супрядки (для прядения льна) — на них приглашалось до 50 человек в один дом. Хозяйка заранее раздавала *супратницам* сырье для пряжи, а затем созывала их в один из осенних дней или (чаще) на святках к себе на угощение, куда гости являлись в лучших своих нарядах, с готовыми мотками пряжи. Если хозяйка приглашала и парней, то после угощения начинались пляски, песни, игры, во многом повторявшие вечерочные²⁶.

Посиденки, или *беседки* (вечерние и дневные), устраивали со второй до последней недели великого поста. Лица мужского пола на них не допускались. На *обыкновенные посиденки* сходились крестьянки одной деревни, в будничной одежде, с прялками или шитьем. Устраивались и *нарочитые посиденки* — когда собирались «по особому зву, даже из даль-

²¹ АГО, р. 62, оп. 1, д. 8, л. 22 об.

²² С. И. Гуляев. Этнографические очерки Южной Сибири, с. 60, 61; Х. Мозель. Указ. раб., с. 538, 539; Ф. Зобнин. Указ. раб., с. 60; С. Швецов. Очерк Сургутского края. — «Записки Зап.-Сиб. отдела РГО», кн. X—XI, Омск, 1889, с. 83; П. А. Городцов. Праздники и обряды крестьян Тюменского уезда. — «Ежегодник Тобольского губернского музея», 1916, в. XXVI, с. 13; Т. Успенский. Указ. раб., с. 36.

²³ «Живописное путешествие по Азии...», с. 30.

²⁴ Н. П. Григоровский. Крестьяне-старожилы Нарымского края. — «Записки Зап.-Сиб. отдела РГО», в. 1, Омск, 1879, с. 17.

²⁵ М. М. Громыко. Указ. раб., с. 79, 80; С. И. Гуляев. Этнографические очерки Южной Сибири, с. 60, 62; Х. Мозель. Указ. раб., с. 539; Г. Потанин. Полгода в Алтае. — «Русское слово», 1859, № 12, с. 266; АГО, р. 61, оп. 1, д. 23, л. 47 об.

²⁶ С. И. Гуляев. Этнографические очерки Южной Сибири, с. 60—81; Х. Мозель, Указ. раб., с. 539; М. М. Громыко. Указ. раб., с. 79, 80; АГО, р. 61, оп. 1, д. 23, л. 47 об.

них деревень, в дом, где есть молодая, вышедшая замуж в прошлое мясосятие». На таких собраниях щеголяли нарядами и обилием разнообразных яств; общение ограничивалось разговорами²⁷. Тут женщины и девушки, по замечанию наблюдателя, «болтают о том — о сем, рассказывают новости, пересуживают подруг и большую часть отсутствующих знакомых»²⁸. Настоящей хозяйкой считалась лишь та, которая умела «принять своих подруг, пришедших к ней на посиденки, и угостить» их должным образом²⁹.

Женские «собрания» в XVIII — первой половине XIX в. бывали и в праздничные дни, приходящиеся на нестрадный период года. Здесь угощались не только «яствами», но и медовухой, пивом, травником. Встречались небольшими компаниями, состоящими из родственниц или приятельниц; термин «посиденки» на эти встречи не распространялся³⁰.

Гостьба по праздникам — в период с октября по начало марта (да и в другое время года) — была важнейшим развлечением для всех деревенских жителей, в особенности для людей среднего и старшего возраста. «Большие» праздники в пределах волости праздновались по очереди во всех деревнях: в «очередную» деревню «на веселие» съезжалась масса окрестного люда (отсюда название — *съезжий праздник*). Очередь в XVIII — первой половине XIX в. уже определялась традицией³¹. В Бурлинской волости на Алтае, например, таким образом праздновались покров, михайлов день, филиппово заговенье, рождество, крещение, масленица, петров день и ильин день (шесть первых праздников приходились на октябрь — март). Местный крестьянин П. Школдин оставил описание съезжего празднества, называемого им «общественным форумом»: «Около полден, нарядившись в лучшую одежду, гости с хозяевами сходятся на один конец деревни, составляя к вечеру разноцветную толпу от 100 до 300 человек и более обоего пола... Молодой хозяин, хозяйка или другой член семейства выбирает в толпе кого желает угостить и отправляет в дом, а сам продолжает вербовать гостей... В доме вошедших радушно принимают, усаживают за столы, и начинается угощение»³². В Ялуторовском округе (40-е годы XIX в.) приезжих гостей встречали на крыльце или у ворот («смотря по состоянию, родству и вообще важности гостя») и приветствовали каждого низкими поклонами, а также словами: «Милости просим к нашему убожеству хлеба-соли кушать!»³³. С «величайшими ужимками, застенчивостью и отговорками», как того требовала народная этика, принимались гости за «кушанье». «Когда все, по возможности, в этом доме погостили, — пишет Школдин, — переходят к следующему, и так до другого конца деревни, и, если она большая, то употребляют на это два и три дня»³⁴. Впрочем надо заметить, что молодежь сразу же после угощения в первом доме покидала «гостевые» собрания. Поскольку съезд крестьян обычно сопровождался ярмаркой, парни и девушки сначала посещали ее, а затем, если погода благоприятствовала, гуляли до позднего време-

²⁷ Д. К. Зеленин. Описание рукописей ученого архива РГО, в. III. Пг., 1916, с. 1039, 1040; Н. П. Григоровский. Указ. раб., с. 16, 17, 25; *его же*. Очерки Нарымского края. — «Записки Зап.-Сиб. отдела РГО», кн. 1, с. 3; АГО, р. 61, оп. 1, д. 29, л. 16.

²⁸ Н. П. Григоровский. Крестьяне-старожилы Нарымского края, с. 17.

²⁹ Н. П. Григоровский. Очерки Нарымского края, с. 3.

³⁰ Центральный Гос. архив древних актов (далее — ЦГАДА), ф. 1402, оп. 1, д. 11, л. 124; Х. Мозель. Указ. раб., с. 555, 556.

³¹ Д. Н. Беликов. Первые русские крестьяне-населенники Томского края. Томск, 1898, с. 106; Ф. Зобнин. Указ. раб., с. 41; Грыцко. О Сибири. — «Современник», т. 72, № 12, 1852, с. 192; АГО, р. 61, оп. 1, д. 29, л. 48, 49; р. 62, оп. 1, д. 2, л. 2—2 об.; ЦГАДА, ф. 629, оп. 1, д. 33, л. 1—3; ТФ ГАТО, ф. 156, оп. 22, д. 698, л. 11; Гос. архив Новосибирской области (далее — ГАНО), ф. 105, оп. 1, д. 2, л. 305—307 об.

³² П. Школдин. Хозяйственно-статистическое описание Бурлинской волости. — «Журнал заседаний Московского общества сельского хозяйства», 1863, кн. 1, с. 40.

³³ К. Голодников. Ялуторовский округ губернии Тобольской. — «Журнал Министерства внутренних дел», 1846, ч. 15, с. 516—529.

³⁴ П. Школдин. Указ. раб., с. 40, 41.

ни «на улицах», либо молодые хозяева приглашали приехавших на вечерку³⁵. «В это время,—замечает П. Школдин,—...и заводятся между молодыми людьми задушевные связи, оканчивающиеся браком...»³⁶.

Между тем старшие в своих компаниях «забавлялись» беседами, песнями, плясками, играми³⁷. Когда на праздничном съезде гостей присутствовали представители аборигенов, то звучали не только русские, но и «остяцкие», татарские песни. «На праздники к русским,—пишет, например, священник Тобольского уезда И. Бедняков,—приходят и татары, и когда сии последний запоют свою песню, в которой упоминается Ермак, почитаемый ими завоевателем, то плачут, а русские хохочут. И тут у пьяных как русских, так и татар и разобрать нельзя, ссора ли или дружественные разговоры происходят»³⁸. Вообще на крестьянские праздничные собрания свободно могли являться местные служилые, мещане, священники, ссыльные поселенцы, случайные проезжие, коренные нерусские жители — всех их ожидало соответствующее возможностям хозяина дома угощение³⁹. Сказывались в данном случае и специфика взаимоотношений разных сословных групп в Сибири — отсутствие резких границ между ними, и сила идущих из прошлого обычаев, в частности обычая гостеприимства. «Старое русское хлебо-солство,—заметил о тюменских крестьянах Ф. Бузолин (середина XIX в.),—сохраняется в своей первобытности»⁴⁰, и его поддерживают в этом отношении другие наблюдатели — авторы описаний разных округов Западной Сибири⁴¹.

Широкая представительность сельских праздничных собраний способствовала тому, что на них происходил активный взаимообмен различной информацией, опытом, знаниями. Это положительным образом сказывалось на различных сторонах жизни сибирского крестьянства, а также на развитии его классовой борьбы. Можно привести в качестве примера события 1842 г. в Шадринском уезде. На весенний праздник великомученика Георгия здесь всегда происходил большой съезд гостей в с. Томакульском. В 1842 г. праздник начался особенно «весело и шумно». Однако вскоре собравшихся взбудоражил пущенный кем-то слух о том, что шадринские хлебопашцы переведены в разряд крепостных — «проданы какому-то барину и что их сельские власти получили уже приказание о сборе с них огромных повинностей разного рода». Началась немедленная расправа крестьян с местным сельским начальством — «за продажу народа». «Бывшие у праздника крестьяне,—сообщает очевидец,—разнесли весть о происшедшем по окрестности», и вслед за этим по всему уезду развернулось широкое антиправительственное движение⁴².

На «гостевых» собраниях крестьяне делились новостями, рассказывали былички, сказки, сообщали собеседникам различные приметы, заговоры. В 1751 г. житель с. Созоновского Иван Надворный, обвинен-

³⁵ АГО, р. 61, оп. 1, д. 23, л. 49; С. И. Гуляев. Этнографические очерки Южной Сибири, с. 60; П. А. Городцов. Указ. раб., с. 13.

³⁶ П. Школдин. Указ. раб., с. 41.

³⁷ АГО, р. 61, оп. 1, д. 10, л. 3; ТФ ГАТО, ф. 156, оп. 22, д. 698, л. 11; ГАНО, ф. 105, оп. 1, д. 28, л. 34.

³⁸ АГО, р. 61, оп. 1, д. 10, л. 3—3 об.

³⁹ Центральный Гос. исторический архив (далее — ЦГИА), ф. 1290, оп. 4, д. 1, л. 20; АГО, р. 61, оп. 1, д. 10, л. 3—3 об.; ГАНО, ф. 105, оп. 1, д. 2, л. 215, 358—358 об.; ТФ ГАТО, ф. 156, оп. 22, д. 698, л. 11; Г. Потанин. Полгода в Алтае, с. 61—134; Н. Черняковский. Статистическое описание Ишимского округа Тобольской губернии.—Журнал Министерства внутренних дел, 1843, ч. 2, с. 239.

⁴⁰ АГО, р. 61, оп. 1, д. 9, л. 5 об.

⁴¹ Г. Потанин. Полгода в Алтае, с. 245; К. Голодников. Указ. раб., с. 516, 517; Н. Черняковский. Указ. раб., с. 239; «Живописное путешествие по Азии...», с. 112; П. Школдин. Указ. раб., с. 39; АГО, р. 61, оп. 1, д. 12, л. 15; д. 23, л. 41, 47 об.—48; А. Трезьяков. Шадринский уезд Пермской губернии в сельскохозяйственном отношении.—Журнал Министерства государственных имуществ, 1852, ч. 45, № 12, с. 193.

⁴² А. Зырянов. Шадринский уезд в апреле 1842 года.—«Пермский сборник», кн. 2. М., 1860, с. 13—21.

ный в «волшебстве», признался, что, еще когда находился он «в молодых летех, случилось быть приезжему из обывателей для лечения лошадей коновалу, и в праздничную пору при питье в разных разговорах по прозбе ево он учил на словах, от которого те привороты он и перениал. А кто оной коновал, как ево зовут и откуда жителством, того он не знает»⁴³.

В играх, которыми развлекались во время праздников старшие, воспроизводились некоторые обрядовые действия. Так, в доме у ямщика дер. Тюлиной (Самаровское ведомство, 1759 г.) Алексея Хозяинова в присутствии гостей было совершено «по чиноположению церковному» шутовское венчание Иакова Соскина: поставили «некакие деревянные куклышки, около которых то действие чинили... избрав... в невесту из самарских же ямщиков жившаго в той деревне Тюлиной... в работе человека». Роль священника сыграл местный житель Федор Губин («славянороссийской грамате ученой и читать умеющий»), тысяцкого — брат хозяина дома Тихон, дружек — сам хозяин и другой его брат Семен. «В лице родительском» выступили родственник Алексея Семен Иванов Хозяинов и вдова Ксения Чукриева. Свахами назначили жен Алексея и Тихона Хозяиновых. «По окончании же того ими отправляшагося бракосочетания, будто б по обычаю жениха с невестою во особливо покой положили, при чем яко та невеста... по их, Хозяиновых, велению был показанного... Соскина конскою плетью». «А напредь того, — завершал свой донос в духовное правление родственник Соскина, — теми же меры, таковое ж действие они, Хозяиновы, учинили над самаровским ямщиком Иваном Андреевым Кузнецовым». Сам Соскин на следствии показал, что его венчание в доме Хозяиновых «происходило за благоспекурство»⁴⁴.

Жители дер. Грачевой Исетского ведомства на празднике решили «окрестить» заново односельчанина Ивана Грехова. Когда развеселившаяся компания шла из дома Грехова к разночинцу Гурию Кайгородову, «женка» Екатерина Кривоногова подобрала на дороге «щепу, на которую привязана была веревочка, и, назвав оную щепу... крестом, подала... Грехову», а притом говорила: «На ты ко де тебе, кум, крестик, а быть ты мне кресник». Грехов привязал «тое щепу за рубашной пояс». В доме Кайгородова, а потом и «стоящим на улице людям» он показывал, «роспахнув полы», свой «крест» («Тепере де... ввели в крещеную веру младенца», — шутил Грехов) и именвал Екатерину Кривоногову собственной «крестной матерью». Во время праздника родилась еще одна «забава»: «сидючи» у Кайгородова, Грехов стал балагурить и «на шутках крычал по-младенчески», заявив, что его, «малова робенка», «изурочил» односельчанин Федор Мельников. Бывшие здесь же «женки», «смеясь оному», говорили Мельникову, чтобы он «от уроков наговорил на воду и... Грехова... излечил» («Понеже де ево, Мельникова, — показывали на следствии позднее крестьяне, — для наговоров от уроков и преже во многие дома призывали»). Мельников, решивший поддержать игру, взял в «черепен» воды и, «оборотяся к стене лицом, шептал и плевал на ту воду... потом повалил оного Грехова со скамьи вверх чревом и тою нашептанною водою облил». «Излеченный младенец» под смех жены и остальных гостей «вскочил и говорил, что де на здравие з гоголя вода, а с меня де худоба, уроки и призоры на темные леси...»⁴⁵. Крестьянские игры, таким образом, копировали реальные жизненные ситуации; они составляли один из элементов народной «карнавальной» культуры, великолепно проанализированной на сибирском материале М. М. Громыко⁴⁶.

⁴³ ТФ ГАТО, ф. 156, 1751 г., д. 57, л. 8 об.

⁴⁴ Там же, 1761, г., д. 67, л. 1, 2.

⁴⁵ Там же, 1754 г., д. 72, л. 1 об. — 24.

⁴⁶ М. М. Громыко. Указ. раб., с. 83—130.

Важнейшим элементом «карнавальной» культуры являлись также сценки, разыгрываемые на рождественских праздниках и в начале января — на святках — ряжеными⁴⁷. В Сургутском уезде наибольшей популярностью пользовалось исполнение отрывков из народных драм «Царь Максимилиан» и «Ленивый барин» (в XIX в.)⁴⁸. В с. Самарове Тобольского уезда ряженые назывались «слушаньем». «Жители всех возрастов, но преимущественно парни, — пишет один из коренных самаровцев, — наряжаются в различные костюмы и надевают причудливые иногда „личины“. Это „слушальники“» (маскированные). В трескучий мороз они бегают из одной избы в другую, где их принимают, и, изменяя голос, походку и манеры, стараются насмешить хозяев и остаться неузнанными, хотя последнее удается редко»⁴⁹. Празднование рождества и нового года включало и другие «забавы». На рождество молодежь «славилась». «Нас собиралось человек восемь, — вспоминал Х. Лопарев, — устраивали мы большую разноцветную звезду, ходили после заутрени до обедни чуть ли не по всему селу и славили Христа, причем вращали звезду вокруг ее оси. После пения один из нас „сказывал рацею“; рацей было несколько; помню самую краткую, которую говорили мы в детстве: „Аз, маленький хлопчик, скочил на стольчик, в дудочку играл, Христа проздравлял; здравствуй хозяин с хозяйшкой на многия лета!“»⁵⁰. Дети обоего пола «не свыше 12 лет», по наблюдению каинского священника П. Шалабанова (1848 г.), «накануне Нового года в сумерки или приспевшей темноте» подбегали к окнам домов и при этом пели по «языческому обряду самым высоким голосом какую-то каледу»⁵¹.

Особенно много разного рода «увеселений» было в западносибирской деревне на масленицу, приходившуюся (по новому стилю) на вторую половину февраля — начало марта⁵². Помимо обычного праздничного развлечения — бесед, угощения и пр. устраивался уличный «карнавал», центральным событием которого было появление «госпожи Масленицы». «Делают Масленицу так, — сообщает священник из Каинского уезда П. Шалабанов, — запрягают лошадей в сани или дровни, оные кругом обшиваются помочами и худыми рогожами. Здесь, внизу Масленицы, находятся музыканты, стоя на ногах и утешая зрителей, играют в скрипки, балалайки, гармонии и бубны. В средину саней утверждаются аршин 8 жердь, вверху оной находится крепко и безвредно привязанное колесо, а на сим и присутствует самая госпожа Масленица, т. е. человек, одетый в самую смешную одежду, вымаранный сажей»⁵³. В некоторых селениях по Верхней Оби рядом с музыкантами помещались «генералы» и «фетьмаршалы», одетые в разноцветные старинные мундиры, изготовленные из разных подсобных материалов. Коней «украшали» венниками и помелами, а впереди «колесницы» с «госпожой Масленицей» шествовали «две уродливые фигуры, представляющие старика и старуху». Костюм «старика» был увешан мертвыми зайцами, воробьями и воронами; приплясывающая «старуха» вертела «на руках соломенную чучелу», изображавшую грудного младенца⁵⁴. Чучело, изготовленное из тряпья, соломы, сена, присутствовало в масленичных

⁴⁷ М. М. Громыко. Дохристианские верования в быту сибирских крестьян XVIII—XIX веков. — Из истории семьи и быта сибирского крестьянства XVII—начала XX в.». Новосибирск, 1975, с. 72, 73; АГО, р. 61, оп. 1, д. 23, л. 50 об.

⁴⁸ С. Швецов. Указ. раб., с. 83.

⁴⁹ Х. Лопарев. Указ. раб., с. 120.

⁵⁰ Там же, с. 142.

⁵¹ АГО, р. 62, оп. 1, д. 8, л. 22—22 об.

⁵² Подробно о масленице см.: М. М. Громыко. Трудовые традиции русских крестьян Сибири, с. 93—122; В. К. Соколова. Весенне-летние календарные обряды русских, украинцев и белорусов, М., 1979, с. 11—67.

⁵³ АГО, р. 62, оп. 1, д. 8, л. 22 об.—23.

⁵⁴ А. Широков. Сибирский карнавал. — «Маяк», т. 17, 1844, с. 51.

шествиях и в других районах Западной Сибири, причем в заключение «карнавала» оно подвергалось публичному растерзанию⁵⁵. «Госпожа Масленица» забавляла толпу крестьян-зрителей «безобразными гримами и разными натевами, начав прежде всего пением кукареку, лаем собаки, мяуканьем кошки». Масленичный «поезд» совершал объезд деревни, останавливаясь у домов зажиточных «обывателей». Пение, пляски, «кликлы веселья» у ворот продолжались до тех пор, пока хозяева не высылали «Масленицу» и ее сопровождающим вина и денег⁵⁶. «Нужно ли говорить,— замечает житель с. Сузунского А. Широков,— до какой степени смех одолевает глазающих на эти забавы сибиряков»⁵⁷.

Во время празднования масленицы разыгрывались и другие сцены, произносились сочиненные самими крестьянами стихотворные тексты, исполнялись «старинки» — песни былинного характера⁵⁸. В станице Чарышской на Алтае в масленичную неделю по улицам «разъезжала» установленная на колеса «лодка с гребцами, стрельцами и другими комедиянтами...»⁵⁹. В программу праздника повсюду входило катание на лошадях по деревне и на санках с ледяных гор⁶⁰. «Мушины, а особливо молодые парни,— пишет о ялutorовских крестьянах Н. Абрамов,— делают из снега и обливают городок со стенами в виде крепости. В воскресенье, т. е. в прощенный день, берут этот городок...»⁶¹. Строили и брали приступом на масленицу снежные городки также в деревнях по Верхней Оби, в Тюменском округе⁶². Особенно шумно и весело проходила масленица в тех волостях, где она включалась в число съезжих праздников. Исследование символики календарных праздников (как и подробное их описание) — задача, выходящая за рамки нашей статьи; отметим лишь, что многие «действия» крестьян на рождество, на святки и на масленицу уже в XVIII — первой половине XIX в. не имели обрядового смысла, а выполняли эстетическую, развлекательную функцию.

В осенне-зимний сезон крестьяне часто ходили и ездили друг к другу в гости и в будние дни. В своей деревне «на беседу» — «по родству», «по свойству», «по соседству» — являлись обычно по вечерам (не случайно это время суток называлось в сибирской деревне «сиднем»⁶³). Собирались мужскими, женскими, а чаще смешанными компаниями. Число собравшихся бывало различным: от двух до пяти и более человек⁶⁴. В будни ездили в другие деревни для свиданий с родственниками, свойственниками, знакомыми⁶⁵. Как правило, являлись в гости незванными, но иногда хозяева специально приглашали кого-либо к себе. «Любезная наша матушка, усердно просим, не могли сына своего забыть... побывай хотя не на долгое время... тому очень будем рады...», — писал Окулине Анисимовой Ереминой (дер. Илкова, Алтайский горный округ, 1795 г.) ее сын из соседней деревни⁶⁶. Приглашали приходить и даже приезжать не только родственников.

Беседы, которые велись во время таких будничных встреч, имели самое различное содержание: крестьяне делились последними новостями,

⁵⁵ М. М. Громыко. Трудовые традиции русских крестьян Сибири, с. 100, 111.

⁵⁶ А. Широков. Указ. раб., с. 51, 52; АГО, р. 62, оп. 1, д. 8, л. 23.

⁵⁷ А. Широков. Указ. раб., с. 53.

⁵⁸ М. М. Громыко. Трудовые традиции русских крестьян Сибири, с. 100—121.

⁵⁹ Г. Потанин. Полгода в Алтае, с. 259.

⁶⁰ АГО, р. 61, оп. 1, д. 23, л. 49—49 об.; А. Широков. Указ. раб., с. 50; П. А. Городцов. Указ. раб., с. 15; Т. Успенский. Указ. раб., с. 36.

⁶¹ АГО, р. 61, оп. 1, д. 23, л. 49 об.

⁶² См. подробнее: М. М. Громыко. Трудовые традиции русских крестьян Сибири, с. 120—122.

⁶³ Г. Н. Потанин. Юго-западная часть Томской губернии в этнографическом отношении, с. 119.

⁶⁴ ЦГАДА, ф. 833, оп. 2, д. 27, л. 2; д. 50, л. 2—2 об.; ф. 1401, оп. 1, д. 3, л. 115; д. 18, л. 81—84; ГАНО, ф. 105, оп. 1, д. 2, л. 46; д. 12, л. 151; Н. П. Григоровский. Крестьяне-старожилы Нарымского края, с. 5.

⁶⁵ ГАНО, ф. 105, оп. 1, д. 12, л. 153—156; ф. 109, оп. 1, д. 1, л. 223—224.

⁶⁶ ЦГАДА, ф. 1401, оп. 1, д. 48, л. 904.

горестями, надеждами и планами, получали и давали советы, «обсуждали» своих односельчан. Все это образно передано в записи деревенского «разговора», пересланного в 1848 г. в Русское географическое общество из Тобольского округа⁶⁷. Будничные встречи могли сопровождаться «пиром». В 1766 г. жительница дер. Новоенисейской (Алтайский горный округ) Федосья Замятина рассказывала на следствии, что «сентября 18 числа» из дер. Пещанской прибыли к ней в дом (по «зову мужа» ее Никиты) крестьяне Трофим Березовиков и Петр Поклонов. Сам Никита в этот день оказался в отъезде, а Федосья «поила» гостей пивом, «и песни они пели». Скоро, правда, живший по соседству брат Никиты Данило Замятин, сочтя «за непостоянность», что «невеска» его «без мужа своего завела банкет», с помощью племянника Афанасия выдворил «пещанцев» вносясь⁶⁸.

Были у крестьян в свободное от полевых работ время и другие развлечения. «Немало удовольствия в зимние вечера,— пишет о Шадринском уезде Т. Успенский,— доставляет собравшейся семье крестьянин старик-сказочник»⁶⁹. И так обстояло дело не только в деревнях Зауралья. Рассказывались при этом также «бывальщины», «побасенки»; дети упражнялись в разгадывании загадок⁷⁰. Грамотные крестьяне занимали свой досуг чтением книг. Страсть к чтению, например, с детских лет была присуща Александру Зырянову, родившемуся в 1830 г. в семье крестьянина с. Верхний Яр Шадринского уезда. В 12—15 лет Зырянов уже сам начал сочинять «разные заметки» о родном крае⁷¹. «...Грамотники есть из обоих полов и читают разные церковные книги»,— заметил о своих земляках алтайский крестьянин П. Школдин⁷².

С наступлением весеннего тепла у молодежи в часы досуга любимыми становились встречи на открытом воздухе. По словам С. Гуляева, с первого дня пасхальной недели и до троицы девушки и молодые женщины вместе с парнями пели на улицах песни «от вечера до поздней ночи»⁷³. На пасху устраивались на козлах или огородных воротах веревочные качели—качание на них повсеместно было одним из любимых развлечений молодежи⁷⁴. «По окончании светлой недели,— сообщает один из авторов,— качели, большею частью, снимаются и уже не устраиваются до следующей пасхи»⁷⁵. Надо сказать, что пасха отмечалась крестьянами довольно скромно: у старших дело ограничивалось «гостьбой», угощением. Правда, в некоторых селениях в этот праздник женщины, «одетые в лучшее платье», ходили гулять «на природу»⁷⁶.

Традиционным развлечением девушек и молодых женщин (сохранявшим в рассматриваемый период определенное религиозное содержание) были коллективные выходы в лес в семик и троицу⁷⁷. «Здесь семик,— пишет наблюдатель И. Зубов (1848 г.) о крестьянах с. Сладковского Акмолинской области,—... молодые люди в немалом проводят праздновании. В этот день девки наряжаются в разное, иногда и мужское платье, ходят в лес с песнями и другими забавами и там, завивая на березах венки, оставляют их до Троицына дня, в который опять собираются хорово-

⁶⁷ АГО, р. 61, оп. 1, д. 10, л. 3 об.—8.

⁶⁸ ЦГАДА, ф. 1402, оп. 1, д. 18, л. 87; д. 19, л. 327—328.

⁶⁹ Т. Успенский. Указ. раб., с. 36.

⁷⁰ Там же; Ф. Зобнин. Из года в год. (Описание круговорота крестьянской жизни в с. Усть-Ницанском Тюменского округа).—«Живая старина», в. 1, 1894, с. 63; С. Гуляев. О сибирских круговых песнях, с. 55, 56.

⁷¹ А. Дмитриев. Писатель-самоучка Александр Никифорович Зырянов. Казань, 1885, с. 3, 4.

⁷² П. Школдин. Указ. раб., с. 41.

⁷³ С. И. Гуляев. Этнографические очерки Южной Сибири, с. 60.

⁷⁴ АГО, р. 61, оп. 1, д. 23, л. 50; р. 62, оп. 1, д. 8, л. 23.

⁷⁵ Х. Мозель. Указ. раб., с. 540.

⁷⁶ Г. Потанин. Полгода в Алтае, с. 259.

⁷⁷ См. подробно: М. М. Грамыко. Трудовые традиции русских крестьян Сибири, с. 93—122.

дом и ходят снимать те венки, с которыми возвращаясь, поют песни и пляшут...»⁷⁸. Каинские «девки и молодые бабы» ходили в лес «при бинении в сковороды»⁷⁹.

Троица отмечалась крестьянами всех возрастов. В некоторых селениях на троицу бывали съезжие праздники⁸⁰. «Развеселившись» пивом и вином, мужчины и парни обращались к «гимнастическим забавам»: боролись, перетягивались на палках⁸¹. В челобитной, поданной в 1737 г. в Чаусскую судную избу (Томский уезд), крестьянин Лука Руднев сообщал, что 29 мая был он с братом Саввой в дер. Юнской «у праздника Троицына дни» в доме Якова Мальцева, а когда вышел «из избы на улицу, и на улице называл» его беломестный казак Алексей Глухих «с собою боротца». «И я с ним, Глухих,— продолжал челобитчик,— на борьбу не пошел и отговаривался, боротца де я не умею и не борюсь, и оной Глухих за то меня ударил кулаком по глазам и говорил, мне де и пять рублей не беда»⁸² (чтобы уплатить штраф за драку.— Н. М.). В крестьянских «гимнастических забавах» могли участвовать не только служилые, но и местные мещане, деревенские священнослужители. «Бывало, попы в праздник разгуляютца,— говорится, например, о Тобольском округе (1848 г.),— так любо посмотреть, не узнашь, хто поп, хто дьячек, хто мужик, все равны; а... тут примутца все боротца либо на палке тянутца»⁸³. Боролись и перетягивались «на палке» мужчины всех возрастов как на троицу, так и в другие летние праздники⁸⁴.

Распространенной формой молодежного гулянья, начиная с троицы, по праздничным и воскресным дням были *хороводы*. «По вечерам,— сообщает Ив. Мевес, путешествовавший по Сибири в 1858—1861 гг.,— мы часто встречали в деревнях хороводы. Песни сибирячек отличаются своей монотонностью; поют оне полутонем, и незаметно в них тех бабьих взвизгиваний, которые составляют принадлежность наших деревенских мелодий. Широкоплечия, породистые девки, заплетавшие хоровод, так же переглядывались с парнями и так же смело за неловкое пожатие руки или чего-нибудь другого награждали обожателей затрещинами»⁸⁵. Хороводы водили либо за деревней — в поле, на лугах, за околицей, либо на особом «сводном» месте — «на мураве» — в самой деревне, а иногда просто на деревенской улице («у ворот той девушки, которая царницей в хороводе»). Участвовали в них девушки, парни, а также молодые женщины и мужчины⁸⁶. «Играющие» брались за руки, становились в круг и под песню начинали «ходить в одну которую-нибудь сторону, скоро или медленно, смотря по тексту песни»⁸⁷. Сохранилось немало записей хороводных песен сибиряков⁸⁸.

«...Ходили мы с миленьким по садичку,
Сорвали со хорошеньким по яблочку,
Разрушали,

⁷⁸ АГО, р. 66, оп. 1, л. 4.

⁷⁹ Там же, р. 62, оп. 1, д. 8, л. 23.

⁸⁰ Ф. Зобнин. Усть-Ницынская слобода Тобольской губернии, с. 140; ЦГАДА, ф. 1401, оп. 1, д. 29.

⁸¹ АГО, р. 61, оп. 1, д. 23, л. 49; ЦГИА, ф. 1290, оп. 4, д. 1, л. 21.

⁸² ГАНО, ф. 105, оп. 1, д. 8, л. 186.

⁸³ АГО, р. 61, оп. 1, д. 10, л. 5 об.

⁸⁴ Там же, р. 61, оп. 1, д. 23, л. 49; ЦГИА, ф. 1290, оп. 4, д. 1, л. 21; Ф. Зобнин. Из года в год, с. 53.

⁸⁵ И. Мевес. Три года в Сибири и Амурской стране.— «Отечественные записки», 1863, т. 148, кн. 5, с. 258.

⁸⁶ АГО, р. 61, оп. 1, д. 23, л. 49; р. 62, оп. 1, д. 27, л. 1 об.; ЦГИА, ф. 1290, оп. 4, д. 1, л. 211; Г. Потанин. Полгода в Алтае, с. 259; Переселенец. О землевладении в Сибири.— «Русская беседа», 1860, т. 1, кн. 19, с. 124; Х. Мозель. Указ. раб., с. 556.

⁸⁷ С. Гуляев. О сибирских круговых песнях, с. 58.

⁸⁸ Там же, с. 58—72; Х. Лопарев. Указ. раб., с. 125—134; Г. Н. Потанин. Юго-западная часть Томской губернии, с. 62—66.

Вместе скушали.
Сошлись, поклонились, поздоровались:
Здорово,
Черноброва.
Здравствуй, ягода моя,
Здравствуй, милая моя,
Поцелуй, радость, меня»,—

пели в хороводе одну из своих любимых песен крестьянки с. Самарова. «В конце 70-х годов при этих словах,— вспоминал их односельчанин Х. Лопарев,— я невольно смеялся и спрашивал песенниц: „Как же это? Сначала покушали, а потом здороваться стали?“ Но на замечание мое не обратили внимания: „Разве можно изменять то, что передано чуть не с молоком матери“,— казалось, можно было прочесть в глазах их»⁸⁹.

Многие хороводные песни связаны с играми. Играли «в подушечку»: одна из девушек «ходила» в пляске с платком в руке внутри сомкнувшегося круга, а остальные пели:

«Молодушка, молодушка,
Ты же молодая!
Подушечка, подушечка,
Ты же пуховая!
Кого любишь, кого любишь,
Того поцелуешь,
Пуховую подушечку тому подаруешь».

Девушка отдавала платок кому-либо из парней и целовала его⁹⁰. Случалось, хоровод делился на женскую и мужскую половины. «Каждая половина,— сообщал собиратель,— поет попеременно таким образом, что пение одной половины составляет предмет вопросов, а другой ответы, и во время вопросов и ответов обе половины то сходятся, то отступают»:

«Вы бояре! Вы зачем пришли?
Молодые! Вы зачем пришли?
Княгинюшки! Мы невест смотреть,
Молодые! Мы хороших выбирать».

Парни показывали «жениха» девушкам, а те приглашали «бояр со всем их поездом в терем»⁹¹.

Хороводных игр было много; их отличало искреннее веселье, отсутствие «принужденности, чопорности и натянутости»⁹².

В летние праздники молодежь находила и другие развлечения. Были распространены *скакули*: на деревянный «отрубок» клали доску «аршин пяти», по концам этой доски становятся «по девице и скачут попеременно»⁹³. Еще в середине XVII в. верхотурский воевода писал, что в Сибири «жонки и девки на досках скачут»⁹⁴. Девичьей забавой являлась также игра в *запуски*: по крику собравшихся в кружок участниц «Чур, не догонишь!» все, за исключением одной, разбегались в разные стороны с «изворотами и увертками», а последняя должна была ловить их. Пойманная заступала место поймавшей⁹⁵.

⁸⁹ Х. Лопарев. Указ. раб., с. 130.

⁹⁰ АГО, р. 55, оп. 1, д. 36, л. 3 об.—4.

⁹¹ Там же, л. 3—3 об.

⁹² Х. Лопарев. Указ. раб., с. 125.

⁹³ АГО, р. 61, оп. 1, д. 23, л. 50—50 об.; «Замечания о Сибири».—«Московский вестник», 1830, ч. 5, с. 129.

⁹⁴ Н. А. Костров. Юридические обычаи крестьян-старожилов Томской губернии. Томск, 1876, с. 8, 9.

⁹⁵ АГО, р. 55, оп. 1, д. 36, л. 1—1 об.

Разлукой девушки играли вместе с парнями. Участники выстраивались попарно в длинную шеренгу, а кто-то один становился впереди шеренги — на некотором от нее расстоянии. По сигналу юноша и девушка из замыкающей пары должны были пробежать по обеим сторонам шеренги и, обогнув ее, схватиться за руки прежде, чем «разлучник» поймает или заденет кого-либо из них. Если это удавалось, неразлученная пара становилась впереди шеренги, и все повторялось сначала. Если же «разлучник» успевал «очикать» одного из бегущих, он оказывался в паре с «очиканным», а непойманный игрок занимал его место. «Разлучник — парень, — пишет Х. Лопарев, — преимущественно старается очикать девушку, чтобы стоять с нею рядом, равным образом и наоборот»⁹⁶.

Для мальчиков и юношей обычными являлись игры в бабки, в чехарду, в свайку, в городки и разнообразные игры с мячом⁹⁷. На летние праздники (особенно петров день, ильин день) крестьяне часто приглашали гостей, во время празднования царило «большое веселье»⁹⁸. В Западной Сибири это было традицией, кроме того, нужна была разрядка, чтобы восстановить силы, необходимые для тяжелой летней работы. Однако так было не везде. «Я остался под односторонним впечатлением алтайского лета, — пишет Г. Потанин, проживший в 1856 г. несколько месяцев в станице Чарышской, — все семьи заняты в это время полевыми работами, уходом и уборкой хлеба, сена, овощей и пчел, припасанием дров, рыбной и отчасти звериной и птичьей ловлями; в короткое алтайское лето некогда совершать празднества; ...изредка на улице состоится хоровод и то не иначе, как по случаю чьей-нибудь помочи...»⁹⁹. В других деревнях *помочи* случались часто: многие из крестьян обращались к соседям за помощью в сельских работах: в уборке хлеба, заготовке сена и пр. «В работах один другому взаимно помогают охотно, — пишется, например, о ялutorовских крестьянах (1818 г.), — и это называется *помочью*»¹⁰⁰. Помочи были распространены по всей Западной Сибири¹⁰¹. По завершении работы хозяин «из благодарности» устраивал для помочан *вечер*, который иногда продолжался «и во всю ночь в пировании и плясках, при пении песен» — все «отправлялось» подобно тому, замечает наблюдатель, как «отправляются сдесь годовые и местные праздники»¹⁰². Сибирское начальство не раз пыталось запретить помочи, но искоренить этот крестьянский обычай, соединявший в себе труд и отдых, ему так и не удалось¹⁰³. Близкой по характеру к помочи была такая форма коллективного проведения досуга, как выезд большими группами или даже целыми деревнями в лес за ягодами, грибами, орехами. Во время таких поездок устраивали обычно игры, пели песни. Г. Потанин называл время сбора кедровых орехов «самым поэтическим сезоном алтайского крестьянина»¹⁰⁴.

Гостьба (да еще с выпивкой) в будни в период страды почти исключалась. Крестьяне осуждали тех своих односельчан, которые тратили драгоценные летние дни на бездумное пьянство. «Пирующих в будни... можно полагать не более 3-х на 500 человек, — пишет о шадринских хле-

⁹⁶ АГО, р. 61, оп. 1, д. 23, л. 49; Х. Лопарев. Указ. раб., с. 136.

⁹⁷ См. их описание: М. М. Громыко. Трудовые традиции русских крестьян Сибири, с. 326, 327; Х. Лопарев. Указ. раб., с. 134—136.

⁹⁸ Х. Лопарев. Указ. раб., с. 124, 125; П. Школдин. Указ. раб., с. 40; ЦГАДА, ф. 1401, оп. 1, д. 18, л. 286; д. 21, ч. II, л. 656; Ф. Зобнин. Из года в год, с. 41.

⁹⁹ Г. Потанин. Полгода в Алтае, с. 258, 259.

¹⁰⁰ ЦГИА, ф. 1290, оп. 4, д. 1, л. 20 об.

¹⁰¹ АГО, р. 61, оп. 1, д. 23, л. 47; ГАНО, ф. 112, оп. 1, д. 1, л. 10; ЦГАДА, ф. 1401, оп. 1, д. 43, л. 66; Х. Лопарев. Указ. раб., с. 140; Т. Успенский. Указ. раб., с. 37; М. М. Громыко. Трудовые традиции русских крестьян Сибири, с. 77—79.

¹⁰² ЦГИА, ф. 1290, оп. 4, д. 1, л. 20, 21.

¹⁰³ ГАНО, ф. 112, оп. 1, д. 1, л. 10; Н. А. Костров. Указ. раб., с. 50.

¹⁰⁴ Г. Потанин. Полгода в Алтае, с. 70, 71; М. М. Громыко. Трудовые традиции русских крестьян Сибири, с. 222—226.

бопашцах А. Третьяков (1852 г.), — такие люди обыкновенно терпят общее презрение и каждому из них дано какое-либо поносное уличное прозвище»¹⁰⁵.

В целом можно заключить, что особенности сельского производства при феодализме приводили к тому, что, с одной стороны, досуг не был полностью разграничен с трудовыми занятиями, а с другой — к неравномерному календарному распределению свободного времени у крестьян: основная доля развлечений приходилась на праздничные и нестрадные дни. Формы проведения досуга в сибирской деревне не отличались особым разнообразием. Существенная дифференциация прослеживается в этой сфере лишь применительно к разным возрастным группам — развлечения молодежи оказывались более разнообразными.

Крестьянские «увеселения» в XVIII — первой половине XIX в. выполняли важную социальную роль: они были направлены на восстановление сил непосредственного производителя, способствовали консолидации родственных общностей, общины и являлись одной из форм реализации функции общины как носительницы общественного мнения, хранительницы культурных и трудовых традиций. Характерное для деревенских праздничных «сборищ» отсутствие сословной замкнутости положительно сказывалось на развитии этих традиций.

LEISURE AND AMUSEMENTS OF WEST SIBIRIAN RUSSIAN PEASANTS IN THE 18th AND THE FIRST HALF OF THE 19th CENTURY

The specificity of agricultural labour made for the heavy influence of seasonal change over the leisure periods of Siberian villagers in the 18th and early 19th centuries; the clear-cut calendar distribution of village «amusements» was due also to the influence of pagan traditions and the Orthodox church. Owing to the limited amount of free time at the disposal of the village toilers at a time when subsistence economy was predominant, the boundaries between leisure time and that of productive activity were not completely defined. Under the communal organization of the peasantry, collective forms of spending leisure time had become paramount; some of the forms involved all the generations, others — only individual age groups of the village society. The levelling influence of the community (*obshtchina*) ruled out social differentiation in this sphere of peasant life. Although, owing to the general conditions prevailing in the period, village leisure was wholly dominated by its entertainment aspect, still at the same time participation in festal assemblies («s'yezdy»), in round dances («khorovody»), in evening amusements («zabavas»), chats («besedas») etc., and, finally, book reading (as well as the work process itself) led to the widening of the Siberian peasant's outlook, to his assimilating the people's accumulated cultural values.

¹⁰⁵ А. Третьяков. Указ. раб., с. 193.

Э. В. Померанцева

РУССКАЯ СКАЗКА В УСТНОМ РЕПЕРТУАРЕ КОМИ

В последние годы в центре внимания советских этнографов — изучение этнических процессов, протекающих в культуре и быте народов СССР. Процессы эти многообразны, функционально различны и крайне динамичны. Исследователю приходится неукоснительно учитывать их постоянное движение. Недаром Ю. В. Бромлей выдвинул в качестве одной из главных задач этнографической науки «изучение динамики современных этнических систем»¹.

Задача эта стоит и перед фольклористами, поскольку среди компонентов национальной культуры именно фольклор — наиболее подвижное, наиболее динамичное звено этнической системы. При этом, несмотря на явное уменьшение удельного веса фольклора в народной культуре, его роль в качестве активного межэтнического явления еще очень велика.

Двуязычие, характерное для современной бытовой культуры национальных республик, влечет за собой постоянный обмен жанрами фольклора, в первую очередь сказками, преданиями и быличками. Исполнители этих жанров в зависимости от обстановки и состава аудитории легко переходят с одного языка на другой и включают в свой репертуар инациональный материал — сюжеты, мотивы, образы, даже приемы из фольклора других народов. Естественно, что при этом фольклор претерпевает постоянную трансформацию на разных уровнях: не только текста, но и функций. Становясь общим народным достоянием, он прежде всего теряет роль «знака» той или иной национальности и приобретает новую, интегрирующую функцию.

В связи с изучением современных этнических процессов оживилась собирательская работа в большинстве национальных республик. Особое внимание стало уделяться выявлению роли фольклора в процессе становления новой общесоветской культуры, в частности взаимодействию разных национальных культур. Активизировалось исследование взаимопроникновения и взаимовлияния русского и инационального фольклора.

Степень изученности этнических функций разных фольклорных жанров, их роли в процессе взаимодействия культур народов СССР различна. Достаточно детально рассмотрено взаимодействие песенных жанров в Молдавии, Карелии, Удмуртии, Мордовии. Взаимодействие же устной прозы изучено, пожалуй, только в Башкирии. Это связано с тем, что адаптация «чужой» песни более явна и очевидна, чем заимствование сказки, объясняющееся чаще всего типологической общностью.

¹ Ю. В. Бромлей. К вопросу об особенностях этнографического изучения современности. — «Сов. этнография», 1977, № 1, с. 7.

Проницаемость, гибкость и приспособляемость устной прозы, облегчающие ее восприятие инонациональной и иноязычной средой, усложняющие выявление в ней разных национальных традиций.

В 1979 г. вышел сборник статей «Отражение межэтнических процессов в устной прозе»². В нем рассматриваются молдавско-русско-украинские интерференции в сказке, взаимодействие русских и карельских преданий, этнические функции устной прозы народов Поволжья, общие сюжеты сказок русских и финно-угорских, русских и башкирских, русских и казахских, интерэтнические связи грузинских сказок. Вводная статья дает общую характеристику отражения современных межэтнических процессов в устной прозе. «Это однозначная и последовательная тенденция сближения традиций,— пишут ее авторы,— ассимиляции сюжетов и образов, обогащения репертуара новыми сюжетами, освоения иноязычных стилистических формул и приемов»³.

В настоящей работе делается попытка определить характер взаимодействия русской и коми устной прозы, в частности сказки. Именно только попытка, поскольку для досконального исследования этого сложного процесса необходимо знание коми языка, которым, к сожалению, автор не владеет, и ему остается надеяться на то, что попытка эта повлечет за собой аналогичные работы коми исследователей. Изучение конкретных фактов взаимодействия русского и коми прозаического фольклора необходимо для решения ряда вопросов о современных судьбах русского и коми фольклора, а также важнейших этнографических вопросов, в частности для определения характера интеграции и ассимиляции культур советских народов.

Многовековое соседство коми и русских, постоянное общение их в быту, общественной и хозяйственной жизни определили и характер этнических функций фольклора, бытующего на территории Коми республики.

В отличие от прошлого в настоящее время этнические функции фольклора, как правило, прогрессивны: чуждые националистическим тенденциям, они ведут к слиянию разных национальных традиций. Именно поэтому этнические функции сплошь и рядом не осознаются исполнителями фольклора и их слушателями. Так, например, многие русские сказки, вошедшие в репертуар коми и других народов СССР, исполняются и воспринимаются как исконно свои. То же можно сказать об элементах инонационального влияния, ощутимого в русских сказках, бытующих в национальных республиках.

Взаимопоглощение разных фольклорных традиций весьма характерно для направленности современных этнических процессов. Пути развития русского устно-поэтического творчества в национальных республиках, современные судьбы национального фольклора во многом определяют характер динамики народной культуры в целом.

Этноинтеграция — процесс крайне сложный, часто подспудный и противоречивый, поэтому при изучении любой национальной культуры, а тем более при изучении становления единой в своем многообразии советской культуры необходимо учитывать глубинность и многообразие народных традиций, в том числе и фольклора, продолжающих жить и в наши дни. Попытаемся при помощи анализа конкретных явлений рассмотреть характер взаимодействия русской и коми устной прозы.

Коми АССР включает в себя части таких бывших губерний Российской империи (Архангельская, Вологодская, Вятская, Пермская), которые отмечены на фольклористической карте многочисленными и богатыми записями русского традиционного фольклора. Достаточно вспомнить тексты, собранные до Великой Октябрьской социалистической

² «Отражение межэтнических процессов в устной прозе». М., 1979.

³ Э. В. Померанцева, К. В. Чистов. Русская фольклорная проза и межэтнические процессы.—«Отражение межэтнических процессов в устной прозе». М., 1979, с. 17.

революции на Русском Севере А. Д. Григорьевым, Н. Е. Ончуковым, Ф. М. Истоминым, А. Н. Иваницким, материалы Русского географического общества и многие другие, а также записки советского времени (А. М. Астаховой, А. И. Никифорова, Н. П. Колпаковой, многочисленных экспедиций Пушкинского дома и Московского государственного университета), чтобы представить себе богатство и многообразие русского фольклора, бытовавшего и бытующего на нынешней территории Коми АССР и в соседствующих с нею районах.

Изучение коми фольклора началось в XVIII в., когда впервые были записаны «пермяцкие сказания», в частности предания о Пере-богатыре.

Важным этапом в исследовании и публикации коми фольклора явились книги Н. И. Надеждина «Народная поэзия зырян» (СПб., 1839) и А. М. Шегрена⁴, который еще в 1820-е годы занялся изучением коми фольклора. Большую роль не только в собирании, но и в пропаганде коми фольклора сыграли основоположник коми литературы поэт И. А. Куратов (1839—1876) и просветитель Г. С. Лыткин, переводивший коми сказки и песни на русский язык, а фольклорные тексты из хрестоматии К. Д. Ушинского — на коми.

Начиная с середины XIX в. и особенно в начале XX в. коми фольклор активно собирают и изучают русские, финские, венгерские и коми исследователи. Знаменательно, что многие из них рассматривают взаимоотношения русского и коми народного творчества, а коми исследователь К. С. Жаков посвящает этой теме специальную работу «Народная словесность зырян и русская сказка»⁵, в которой все совпадения в русской и зырянской сказке объясняет заимствованием.

В первые же годы Советской власти в Коми АССР разворачивается собирание фольклора, возглавляемое «Комиссией по созданию и собиранию литературы для школ и коми народа». Особенно широко эта работа проводится в 30-х годах, в частности И. А. Осиповым — собирателем и издателем коми фольклорной прозы. Тогда же сказки и предания коми публикуются на русском языке в сборниках «В парме» (М., 1936) и «Фольклор народа коми» (Архангельск, 1938)⁶. Последний сборник сыграл большую роль в ознакомлении русского читателя с коми фольклором. Приходится только пожалеть, что тексты в нем даны в литературной обработке Глеба Алексеева, значительно снижающей их научную ценность. Составители сборника обратили внимание на близость коми и русских сказок. Действительно, мы видим разительные совпадения сюжетов большинства коми сказок, вошедших в сборник, с сюжетами русских сказок.

Во вступительной статье к сборнику А. А. Попов подчеркивает, что «на фольклор коми влияние русское исключительно велико». Говорит он и о возможности обратного процесса, но, к сожалению, не раскрывает это предположение. А. А. Попов утверждает, что сказка — самый популярный фольклорный жанр у коми и что «хорошего сказочника очень чтили»⁷. Он справедливо отмечает роль солдатчины и отходничества в знакомстве с русской сказкой. «Если сопоставить коми сказки со сказками из собраний Зеленина, Иваницкого, Ончукова, — пишет он, — то факт взаимопроникновения сюжетов можно определить совершенно отчетливо»⁸. В сборник включены и предания⁹, но, к сожалению, в столь вольном пересказе, что невозможно сопоставить их с преданиями других на-

⁴ A. Sjögren. Die Syrjanen, ein historisch-statistisch-philologischer Versuch. СПб., 1861.

⁵ Архив РГО, разр. 53, оп. 1, № 15.

⁶ Подробнее об этих сборниках см. Г. Г. Бараксанов, В. И. Мартынов. Развитие коми филологической науки. Сыктывкар, 1975, с. 21—26.

⁷ «Фольклор народа коми». Архангельск, 1938, с. 30—33.

⁸ Там же, с. 33, 34.

⁹ Там же, с. 39—67, 303—306.

родов, однако они представляются крайне далекими от русского фольклора.

Иначе дело обстоит со сказкой. В сборник вошло небольшое количество сказок о животных, всего 12 текстов¹⁰. Часть из них очень близка к русским текстам. Таковы сказки о медведе и его трех женах, о лисеплачье, о петухе и жерновах, о мыши и воробье. Даже в сказках, сюжеты которых не имеют точных аналогий с русскими, множество общих мотивов с русским прозаическим фольклором. Чрезвычайно много совпадений с русским фольклором в волшебных сказках, которые широко представлены в сборнике¹¹. Несомненно, особенно в случаях контаминации отдельных разноразовных мотивов, есть основания предполагать, что в первоначальную коми сказку с течением времени, возможно при воздействии книги, вошли инонациональные, причем не только русские, элементы.

Что касается бытовых сказок, то многие из них являются пересказами, подчас неудачными, русских и даже гриммовских сказок.

Несмотря на недостатки сборника (литературная обработка, слабые комментарии), он все же дает русским читателям большее представление о прозаическом коми фольклоре, чем вышедший 20 лет спустя небольшой сборник, составленный Ф. В. Плесовским¹². Сборник этот, видимо, рассчитан на широкого читателя: в нем нет не только вступительной статьи, но и указания источников, из которых почерпнуты тексты. Очевидно, в основе его — сборник «Фольклор народа коми». Тексты даны в литературной обработке Надежды Белинович и совершенно лишены национального колорита. Следовательно, для нас в нем представляют интерес только сведения о сюжетах. Любопытно, что из 21 текста, вошедшего в сборник, 14 представляют собой крайне близкие параллели к русским сказкам, а один — явный пересказ русской сказки об Андрее-стрельце. Нельзя, конечно, утверждать, что все эти сказки заимствованы из русского фольклора, можно лишь констатировать близость русских и коми вариантов одних и тех же сюжетов, причем настолько большую, что она вряд ли может быть объяснена типологически.

Записанные тексты, наблюдения собирателей, труды исследователей говорят о том, что давнее близкое соседство и постоянное взаимодействие русских и коми в разных сферах хозяйственной и общественной жизни заметно отразились на их материальной и духовной культуре. Этнограф Л. П. Лашук подчеркивает, что «процесс формирования коми-зырянской народности протекал в обстановке теснейшего контакта с соседним русским населением и при заметном участии в нем русского этнического начала»¹³.

По наблюдениям Л. П. Лашука, в процессе этого векового взаимодействия русский и коми языки взаимно обогатились¹⁴. Тесными связями с русскими он объясняет многие изменения, происшедшие в бытовом укладе коми. Убедительно мотивировано им и следующее важное положение: «Непрерывно возрастающее русское влияние насаждалось на исконные местные традиции и в совокупности с ними создавало особый этнографический колорит, характерный для всего края Коми»¹⁵. Для нас важно, что в своем исследовании этнограф опирается на свидетельства фольклора, анализирует сказки о Еме-бабе, параллельные русским сказкам о Бабе-Яге, о Гундыре, образ которого близок к Змею-Горынычу русской сказки, а также особенности свадебного обряда и культа промысловых животных, птиц и рыб¹⁶.

¹⁰ «Фольклор народа коми», № 13—24.

¹¹ Там же, № 25—58.

¹² Ф. В. Плесовский. Коми народные сказки. Сыктывкар, 1958 (2-е изд.—1975).

¹³ Л. П. Лашук. Формирование народности коми. М., 1972, с. 253.

¹⁴ Там же, с. 261.

¹⁵ Там же, с. 268.

¹⁶ Там же, с. 284.

С. И. Дмитриева, рассматривая фольклор и изобразительное искусство русских на Мезени, говорит «не только о непосредственных контактах русских с их соседями, но и о более глубоких процессах, связанных, вероятно, с ассимиляцией русскими отдельных групп коми». Из собранных ею материалов она даже делает вывод, что «контакты русских с коми имеют еще более глубокие корни», что «они дают право установить общий субстрат, вошедший в состав обоих народов»¹⁷.

Исконность и древность связей коми с русскими и ранее отмечали многочисленные исследователи: историки, этнографы, фольклористы. Неоднократно об этом упоминается и в недавно вышедшем коллективном труде по истории Коми АССР. Один из ее авторов, Л. Н. Жеребцов, пишет о наличии в фольклорном репертуаре коми в эпоху феодализма заимствованных «особенно у русских соседей» произведений¹⁸. Об этом же, в частности о роли политических ссыльных и отходников в качестве «передатчиков» русского фольклора, пишет и другой автор, Я. Н. Безносовых, в главе, посвященной культуре Коми края в эпоху капитализма¹⁹.

Естественно, что воздействие русской культуры, в том числе и фольклора, на материальную и духовную культуру коми значительно усилилось после Великой Октябрьской социалистической революции, чему немало содействовали профессиональное и самодеятельное искусство, а также школа, радио и телевидение. Наиболее существенные результаты в этом отношении были достигнуты в послевоенный период. Характеризуя их, Я. Н. Безносовых подчеркивает значение взаимопроникновения и взаимообогащения культур советских народов: «Культура коми народа обогащалась за счет произведений братских республик и сама влияла на духовную жизнь других народов страны»²⁰. В этом процессе взаимодействия духовной культуры двух народов роль фольклора — песен, сказок, пословиц — не менее важна, чем роль языка. Еще в 80-х годах XIX в. Ф. М. Истомин писал А. Н. Пыпину: «Зыряне на Печоре, ничего не знаящие по-русски, поют русские песни и даже былины»²¹.

Большую роль в деле собирания и изучения коми фольклора сыграла организация в Сыктывкаре Института языка, литературы и истории при Коми филиале АН СССР (1970 г.) и филологического факультета Сыктывкарского государственного университета (1972 г.), который ежегодно проводит фольклорные экспедиции. Особо следует отметить роль заведующего кафедрой коми литературы университета проф. А. К. Микушева, неутомимого собирателя, талантливого исследователя, организатора многочисленных экспедиций Коми филиала АН СССР и университета.

Недавно вышел первый том «Истории коми литературы», целиком посвященный фольклору, в котором подведены итоги многолетней работы, проведенной в Коми АССР по изучению устного народного творчества. Большое внимание в нем уделено взаимодействию устной прозы, в том числе и сказкам коми и русских²².

Несмотря на то, что задачей данной статьи является анализ взаимодействия русской и коми прозы последних лет, я позволю себе остановиться на современном песенном творчестве коми, поскольку принци-

¹⁷ С. И. Дмитриева. О роли субстрата в сложении этнических групп Русского Севера (По материалам фольклора и изобразительного искусства). — «История, культура, этнография и фольклор славянских народов. VIII Международный съезд славистов. Загреб — Любляна, сентябрь, 1978. Доклады советской делегации». М., 1978, с. 279, 280.

¹⁸ «История Коми АССР с древнейших времен до наших дней». Сыктывкар, 1977, с. 380.

¹⁹ Там же, с. 116.

²⁰ Там же, с. 197.

²¹ Отдел рукописей Государственной Публичной библиотеки им. А. Е. Салтыкова-Щедрина, ф. 621, № 350, л. 210 об. (свидетельство это обнаружено М. Я. Мельц).

²² «История коми литературы». Сыктывкар, 1979, с. 112.

ально, в своих основных тенденциях, процессы, происходящие более явно в песенном и более подспудно в прозаическом репертуарах, едины. Песенный фольклор коми достаточно хорошо изучен, и это поможет нам вскрыть аналогичные явления в устной прозе. Крайне продуктивны посвященные народным песням исследования А. К. Микушева и П. И. Чисталева. «Процесс взаимосближения национальных культур в наше время развивается с прогрессирующей силой,— пишет П. И. Чисталев,— поэтому комплексное изучение таких закономерных процессов является важной задачей этнографов, музыковедов, филологов, искусствоведов, социологов»²³. Эти положения подтверждаются материалами экспедиций 1950—1970 гг., а также пространными исследовательскими отчетами их руководителей, прежде всего А. К. Микушева, содержащими интереснейшие наблюдения над бытованием фольклора в обследуемых районах и имеющими большое научное значение.

Собранные материалы убедительно говорят о том, что русская песня легко и органично вошла в инонациональную систему — в песенный репертуар коми, вошла либо в цельности текстов и сохраняя свои исконные функции, либо изменяясь текстуально и функционально, однако всегда своеобразно воздействуя на песенную традицию.

Можно думать, что таков же процесс взаимодействия коми и русской устной прозы. Однако установить конкретные факты этого взаимодействия сложнее, так как инонациональные элементы в устной прозе любого народа менее явны, чем в его песенном фольклоре.

Общность русского и коми прозаического фольклора отмечали многочисленные собиратели русского фольклора, работавшие до революции на территории современной Коми республики; интересовала она собирателей и в последние десятилетия.

Среди материалов экспедиций, проводившихся Коми филиалом АН СССР, Коми государственным педагогическим институтом и Сыктывкарским государственным университетом, несмотря на то что основное внимание их участников было направлено на изучение песен, есть достаточно большое количество прозаических текстов и сведений о репертуаре сказочников. Если в изучении песенных процессов ведущую роль играют наблюдения и исследования А. К. Микушева, то в собирании и исследовании коми устной прозы и ее взаимодействия с русской прозой несомненные заслуги Ф. В. Плесовского.

Характерная черта всех сказочных текстов, записанных Ф. В. Плесовским на коми языке,— многочисленные русские вставки: отдельные выражения, иногда целые фразы или половины фраз. В результате создается впечатление своеобразного коми-русского текста. Ряд подобных сказок имеется в репертуаре сказочника Т. С. Высоких, среди них и сказка «Дупляной Микола»²⁴. В репертуаре другого сказочника, И. В. Жданова,— два пересказа былины об Илье Муромце, сказка «Олешенька, сын Попович», сказки о Барме, о Василисе Прекрасной, о Петроване²⁵. Среди записей, сделанных Ф. В. Плесовским в 1968 г. в Сыктывкарском районе, сказки «Прокопей прапорщик» и «Крестьянин и Микита». В последней немало русских вставок, например: «Здравствуй, Микита!», «Здравствуй, незнакомый морт странник!»²⁶. Текст сказки о принцессе Велинаме пестрит русскими словами: «значит», «конечно», «если», «но ладно», «поединок», «половина царства», «но вот на трое суток», «и вот», «славной», «женщине»²⁷. Много русских слов и в рассказанных на коми языке сказках о Незнайке, Бове, Святогоре²⁸.

²³ «Этнография и фольклор коми». Сыктывкар, 1976, с. 31.

²⁴ Архив Коми филиала АН СССР, ф. 1, оп. 11, ед. хр. 187.

²⁵ Там же.

²⁶ Там же, ед. хр. 312. Слово морт на языке коми означает человек.

²⁷ Там же, ед. хр. 334.

²⁸ Там же, ед. хр. 473, 969.

В Удорском районе Ф. В. Плесовский записал на коми языке популярную русскую волшебную сказку об Андрее-стрельце, часто встречающуюся в репертуаре севернорусских сказочников²⁹. В 1969 г. в Ижемском и Печорском районах все сказки, в отличие от песен, частушек и считалок, среди которых много русских текстов, Ф. В. Плесовским записаны, а следовательно, и рассказы ему на коми языке, несмотря на наличие в них явно русских сюжетов, например об Анике-воине, о Соколе и Вороне, о шуте Балакиреве. Во всех этих текстах много не только русских слов — «давай», «значит», «бабник» (!) — и целых фраз, но есть и русский зачин: «Некотором царстве, некотором государстве жил-был крестьянин». В сказке о Гуане Гуановиче фигурируют царь Додон, Гвидон, Людмила-царевна³⁰.

И в записях, сделанных в Печорском районе в 1972 г., в текстах коми сказок бросается в глаза большое количество русских слов («вот сатана», «но ладно», «враг народа») и даже ругательств³¹. В коми сказке о сластолюбивом попе его молитва и диалог с «дамочкой» даны на русском языке; здесь же и «вешняя память», и «поди ж ты в рай (в ад, в общий барак)». На коми языке рассказаны русские сказки «Дедушка», «Иван Коровин», «Арко Аркович»³². И тот факт, что в репертуаре слепого рассказчика Прилузского района П. А. Леканова ощущается, по словам Ф. В. Плесовского, значительное влияние текстов «Тысячи и одной ночи», свидетельствует в сущности о воздействии на коми фольклор русской книги, так как сказки эти слепому сказочнику по-русски читали вслух школьники³³.

Ту же языковую картину мы видим и в записях других собирателей. Так, например, А. К. Микушев установил в 1957 г. бытование среди коми в Усть-Куломском районе на русском языке преданий о богатыре Пере, о происхождении некоторых сел, о раскольниках, о пустыннике, а также ряда сказок, среди которых «Князь Владимир и его три сына», «Три солдата», «Солдат Василий», «Елена Прекрасная»³⁴.

На основании наблюдений, сделанных в Ижемском районе в 1958—1959 гг., А. К. Микушев говорит о явном преобладании в ижемском фольклорном репертуаре песен, о том, что собирателям удалось встретить лишь немногих сказочников, от которых они записали незначительное число сказок о животных, волшебных и бытовых, а также сказок на сюжеты русских былин. Большая часть этих сказок имеет близкие аналогии в русском фольклоре. Однако вряд ли на этом основании можно делать решительный вывод об их русском происхождении. Любопытна среди этих текстов анекдотическая сказка о том, как коми учились говорить по-русски³⁵.

В 1960 г. А. К. Микушев в том же районе записал несколько волшебных и бытовых сказок, причем последние, а также сказки о животных поразили его своим необычно большим размером. В отчете он отмечает популярность сказок о дураке, перехитрившем чертей, о неверной жене, о ловком воре, о попе и работнике. Популярности этих сказок способствовало, возможно, и наличие их в репертуаре русских соседей. Отмечает А. К. Микушев и бытование в коми сказочном репертуаре сказки о Миколке Дупленском, сюжет которой известен многим угро-финским народам в близких к русской версии вариантах. А. К. Микушев в 1963 г. записал 35 сказок и преданий, среди последних — предания о чуде, о новгородских ушкуйниках, о Стефании Пермском, о силаче Юрке³⁶. В репер-

²⁹ Архив Коми филиала АН СССР, ф. 1, оп. 11, ед. хр. 217а.

³⁰ Там же, ед. хр. 172.

³¹ Там же, ф. 5, оп. 2, ед. хр. 89.

³² Там же, ф. 1, оп. 11, ед. хр. 199.

³³ Там же, ед. хр. 163.

³⁴ Там же, ед. хр. 195 и 196.

³⁵ Там же.

³⁶ Там же, ед. хр. 205.

туаре сказочницы М. В. Козловой оказались явно лубочные по происхождению тексты (об Илье Муромце и др.), причудливо сочетающиеся с современными бытовыми деталями, упоминанием школы, электричества, Ленинграда³⁷.

Наблюдение А. К. Микушева, что коми-русские контаминации характерны для современного фольклора, бытующего в Коми республике, касается не только песен, но и сказок. Сплошь и рядом коми сказки, записанные в 1963 г. Вычегодско-Вымской экспедицией, начинаются русским зачином «Жили-были дед да баба, ели кашу с молоком», или «В некотором царстве, именно в том, в котором мы живем», или после указания, что это не сказка, а присказка, сказочник говорит: «Сказка во середу, да на будущей недели, самой среде. Жил-бы царь, на боку спал». Сказочное повествование прерывается русскими фразами: «Пашет, пашет, заклинается, да Ваня дома дожидается»³⁸.

Все это говорит не только о двуязычии той среды, в которой живет сказка, но и о том, что рассказчики, несомненно, знакомы с русскими сказками, восприняли их характерные приемы, в частности присказки и рифмованные формулы. Аналогичные явления встречаются и в записях других экспедиций, что дает основание считать их типичными. Детальные, исчерпывающие, глубокие наблюдения А. К. Микушева не только над песенными жанрами, но и над жизнью и бытованием сказок подкреплены материалами, собранными Ф. В. Плесовским и другими исследователями. Так, например, языковед Т. Я. Фролова в 1968 г. устанавливает, что в Сысольском районе, где повсеместно поют частушки по-русски, русские сказки рассказывают на коми языке³⁹.

В. В. Тимин в 1966 г. в коми прозе отмечает наличие пересказов об Илье Муромце и Святогоре⁴⁰. Заслуживает внимания сборник Г. А. Федорова «Шокшинские сказки»⁴¹. Тексты в нем — на коми языке, сведения же о сказочниках даны по-русски. Среди многочисленных сюжетов, представленных в сборнике, привлекает внимание значительное количество несомненно русских по своему происхождению сказок: «Добрыня Никитич», «Милорд», «Франциль», «Иван — крестьянский сын», «Емель», «Курочка да петух», «Котофей Иванович», «Портупей», «Бова», «Еруслан», «Лазарь», «Илья Муромец», «Иван Быкович», «Гуак», «Незнайка», «Дупляной Микола». Перечень этот говорит не только о проникновении многих сюжетов русских сказок в национальный репертуар, но и о том, что это преимущественно сюжеты лубочных сказок. Последнее лишний раз указывает на значение книги, в частности лубочных текстов, как проводника русских сказок в фольклор народов СССР. В данном случае возможны два пути проникновения лубочной сказки в коми фольклор: непосредственно из книги и через русский фольклор.

Среди материалов, записанных в 1974 г. экспедицией Сыктывкарского государственного университета в Сысольском районе, много русских сказок, рассказанных на коми языке: о Семилетке, о жадных братьях, погубивших друг друга, о трех братьях, один из которых делает все невпопад. Сказки эти полны деталей, характерных для коми фольклора. Несомненный интерес представляет рассказ одного из русских информаторов «Как ходили к пермякам» (об отхожих промыслах пимокатов и портных), раскрывающий один из каналов обмена фольклором между русскими и коми.

На коми языке записана сказка о медведе на липовой ноге, однако (знаменательная деталь!) рисунок медведя приводится информатором на

³⁷ Архив Коми филиала АН СССР, ф. 1, оп. 11, ед. хр. 205, л. XII.

³⁸ Там же, ф. 1, оп. 11, ед. хр. 233. Особенности эти отмечены в статье А. К. Микушева.

³⁹ Там же, ед. хр. 291.

⁴⁰ Там же, ед. хр. 93, 94.

⁴¹ Там же, ед. хр. 81.

русском языке; это свидетельствует о том, что сказка заимствована из русского фольклора, возможно из книги.

Сказка «Лапоть, спичка» — коми вариант популярной русской сказки «Мена». В сказке «Иван-дурак» использован русский мотив сказки о лисе, ворующей у старика рыбу. Сказка «Дядя-дядя» — коми вариант сказки об Аленушке и братце. Сказка о девушке в красном платке — вариант сказки о женихе-разбойнике. Сказка «Дядя величиной с палку» близка к русской сказке о Морозке. Вариантом сказки о лисе-плачье является сказка об упрямой жене; вариант «Безручки» — сказка «Сирота». Близка к русским источникам сказка о царе Салтане. Не имеют близких аналогий с русским фольклором лишь сказки о вороной лошади и «Мышь и сорока». Интересно, что записанные той же экспедицией песни поются преимущественно на русском языке, правда, сплошь и рядом они искажены до бессмыслицы.

Материалы этой экспедиции, в частности тексты сказок, очень показательны для взаимоотношений русской и коми фольклорных традиций, настолько близких друг другу, что невозможно точно установить, имеем ли мы дело с текстами, восходящими к одной праслове, однородными типологически или заимствованными.

Видимо, так же как в ряде районов можно говорить о своеобразном коми-русском языке, в данном случае можно говорить о коми-русской сказке.

Все рассмотренные нами материалы записаны экспедициями и отдельными исследователями, в задачи которых входило собирание и изучение коми фольклора. Лишь в последние годы сыктывкарские фольклористы приступили к записи и русского фольклора, бытующего на территории Коми АССР.

Существенное значение для интересующей нас проблемы имеют материалы, хранящиеся в архивах Института русской литературы АН СССР (Пушкинского дома) и кафедры фольклора Московского государственного университета.

В 1961 г. на р. Вашке работала экспедиция Пушкинского дома, руководимая Т. И. Орнатской. В экспедиции принимал участие и Ф. В. Плесовский⁴². Целью экспедиции был сбор песен и причитаний, но и сказки не ускользнули от ее внимания. В развернутом отчете и статьях, посвященных результатам экспедиции, Т. И. Орнатская приводит чрезвычайно интересные сведения, подробно характеризуя выявленную экспедицией близость культуры русского и коми населения на Вашке, проявляющуюся в постройках, одежде, быте, обрядах. Она отмечает, что в языке местного коми населения большое количество русских слов, что женщины, плохо в отличие от мужчин знающие русский язык, тем не менее поют русские песни и на русский манер причитают коми словами, знают много русских частушек и охотно их исполняют.

По свидетельству Т. И. Орнатской, в 1961 г. нетрудно было найти сказочников. Большинство их — мужчины, отлично владевшие русским языком, рассказывавшие сказки с равной охотой и легкостью как по-русски, так и на коми языке. Ф. В. Плесовский, записывавший бытующие на Вашке коми сказки, отметил любопытную их особенность: эти сказки мало известны среди русских, но в сюжетах их переплетаются мотивы различных русских сказок. Большая же часть коми сказок, утверждает он, представляет собой варианты русских сказок, хотя в некоторых из них наличествуют оригинальные мотивы коми фольклора⁴³. Экспедиция Пушкинского дома еще застала на Вашке такой этап жизни сказочной традиции, когда почти в каждой деревне был сказочник, пользовавшийся известностью среди своих односельчан. Один из встреченных собирате-

⁴² «Историко-филологический сборник», в. 8. Сыктывкар, 1963, с. 161—174.

⁴³ Там же, с. 172.

лями сказочников (Е. Г. Коровин, 72 года) рассказывал на коми языке сказки, почерпнутые им из лубочных изданий, другой (В. А. Серов, 60 лет) — из «Тысячи и одной ночи». Сказочница М. С. Конева сообщила, что прежде в лесу в великий пост сказки «все по-русски сказывали». «Раньше каждый сказки знали», — заявила она. Собиратели убедились, что почти каждый сказочник может рассказать сказки об Илье Муромце, Алеше Поповиче и Добрыне Никитиче.

Все это позволило Т. И. Орнатской сделать следующий неопровержимый вывод: «Произведения русского фольклора вошли органической частью в национальную культуру коми как следствие многовекового соседства этих народов, обеспечившего большую общность в их материальной и духовной культуре»⁴⁴.

Среди материалов экспедиции несколько прозаических текстов, рассказанных коми сказочниками на русском языке⁴⁵. Один из них⁴⁶ представляет собой разговор нескольких женщин, обсуждающих деревенские события: медведь утащил корову, а двух задавил в хлеву; медведь задавил лося; свекор послал снох голодными на сенокос. Эти рассказы воссоздают картины быта, хозяйственной и семейной жизни на Вашке. Показательно, что среди небольшого числа зафиксированных Т. И. Орнатской прозаических текстов — сказка об Илье Муромце, рассказанная П. С. Бажуковым (53 года)⁴⁷. Сказку эту информатор запомнил еще мальчиком со слов прохожего, но знает, что «книга была такая». Сказка представляет собой, как это характерно для лубочных текстов, контаминацию былинных сюжетов, связанных с именем Ильи: об исцелении Ильи, о бое с Соловьем-разбойником, о заключении Ильи, о победе его над татарами. Кончается она тем, что Илья отказывается от награды (полцарства) и идет в церковь читать книги. Рассказано все это на ломаном русском языке со специфическими ошибками. Говоря о том, что Илья отличается от княжеских богатырей, сказочник замечает: «он не развитый такой»; жена князя «воспитывает» Илью, т. е. кормит его в заточенье. В тексте ряд современных деталей, например богатырский конь «поскакивает по километру».

Среди материалов, собранных на Вашке, интересен вариант скомошины о госте Терентьище, записанный от А. Д. Коневой (76 лет)⁴⁸. Особенно любопытна перекликающаяся с текстом из сборника Кириши Данилова песенка солдата, разоблачающего шашни неверной жены простодушного мужика: «Поглядывай, кулек, да посматривай, кулек...». Интересна и редкая сказка «Иван-лапоть», записанная от В. С. Бажукова (35 лет)⁴⁹, который слышал эту сказку о заячьем пастухе от бабушки и, очевидно, несколько осовременил ее: когда Иван заиграл на балалайке, «зайцы стали плясать, целовать Ивана, такой концерт стали показывать». Своеобразным вариантом сказки о беспечальном монастыре, широко представленной в мировом фольклоре, является рассказанная тем же сказочником «Побывальщина о Петре I и попе»⁵⁰. Его же сказка о жадном попе использует мотивы соревнования работника с бесенком, возможно восходящие к сказке Пушкина, и кончается тем, что работник за ухо приводит из леса медведя⁵¹. Очень сумбурно, несладко изложена рассказчиком «Сказка о Марье-сироте и Иване, русском богатыре», частично использующая мотивы сказки о царе Салтане⁵². Итак, все эти сказки не только рассказаны коми сказочниками на русском языке, но и

⁴⁴ Архив Пушкинского дома, колл. 219, папка 1—2, л. 2—8.

⁴⁵ Там же, № 147—153.

⁴⁶ Там же, № 153.

⁴⁷ Там же, № 147.

⁴⁸ Там же, № 148.

⁴⁹ Там же, № 149.

⁵⁰ Там же, № 150.

⁵¹ Там же, № 151.

⁵² Там же, № 152.

являются распространенными русскими сказками, перекликаются с былинными сюжетами и не чужды влияниям русской книги.

Аналогичную картину застала на Вашке 16 лет спустя, в 1977 г., и фольклорная экспедиция МГУ, руководимая Н. И. Савушкиной. Участники экспедиции от коми рассказчиков записали на русском языке большое количество быличек и поверий. Среди них повествования о Яксе, которая бежит по лесу и ловит людей, о колдунах, которых информаторы называют «еретиками». Особенно много текстов о том, как «еретики» превращают людей в медведей и как они сами могут при желании обернуться медведем. Утверждают, что в лесу живет человек-медведь, а в озере «такая обезьяна, чешет длинные волосы».

Отличительная черта всех этих рассказов — их «достоверность», «документальность», подкрепленность, согласно нормам жанра-мемората, ссылками на свидетельства очевидцев, на родственные отношения с человеком, превратившемся в медведя, указаниями места действия, имен, дат. Таков, например, рассказ о том, как колдунья в 1918 г. превратилась в медведя, многочисленные рассказы-«наблюдения» о медвежьем празднике на Воздвижение, рассказ о том, как у убитого медведя под шкурой обнаружили солдатский пояс. Эти былички коми информаторы рассказывают на русском языке. Студенты записали много преданий о чуди — предках коми, о местном легендарном силаче. Они отмечают, что коми предания о чуди совпадают с текстами, записанными в русских селах. Всего в 1977 г. экспедицией МГУ записано 222 предания, 105 легенд, 398 быличек⁵³.

В плане изучения русско-коми фольклорных связей представляют несомненный интерес зафиксированные В. М. Кудряшовой в марте 1978 г. в Лешуконском районе Архангельской области русские былички о нечистой силе. Они, как и былички и предания, записанные студентами МГУ, в равной степени могут принадлежать как русским, так и коми, этим и объясняется легкость их перехода из одного репертуара в другой. В равной же мере для русских и коми преданий специфичен интерес к чуди и великанам, а для быличек — к превращению человека в медведя.

Н. И. Савушкина попыталась на основании собранных экспедицией 1977 г. произведений несказочной прозы осветить характер взаимодействия русской и коми фольклорной традиций⁵⁴. Рассмотрев произведения несказочной прозы, записанные от коми в Удорском районе, и сопоставив их с русским фольклором, бытующим по соседству, Н. И. Савушкина выделила три типа общности и взаимодействия их: 1) общий сюжетный фонд преданий, основанных на исторических событиях; 2) типологическое сходство мотивов преданий и быличек; 3) заимствование сюжетов и мотивов легенд⁵⁵. Нам представляется, что выводы Н. И. Савушкиной можно распространить и на предания, опубликованные в сборнике коми фольклора в 1938 г. Правда, они даны в пересказе и поэтому во многом утратили национальные особенности. Однако сюжеты их сохранили свою специфику: в центре их всех — человек необычайной силы и вместе с тем простодушный⁵⁶. Этот же образ ярко выступает в преданиях, собранных через 40 лет после выхода сборника. Уместно вспомнить слова Ф. В. Плесовского по поводу преданий, записанных им от коми-пермяков и от русских, живущих в близком соседстве с коми: «Эти записи свидетельствуют о взаимовлиянии, взаимопроникновении в устной поэзии коми и русских. Предания о коми-богатырях, бытующие среди русских, говорят также

⁵³ Архив кафедры фольклора МГУ. Материалы фольклорной экспедиции 1977 г.
⁵⁴ Н. И. Савушкина. Взаимодействие русской и коми фольклорных традиций в жанрах несказочной устной прозы. — «Тезисы докладов Всесоюзной сессии, посвященной итогам полевых этнографических и антропологических исследований 1971—1977 г.». Ереван, 1978, с. 221, 222.

⁵⁵ Там же, с. 222.

⁵⁶ «Фольклор народа коми».

о том, что ассимиляция носителей фольклора не всегда приводит к забвению произведений народного творчества ассимилируемого народа»⁵⁷.

Экспедицией МГУ в 1977 г. было записано от коми на русском языке и значительное число сказок — 193 текста, из них 36 текстов волшебных сказок⁵⁸. При первом же взгляде на эти тексты бросается в глаза очевидное воздействие на них книжных источников. Это прежде всего многочисленные рассказы об Илье Муромце, явно восходящие к книге. Однако есть и «чисто» фольклорные тексты, причем такие, которые могли или прийти устным путем, или возникнуть и в той и в другой этнической среде самостоятельно. Это сказка о Миколке Дупленском, о мужике, перехитрившем трех попов, о Незнайке, о Петре I и солдате, рассказы о пошехонцах. Независимо от источника все эти сказки рассказчиками и их обычными слушателями считаются исконно своими. Так, например, рассказав вариант повсеместно распространенной сказки «За скалочку гусочку», сказочница заявила: «Это коми сказка, местная, нигде не писана». Из числа волшебных сказок наиболее популярными оказались сказки о Сивке-Бурке (7 текстов), о мачехе и падчерице (6 текстов), о царевне-лягушке (4 текста). Персонажи этих русских сказок сохраняют свой традиционный облик, имена же их получают несколько иное звучание: Незнайка-Кусайка, Марпида Премудрая и т. п. Любопытны местные анекдоты о взаимоотношениях коми и русских, в частности о комических случаях, вызванных незнанием языка.

Если легко определить местное происхождение ряда преданий и быличек, то относительно многих традиционных волшебных и бытовых сказок, являющихся вариантами общемировых сюжетов, трудно, а может быть, и невозможно твердо сказать, результат ли они заимствования или же сходство их объясняется типологически. Во всяком случае, в формировании сказочного репертуара коми сыграли свою роль обе эти равнодействующие предпосылки. Даже тогда, когда мы имеем дело с русскими сказками, заимствованными коми, возможно, и не очень давно, мы убеждаемся, что эти сказки не только переведены с русского на коми язык, но и подверглись активной творческой обработке в воспринявшей их инациональной среде.

Лишь постепенно заимствованные элементы русской сказки (сюжеты или мотивы) теряли свое национальное лицо, приобретая иное обличье, переставали отличаться от исконной коми сказки. Особенно длителен этот процесс при превращении в коми сказку сюжетов русских былин, когда помимо языкового барьера роль преграды играет и чуждое содержание, и непривычность аксессуаров былинного мира.

Для того чтобы досконально показать этот процесс, необходимо сопоставление конкретных русских и коми текстов; это могут сделать только исследователи, владеющие обоими языками.

Несомненно, что и коми сказки проникали в русский фольклор, но они быстро ассимилировались, и поэтому элементы их в русской традиции, как правило, трудноуловимы.

Так, например, в сборнике Н. Е. Ончукова «Северные сказки»⁵⁹ мы видим многочисленные параллели с сюжетами коми сказок, однако этого недостаточно для решения вопроса о взаимодействии двух национальных традиций. То же можно сказать о преданиях о чуди, записанных М. М. Пришвиным от лопарей и напоминающих не только коми и русские, но и карельские предания⁶⁰. Своеобразны в сборнике Ончукова записи рассказов про зырян (№ 23 и 30), а также рассказов зырян об усть-цилемцах (№ 25 и 26). Все эти тексты свидетельствуют о былой национальной

⁵⁷ Ф. В. Плесовский. Коми-пермяцкие песни. — «Историко-филологический сборник», в. 8, с. 130.

⁵⁸ Архив кафедры фольклора МГУ. Материалы фольклорной экспедиции 1977 г.

⁵⁹ Н. Е. Ончуков. Северные сказки. СПб., 1909.

⁶⁰ Там же, № 100—203.

розни, пародируют зырянский язык, полны насмешек над зырянской верой, в одном из них приводится, например, молитва зырянина Миколы: «Милуй, так милуй, а то я тебя колю»⁶¹. Рассказы об «инородцах» — мордвинах, карелах, вотяках, зырянах, характерные в прошлом для фольклора разнорасовых районов, ушли из народного репертуара. Для образа жизни советских людей, для их психологии характерно освоение духовных богатств разных народов; использование «чужих» песен и сказок как своих. Поэтому так сложно выявить этническую специфику фольклора отдельных народов СССР; особенно взаимоотношений его с фольклором непосредственных соседей.

Наиболее существенно в современном процессе перехода фольклора от одного советского народа к другому не сохранение сюжетов и мотивов, не внесение локальных деталей, не использование отдельных приемов, а изменение функции фольклорного произведения. Естественно, что поскольку фольклор — искусство, его основная функция, но не единственная, — функция эстетическая. При многофункциональности фольклора важно соотношение в нем отдельных функций и степень их подчиненности доминантной функции. Среди различных функций фольклора (эстетических, идейных, воспитательных, познавательных, развлекательных и т. д.) большую роль играли этнические (точнее, этноразличительные) функции, приобретавшие нередко характер знаковости. Именно знаковость в настоящее время уступает место другим функциям фольклора. Весь ход развития коми культуры, ее давняя близость к русской культуре предопределили легкость вхождения русских элементов в жизнь коми — в архитектуру и костюм, в изобразительное и музыкальное искусство, в обряды, обычаи и язык, в песенный и прозаический фольклор. Давний процесс этот особенно активизировался после Великой Октябрьской социалистической революции. В связи с этим резко меняются этнические функции фольклора. Не только песни, но и сказки, и даже предания теряют свою этническую специфику, свою знаковость, впитывают в себя элементы русской традиции, которые не осознаются как чужие, а воспринимаются как исконно свои. Превалирование в современном сказочном репертуаре коми и их русских соседей общих тем, сюжетов, образов, даже близких художественных приемов не случайно, так как едино идейное содержание фольклора, едины основные его тенденции. В выработке национального характера бытующих в современном репертуаре коми сказок, в их соотношении с русской сказочной традицией, очевидно, равную роль сыграли и типологические процессы, имеющие место в развитии сказок народов мира, и постоянное взаимодействие со сказками соседствующих народов — удмуртов, ненцев и прежде всего русских. Все это ставит перед будущими исследователями коми сказок сложные, трудноразрешимые, но крайне интересные задачи.

THE RUSSIAN FAIRY TALE IN KOMI ORAL REPERTORY

Present-day ethnic processes are variegated; they differ functionally from one another and are extremely dynamic. Folklore is the most mobile element in ethnic-national culture. Bilingualism, which is typical for the Soviet national republics, leads to constant exchange of folklore at different levels. In connexion with the research into contemporary ethnic processes, the collection and study of folklore has gathered momentum in the various national republics including the Komi Autonomous Soviet Socialist Republic.

In order to solve the problems of the present-day destinies of Russian and Komi folklore, as well as ethnographic problems in general, it is necessary to study the concrete facts as to the mutual influence of Russian and Komi oral prose. The works of students

⁶¹ Там же, с. 30.

and collectors show that the prolonged proximity of the Russians and the Komi and their constant intercourse in different spheres of economic and social life has had a marked effect upon their material and intellectual culture. Many pre-revolutionary collectors had noted the common features in Russian and Komi folk tales. Particular interest in these common features has been displayed by students in recent decades. The ethnic-national character of modern Komi folk tales in their relation to the Russian folk tale tradition was formed under the influence of processes typical for the evolution of folk tales of the peoples of the world, and equally — through constant mutual contacts with the tales of neighbouring peoples.

At present, when folklore productions pass from one Soviet people to another, it is not the new interpretation of the plots and motifs that is of most importance, nor the inclusion of local details or the use of particular devices, but the change in the function of oral literature, the loss of its role as an indicator of ethnic-national identity. Since the folklore process is an exceedingly complex one, researchers studying Komi folk tales are faced with difficult but very urgent problems.

З. П. Соколова

К ПРОИСХОЖДЕНИЮ СОВРЕМЕННЫХ МАНСИ

Посмотрим на современную административную карту Советского Союза. В Западной Сибири в составе Тюменской области мы найдем Ханты-Мансийский автономный округ. Его название образовано от самоназваний (этнонимов) двух народов, населяющих Западную Сибирь, — хантов и манси. Но до Октябрьской революции их называли иначе: остяки и вогулы.

Происхождение этих названий не совсем ясно. Большинство ученых считает, что это не самоназвания, а названия, которые дали им их соседи — коми-зыряне и татары, причем эти названия носят пренебрежительный оттенок: остяк (истек, уштяк, иштек — татарск.), вогул (вагол — коми-зырянск.) — иноплеменец, дикий, невежественный¹.

Есть и другая точка зрения на происхождение этих терминов. Известный советский этнограф и археолог В. Н. Чернецов, посвятивший свою жизнь изучению истории, языка и культуры хантов и манси, считал, что термин «вогул» происходит от самоназвания одного из племен манси, кочевавшего в северном Приуралье, — вокыл (выкли — хантыйск., вагол — коми-зырянск.)².

Я уже высказывала мнение о том, что название хантов «остяки» происходит от их самоназвания ас-ях — обские люди (Ас — Обь, ях — люди)³. Эта точка зрения не нова, ее придерживались и некоторые другие исследователи (В. Н. Чернецов, Е. Д. Прокофьева⁴).

Раньше остяками называли не только хантов, но и селькупов (остяко-самоеды, нарымские остяки), и кетов (енисейские остяки). В культуре хантов и селькупов много общего, скорее всего селькупы сформировались на основе смешения населения, имеющего общее с хантами происхождение, и пришедших с юга самодийцев. Но кеты значительно отличаются от хантов. Вряд ли их могли путать. Почему же их называли одинаково?

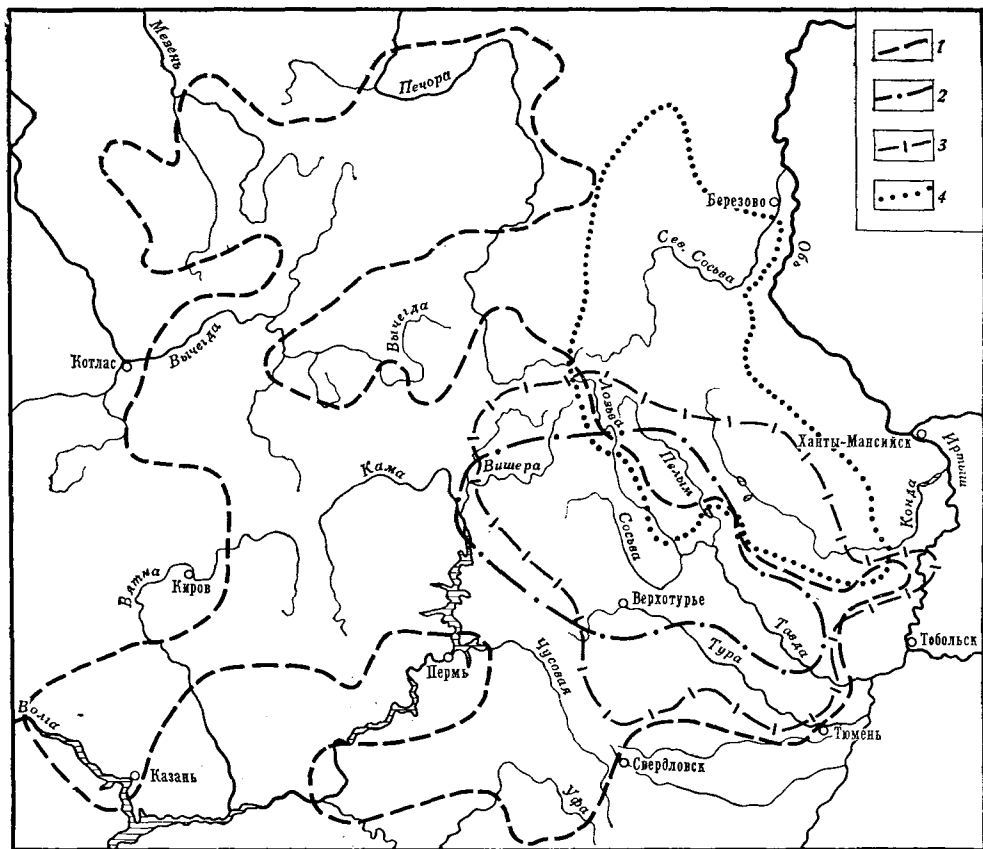
В 1966 г. моя экспедиционная работа проходила на Северной Сосьве, левом притоке Оби. Там я познакомилась с интересным человеком — Петром Шешкиным, манси из селения Ломбовож. Он художник, скульп-

¹ Г. Ф. Миллер. История Сибири, т. I. М.—Л., 1937, с. 211; С. В. Бахрушин. Остяцкие и вогульские княжества в XVI—XVII вв.—«Научные труды», III, часть вторая. М., 1955, с. 87; Б. О. Долгих. Родовой и племенной состав народов Сибири в XVII веке.—«Труды Ин-та этнографии АН СССР», т. LV, М., 1960, с. 21; Н. И. Терешкин. Хантыйский язык.—«Языки народов СССР», т. III. М., 1966, с. 319; «История Сибири», т. I. Л., 1968, с. 353.

² В. Н. Чернецов. Наскальные изображения Урала.—«Свод археологических источников», в. В4—12, М., 1971, с. 58.

³ З. П. Соколова. К вопросу о формировании этнографических и территориальных групп у обских угров.—«Этногенез и этническая история народов Севера». М., 1975, с. 190, прим. 18.

⁴ «Народы Сибири» (серия «Народы мира. Этнографические очерки»). М.—Л., 1956, с. 570.



Расселение манси в XVI — начале XX в.
1 — по данным топонимики; 2 — в XVII в.; 3 — в XVIII в.; 4 — в XX в.

тор, поэт, собиратель фольклора. Однажды он подарил мне тетрадку со своими записями фольклора манси. Это были их исторические предания, из которых можно почерпнуть сведения о расселении хантов и манси еще до прихода русских в Сибирь (по всей вероятности, в XV—XVI вв.).

Судя по преданиям, манси в это время жили на Печоре, в Приуралье на притоках Камы — Вишере и Колве, а также в Западной Сибири на Лозьве, Северной Сосьве и Ляпине. А ханты жили не только на Оби, Иртыше и их притоках — Куновате, Казыме, Вахе, Васюгане, но и на Конде. Самое же любопытное, что и на реках Таз и Енисей, по преданиям, тоже жили ханты: на р. Таз — «селькупские ханты», а на Енисее — «енисейские ханты».

Не менее любопытны и гидронимы, упоминающиеся в этих преданиях. По-мансийски (и очевидно, по-хантыйски) не только река Обь называется Ас. Енисей называется Хопи пал Яныг Ас, Иртыш — Аг пал Ас. Напрашивается вывод: очевидно, слово Ас в древности означало большую реку.

На основании этого можно сделать предположение: может быть, ас-ях — это древнее самоназвание людей, живших на этих больших реках. От него, возможно, произошел и этноним «остяки». Какое древнее население могло так называть себя? Очевидно, то, которое имело общее происхождение и единую культуру. Такими в Западной Сибири в отдаленном прошлом (в неолите) были племена древней уральской культуры, описанные в трудах В. Н. Чернецова. Это население легло в осно-

ву формировавшихся позднее хантов, манси, селькупов, кетов, ненцев. Расселялись уральские племена очень широко: от западных склонов Урала до Енисея на востоке и от низовьев Оби на севере до степей Казахстана на юге⁵.

В культуре обских угров, селькупов, кетов до недавних пор сохранялись очень архаичные черты, возможно, возникшие еще у уральских племен. Так может быть, и остяки — столь же древнее самоназвание этих племен?

Сейчас ханты живут по Оби и ее притокам, более всего в правобережье Оби, по Куновату, Сыне, Казыму, Назыму, Агану, Пиму, Тром-Югану, Югану, Ваху, Васюгану, а манси — больше в левобережье Оби, по ее притокам — Северной Сосьве с Ляпиным, Конде, Пелыму (см. карту).

Но, оказывается, еще в XVII—XIX вв. ханты и манси жили много южнее и западнее современных территорий их расселения. Причем границы расселения тех и других постепенно перемещались к северу и востоку.

В конце XVI в. Сибирь вошла в состав России. В XVII в. началось активное освоение Сибири русскими. Царское правительство унаследовало введенный еще татарскими правителями обычай собирать ясак с коренного населения Сибири. Царские сборщики фиксировали уплату ясака в ясачных книгах. Этот интересный исторический источник послужил основой для капитального труда Б. О. Долгих «Родовой и племенной состав населения Сибири в XVII веке», в котором показано расселение различных племен в Сибири, в том числе хантов и манси. Проведем границу расселения обских угров в соответствии с имеющимися в этой работе данными. Граница между хантами и манси в то время проходила по рекам Конда, Тавда, междуречью Лозьвы и Северной Сосьвы.

С начала XVIII в. русская церковь стала активно обращаться в христианскую веру коренных жителей Сибири. Особенно преуспели в этом деятели Тобольской духовной консистории. Население Западной Сибири было почти полностью христианизировано уже в XVIII в. Во всех крупных селениях появились церкви, священники которых обязаны были вести учет населения своего прихода. При каждой церкви имелась метрическая книга, состоявшая из четырех частей: 1) записи о рождении, 2) записи о бракосочетании, 3) записи о смерти и 4) исповедная роспись. Исповедная роспись — это ежегодная перепись жителей данного прихода с отметкой о том, явился ли каждый прихожанин к исповеди. С середины XVIII в. в Сибири начали проводить переписи населения, так называемые ревизии.

Если провести границу расселения хантов и манси в XVIII в. по данным ревизских сказок и исповедных росписей метрических книг⁶, то мы увидим, что она проходила чуть восточнее и севернее, чем в XVII в.

Финский ученый А. Каннисто, совершивший в начале XX в. (1901—1906 гг.) поездку в Западную Сибирь, составил карту расселения манси в то время. На ней заметно значительное продвижение границы расселения манси на север и восток. Поскольку А. Каннисто был лингвистом, он составил также карту мансийских топонимов⁷. Я также нанесла на нашу карту границы распространения этих топонимов, что поз-

⁵ В. Н. Чернецов. Древняя история Нижнего Приобья. — «Материалы и исследования по археологии СССР», № 35, М., 1953; *его же*. К вопросу о месте и времени формирования уральской (финно-угро-самодийской) общности. — «Congressus Internationalis Fenno-Ugristarum. Budapestini Habitus. 20—24. IX. 1960». Budapest, 1963.

⁶ Государственный архив Тюменской области, филиал в Тобольске (далее — ГАТОТ), ф. Казенной палаты № 154, оп. 8, № 44, 72; ф. Духовной консистории, № 156, оп. 20, св. 1, № 2, св. 258—285, № 363—428, св. 10, № 30, св. 748, № 1138 и др.

⁷ А. Kannisto. Über die früheren Wohngebiete der Wogulen im Lichte der Ortsnamenforschung. — «Finno-Ugrische Forschungen», B. XVIII, H. 1—3, Helsingfors, 1927.

волило сделать вывод: до XVI в. границы расселения манси проходили много западнее и южнее, чем в XVII в.

Таким образом, мы наглядно убеждаемся в том, что границы расселения хантов и манси за последние четыре века значительно изменились: манси продвинулись далеко на восток и север и заняли прежнюю территорию хантов. Данная гипотеза подтверждается недавней историей некоторых мансийских групп, зафиксированной историческими источниками, именным и фамильным составом манси и хантов, характером тамг, историческими свидетельствами об осяках (хантах) и их расселении в прошлом.

Как сосвинско-ляпинские осяки превратились в северных манси, а карымские осяки — в карымских манси, можно проследить по историческим материалам.

Население Северной Сосьвы с Ляпиным — левым притоком Оби — издавна, с XVI—XVII и до начала XX в., русские источники называли осяками. Лингвисты обнаруживают здесь хантыйскую топонимику. А венгерский лингвист А. Регули, совершивший поездку к манси в середине XIX в., записал у северных манси (по Северной Сосьве и Ляпину) хантыйские шаманские тексты. Переселение мансийских групп до XVIII в. на Северную Сосьву и Ляпин с Конды, Пельма, Лозьвы, Сосьвы фиксируется как по фамильному составу населения, так и по изменению численности населения в тех и других районах. Ханты, жившие ранее на Северной Сосьве и Ляпине, частично ушли на север, в низовья Оби, на Казым, частично слились с пришлыми манси. Так образовалась группа северных манси⁸.

На притоке Конды, р. Карым, еще в XVIII в. жили осяки (ханты). В начале XIX в. большинство жителей этого района именовалось уже вогулами (манси), но некоторые, например, представители фамилии Косяковых, в метрических церковных книгах называются то осяками, то вогулами. Судя по фамильному составу населения, на р. Карым переселились манси с запада и юга Западной Сибири — с Пельма и Лозьвы, с Тавды и Туры. Исконное же хантыйское население частично ушло отсюда на восток, в низовья Конды, на Иртыш, частично слилось с пришлыми манси. Так образовалась карымская группа манси со своим особым диалектом.

Я просмотрела метрические церковные книги по всем группам хантов и манси, уделив особое внимание исповедным росписям конца XVIII в. тех церковных приходов, где жили обские угры. Затем составила пофамильные списки всех хантов и манси. Меня поразила повторяемость отдельных фамилий в разных, нередко очень удаленных друг от друга районах, а самое главное — большое число одинаковых фамилий у хантов и манси.

Свои фамилии те и другие получили после христианизации. Образованы они были от мужских личных имен. Это были скорее отчества, как у крестьян на Руси: например, сын казымского князя Юзоры Райдукова Дмитрий назван сыном Юзориным. Сначала фамилии были неустойчивы, но со временем закрепились и сохранились до наших дней⁹.

Следует напомнить, что еще в конце XVIII в. у обских угров существовали фонды имен определенных групп — кровнородственных, территориальных — у каждой группы был свой основной фонд имен. Поэтому и фонд фамилий, образовавшийся от фонда имен, у каждой такой группы хантов и манси был также свой собственный. Действи-

⁸ З. П. Соколова. К вопросу о формировании этнографических и территориальных групп...; Н. А. Миненко. Северо-Западная Сибирь в XVIII — первой половине XIX в. Новосибирск, 1975; П. Вереш. Этнокультурное развитие угорских народов. — «Этнокультурная история населения Западной Сибири». Томск, 1978.

⁹ См. об этом: З. П. Соколова. О происхождении обско-угорских имен и фамилий. — «Личные имена в прошлом, настоящем, будущем». М., 1970.

Распространение имени Шешка и фамилии Шешкин

Народ, имя, фамилия	Место жительства			Время
	бассейн реки	волость	уезд	
Манси				
Шешкин	Ляпин	Ляпинская	Березовский	XVIII—XIX вв. ¹
Шишкин	Лозьва	Тахтанская	Туринский	XVIII в. ²
Шешков	Пелым	Верх-Пельмская	»	XVIII в. ²
Шешуков	»	»	Верхотурский	XVI в. ³
Ханты				
Шешка	Нижняя Обь	Обдорская	Березовский	1795 г. ⁴
Шишка				
Шешкин	Иртыш	Нарымская	Тобольский	1798 г. ⁵
Шишкин				
Шешков (обрусевшие)	»	»	»	1798 г. ⁵

¹ ГАТот, ф. 156, оп. 20, св. 461, № 702.² ГАТот, ф. 156, оп. 20, св. 263, № 381.³ С. В. Бахрушин. Указ. раб., с. 99.⁴ ГАТот, ф. 154, оп. 8, № 72.⁵ ГАТот, ф. 156, оп. 20, св. 8, № 24, св. 10, № 30.

Таблица 2

Распространение имени Сойнах и фамилии Сайнахов

Народ, имя, фамилия	Место жительства			Время
	бассейн реки	волость	уезд	
Манси				
Сайнаков	Ляпин	Ляпинская	Березовский	1641 г. ¹
Сайнахов	»	»	Березовский	XVIII—XIX вв. ²
Сайнанов	Конда	Кондинская	Пельмский	1631 г. ³
Ханты				
Сайнаков	Обь	Салтыкова	Сургутский	1782 г. ⁴
Сойнах	»	Обдорская	Березовский	1795 г. ⁵
Селькупы				
Сайнаков	Кеть	Томская область		XX в. ⁶
Сайнаков	Чая			XIX в. ⁶

¹ ЦГАДА, ф. 214, оп. 5, стб. 103, л. 229.² ГАТот, ф. 156, оп. 20, св. 461, № 702.³ ЦГАДА, ф. 214, оп. 5, стб. 58, л. 33.⁴ ГАТот, ф. 154, оп. 8, св. 19, № 44.⁵ ГАТот, ф. 154, оп. 8, № 72.⁶ Полевые материалы А. П. Дульзона (см. З. П. Соколова. Полевые материалы 1958 г. Архив Иа-та этнографии АН СССР, ф. Северной экспедиции).

тельно, если мы проанализируем именной фонд какой-либо одной территориальной группы (например, казымских хантов — жителей Казымской волости Березовского уезда на р. Казым), то обнаружим неповторяемость почти двух третей (57%) фамилий у членов этой группы. Остальные 43% фамилий встречаются среди населения соседних и отдаленных территорий Западной Сибири. Чем же это объясняется? Прежде всего заимствованием части имен у соседей с их согласия; об-

Распространение топонимов и гидронимов Нарым

Народ, название городка, волости, уезда	Место жительства			Время
	бассейн реки	уезд	губерния	
Манси				
Неромкары (Неромкур, Неромкарра)	Неромка, приток Туры	Верхотурский	Тобольская	XVI в. ¹
Ханты				
Нарымский (Нерымский)	Иртыш	Тобольский	»	XVII в. ²
Нарымская (Нерымская)				XIX в. ³
Нарымская	»	»	»	
Селькупы				
Нарым Нарымская Нарымский }	Обь	Нарымский	Томская	XVII—XIX вв. ⁴

¹ Г. Ф. Миллер. История Сибири, т. I, с. 305.² Там же, см. карту.³ С. К. Патканов. Указ. раб., с. 13, 14.⁴ Б. О. Долгих. Указ. раб., с. 87; С. К. Патканов. Указ. раб., с. 136.

этом пишет В. Ф. Зуев, участник Второй академической экспедиции в Сибирь в конце XVIII в., изучавший нижеобских хантов¹⁰. Общие имена и фамилии, встречающиеся на удаленных друг от друга территориях, можно объяснить главным образом миграциями населения.

Возьмем, например, фамилию Шешкиных. Она, как и ее производное имя Шешка, в разных вариантах встречается у хантов и манси (см. табл. 1).

Варианты этих имен и фамилий — Шекша, Шеш-Кулев, Шеш-Кушкилев — восходят, как объяснил нам П. Е. Шешкин, к фамилии Кушкин, известной в XVI в. в Верхотурском уезде (на притоке Сосьвы Ляля жили Огля и Меркуша Кушкины)¹¹.

Второй пример — фамилия Сайнаховых. Она тоже встречается в разных вариантах и у манси и у хантов (см. табл. 2). Мансийская фамилия Сайнахов происходит от фольклорного термина «сойнах» — щука¹². На р. Шегарка, притоке Оби в Томской губернии, еще в XIX в. были юрты Сайнаковы¹³.

Совпадения не только в антропонимах, но и в топонимах и гидронимах Западной Сибири нередки. Например, названия старинного города Сургута, Сургутского уезда, вероятно, связаны с фамилией Сургутков, известной у хантов Тобольского уезда в XVII в.¹⁴ Еще более интересны совпадения названий города Нарым и Нарымского уезда на Средней Оби с названиями рек, волостей и городков, а также с именами и фами-

¹⁰ В. Ф. Зуев. Описание живущих Сибирской губернии в Березовском уезде Иноверческих народов Остяков и Самоедцов. — «Материалы по этнографии Сибири XVIII века». М. — Л., 1947, с. 66; см. об этом также: З. П. Соколова. Наследственные, или предковые, имена у обских угров и связанные с ними обычаи. — «Сов. этнография», 1975, № 5.

¹¹ Центральный Государственный архив древних актов (далее — ЦГАДА), ф. 214, оп. 5, кн. 144, л. 694—695 об, кн. 19, л. 435.

¹² В. Н. Чернецов. К истории родового строя у обских угров. — «Сов. этнография», 1947, № VI—VII, с. 162.

¹³ С. К. Патканов. Статистические данные, показывающие племенной состав населения Сибири, язык и роды инородцев, т. II. СПб., 1911, с. 154.

¹⁴ ЦГАДА, ф. 214, оп. 5, № 60, л. 1.

Распространение имен и фамилий, связанных с топонимом Нарым

Народ, имя, фамилия	Место жительства			Время
	бассейн реки	волость	уезд	
Манси				
Нерымкум	Конда	Кондинская	Пелымский	1633 г. ¹
Няркумов	Лозьва	Тахтанская	»	1633 г. ¹
Ханты				
Нерымко	—	—	Тобольский	1660 г. ²
Нирымко	Обь	Подгородная	Березовский	1630, 1646 г. ³
Нерымков	Казым	Казымская	»	1632 г. ⁴
Нярко	»	»	»	1651 г. ⁵
Неримов	Обь	Обдорская	»	1795 г. ⁶
Нюрыма				
Нюрымов				
Неромка	»	Белогорская	»	1794 г. ⁷
Нюрко				
Нюрымхо				
Нюрымков	»	Юганская Подгородная	Сургутский	1782 г. ⁸
Нерымков	»	Белогорская	Березовский	1822 г. ⁹
Нирымов	»	Шеркальская	»	1770 г. ¹⁰
Неранов	»	Естыльская	»	1794 г. ¹¹
Нюров	Иртыш	Нарымская	Тобольский	1798 г. ¹²
Неркин				
Нюркин				
Селькупы				
Нерин	Вах	Караконская	Сургутский	1782 г. ¹³

¹ ЦГАДА, ф. 214, оп. 5, стб. 58, л. 34, 26.² Там же, № 60, л. 1.³ Там же, кн. 19, л. 717, кн. 22, л. 669.⁴ Там же, стб. 58, л. 178.⁵ Там же, л. 188 об.⁶ ГАТОН, ф. 154, оп. 5, № 72.⁷ ГАТОН, ф. 156, оп. 20, св. 461 об 702.⁸ ГАТОН, ф. 154, оп. 5, № 43.⁹ ГАТОН, ф. 156, оп. 20, св. 467, об 729.¹⁰ Там же, св. 459, об 680.¹¹ Там же, св. 461, об 702.¹² Там же, св. 10, об 30.¹³ ГАТОН, ф. 154, оп. 5, № 43.

лиями хантов и манси, встречавшимися в прошлом на очень широкой территории — от Лозьвы на западе до Иртыша на востоке и от Нижней Оби на севере до Демьянки на юге (см. табл. 3, 4).

По всей видимости, все эти топонимы и гидронимы, так же как и имена и производные от них фамилии (см. табл. 4), происходят от слова «нерым-нарым» — по-остяцки «болото»¹⁵. Сургутские остяки называли нарымских норым, норын-ях¹⁶, по-хантыйски селькупы — нерам-ях¹⁷.

Одинаковые названия местностей также могут говорить о расселении групп хантов и манси по территории Западной Сибири. Например, на некоторых картах XVI—XVII вв. на р. Тавда указана Леушская волость¹⁸. Селение Леуши и волость Леуши в XVII—XVIII вв. известны

¹⁵ Г. Ф. Миллер. Указ. раб., т. I, с. 245.¹⁶ Там же, с. 302.¹⁷ Н. В. Лукина. Об этнических связях васюганско-ваховских хантов. — «Материалы по этнографии Сибири». Томск, 1972, с. 88.¹⁸ Г. Ф. Миллер. История Сибири, т. II. М. — Л., 1941, см. карту «Волости Верхотурского, Туринского, Пелымского и Тюменского уездов. XVI—первая половина XVII в.».

Изменения в численности обско-угорского населения в XVII—XVIII вв.

Население, уезд	Конец XVII в.		Конец XVIII в.		Конец XIX в.	
	всего	по уездам	всего	по уездам	всего	по уездам
Ханты	11 628		18 645		16 256	
Березовский		7817		10 045		8297
Сургутский		2155		5078		5964
Тобольский		1656		3522		1995
Манси	3219		3548		7071	
Верхотурский		976		292 (?) *		50 (?) *
Пелымский		1947		3200		—
Туринский		296		56 (?) *		3840
Березовский		—		—		2485
Тобольский		—		—		696
Итого	14 847		22 193		23 327	

* Нет точных данных. Приведены ориентировочные цифры.

также на р. Конде. Леушенские юрты в конце XVIII в. существовали на Оби в Малоатлымской волости¹⁹. По преданию, записанному В. Н. Чернецовым, Леуши на Конде были основаны переселенцами с Тавды²⁰. Таких примеров можно привести очень много. Их обилие доказывает неслучайность таких совпадений и может быть объяснено разновременными миграциями населения. Анализ статистических данных о численности хантов и манси в разных районах в XVII—XIX вв. подтверждает это. Сведения о численности обских угров в XVII в. суммированы Б. О. Долгих в уже упоминавшейся мною книге. В XVII в. ханты жили в Березовском, Сургутском и Тобольском уездах Тобольской губернии, манси — в Верхотурском, Пелымском и Туринском уездах. Численность хантов и манси в XVIII в. подсчитана мной по ревизским переписям и исповедным росписям метрических книг (ханты занимали территорию тех же уездов, что и в XVII в., манси жили в Туринском уезде, включавшем в себя и территорию бывших Верхотурского и Пелымского уездов). И наконец, численность обских угров в конце XIX в. известна из переписи населения 1897 г.²¹

На основании всех этих данных я составила таблицу, отражающую изменения в численности обско-угорского населения в XVII—XIX вв. (см. табл. 5).

Что можно сказать на основании анализа этой таблицы? Во-первых, следует отметить постепенное увеличение обско-угорского населения. За два столетия оно увеличилось более чем на одну треть. Это могло произойти как в связи с естественным приростом населения, хотя он (по данным XVIII в.) был небольшим (в среднем не более 1,5%), так и в связи с более полным учетом хантов и манси, уклонявшихся ранее от уплаты ясака. Небольшой приток населения возможен также из Пермской губернии, откуда манси переселялись за Урал.

Во-вторых, таблица показывает постепенное уменьшение обско-угорского населения в западных и южных уездах (Верхотурском, Туринском, Тобольском) и увеличение его в северных и восточных (Березовском и Сургутском). Так, в Березовском уезде численность хантов и

¹⁹ ГАТот, ф. 156, оп. 20, св. 461, № 702.

²⁰ В. Н. Чернецов. Фратриальное устройство обско-югорского общества. — «Сов. этнография», 1939, в. 2, с. 27.

²¹ С. К. Патканов. Указ. раб., с. 2—61, 144—146.

манси за два столетия возросла на одну треть, в Сургутском — более чем вдвое, в Верхотурском их осталось очень мало, а в бывшем Туринском (по р. Тура) они исчезли совсем. В Тобольском уезде в XVIII в. (за сто лет) численность хантов удвоилась, но к концу XIX в. (за следующее столетие) их число уменьшилось на 23,5%. Выросло население и в бывшем (в XVII в.) Пелымском уезде — почти в 1,5 раза.

И наконец, в-третьих, из таблицы видно некоторое уменьшение численности хантов за счет увеличения численности манси. Так, в Березовском (на реках Северная Сосьва и Ляпин) и в Тобольском уездах (на р. Карым) к концу XIX в. бывшее остяцкое население исчезло: часть его ушла на север и восток, часть была ассимилирована манси, переселившимися на эти земли с запада и юга, с Пелыма, Лозьвы, Сосьвы, Тавды.

Миграции обско-угорского населения в XVII—XIX вв. были вызваны разными причинами. В XVII—XVIII вв. некоторые группы уходили в глухие, труднодоступные места (на севере и востоке края), не желая платить ясак, который в Западной Сибири был очень велик — от 5 до 10 соболей с ясачного плательщика (на востоке Сибири, например, ясак был равен 3—5 соболям с ясачного плательщика)²². В XVIII в. большие миграционные потоки обско-угорского населения вызвала насильственная христианизация населения, которую проводил тобольский митрополит Филофей Лещинский, уничтожая почитаемые хантами и манси изображения духов. Так, к началу 1770-х годов было крещено около 13,5 тыс. хантов и манси²³. С XVII в. русское крестьянство начало осваивать земли в Западной Сибири, особенно в Верхотурском, Туринском, Тобольском уездах. Это тоже вызвало некоторый отток обско-угорского населения на север и восток, где почти не было пришлого населения. Особенно интенсивно осваивалась Западная Сибирь в XIX в. Развитие промышленного рыболовства на Оби, земледелия на Иртыше, Оби, Тавде, Пелыме, эксплуатация хантов и манси рыбопромышленниками были причинами ухода части обско-угорского населения в более глухие и менее освоенные места на севере и востоке края.

Но миграционные процессы происходили и раньше, задолго до присоединения Сибири к России. Вспомним историю. Русские и коми-зырянские промышленные люди начали осваивать Приуралье и Зауралье еще в XI в. К XIV в. относится христианизаторская деятельность Стефана Великопермского среди коми-зырян и манси Приуралья. В это время большое число манси переселилось за Урал. В южных районах Западной Сибири в VII—IX вв. расселились татары, образовывавшие в XIV—XV вв. свои государства. В XVI в. татары в Западной Сибири доходили до рек Тавда, Конда, Пелым, Иртыш. Значительная часть остяцкого (хантыйского) населения ушла из этих мест на север, другая ее часть была тюркизирована. На основе смешения остяков и татар сформировались группы барабинских, заболотных татар. Сильное татарское влияние испытали группы тавдинских, пелымских и даже кондинских манси.

Лингвисты выделяют среди манси четыре большие группы — северные, южные, западные, восточные. Для каждой из них характерна особая группа диалектов. Я называю эти группы этнографическими, отмечая у них и другие признаки²⁴. Северные манси — это сосьвинско-ляпинские и верхнелозьвинские манси, сформировавшиеся, как уже мы видели, очень поздно — в XVIII—XIX вв. Восточная группа — это кон-

²² С. В. Бахрушин. Ясак в Сибири в XVII в.—«Научные труды», III, часть вторая, с. 58, 80.

²³ И. И. Огрызко. Христианизация народов Тобольского Севера в XVIII в. Л., 1941, с. 49.

²⁴ З. П. Соколова. К вопросу о формировании этнографических и территориальных групп...

динские манси. Часть их — карымские манси, обладающие собственным диалектом, — сформировалась также недавно, в XVIII—XIX вв. Западные и южные группы манси почти не сохранились и реконструированы лингвистами: западные — жили по среднему течению рек Пелым, Лозьва, Сосьва, Кама, Колва, Вишера, южные — по рекам Тура, Тавда, Тагил, Чусовая, Иньва²⁵. Но, по всей вероятности, и эти группы формировались в разное время, начиная с VII и кончая XVII в.

Вспомним и сопоставим некоторые факты.

Русские источники XVI—XVII вв. не раз сообщают нам об осяках и вогулах. Но вот что интересно: во многих случаях на территории, где сейчас живут или жили в XIX в. манси, указываются не вогулы, а осяки! Осяками названо население, как я уже говорила, Северной Сосьвы, Ляпина и Карыма; осяками в русских документах нередко назывались и жители Конды и притока Туры Тагила. Население Тавды, Туры, Пельма, Уфы, притоков Камы Чусовой, Сылвы, Ирени в одних источниках называется осяками, в других — вогулами, в третьих — татарами²⁶. Некоторые исследователи считали эту путаницу результатом плохой осведомленности русских об этнической принадлежности обско-угорского населения; по мнению же Б. О. Долгих, расхождения в названиях и сходство культуры хантов и манси говорят об условности их деления на два народа²⁷.

Действительно, в культуре хантов и манси XIX—XX вв. очень много общего. Но лингвисты четко делят их на два народа, и они правы — это два разных народа. Однако манси, культуру которых мы знаем по материалам XVIII—XX вв., — это группы, сложившиеся довольно поздно на основе смешения хантов, аборигенов данной территории, и пришлых с юга и запада групп манси.

Уже в недавнее историческое время сложились группы северных и карымских манси. На Конде, Пельме и верхней Лозьве А. Каннисто не отметил мансийской топонимики — здесь в прошлом жили осяки (ханты). В низовьях Конды и сейчас еще живут ханты. Вспомним фольклорные данные П. Шешкина о хантах на Конде.

В 1596 г. в царской грамоте в волости Большая Конда упомянуты ясачные татары и их мурза Курманак. В челобитной 1600 г. сам Курманак мурза Танаев и сотник Калтай Еусев называют себя вогуличами. В 1604 г. в грамоте по челобитью Михаила Алачева, князца Коды (территории по Оби выше Березова), упомянут пелымский осяк Курманак²⁸. Вряд ли Алачев мог ошибиться в определении этнической принадлежности жителя Коды, куда кодские осяки часто ходили походами. Вероятно, он назвал его так по традиции. Вообще сомнительно, чтобы соседи обских угров путали их по незнанию или случайно: чаще всего они называли их так, как те сами себя называли. И если мы встречаемся с путаницей, значит она отражает какой-то переходный этап в становлении этнической группы населения.

Вспомним еще некоторые факты. Ханты и манси в прошлом были неграмотны. В документах вместо подписи они ставили особый знак — тамгу. Эти знаки очень интересны и своеобразны. Тамги у народов Сибири XVII в. изучил по архивным данным Ю. Б. Симченко²⁹. Он проанализировал тамги всех обских угров в это время и отметил интересное явление — «осяцкий характер» тамг у населения, которое в XIX—XX вв. было мансийским, а также у ряда групп манси, которые уже в XVII в.

²⁵ J. Gulya. Egy 1736 —ból származó manyisi nyelvmélték. — «Különnyomat a Nyelvtudományi Közlemények». LX. Kötetéből. I. Számából. Budapest, 1958 (см. карту).

²⁶ Г. Ф. Миллер. Указ. раб., т. I, с. 211; С. В. Бахрушин. Остяцкие и вогульские княжества в XVI—XVII вв., с. 87; Б. О. Долгих. Указ. раб., с. 20—25, 28, 29, 34, 35, 64.

²⁷ Б. О. Долгих. Указ. раб., с. 58.

²⁸ Г. Ф. Миллер. Указ. раб., т. I, с. 373, 385, 410.

²⁹ Ю. Б. Симченко. Тамги народов Сибири XVII века. М., 1965.

называли себя вогулами. В частности это касается всех групп манси, живших по рекам Тура, Тавда, Конда, Пелым, Сосьва, Ляля и др., а также селькупов. Эти тамги зооморфные и почти идентичные в написании³⁰.

Столь же поразительны факты совпадения хантыйских и мансийских культовых мест и изображений духов. Так, казымские ханты и сосвинско-ляпинские манси почитали женского духа в образе тетерки³¹. Березовские ханты поклонялись чердынскому идолу из Пермской земли³². Манси Северной Сосьвы вели свое происхождение от духов, находящихся в родственных связях с духами-покровителями жителей Пельма, Лозьвы³³. Согласно легендам, знаменитая Золотая баба (очень почитаемое золотое изображение духа в образе женщины с ребенком) первоначально находилась в легендарной Биармии (в Прикамье), затем была перенесена за Урал, хранилась на Конде, а потом была спрятана где-то в другом месте. Не менее знаменитое изображение духа обских угров — Мастерков шайтан — также прежде было почитаемо в Пермской земле, потом переносилось на Обь, в Белогорье, на Конду³⁴.

Григорий Новицкий, помощник Филофея Лещинского в его миссионерской деятельности, оставивший нам известный труд «Краткое описание земли остяцкой» (подчеркнем — «остяцкой», хотя он ездил и по территории современного расселения манси), описывая изображение духа кондинского шамана Нахрacha Евплаева, говорит, что он славился «во всей остяцкой земле»³⁵. Об остяцких молебных (жертвенных) местах на западном склоне Урала, по Чусовой, по притоку Сылвы р. Шахье, упоминают русские источники³⁶. Ханты и манси Урала, Северной Сосьвы, Ляпина, Казыма, Оби в XIX—начале XX в. почитали духа Чохрынь-ойку, покровителя охотников и путников, кузнеца и врачевателя³⁷. Число подобных примеров можно было бы увеличить.

Таким образом, становится ясно, что в прежние времена на местах, где сейчас живут и жили еще в XIX в. манси, обитали ханты (остяки). До VII—X вв. они занимали, очевидно, огромную территорию Западной Сибири, Урала и Приуралья — от Ледовитого океана на севере до Барабинских степей и бассейна Туры на юге, от Прикамья на западе до Енисея на востоке. Здесь уместно привести интересное высказывание С. В. Бахрушина о границах расселения остяков в прошлом. Он пишет, что в XI—XIV вв. остяки (ханты), по-видимому, обитали на западной стороне Урала³⁸, а также на Туре: «Если верить русским источникам, и в вогульских юртах Туринского уезда в конце XVI в. еще жили остяки. Но если мы не имеем здесь смешения хантов с мансями, то это были лишь обломки прежнего хантского населения»³⁹. С такими «обломками» хантыйского населения и познакомились, по всей вероятности, русские в XVI в. на Туре, Конде, Пелыме, Сылве и Ирени.

Лишь находясь под гипнозом современного (в XX в.) расселения манси на прежних хантыйских территориях, исследователи не смогли

³⁰ Ю. Б. Симченко. Указ. раб., с. 21—23, 25, 27, 48, 107.

³¹ З. П. Соколова. Загадка Юильского городка.—«Сов. этнография», 1977, № 4, с. 136, 137.

³² С. В. Бахрушин. Остяцкие и вогульские княжества в XVI—XVII вв., с. 109.

³³ В. Н. Чернецов. Фратриальное устройство..., с. 24, 25.

³⁴ Г. Ф. Миллер. Указ. раб., т. I, с. 247—248; С. В. Бахрушин. Остяцкие и вогульские княжества в XVI—XVII вв., с. 106—108.

³⁵ Г. Новицкий. Краткое описание о народе остяком. Новосибирск, 1941, с. 99, 101.

³⁶ С. В. Бахрушин. Остяцкие и вогульские княжества в XVI—XVII вв., с. 105, 106.

³⁷ З. П. Соколова. Пережитки религиозных верований у обских угров.—«Религиозные представления и обряды народов Сибири в XIX—начале XX века». Л., 1971, с. 220, 221; К. Д. Носилов. Чохрынь-ойка.—«Гражданин», 1885, № 30.

³⁸ С. В. Бахрушин. Остяцкие и вогульские княжества в XVI—XVII вв., с. 86.

³⁹ Там же, с. 88.

увидеть, что сообщения русских источников соответствовали расселению хантов и манси в то время.

Как можно себе представить древнюю историю обских угров?

Шесть-восемь тысячелетий назад, в эпоху мезолита и неолита, на огромной территории Западной Сибири, Урала и Приуралья жили племена общего происхождения и сходной культуры — уральцы. Они жили в бассейнах больших рек — Оби, Иртыша, Енисея и их притоков и, возможно, называли себя ас-ях — «люди большой реки», отчего и произошло название остяки.

В степях Казахстана на базе этих уральских племен сформировались кочевые угорские племена. Остальное уральское население таежной части Западной Сибири в этническом отношении было, вероятно, еще аморфным. В эпоху бронзы, во II тысячелетии до н. э., под влиянием климатических и экологических изменений⁴⁰ угры-кочевники двумя волнами двинулись на север и северо-запад. Северная волна растворилась на огромной территории Приобья в массе уральского населения. На основе смешения уральцев и угров сформировались ханты. Они жили на большой территории — от западных склонов Урала до Енисея и от Ледовитого океана до Барабинских степей и называли себя по старой традиции остяками. Но появились и новые этнонимы — угры, савыры (сипыры).

Северо-западная волна угров ушла на Южный Урал и в южное Приуралье, вероятно, в район рек Уфы, Белой. Здесь они тоже слились с местным, уральским по происхождению, населением, но в отличие от северной группы угров — на меньшей территории и с меньшей по численности группой. В результате этого смешения сформировались предки венгров и манси. Возможно, первоначально это было единая этническая группа с этнонимом мадьяр-матар. Ведь не случайно, очевидно, сходство их этнонимов (мадьяр-манси в отличие от хантов) и большее, чем с хантами, сходство языков венгров и манси, отмечаемое лингвистами.

На рубеже новой эры, под давлением «великого переселения народов» часть этих племен ушла на запад, на Дунай, где слилась с местными славянами и образовала венгерский народ. Другая часть этих племен ушла на север и северо-запад от Урала — на Печору, Пинегу, Вычегду, Каму. Это и были предки манси, культура которых остается нам неизвестной. Расселявшиеся в VII—X вв. на юге Западной Сибири и Урала тюркские племена теснили их все далее на север и северо-запад.

В XI—XIV вв. с освоением Урала и Приуралья русскими и коми-зырянами манси стали переселяться на восточный склон Урала, в Сибирь. Этот процесс продолжался до XIX в., когда в Прикамье и на Урале почти не осталось манси — все они жили уже восточнее.

При этом нельзя не отметить удивительной особенности: древние угорские племена, предки венгров и манси, обладали какой-то поразительной этнической стойкостью. Куда бы они ни приходили — на отдаленные территории Сибири или Дуная — они, воспринимая культуру местного населения, давали новому этническому образованию свой язык и самосознание. Как это можно объяснить?

Если говорить о Сибири, то здесь, очевидно, известную роль сыграло то, что часть хантыйского (остяцкого) населения ушла из тех мест, куда пришли манси, на север и восток, и лишь их меньшинство слилось с пришельцами (манси). Кроме того, и для венгров и для манси большое значение имело, очевидно, и то, что северо-западная волна угров, по моей гипотезе, растворилась в меньшей по численности группе населения и на меньшей территории, чем северная волна угров, ушедшая

⁴⁰ П. Вереш. Указ. раб., с. 105—108.

на север Западной Сибири. Таким образом, в приуральских предках венгров и манси сохранилось большее число «генов угорского этноса», чем в предках хантов.

В Томском и Нарымском Приобье в I тысячелетии до н. э. и в начале нашей эры, вероятно, тоже жили предки хантов — остяки или близкие им племена. Лишь в I тысячелетии н. э. здесь появились самодийские племена. Они слились с местным населением, так образовались селькупы. Во II тысячелетии н. э. под давлением тюркского населения и в результате освоения Нарымского края русским крестьянством часть селькупов стала уходить на север и смешалась здесь с хантами. Отсюда сходство селькупской и хантыйской культуры.

Итак, вниманию читателя предложена гипотеза о происхождении хантов и манси. Как всякая гипотеза, она еще требует дополнительной аргументации и развития. Но уже и сейчас она объясняет, почему современные ханты и манси, являясь двумя разными по происхождению (по времени их сложения, во всяком случае) народами, так схожи по культуре. От того, что современные манси сформировались на основе смешения аборигенного хантыйского и пришлого мансийского населения, и возникло сходство их имен и фамилий, тамг, социальной организации, материальной культуры, обычаев и обрядов. Эта гипотеза объясняет, почему русские документы XVI—XVII вв. «путали» остяков и вогулов, почему тамги вогульского населения в XVII в. имели «остяцкий характер», почему так менялась численность населения в районах расселения хантов и манси, почему ханты и манси поклонялись одним и тем же духам. Она объясняет также сходство в культуре, фамилиях хантов и селькупов, широкое распространение термина «остяк».

Любопытно, что переселение хантов и манси на север и восток Западной Сибири продолжается до сих пор. В начале XX в. манси появились на Оби, Казыме. Сейчас их можно встретить даже на средней и нижней Оби. Это связано с современным промышленным освоением Западной Сибири, с добычей нефти и газа, развитием лесной промышленности. Коренное население — ханты и манси — в основном занято в промысловом хозяйстве — охоте, рыболовстве, оленеводстве, поэтому часть его переселилась и переселяется на север и восток края, где лучше сохранились условия для развития этих отраслей хозяйства.

TO THE ORIGINS OF THE MODERN MANSI

The paper deals with the problem of the origin of the modern Mansi groups inhabiting the area to the west of the Ob', along its tributary the North Sos'va (with the Liapin) and along the Konda, Sos'va, Loz'va and Pelym rivers.

By comparing historical data on the geographical distribution of the Ostiaks (the Khants) and the Voguls (the Mansi) in the 16th and 17th centuries, the stock of names and surnames among the Khants and the Mansi in the 18th and 19th centuries, the type of inscriptions of the Ob' Ughri (the tamgas) etc. with the numerical changes in the various Khant and Mansi groups during the 17th and through the 19th century, the author has reached the conclusion that the present-day Mansi groups are of fairly recent origin: part of the eastern, southern and western groups were formed between the 7th to 9th and the 16th to 17th centuries; the northern and part of the eastern (Karym) Mansi — in the 18th to 19th centuries.

They came into being as a result of the migration of the Mansi from the western slopes of the Urals and from the Kama River area to West Siberia where they merged with the local inhabitants, the Khants. This explains the cultural similarity between the Khants and the Mansi.

Т. Д. Златковская

**К ПРОБЛЕМЕ ВЗАИМОДЕЙСТВИЯ ДРЕВНЕБАЛКАНСКОЙ
И ДРЕВНЕСЛАВЯНСКОЙ КУЛЬТУР: ОБРЯД СУРВАКАНИЯ
У БОЛГАР**

Календарная обрядность — один из наиболее традиционных элементов духовной культуры, в ней из поколения в поколение передается четкий обрядовый код. Существенная трансформация этого кода не происходит под влиянием кратковременных факторов: значительные изменения его могут возникнуть лишь под действием глубоких и длительных этнокультурных процессов, отражая основные их этапы. Такое отражение в обрядности процесса формирования народов особенно существенно при изучении этносов, переживших эпохи переселения. Помимо этногенетических проблем, изучение генезиса обрядности дает материал для раскрытия важнейшего вопроса о различных видах заимствований, происходящих при переселениях народов и формировании их культуры из разных этнических компонентов. С этой точки зрения календарная обрядность болгар является благодарным объектом для исследований: в ней нашел отражение трудноуловимый по другим источникам процесс интеграции древнебалканских и древнеславянских компонентов, определивший некоторые особые черты в духовной культуре славян на Балканских землях.

Заимствование болгарями элементов древнебалканской (на ее поздних этапах — фракийской) обрядовой традиции шло различными путями и приобретало разные формы. Весьма часто следы духовного наследия проявляются здесь во включении отдельных черт древних балканских ритуалов в славянский обряд, в результате чего формировалась новая обрядность, присущая болгарскому народу. Но, как нам представляется, можно проследить и качественно иной вид заимствования древней традиции, проявляющийся в календарном приурочении обряда (или его отдельных компонентов), уходящем своими корнями в ритуальный календарь древнего балкано-карпатского населения.

К такого рода явлениям, как нам кажется, следует отнести обряд, включающий целую систему магических действий с хлещущей ветвью («сурвачка», «суровачка», «суровакница» и др.) у болгар. Этот обряд у болгар обозначается терминами «сурвакане», «суровакане» и др., происходящими, как и «сурвачка», скорее всего от слова «суров» — сочный, зеленый¹. Обряд хлестания связан с верой в передачу живительной си-

¹ Происхождение слова «сурва» являлось предметом неоднократного обсуждения. По мнению Ст. Младенова (Ст. Младенов. *Етимологически и правописен речник на българския книжовен език*. София, 1941, с. 618) и других ученых, в том числе и А. Н. Веселовского (А. Н. Веселовский. *Разыскания в области русского духовного стиха*, в. VI—X. — *Сборник Отделения русского языка и словесности Имп. Академии наук*, т. 32, в. 4, СПб., 1883; с. 191), слово «сурвачка» следует связывать с прилагательным «суров» (болг.). Это мнение оспаривалось М. Филипповой-Байровой (М. Филиппова-

лы свежесрезанной, полной соков ветви, контакт с которой должен принести людям здоровье, увеличение семейства, богатство и другие блага, способствовать плодородию полей, садовых деревьев, здоровью и плодovitости скота и т. п. Эта так называемая контактная магия имела целью перенесение жизненной силы растительности на человека.

Благодаря исследованиям главным образом болгарских ученых (М. Арnaudова, Хр. Вакарельского, И. Захариева, Л. Каравелова, Д. Маринова, Л. Йордановой), а также А. Н. Веселовского и др.² обряд сурвакания предстает перед нами во всем своем многообразии. Он включает в себя сложную и разветвленную систему магических действий с хлещущей ветвью, входящую в новогодний праздничный ритуал. Основным элементом этой системы безусловно является хлестание ветвью, прутom (чаще всего — разукрашенной кизиловой или ореховой веточкой). В ночь или с утра Васильева дня (1 января) дружины сурвакаров, состоящие из мальчиков или взрослых парней, ходят по домам, сурвакуя (т. е. ударяют сурвачкой) хозяев и всех домочадцев; хлещут также их скот, ульи, садовые деревья. Сурвакары желают хозяевам счастливого нового года: «Сурва, сурва година, весела година! Зелен клас на нива, голям грозд на лозе, желт мамул на леса, червена ябълка в градина, пълна къща с коприне! Живо-здрово до година, до година, до амина!». Текст этих пожеланий бывает и иным, но смысл остается тем же. Хозяева одаривают сурвакаров. Ритуальное хлестание производится дружинами и вне дома. Аналогичные действия ветвью совершают и отдельные лица — члены семьи: старший по возрасту, хозяин и хозяйка, проснувшаяся первой в доме девочка (или вообще ребенок). Они сурвакуя членов своего семейства, родню, знакомых, свой скот, плохо плодоносящие садовые деревья. Скот и садовые деревья при этом хлещут теми сурвачками, которые вставлялись накануне в праздничный пирог³. Весьма существенно, однако, что роль сурвачки не ограничивается одним хлестанием. Магическая ветвь становится реквизитом и в других обрядовых действиях, включенных в новогоднее празднество. Так, она занимает важное место в новогодней трапезе. Одним из традиционных новогодних яств является слоеный пирог «баница» («млин», «тутманик», «зелник», «булгурник»). В него втыкают маленькие веточки, которые в некоторых местах называют «сурвачки», их число в банице равно числу членов семьи, иногда прибавляют специальные веточки для случайно зашедших в дом. По кбличеству почек, найденных в куске пирога, по наклону ветви и другим приметам судят о счастье, благополучии в доме и т. п.⁴ Особая роль отводится ветви

Байрова. Към въпроса за произхода на думата сурва и обичая да се сурвака на нова година.—«Български език», XV, 1965, с. 515—519), которая считает, что слово «сурва» происходит от греческого *σοῦρβα* — плоды дикой груши, соответствующего латинскому *sorbus* — груша. Сурваkanie, по мнению М. Филипповой-Байровой, было воспринято в XVI—XIX вв. болгарами от жителей северной Греции, у которых этот обычай в свое время появился в результате влияния византийского новогоднего обряда, занесенного сюда римскими колонистами. Слабые стороны этой теории отмечены Л. Йордановой (*Л. Йорданова.* За народните сурвачки в България.—«Известия на етнографския институт и музей», XI, 1968, с. 277, 278), которая обратила внимание на то, что в древнегреческом языке нет слова *σοῦρβα*, а византийский новогодний обряд отличен от сурваkania у болгар.

² Библиографию работ о сурвакации см.: Л. Йорданова. Указ. раб., с. 265, прим. 1—5; с. 266, прим. 6, 7.

³ М. Арnaudов, Хр. Вакарелски. Обредни песни.—«Българско народно творчество», т. 5. София, 1962, с. 284 сл.; М. Арnaudов. Български народни празници. София, 1943, с. 42—45; его же. Студии върху български обреди и легенди, т. 2—Кукери и русалии. София, 1972, с. 49; И. Захариев. Кюстендилската котловина. София, 1963, с. 382; Л. Каравелов. Памятники народного быта болгар, кн. 1. М., 1861, с. 173; Д. Маринов. Народна вяра и религиозни народни обичаи.—«Сборник за народни умотворения», т. XXVIII, 1914, с. 337—339; А. Н. Веселовский. Указ. раб., с. 122; Л. Йорданова. Указ. раб.

⁴ Д. Маринов. Указ. раб., с. 335; Л. Йорданова. Указ. раб., с. 289; М. Арnaudов. Български народни празници, с. 29, 42—44.

или дереву в части обряда сурвакания, называемой «ладувание» («пение на пръстените», «напеването на пръстените»). Несмотря на некоторые районные различия, можно отметить основные черты ладувания. Украшенное деревце или большую ветвь — «сурвак» — ставят в котел с водой; эта вода должна быть набрана накануне ранним утром при полном молчании («васильова вода», «мълчаната вода»). В котел опускают (или вешают на сурвак) перстни, а затем оставляют на ночь под открытым небом; на другой (т. е. в Васильев) день перстни один за другим вынимают из воды под пение различных куплетов; по их тексту пытаются узнать судьбу каждой из хозяек украшения. Вода из котла, в который ставили сурвак и клали украшения, считается целебной; сам же сурвак в конце обряда часто кидают в воду (реку, ручей и т. п.). В ладувании присутствуют и элементы свадебного обряда (гадание о суженом, обсыпание зерном, хлестание — сурвакание женихом невесты, их взаимное одаривание, обрядовая свадьба и т. п.)⁵.

Новогодние хлестания имеют место у многих европейских народов⁶, в том числе у славянских. Так, например, в Польше в рождественский сочельник члены рождественской дружины («гвяздоры») ударили розгой всякого, кто не успевал быстро уйти с их пути; они же в этот день награждали непослушных детей ударами розог⁷. В Словакии на второй день рождества (день св. Степана) девочки и мальчики ходили по домам как полазники, держа в руках еловую ветку — «полазничку», украшенную цветами и лентами; потом ее помещали над дверью избы с целью охранить семью от грозы и града. В этот же день в некоторых районах было принято, чтобы парень хлестал прутом («шибачка») по ногам полюбившуюся ему девушку⁸. Хлестание людей, скота и деревьев на рождество, в «день невинных младенцев» и на новый год было распространено и у народов Югославии⁹. Эти факты свидетельствуют о том, что хотя в зимних новогодних праздниках у многих славянских народов встречаются обряды с хлещущей ветвью, они, во-первых, чаще всего ограничиваются лишь хлестанием, не включая всего того многообразия магических действий с нею, которым характеризуются обряды с сурвачкой у болгар; во-вторых, они производятся в отдельных местностях и районах, редко охватывая всю страну в целом, как это имеет место в Болгарии.

Болгарский ритуал сурвакания обнаруживает больше сходных черт не с зимними, а с весенними славянскими обрядами. Ритуал хлестания в весенней обрядности славян занимает значительное место. У восточных славян он совершается в период великого поста, в последнее перед пасхой «вербное» воскресенье. Веточки вербы были здесь, как и в некоторых регионах Европы, избраны для ритуала хлестания потому, что она ранее других распускается и более всего пригодна для магических прикосновений, долженствующих передать жизненные силы, здоровье и благополучие. Ветками вербы ударили всех (или тех, кто спал) членов семьи, всех домочадцев, чаще же всего детей. Главная цель хлестания — наделение здоровьем. Она ясна как из сообщений информаторов, так и из приговоров и заклинаний, которыми сопровождали удары. Напри-

⁵ Д. Маринов. Указ. раб., с. 339; Л. Каравелов. Указ. раб., с. 174—176; М. Арнаудов. Български народни празници, с. 46—47; Л. Йорданова. Указ. раб., с. 291—293.

⁶ W. Mannhardt. Wald-und Feldkulte, B. I. Berlin, 1904, S. 251 ff., «Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Зимние праздники». М., 1973, с. 95 (в Англии), с. 104 (в Скандинавии), с. 143 (в Германии), с. 162—166, 173 (в Австрии), с. 183 (в Швейцарии), с. 200 (в Венгрии), с. 318 (в Греции). А. Н. Веселовский. Указ. раб., с. 123.

⁷ О. А. Ганцкая, Н. Н. Грацианская, С. А. Токарев. Западные славяне.—«Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Зимние праздники», с. 209.

⁸ Там же, с. 218.

⁹ М. С. Кашуба. Народы Югославии.—«Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Зимние праздники», с. 253, 257, 258.

мер: «Будь великий, як верба, а здоровый, як вода, а богатый, як земля» (укр.), «Хира у лес, а здароуя у косьти» (белорусск.), «Верба красна, бей до слез, будь здоров!» (русс.)¹⁰. Постоянной и общей для всех славян была формула: «Верба хлест, бей до слез», «Не я бью, верба бьет». Слабо выражен сейчас, но все же сохранился обряд хождения дружин, состоящих из молодежи. Они с ночи до утра вербного воскресенья ходили по домам, произносили благопожелания и хлестали вербой хозяев; все заканчивалось коллективной трапезой членов дружины, плясками и «неприличными коверканиями». В этих дружинах В. К. Соколова справедливо видит рудимент более древнего и развитого обряда, вероятно, восходящего к периоду древнеславянской общности¹¹.

В вербное воскресенье распространено было и хлестание скота, подкидывание вербы в его корм («от падежа», «для здоровья»). Полагая, что верба в это время наделена чудодейственной силой, суеверные люди втыкали ее ветки по четырем углам нивы или же разбрасывали их, посыпали грядки золой от сожженной вербы. Во многих случаях применяли вербу как оберег или лечащее средство: дымом от нее окуривались; съедали по 9 (или по 3) почек, «от лихорадки и зубной боли»; вербу клали в воду и купали в ней детей. Верили также, что верба оберегает жилище от молнии и всякой нечисти. Для этого ее клали за иконы. С охранными целями ветки вербы втыкали где-нибудь в пчельнике. «Участвовала» верба в ритуальной трапезе: ее ветки вставляли в пасху¹².

Ритуал весеннего хлестания был широко распространен также у западных и южных славян. У поляков ветвью, которой придается магическое значение в вербное воскресенье, чаще всего является верба. Молодежь хлестала вербой («пальма») друг друга, девушки — парней, парни — девушек. И тут существовала обычная формула, произносимая у славянских народов при хлестании: «не я бью, верба бьет»; излюбленным временем для ударов было раннее утро. Считалось, что удары вербой способствуют плодородию фруктовых деревьев и охране скота; дымом от вербы окуривали коня при первой пахоте; верили, что вербы предохраняют жилище от молнии, способствуют урожаю зерновых и картофеля. В день св. Ежи (Юрьев день — 23—24 апреля) «пальмами» выгоняли скот на пастбище¹³. Весьма сходны с этими польскими обрядами хлестания у чехов и словаков¹⁴. В Югославии во время праздника «40 мучеников» (22 марта) девушки украшали себя ветками и хлестали друг друга, высказывая добрые пожелания. В Юрьев день, впервые выгоняя скот на пастбище, ударяли его прутиками; к детям прикасались веточкой дуба. В последние дни великого поста в стране повсюду наблюдалось взаимное ритуальное хлестание ветками. В некоторых местах (Хорватия) дети с ореховыми прутами обходили дома и «изгоняли пост»¹⁵.

Бесспорно, что обряды с зеленью имеют сходные черты у многих народов мира, неродственных по своему происхождению и даже не вступавших между собой в длительные контакты. Такие действия, как украшения жилища зеленью, принесение зелени в селения (или наоборот — отправление людей в леса для совершения обряда), игры и танцы вокруг деревьев, хлестание совершаются многими народами и мало могут дать сведений о генезисе обряда. Значительно важнее наличие сходства

¹⁰ Богатый материал об обряде хлестания у восточных славян собран В. К. Соколовой (В. К. Соколова. Весенне-летние календарные обряды русских, украинцев и белорусов. М., 1979).

¹¹ В. К. Соколова. Указ. раб., с. 101.

¹² Там же, с. 97—101.

¹³ О. А. Ганцкая. Поляки. — «Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Весенние праздники», М., 1977, с. 208—211.

¹⁴ Н. Н. Грацианская. Чехи и словаки. — Там же, с. 230.

¹⁵ М. С. Кашуба. Народы Югославии. — Там же, с. 254, 256, 258, 259, 263.

в деталях обрядовых действий. Детали многих славянских весенних обрядов с хлещущей ветвью обнаруживают множество совпадений с деталями зимних обрядовых действий с сурвачкой¹⁶. Так, совпадения касаются использования ритуальной ветви в праздничной трапезе: ветки вербы втыкают в пасху (например, восточные славяне) и в банюцу на Новый год (болгары); откусывают и съедают сережки с вербы (белорусы-пинчуки) и откусывают от веточек кизила (болгары во время ладувания); кормление у русских скота в вербное воскресенье веткой, употреблявшейся для хлестания, аналогично хлестанию скота у болгар той сурвачкой, которая стояла на праздничном новогоднем столе¹⁷.

Можно отметить также совпадения в деталях обряда хлестания, связанных с идеей плодородия, которое дает якобы ритуальная ветвь; они общи как для восточно- и западнославянского хлестания весной, так и болгарского зимой на новый год. Вербы и соответственно сурвачки втыкали в стены хлева, ставили на крышу, затапливали под потолок; ветки для хлестания разбрасывали по полям, посыпали грядки золой от сожженной вербы; у болгар особую роль в танце (хоро) во время ладувания играла «трудна жена», для того чтобы год был урожайным¹⁸. Есть общие черты в новогоднем болгарском обряде ладувания и обрядовых действиях русских в «великий четверг». Как уже было отмечено выше, обряд ладувания включает в себя в качестве основного действия погружение колец в котел с водой (собранный при полном молчании на заре), имеющей якобы очистительную, жизненную силу. Этой водой обливались, мылись. В русском обряде, совершавшемся в «великий четверг», в собранную на рассвете («до ворона») воду опускали серебро (в том числе и кольца); а затем ею умывались («для здоровья»)¹⁹. Бесспорны также совпадения свадебных моментов в зимнем ритуале с сурвачкой и сурваком у болгар, исследованные Л. Йордановой, с элементами ритуальной свадьбы в весенней обрядности других славянских народов²⁰.

Указанные совпадения в обряде сурвакания с элементами весенних славянских обрядов прочно включают болгарский ритуал в систему славянской обрядности. Специфику же болгарского сурвакания составляет не обряд, а его зимнее приурочение. Как известно, древние славяне начинали отсчет дней в году с весны²¹. Несмотря на неоднократные из-

¹⁶ Сравнение будет проведено главным образом с восточнославянскими обрядами.

¹⁷ В. К. Соколова. Указ. раб., с. 99, 100; Л. Йорданова. Указ. раб., с. 288, 289, 291; В. Я. Пропп. Русские аграрные праздники. Л., 1963, с. 57; Д. Маринов. Указ. раб., с. 335.

¹⁸ В. К. Соколова. Указ. раб., с. 100; М. С. Кашуба. Народы Югославии. — «Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Весенние праздники», с. 263; О. А. Ганцкая. Указ. раб., с. 208—211; Н. Н. Грацианская. Указ. раб., с. 230; М. Арnaudов. Студии..., с. 44, 45; его же. Български народни празници, с. 29; М. Арnaudов, Хр. Вакарелски. Указ. раб., с. 284; Л. Йорданова. Указ. раб., с. 291, 293, 294.

¹⁹ В. К. Соколова. Указ. раб., с. 102, 103.

²⁰ Л. Йорданова. Указ. раб., с. 297.

²¹ Н. Г. Бережков. Хронология русского летописания. М., 1963, с. 36; С. И. Селешников. История календаря и хронология. Л., 1972, с. 153, 154, 157; М. Арnaudов. Студии..., т. 1, София, 1972, с. 10, 11; В. Я. Пропп. Указ. раб., с. 14, 31; И. Захариев. Пиянец. Земля и население. — «Сборник за народни умотворения», кн. XLV, София, 1949; Ю. В. Попович. Молдавские новогодние праздники. Кишинев, 1974, с. 16. Первоначально счет времени у древних славян велся по сезонам; астрономические наблюдения привели к возникновению 12-месячного лунного календаря, в дальнейшем замененного лунно-солнечным. Сложнее определить дату начала года. Хотя принятие весенней даты нового года славянами иногда относят к X в. н. э. (М. Арnaudов. Студии..., т. 1, с. 10, 11; С. И. Селешников. Указ. раб., с. 152, 157), есть основания полагать, что в славянском календаре она утвердилась уже в самые ранние периоды. Календарь IV в. н. э. из земли полян (Б. А. Рыбаков. Календарь IV в. из земли полян. — «Сов. археология», 1962, № 4) начинает исчисление года с 1 апреля (по новому стилю). С этим совпадает древнее деление года у болгар на два периода от начала весны — Георгиева дня — до Димитрова дня (лето) и от Димитрова дня до Георгиева дня (зима) (М. Арnaudов. Студии..., т. 1, с. 11).

В Древней Руси гражданский год начинался 1 марта. С 1348 г. на Московском соборе решено было начинать год с 1 сентября, но решение это было проведено в жизнь

менения весенней даты нового года в славянских странах и перенос начала года на сентябрь и январь, следы новогоднего празднества сохранились в их весенней обрядности в более позднее время; они заметны и в современных весенних обрядах. Эти следы новогодних ритуалов проявляются в совпадении элементов современного январского новогоднего обряда с элементами весенних праздников на масленицу и пасху. Нас они интересуют в связи с тем, что дают возможность в какой-то мере реконструировать древний новогодний весенний обряд у славян.

Необычайно обильная праздничная трапеза, столь характерная для новогоднего обряда и объясняемая «магией первого дня», совершается на масленицу так же, как и на январский новый год, в чем можно видеть указание на сохранение в весенней масленичной обрядности главного элемента новогоднего празднества. Эта обильная ритуальная еда на масленицу — общеславянское (и даже общеевропейское) явление, несмотря на то, что существуют различия в проведении масленицы у каждого народа. Не менее любопытна с точки зрения выявления аналогий между январским и древним весенним новым годом и пасхальная трапеза. Как известно, блюдо, приготовленное из поросенка, — одно из основных и обязательных в январской новогодней трапезе. Однако у украинцев и белорусов поросенок входил и в число пасхальных блюд, как бы дублирующих новогоднюю трапезу. Черты особого религиозно-магического ритуала поедания поросенка проявляются в том, что его предварительно освящали в церкви, а кости, оставшиеся после еды, закапывали на ниве или бросали в воду²².

Черты новогоднего празднества сохранили и весенние колядки. В этом отношении знаменательно присутствие у восточных славян колядования на масленицу. Сходство с новогодними колядками обнаруживают так называемые волочечные песни белорусов, исполняемые во время пасхальных обходов дворов. Новогодний характер волочечных песен (в которых, как и следовало ожидать в новогодней колядке, видна забота о благополучии на весь год) заметен в перечислении всех праздников и важных для земледельческого хозяйства дат, начиная с весны²³.

Как отмечено рядом исследователей²⁴, характерны и совпадения современных новогодних обрядов с действиями в «чистый четверг» на страстной неделе. Так, например, обряд заготовления «молчальной воды» в «великий четверг» аналогичен обряду, совершаемому под крещение. Характерно, что действие «молчальной воды» как средства от болезней, по мнению верующих, растягивалось на весь год. Можно привести и другие примеры совпадения январского новогоднего праздника и весенних обрядов.

Отмеченные совпадения дают возможность полагать, что современная весенняя обрядность славянских народов несет нам информацию о составных элементах весенних новогодних празднеств древних славян. К таким «реликтовым» новогодним действиям следует отнести и обряд хлестания. В этом отношении новогодний болгарский обряд хлестания — сурвакание — по общей направленности, системе ритуальных действий и отдельным деталям входит в общеславянскую систему новогодних

с 1492 г. (Л. В. Черепнин. Русская хронология. М., 1941, с. 27). Только в 1699 г. по указу Петра I новый год в соответствии с юлианским календарем был перенесен на 1 января.

²² В. Я. Пропп. Указ. раб., с. 26; В. К. Соколова. Указ. раб., с. 111.

²³ И. М. Снегирев. Русские престолярные праздники и обряды, в. II. М., 1837, с. 133, 134; А. В. Терещенко. Быт русского народа, т. VII. М., 1848, с. 328, 329; И. И. Земцовский. Песни, исполняемые во время календарных обходов дворов. — «Сов. этнография», 1973, № 1, с. 38; В. К. Соколова. Указ. раб., с. 126.

²⁴ Д. К. Зеленин. Очерки русской мифологии, в. 1. Пг., 1916, с. 222; Г. С. Виноградов. Материалы для народного календаря русского старожилого населения Сибири. Иркутск, 1918, с. 36; В. К. Соколова. Указ. раб., с. 102.

праздников²⁵. Однако, как можно было убедиться, хлестание, весьма ярко представленное в древнем весеннем новогоднем обряде, далеко не в равной мере сохранилось в новогодних празднествах современных славянских народов. У подавляющего большинства этих народов после передвижения даты нового года на осень и зиму хлестание по-прежнему осталось весенним обрядом, не перешедшим на январь. Отделение этого элемента новогоднего обряда можно объяснить временем цветения деревьев, отсутствием распутившейся ветви в зимнее время, неоднократными изменениями новогодней даты, а также и тем обстоятельством, что январский новый год был введен в странах со славянским населением в тот сравнительно поздний период, когда языческий обряд хлестания был уже сильно размыт христианскими догмами, связанными с библейской легендой о въезде Христа в Иерусалим и приветствии его пальмовыми ветвями. Перенос на зимнюю дату и сохранение основных элементов славянского весеннего новогоднего хлестания представляют собой характерную черту болгарского новогоднего обряда. Такой сдвиг в ритуальной хронологии следует, как представляется, объяснить особенностями исторического развития той части славянских племен, которая легла в основу этногенеза болгар.

Передвинувшиеся в первые века нашей эры на Балканский полуостров славянские племена принесли сюда весенние новогодние действия, еще в полной мере сохранившие древнеславянский ритуал; в нем присутствовали и магические обряды с хлещущей ветвью. Этот древний элемент новогоднего ритуала не исчез здесь и тогда, когда новый год стали праздновать зимой. Необычайная прочность традиционных элементов культуры народа, проявляемая именно при переселениях, — факт, достаточно хорошо изученный этнографами, в частности и на болгарских материалах.

Однако не только этой прочностью традиций при передвижениях племен и народов следует, как думается, объяснять цельность и сохранность древнеславянского новогоднего ритуала у болгар. Само отправление новогоднего празднества в январе имело древние традиции в Балкано-Дунайском регионе. Мы видим как бы два (но переплетающихся) слоя этих традиций. Один из них — римский. Введенный в Риме в 153 г. до н. э. январский новый год еще во времена Овидия не был значительным праздником²⁶. Однако очевидно, что уже в IV в. н. э. январские календы стали большим событием в жизни Рима²⁷. Славянские племена, осевшие на Балканских землях, были включены в обрядовый ритм календарных римских праздников с их январским новым годом, отмечавшимся народом в январе еще и тогда, когда официально в Византийской империи начало нового года было перенесено на 1 сентября²⁸.

Тем не менее объяснять специфику календарного приурочения новогоднего хлестания у болгар только влиянием римского календаря не

²⁵ В обряде новогоднего хлестания у болгар иногда усматривают проявление влияния позднеримского новогоднего празднества (*М. Арnaudов*. Очерци по българския фолклор, т. II. София, 1969, с. 318, 319 и особенно 320), ссылаясь при этом на подробное описание праздника январских календ в Риме, составленное ретором IV в. н. э. Либанием. Приведенное во многих работах (например: *М. Арnaudов*. Очерци..., с. 318—320; *А. Н. Веселовский*. Указ. раб., с. 101—103; *его же*. Разыскания..., в XIV. — «Сборник Отделения русского языка и словесности Имп. Академии наук», т. 46, в. 5., СПб., 1890, с. 261; *М. Филипова-Байрова*. Указ. раб., с. 518; *М. P. Nilsson*. Studien zur Vorgeschichte des Weihnachtsfestes. Lund, 1951, S. 216—218), оно не нуждается в повторном изложении. Из этого описания, однако, бесспорно следует, что январские календы в Риме не содержали обряда хлестания. Присутствующее в других римских празднествах (например, в честь Вона Деа, в луперкалиях), хлестание ветвью отсутствовало в новогоднем ритуале римлян.

²⁶ *Ovid*, Fasti, I, 190.

²⁷ *М. P. Nilsson*. Указ. раб., с. 216—218; *М. Арnaudов*. Очерци..., с. 319, 320; *А. Н. Веселовский*. Разыскания..., в. VI—X, с. 101—103; в XIV, с. 281.

²⁸ *И. Захариев*. Указ. раб., с. 178 и указанная там литература.

представляется возможным. Следует обратить внимание на то, что римская обрядовая хронология (точнее, празднование нового года в январе) не повела к аналогичным изменениям в приурочении новогоднегo хлестания у других славянских народов, земли которых в древности также были подвержены римскому влиянию. Во всяком случае, степень романизации в античности и широта охвата обрядом зимнего хлестания в средние века и новое время не прямо пропорциональны. Сходство болгарского сурвака с румынским обрядом *şorşovă* и молдавским «соркова», отмечаемое многими исследователями²⁹, наталкивает на мысль о древнефракийском обрядовом наследстве и о влиянии фракийского календаря на приурочение элементов новогоднегo обрядности у болгар, румын и молдаван, т. е. тех народов, в этногенезе которых фрако-дакийские этнокультурные элементы играли существенную роль. Это предположение подтверждается несколькими фактами. Среди них прежде всего самый факт ритуального хлестания у фракийцев, совершаемого, скорее всего, на новый год. Сведения об этом дают изображения на фракийских изделиях из клада, найденного близ г. Летницы в Болгарии. На аппликации из этого клада наше внимание привлекают две части изображения: брак дочери богини-матери с божественным героем, освящаемый богиней-матерью, которая хлещет ветвью брачующуюся пару, и борьба того же героя с трехглавым драконом. Есть достаточно оснований полагать, что аппликация из Летницы представляют собой фракийский вариант одного из индоиранских мифов³⁰. В нем рассказывается, как молодой божественный герой (Индра, Митра, Фаридун) побеждает дракона, измучившего землю засухой, а своих жең — заточением; затем герой-победитель вступает в брак с женами дракона, вследствие чего земля получает долгожданную влагу. Очень близкую параллель сюжетам из Летницы можно найти, в частности, в скифском искусстве (например, пластинка из Сахновки), где персонаж с хлещущей ветвью прочно входит в число участников сцены бракосочетания божеств (гиерогамия). Эпизоды, о которых повествуют индоиранская торевтика и мифология, как можно видеть, аналогичны изображениям из Летницы, что дает достаточное основание говорить о параллелизме или генетической связи фракийский и индоиранских мифологических представлений. Не менее существенно для нас то, что индоиранский миф отражал содержание ежегодного праздника нового года в Индии и Иране, включавшего культовое хлестание во время мистического изображения гиерогамии³¹.

Установить наличие хлестания в новогоднегo обрядности фракийцев важно для объяснения сохранности элемента хлестания в новогоднегo ритуале народов Балкано-Дунайских земель. Сходство древнеславянской и древнефракийской идеи стимуляции годовых циклов с помощью ритуального хлестания могло создать и, видимо, создало благоприятную почву для сохранения этого элемента славянского новогоднегo обряда после прихода славян на земли Балканского полуострова.

Изображение на аппликации из Летницы не дает, к сожалению, сведений для фиксации начала года на шкале времени у фракийских племен. Однако есть некоторые основания полагать, что у древнего населения Балкано-Дунайских земель началом нового года считался день зимнего солнцестояния. Высокий уровень астрономических знаний у фракийских племен как к северу, так и к югу от Дуная доказывается данными письменной античной традиции, археологическим и нумизматическим мате-

²⁹ А. Н. Веселовский. Разыскания..., в. VI—X, с. 121, 122; P. Caraman. Subsstratul mitologic al sărbătorilor de iarnă la Români și Slavi.—«Contributie la studiul mitologiei creștine din orientul Europei. Omagiu profesorului Ilie Barbulescu». Iași, 1931 («Arhiva», an. XXXVIII, № 2—4), p. 429; Ю. В. Попович. Указ. раб., с. 63.

³⁰ И. Маразов. Гиерогамията от Летница.—«Археология», год XVIII, 1976, № 4, с. 6—8.

³¹ И. Маразов. К иконографии и семантике росписей Казанлыкской гробницы.—«Pul-pudeva», № 2, Sofia, 1978, p. 376.

риалом. Софокл, Еврипид и Макробий сообщают о гаданиях с помощью огня на алтаре у южнофракийского племени бизалтов, о связи культа Диониса у фракийцев с солнечным светом и самим солнцем (это подтверждается и эпитетом бога (φωρυγής)). Весьма подробные сведения о развитии астрономии у гетов (даков) находим у Йордана³². Он утверждает, что жрец гетского царя Биребисты Декеней объяснял гетам теорию 12 знаков зодиака, «путь планет», «как орбита луны увеличивается и уменьшается», «во сколько раз огненный шар солнца превосходит величиной земной шар», «изложил, под сколькими именами и сколькими знаками 346 звезд проходят в течение их быстрого движения с запада на восток, чтобы приблизиться или удалиться от небесного полюса». Его ученики наблюдали «положение неба», изучали «увеличение и уменьшение луны», «затмение солнца» и «каким образом солнце, желая достигнуть восточных областей, движется вперед в восточную область при помощи вращения неба». Литературную традицию дополняют нумизматические данные. Мы имеем в виду часто встречающееся дополнительное изображение на серебряных монетах фракийских племен VI—V вв. до н. э. в виде диска с точкой и отходящими от нее лучами, т. е. знаками, которые обычно принято считать солярными³³. К этому же типу источников следует, наверное, отнести солярные знаки на дольменах во Фракии.

Эти данные, указывающие на культ солнца, безусловно содержат в себе также информацию о необходимых для отправления такого культа астрономических познаниях. Весьма вероятно, что четыре главные точки для изучения «бега времени» — зимнее и летнее солнцестояние, весеннее и осеннее равноденствие — были известны фракийским жрецам. Без этого установление точных периодов и совершение развитой фракийской обрядности было бы невозможно. Однако определить точку отсчета дней в году это обстоятельство нам не помогает, так как практически для начальной точки года применим любой из четырех поворотных пунктов движения солнца. Но, возможно, следует обратить внимание на иные — археологические и этнографические материалы, совокупность которых, как нам представляется, может пролить свет на установление даты начала года во Фракии. Весьма ценные сведения для решения этого вопроса дает археология. Проведенные А. Дайковичем в конце 1950-х годов раскопки календаря-святилища близ древней столицы даков — Сармицегетузы³⁴ позволяют установить, что календарь даков содержал 360 дней и подразделялся на 12 равных (по 30 дней) месяцев; каждый из месяцев делился на 5 периодов по 6 дней. Еще более достопримечательно то, что, как показал Г. Шаррьер³⁵, даки раз в 34 года корректировали неточность своего календаря, отстававшего от тропического года на 5,2421 дня, с помощью двух деревянных конструкций внутри круглой конструкции из 180 андезитовых столбов, отмечавших движение солнца. «Цикл в 34 года, самый продолжительный из древних европейских исчислений, — пишет Шаррьер, — представляется типично автохтонным» и, добавим мы, отличающимся от римского года с его неравными месяцами и его корректировкой один раз в четыре года. Но особенно для нас важно то, что ориентировка календаря-святилища близ Сармицегетузы была связана с зимним солнцестоянием. Это дает Дайковичу возможность предполагать с достаточной долей основания, что отсчет дней велся от этой астрономической даты, и новый год у даков начинался зимой. Хотя строительство календаря-святилища происходило между 89 и 101 гг. н. э., не

³² *Jord.*, *Getica*, 69, 70.

³³ Т. Д. Златковская. Ранние монеты южнофракийских племен. — «Нумизматика и эпиграфика», VII. М., 1968, с. 21.

³⁴ H. *Daicoviciu*. Nouvelles données concernant le sanctuaire calendrier dace. — «*Dacia*», N. S., IX, 1965, p. 383—385; *то же*. Il tempio-calendario dacico di Sarmizegetusa. — «*Dacia*», IV, 1960, p. 231—254.

³⁵ G. *Charrière*. Le comput et le monument calendrier des Daces à Sarmizegetusa. — «*Bulletin de la Société préhistorique française*», t. LX, fasc. 7—8, 1964, p. 408—410.

может быть сомнения в том, что сама дакийская система летосчисления должна была пройти длительный путь развития, прежде чем она достигла такого совершенства. Трудно предположить, что на нее оказал влияние юлианский календарь — и потому, что она оригинальна, и потому, что глубокое влияние римской культуры на даков в конце I в. н. э. вряд ли могло столь четко проявиться вообще, в календаре в особенности. Можно полагать, таким образом, что обычай отсчитывать начало года со дня зимнего солнцестояния не был принесен в Дакию извне.

В дополнение к этим сведениям можно, как представляется, привлечь и данные греческой трагедии. Во второй части Эсхиловой «Ликургии» — в «Бассаридах» — мы находим интересные строки, восстанавливаемые на основании «Описания звезд», произведения, приписываемого Эратосфену. В одной из глав, где рассказывается об Орфее, Эратосфен, прямо ссылаясь на «Бассариды» Эсхила, сообщает нам: «Диониса он (т. е. Орфей.— Т. З.) не почитал, а считал величайшим из богов Гелиоса, которого называл также Аполлоном; пробуждаясь ночью и до рассвета поднявшись на гору, называемую Пангеем, он ожидал восхода солнца, чтобы прежде всего увидеть Гелиоса. Поэтому, как сообщает поэт Эсхил, Дионис, разгневавшись, послал на него бассарид, которые растерзали Орфея и разбросали его члены»³⁶.

Как можно заметить, Эсхил дает нам своеобразную версию гибели Орфея: необычное для античной традиции противостояние двух божеств — Диониса и Аполлона³⁷, жрецом или поклонником которого выступает Орфей, и вариант гибели Орфея. Найти источники мифа, приведенного у Эсхила, настолько трудно, что иногда ограничиваются лишь констатацией оригинальности эсхилова варианта судьбы Орфея³⁸. Однако следует обратить внимание на биографию Эсхила, который как участник похода Кимона во Фракию мог воспользоваться фракийской устной традицией³⁹. В этом случае сообщение Эсхила приобретает для нас большую ценность, так как можно предположить, что поэт сообщает о некоем древнем фракийском ритуале приветствия восхода солнца. Имперфектная форма глагола, употребленная в отрывке из «Бассарид» (προσπερεν — поджидал), позволяет думать, что у Эсхила речь идет о многократном действии Орфея, может быть, об обычае⁴⁰.

На основании текста Эсхила трудно, однако, сказать, какое именно время года (скорее всего, какой из четырех поворотных пунктов в движении солнца) избрано для поклонения. Возможно, для хронологической привязки мифа и обряда к определенному времени года следует использовать указание на гнев Диониса и терзание менадами его противников. В преданиях о Дионисе прослеживаются два образа этого божества, которые характеризуют его как умирающее и воскресающее божество⁴¹. С одной стороны, бог растительности, посылающий плодородие, защитник роста растений и т. п., — олицетворение расцветающей природы, праздник которого (антестерии) отмечали весной; с другой стороны, бог-мститель, демонстрирующий свою божественную сущность и отстаивающий свое место среди богов. Менады, вакханки, бассариды, одетые в одежды из лисьего меха, с длинными, развевающимися на ветру волосами — его свита, фиас, которые в экстазе разрывают и поедают жертвы

³⁶ H. J. Mette. Die Fragmente der Tragödien des Eischylos. Berlin, 1959, S. 29, § 83a. Перевод отрывка цит. по: В. Ярхо. Эсхил. М., 1959, с. 272.

³⁷ Ср. Paus., II, 30, 2; III, 13, 2 и 14, 5.

³⁸ K. Ziegler. Orpheus.— A. F. Pauly. Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft. Halbband 35. Stuttgart, 1939, S. 1301.

³⁹ J. A. F. Toepffer. Attische Genealogie. Berlin, 1889.

⁴⁰ Такое предположение было высказано Л. А. Гиндиным при обсуждении моего доклада «Новогодний обряд хлестания у болгар и древнебалканская традиция» на Международном симпозиуме по фракийской истории и культуре (НРБ, Пловдив, октябрь 1977 г.).

⁴¹ C. Robert. Die griechische Heldensage. Berlin, 1920, S. 402.

божественного гнева. Они действуют главным образом на горных вершинах, темной ночью, в суровую погоду — скорее всего зимой.

Данные Эсхила можно сопоставить с некоторыми этнографическими материалами. Болгарские исследователи (П. Петров, З. Гочева) обратили мое внимание на обряд, наблюдающийся еще и теперь в Болгарии, в г. Етрополе и его окрестностях. Всестороннее изучение этого обряда, проведенное П. Петровым⁴², дает возможность констатировать в нем архаические черты, которые, как мне представляется, имеют аналогии в действиях Орфея, описанных в «Бассаридах». Обряд в Етрополе начинается в четыре-пять часов утра, когда множество людей в полной темноте совершают восхождение на вершину горы, расположенной близ города. Праздничное веселье возникает в тот момент, когда участники обряда зажигают на вершине сотни костров, дрова для которых приносят снизу. На кострах готовят свинину, разогревают ракию, затем начинают танцы («хоро», «юнашко хоро»). К 12 часам участники обряда спускаются в город, где празднество длится еще несколько часов в домах и на площади. В трапезе как на вершине горы, так и в домах главную роль играет свиное мясо. Участники обряда украшают головы венками из плюща, который достают из-под снега.

Совершение обряда, начинающегося до рассвета, высоко в горах, яркий свет костров, венки из плюща дают повод видеть в современном етропольском празднестве реминисценцию ритуала, засвидетельствованного в эсхиловом варианте мифа об Орфее.

Особый интерес для нас, однако, представляет календарное приурочение праздника: его справляют зимой, 31 января. Праздник помимо христианского наименования — «Атанасов ден» — имеет еще и другое название — «Средизимие». Второе название прочно связывает етропольский ритуал с зимним циклом календарных обрядов. Более того, можно рассматривать этот ритуал и как пережиток древнего новогоднего праздника, так как в народе Атанасов день имеет еще и третье наименование — «Каледа». Новогодний характер праздника подтверждается и особенностями трапезы, в которой основным блюдом является свиное мясо.

Принимая во внимание высказанные выше соображения о хронологической ориентации эсхилова мифа об Орфее, а также время совершения обряда в Етрополе, обряд поклонения солнцу у фракийцев можно приурочить к зимнему периоду и считать, что день зимнего солнцестояния был выдающимся днем фракийского календаря, и от этого дня фракийцы, скорее всего, и вели счет времени. Таким образом, сведения античной литературной традиции о начале года во фракийском календаре совпадают с археологическими и этнографическими материалами по вопросу о времени, с которого начинался счет дней в году у фракийских племен.

Хотелось бы добавить, что образ Орфея пережил античность и вошел в славянский эпос⁴³. Возможно и обряды, связанные с этим фракийским героем, были восприняты славянами.

Зимний новый год, таким образом, предстает перед нами не только как римская традиция, но и как древнефракийская. Идентичный у римлян и у фракийцев пункт на шкале отсчета дней в году создал крепкую основу для хронологической канвы, традицию более прочную, чем чисто римская. Это не могло не оказать влияния на приурочение новогоднего обряда у славян, столкнувшихся с такой традицией; они восприняли зимнюю дату нового года в тот ранний период своей истории, когда

⁴² Приношу глубокую благодарность дирекции Института этнографии БАН и коллеге Петру Петрову за предоставленную мне возможность ознакомиться с материалами об обряде в Етрополе.

⁴³ Г. Михайлов, Траките, София, 1972, с. 195—203; его же, Тракийски и други древни елементи в героичния епос.—«Векове», год. 5, кн. 5, София, 1976.

новогодний славянский обряд еще в полной мере включал в себя наиболее древние элементы ритуала, в частности разветвленную и многообразную систему магических действий с ветвью, употреблявшейся для ритуального хлестания.

Таким образом, можно прийти к заключению, что сохранение у болгар сложной системы древнеславянского новогоднего ритуала хлестания и включение ее в зимнюю новогоднюю обрядность объясняется благоприятной для этого явления историко-культурной средой, сложившейся ко времени прихода славян на Балканские земли. Следует отметить два фактора, в значительной мере определивших отмеченную особенность новогодней обрядности болгар. Во-первых, совпадение древнеславянской и древнебалканской идеи хлестания на новый год, получившей отражение в новогодних обрядах, как магического средства для обеспечения всяческого благополучия на весь предстоящий год. Во-вторых, глубину и силу древнебалканской традиции отсчета начала года со дня зимнего солнцестояния; ее восприятие славянами облегчалось также распространением римской юлианской системы времясчисления на Балканском полуострове.

ON THE PROBLEM OF RELATIONS BETWEEN EARLY BALKAN AND EARLY SLAVIC CULTURES: THE BULGARIAN SWITCHING (SURVAKANIE) RITUAL

One of the elements of New Year's celebrations among the Bulgars comprises complex ritual actions with a switch (the *survatchka*). This rite is rooted in the ancient Slav New Year's ritual enacted in spring and coincides with it in its general structure and in many details. However, the Bulgarian actions with the switch differ in their calendar dating being timed to the winter season. This peculiarity is due to early Balkan, Thracian tradition. Archaeological material (the calendar sacred building near Sarmizegetusa, the capital of the Dacii), literary tradition (fragment No. 2 from Aeschylus' «Liturgy», the «Bassarides»), and ethnographic data (the midwinter ritual, *sredizimye* in Etropole, Bulgaria) all point to the conclusion that the Thracians timed the year's beginning to the winter solstice. The Slavs in the north-east of the Balkan Peninsula have retained the complex system of the ancient Slav New Year's spring ritual with the switch; however, under the impact of early Balkan tradition they incorporated it into their winter New Year's ritual. The rise of this phenomenon was also furthered by the coincidence of the early Slav and early Balkan idea of switching as a means of stimulating the growth of plants, fertility, and every kind of prosperity for the whole coming year (see the appliqué from Letnitsa, Bulgaria, fig. 1).

Лекса Мануш

КУЛЬТ ШИВЫ И ЦЫГАНЕ

(К ПРОБЛЕМЕ ДРЕВНЕЙ РЕЛИГИИ ЦЫГАН)

Светлой памяти Василия Матвеевича
Бескровного (1908—1978)

Вопрос о религии цыган является одной из проблем, представляющей несомненный интерес как для ученых (цыганологов и религиоведов), так и для широкого круга неспециалистов. Когда речь заходит о цыганах, чаще всего, пожалуй, приходится слышать: «А какой они веры? Какая у них религия?»

Однако, несмотря на длительную историю цыганологических исследований, в этой области достигнуто пока очень мало, хотя чуть ли не в каждой монографии по цыганам авторы касаются этого вопроса. Правда, как правило, в разделах, посвященных религии, сообщается лишь о том, что цыгане верят в бога, которого они называют *devél* 'дэвэл', и что его антиподом является дьявол, называемый ими *beng* 'бэнг'¹. Чаще всего констатируется также факт распространения среди цыган официальной религии той или иной страны, в которой они проживают, т. е. деление их по вероисповеданию на православных, католиков, протестантов или мусульман². У балканских цыган при этом наблюдается весьма интересное сочетание ислама и христианства³. Многие исследователи отмечают также наряду с формальным вероисповеданием цыган пережитки магических, анимистических и прочих верований и обрядов⁴. Так, в частности, Э. Хорватова указывает на то, что в религиозных предствлениях цыган первоначально преобладали *анимизм* и *демонология*. Стремление постичь иерархию христианских святых во главе с триединным богом привело к симбиозу двух различных по развитию систем — *полидемонизма* и *монотеизма*⁵. Некоторые из исследователей обнаруживают в религии цыган и следы вынесенного из Индии культа предков, самые основы которого, по мнению А. П. Баранникова, цыганами, однако, давно забыты⁶.

¹ См., например, *C. J. Popp Serboianu. Les Tsiganes. Histoire. Ethnographie. Linguistique. Grammaire. Dictionnaire. Paris, 1930, p. 61, 62.*

² *К. П. Патканов. Цыганы. Несколько слов о наречиях закавказских цыган: боша и карачи. СПб., 1887, с. 29, 30, 33; Т. В. Вентцель. Цыгане.— БСЭ, т. 28, М., 1978, стрб. 1809—1811; I. Lo-Johansson. Zigenare. Stockholm, 1963, s. 56; L. Mróz. Cyganie. Warszawa, 1971, s. 17—42; J. H. C. Cuijle. Zigeuners in Vlaanderen. Antwerpen, 1973, blz. 63.*

³ *R. Uhlik, L. Beljkašić. Neka vjervovanja Cigana čerगाša.—«Glasnik Zemaljskog muzeja». Sarajevo, 1958, s. 212; J.-P. Clébert. Les Tziganes. Paris, 1961, p. 174; J. Vekerdí. A cigány népmese. Budapest, 1974; 30, 31. old.*

⁴ *С. А. Токарев. Этнография народов СССР. М., 1958, с. 215; В. Е. Владыкин. Цыгане.—«Вопросы истории», 1969, № 1, с. 206, 210.*

⁵ *E. Horváthová. Cigáni na Slovensku. Bratislava, 1964, s. 116.*

⁶ *А. П. Баранникова. Цыганы СССР. Краткий историко-этнографический очерк. М., 1931, с. 63; С. А. Токарев. Указ. раб., с. 215; В. Е. Владыкин. Указ. раб., с. 210.*

Отдельные исследователи склонны вообще отрицать наличие у цыган какого-либо религиозного чувства, прямо провозглашая их явными безбожниками, лишенными какой бы то ни было религии⁷, другие же, наоборот, отмечают у них редчайшую приверженность к церкви, вызывающую удивление самих священников⁸. На обе эти диаметрально противоположные точки зрения среди исследователей религии цыган указывают в своей книге Г. Моде и З. Вёльфлинг⁹. Однако, как справедливо писал по этому поводу Е. Фицовский, говоря о мнимом «безбожии» цыган, цыганологи путают два разных понятия. Не уважая существующих религиозных систем и не создав собственной, цыгане тем не менее верят в бога, дьявола и в загробную жизнь, о чем свидетельствуют хотя бы их погребальные и поминальные обряды. Кроме того, ими усвоен и некоторый реквизит христианской церковной обрядности (здание церкви, «святая» вода, распятие, лики святых), который используется в связи со специфически цыганскими ритуалами¹⁰.

Единственным источником знаний по цыганской демонологии были до недавнего времени лишь работы самого, пожалуй, плодотворного цыганолога конца прошлого века Х. фон Влислоцкого, пытавшегося отобразить стройную систему космогонических, мифологических и прочих религиозных представлений цыган Трансильвании¹¹. Как правило, сообщенные Х. фон Влислоцким факты излагались и продолжают излагаться в работах более поздних и современных исследователей¹². Однако никому из цыганологов так и не удалось до сих пор найти подтверждение этим данным ни в одной из цыганских групп¹³. Нет никакого сомнения, что при наличии в них некоторого рационального зерна в целом они также малодостоверны¹⁴, как и сообщение А. В. Елисеева о легендарном враче М. И. Кунавине, который якобы в течение 35 лет изучал цыган всего мира и, в частности, обнаружил в их фольклоре имена индийских и иранских божеств (Брахмы, Индры, Лакшми и др.)¹⁵. О недостоверности приписываемых А. В. Елисеевым М. И. Кунавину «открытий» говорил в свое время К. П. Патканов¹⁶. Что же касается цыганологических трудов Х. фон Влислоцкого, то в них обращает на себя внимание и обилие регулярно повторяющихся грубых грамма-

⁷ *Th. Tetzner. Geschichte der Zigeuner. Weimar — Ilmenau, 1835; А. П. Баранников. Указ. раб., с. 62.*

⁸ *В. М. Папаян. Армянские боша (цыгане). — «Этнографическое обозрение», жн. 49, № 2, М., 1901, с. 128—130; J.-P. Clébert. Указ. раб., с. 174.*

⁹ *H. Mode, S. Wölfling. Zigeuner. Leipzig, 1968, S. 73.*

¹⁰ *J. Ficowski. Cyganie na polskich drogach. Kraków, 1965, s. 167.*

¹¹ *H. von Wlislöck. Märchen und Sagen der transsilvanischen Zigeuner. Berlin, 1886; ego же. Zauber- und Besprechungs-Formeln der transsilvanischen und südungarischen Zigeuner. Budapest, 1888; ego же. Von wandernden Zigeunervölke. Bilder aus dem Leben der siebenbürger Zigeuner. Hamburg, 1890; ego же. Volksglaube und religiöser Brauch der Zigeuner. Münster, 1891; ego же. Aus dem inneren Leben der Zigeuner. Berlin, 1892; ego же. Menschenblut in Glauben der Zigeuner. Wien, 1892, и др.*

¹² *Н. А. Кун. Сказки цыган, кн. 1—2. М., 1922; В. И. Санаров. Элементы древних верований в религии цыган. — «Сов. этнография», 1968, № 1, с. 32—45. Н. Е. Wedeck. Dictionary of Gypsy life and lore. N. Y., 1973, p. 317, 501, 503—512; F. Cozannet. Mythes et coutumes religieuses des Tsiganes. Paris, 1973, p. 57—86; S. Golowin. Zigeuner-Magie im Alpenland. Frauenfeld—Stuttgart, 1973. S. 116—120; H. Berger. Mythologie der Zigeuner. — «Wörterbuch der Mythologie» (Hrsg. von H. W. Haussig). Abt. I — «Die alten Kulturvölker», Lfg. 16. Wiesbaden, 1978, S. 773—808.*

¹³ *J. Ficowski. Указ. раб., с. 233; J. Vekerdi. L'idée de Dieu chez les Tsiganes Vlach. — «Études Tsiganes», Paris, 1977, № 1—2, p. 15; В. И. Санаров. Указ. раб., с. 44, 45.*

¹⁴ Этого же мнения придерживается и венгерский цыганолог Л. Церё. См.: *L. Szegő. Babonasz és vallás a magyarországi cigányoknál. — «Világosság», Budapest, 1973, № 1, 44 old.*

¹⁵ *А. В. Елисеев. Материалы для изучения цыган, собранные М. И. Кунавиным. — «Изв. имп. Русского географического о-ва». 1881, т. 17, в. 5, с. 255—280; см. также. С. А. Токарев. Указ. раб., с. 212—215; В. Е. Владыкин. Указ. раб., с. 210; Н. Е. Wedeck. Указ. раб., с. 248; 266; S. Golowin. Указ. раб., с. 35—36, 51; W. R. Rishi. Roma preserve Hindu mythology. — «Roma», Chandigarh, 1977, v. 3, № 1, p. 1—14.*

¹⁶ *К. П. Патканов. Указ. раб., с. 67, 68.*

тических ошибок в текстах составленных, по-видимому, им самим цыганских заговоров и заклинаний. Кроме того, следует учитывать и серьезную критику, высказанную по его адресу чешским цыганологом Й. Липой¹⁷.

Поэтому гораздо большего внимания заслуживают, на наш взгляд, работы венгерских ученых К. Эрдеши и Й. Векерди, польского цыганолога Е. Фицовского и югославских исследователей М. Филиповича, Р. Ухлика и Л. Белькашич, дающие достоверные сведения о магических, анимистических и религиозных верованиях и обрядах цыган¹⁸. Так, например, распространенная среди цыган Югославии вера в различных духов, населяющих природу, встречается и у остальных цыган. Помимо обычного у всех цыган названия *beng* 'дьявол, черт, бес, нечистая сила', распространены также названия *bivuzbó*, *pežubó*, соответствующие по значению русскому 'нечистый', или со значением 'недобрый, злой', подобно латышскому *pelabais* — (*pālačhó*, *bilačhó*)¹⁹. В зависимости от места обитания те или иные духи называются по-разному: *e phurdáko*, т. е. 'живущий под мостом', *utaljáko* 'полевой', *bahvaljáko* 'обитающий в ветре', *khaséhko* 'скрывающийся в сене', *droméhko* 'бродящий по дорогам', *lejáko* 'речной', *vešítko* или *vešésikiro* 'леший', *rapítko* 'водяной', *kherítko* 'домовой' и т. д.²⁰ У русских цыган иногда вместо *beng* употребляется эвфемизм *šing*, основное значение которого 'рог'.

Известные балканским цыганам вампиры *šohapí* и *šohapó* не менее хорошо знакомы и всем влашским цыганам, например ловамам и кэлдэрарам, как в женском (*šohají* ~ *šohapí*), так и в мужском обличье (*šohapó*)²¹. Латышским цыганам также знакомы термины *šovaxáj* ~ *šovaxapó* 'колдун' и *sovaxapí* 'колдунья, ведьма'. Помимо всего сказанного, в различных этнолингвистических группах цыган известны различные локальные духи или призраки, имеющие или не имеющие специального названия²². Широко распространены до недавнего времени были и различные верования, связанные с некоторыми животными, птицами или растениями. В частности, укажем на поверья как балканских и влашских, так и русских цыган, связанные с нетопырем, с летучей мышью, способной якобы приносить счастье. Одно из таких поверий нашло, кстати сказать, отражение и в цыганской литературе — в рассказе И. Ром-Лебедева «Бахт» («Счастье»)²³.

Среди последних работ, посвященных религии цыган, особое внимание привлекает опубликованная в журнале «*Études Tsiganes*» статья Й. Векерди²⁴. По мнению автора этой статьи, в цыганском языке сохранилось лишь два слова индийского происхождения, связанных с рели-

¹⁷ J. Lipa. O nevěrohodnosti ciganologa H. v. Wlislóckého. — «Slovo a slovesnost», Praha, 1968, № 4, s. 407—411.

¹⁸ K. Erdős. Magie des Tsiganes hongrois. — «Psyché», Paris, 1957, № 116—117, p. 236—244; *его же*. La notion de «mulo» ou mort-vivant et le culte des morts chez les Tsiganes hongrois. «Études Tsiganes», Paris, 1959, № 1, p. 1—9; *его же*. A Békés megyei cigányok. Gyula, 1969; J. Vekerdi. Указ. работы; J. Ficowski. Указ. раб., с. 157—173, 194—206, 226—270; M. S. Filipović. Visočki cigani. Zagreb, 1932; R. Uhlik, L. Beljkašić. Указ. раб., с. 193—212.

¹⁹ J. Ficowski. Указ. раб., с. 234; R. Uhlik, L. Beljkašić. Указ. раб., с. 202, 203; J. Vekerdi. A cigány népmese, 31st old.; L. Mānuš. Chaj te vešeskiru. Conte des Tsiganes lettons, par Kata Martinkevič. — «Études Tsiganes», Paris, 1976, № 4, p. 1—8; «Цыганско-русский словарь». Сост. М. В. Сергиевский и А. П. Бараников. М., 1938, с. 76 (далее — ЦРС); «Латышско-русский словарь». Сост. Я. В. Лоя. М., 1942, с. 126; Г. Кантя. Фолклорос романо. Кишинев, 1970, п. 29, 30.

²⁰ R. Uhlik, L. Beljkašić. Указ. раб., с. 202; L. Mānuš. Указ. раб., с. 1—8; ЦРС, с. 19.

²¹ R. Uhlik, L. Beljkašić. Указ. раб., с. 200, 201; J. Ficowski. Указ. раб., с. 234; J. Vekerdi. A cigány népmese, 32—34 old. Н. Шейтанов. Принос към говора на Софийските цигани. — «Известия на Етнографския музей», София, 1933, с. 24.

²² R. Uhlik, L. Beljkašić. Указ. раб.

²³ R. Uhlik, L. Beljkašić. Указ. раб., с. 205; J. Ficowski. Указ. раб., с. 227, М. Ильинско, И. Ром-Лебедево. Росхэнэбэна тэ патриня (Рассказы и сцены). М., 1938, с. 106—119.

²⁴ J. Vekerdi. L'idée de Dieu chez les Tsiganes Vlach, p. 14—21.

гией, а именно: devél ~ del 'бог' < санскр. deváta 'божество' и gašaj 'священник' < санскр. gīshi 'мудрец-риши, исполнитель священных гимнов'.

Этимологию цыганского слова beng 'дьявол', возводимую большинством цыганологов к санскритскому vuṅga 'лягушка'²⁵, И. Векерди считает маловероятной по фонетическим и семантическим причинам, однако он не предлагает какой-либо другой этимологии этого слова. Все остальные религиозные понятия, по мнению И. Векерди, в цыганском языке выражаются при помощи заимствований. На этом основании он утверждает, что, за исключением слова devél (а также упомянутого им слова gašaj), никакие другие связанные с богом понятия в цыганском языке не восходят к классической религиозной системе Индии — индуизму. При этом И. Векерди особо подчеркивает, что в отличие от присущего индуизму политеизма религиозным представлениям цыган свойствен строгий монотеизм²⁶. Отмечая существование у цыган веры в дьявола и духов, И. Векерди отстаивает идею монотеизма в их религии, оспаривая высказываемую некоторыми исследователями точку зрения относительно заимствования цыганами в Иране зороастрийского дуализма Дэвэл — Бэнг < Ормазд — Ахриман²⁷.

Признавая в целом статью И. Векерди весьма ценной и полезной, мы не можем, однако, согласиться с некоторыми из его положений, в частности с утверждением, что, за исключением слов devél и gašaj, в цыганском языке якобы ничто не указывает на некогда существовавшую связь религиозных представлений предков современных цыган с индуизмом.

Для доказательства обратного мы позволим себе вновь обратиться прежде всего к цыганскому словарю. В наш список собственно цыганской религиозной лексики мы считали целесообразным включить наряду со словами индоарийского происхождения и некоторые из ранних (главным образом иранских) заимствований, не обладающие формальными признаками заимствований, а поэтому по праву относимые к собственно цыганской лексике²⁸. В этот список вошли следующие лексемы²⁹:

devél ~ del (арм.-цыг. leval) 1. 'бог'; 2. 'небо'; 3. 'икона';
beng 'дьявол, черт, бес';
gašaj 'поп, священник';
trušul 'крест';
sommál ~ sumnál 'святой';
devléskiri daj или masxarí³⁰ 'богоматерь, богородица';
patradí ~ patragí 1. 'пасха'; 2. 'причастие';
patjá — 'верить';
mang — (devlés) 'молиться (богу)';

²⁵ См., например: Т. Pobožniak. Grammar of the Lovari dialect. Kraków, 1964, p. 65; P. Valtonen. Suomen mustalaiskielen etymologinen sanakirja. Helsinki, 1972, s. 26.

²⁶ J. Vekerdí. L'idée de Dieu chez les Tsiganes Vlax., p. 14.

²⁷ Там же, с. 20.

²⁸ Особо отметим единичный случай зарегистрированного в диалекте испанских цыган слова trimurti 'тринца', восходящего к санскр. trimūrti 'триада богов Брахмы, Вишну и Шивы'. См.: M. D. Reinhard. Altertömlisches und Merkwürdiges im Dialekt der spanischen Zigeuner (Caló). — «Innsbrucker Beiträge zur Kulturwissenschaft», Sonderheft 42. — «Zigeunerkundliche Forschungen I (Hrsg. von J. Knobloch und I. Sudbrack)». Innsbruck, 1977, S. 76; «Хинди-русский словарь», т. 1 (под ред. В. М. Бескровного). М., 1972, с. 737 (далее — ХРС).

²⁹ См., например: ЦРС, с. 17—134; К. П. Патканов. Указ. раб., с. 92, 93; Н. Шейтанов. Указ. раб., с. 12—22; С. J. Popp Serboianu. Указ. раб., с. 308—359; A. G. Paspali. Etudes sur les Tchinghianès ou Bohémiens de l'Empire Ottoman. Constantinople, 1870, p. 169—520; F. N. Finck. Die Sprache der armenischen Zigeuner. St.-Petersbourg, 1907, S. 4, 71; J. M. Rozwadowski. Wörterbuch des Zigeunerndialekts von Zakopane. Kraków, 1936, S. 9—58; J. Ficowski. Указ. раб., с. 357—377; M. Hutterer, Gy. Mészáros. A Lovari cigány dialektus leíró nyelvtana. Budapest, 1967, 70—88 old.; P. Valtonen. Указ. раб., с. 26—120; Т. Pobožniak. Указ. раб., с. 65—71; R. Uhlik. Srpskohrvatsko-ciganski rečnik (romane alava). Sarajevo, 1947.

³⁰ В. Н. Добровольский. Кислевские цыгане. СПб., 1908, с. 39.

bol — 'крестить';
 bolibé(n) ~ bolipé(n) ~ boliba ~ bolimó(s) 1. 'крещение'; 2. 'небо';
 garáv ~ garúv — 'хоронить';
 kirivó ~ kirvó ~ kivgó (арм.-цыг. kivráv) 1. 'кум'; 2. 'крестный отец';
 khangirí ~ khangerí 'церковь';
 bezéx 'грех'.

Кроме того, следует, на наш взгляд, к этому списку добавить три цыганских этнонима: góm (dom, lom) 'цыган', gadžó 'нецыган' и das 'серб, хорват, болгарин', которые, не имея прямого отношения к религии, тем не менее восходят к тому периоду, когда предки цыган находились еще на территории северо-западной Индии, исповедуя какую-то из религий.

В нашем списке после уже упомянутых и восходящих к санскриту слов devel и гаśaj привлекает внимание прежде всего слово trušul (с фонетическими вариантами trušíl, truxul, trixúl), известное в подавляющем большинстве цыганских диалектов Европы со значением 'крест', а в диалекте армянских цыган — боша выступающее в форме t(e)gesul со значениями 'церковь, священник, диакон'³¹. Этимологически оно восходит к санскритскому trísūla, т. е. трезубец, оружие бога Шивы, одним из эпитетов которого является Trisūli, т. е. Носитель трезубца³².

Этот темноликий бог, бог — покровитель «низких племен», лесов, рек, гор, диких животных и т. д., известный также под именем Махакала (Великий Черный), почитался в Индии еще до прихода арьев, являясь, по-видимому, специфически дравидийским богом. Его культ географически был связан с районами древней цивилизации долины Инда и Декана, т. е. с северо-западными областями Индии. Уже в первые века нашей эры, в период правления Гуптов, почитание Шивы приобрело там регулярный храмовый характер, причем шиванские брахманы являли собой низшую разновидность членов этой варны³³.

Все это говорит в пользу того, что у предков цыган, представлявших собой арианизированное коренное население северо-западной Индии, причислявшееся в кастовой системе древней Индии к варне шудра или даса³⁴, несомненно до их миграции в начале второй половины I тысячелетия на запад, существовал наряду с агамическими культами и культ Шивы. Термин dāsā (даса), являвшийся одним из этнонимов неарийских племен, встретившихся арьям по приходе в Индию, позднее приобрел в санскрите значения 'демон', 'злой дух', 'дикарь', 'варвар' и, наконец, 'раб'³⁵. В диалектах балканских и некоторых владшских цыган это слово сохранилось в значении покоренных некогда турками южнославянских народов — сербов, хорватов и болгар³⁶. В качестве самоназвания цыгане восприняли санскритское название члена касты певцов и музыкантов doma ~ domba³⁷, давшее позднее в диалектах азиатских цыган dom, у

³¹ См.: К. П. Патканов. Указ. раб., с. 93; Н. Шейтанов. Указ. раб., с. 22; ЦРС, с. 134; А. G. Paspali. Указ. раб., с. 519; F. N. Finck. Указ. раб., с. 4, 71; C. J. Popp Serboianu. Указ. раб., с. 359; J. Ficowski. Указ. раб., с. 364; T. Pobožniak. Указ. раб., с. 70; M. Hut-terer, Gy. Mészáros. Указ. раб., с. 88; P. Valtonen. Указ. раб., с. 120; M. D. Reinhard. Указ. раб., с. 74; R. Uhlik. Srpskohrvatsko — ciganski rečnik, s. 71.

³² M. Monier-Williams. A Sanskrit-English dictionary. Oxford, 1951, p. 461 (далее — SED); ХРС, т. 1, с. 737.

³³ «История Индии в средние века». М., 1968, с. 190—193 (далее — ИИ); Н. Р. Гусева. Индуизм. М., 1977, с. 91—94.

³⁴ M. Hübschmannová. What can sociology suggest about the origin of Roms. — «Archív orientální», Praha, 1972, № 1, p. 52.

³⁵ SED, p. 477.

³⁶ Н. Шейтанов. Указ. раб., с. 14; А. G. Paspali. Указ. раб., с. 199, 200; C. J. Popp Serboianu. Указ. раб., с. 317. Интересно отметить, что у югославских цыган существуют и три символических этнонима для различения православных сербов, католиков-хорватов и мусульман, основанные на трех разных способах моления — triněpajengo 'трехпалый', pandženajengo 'пятипалый' и dešepajengo 'десятипалый' (см. R. Uhlik. Srpskohrvatsko-ciganski rečnik, s. 10).

³⁷ SED, p. 431; В. А. Кочергина. Санскритско-русский словарь. М., 1978, с. 230.

армянских цыган *lom*, а у европейских — *gom*, причем в диалектах балканских цыган оно еще сохраняется с церебральным согласным — *gom*³⁸. Можно предположить, что принятие предками цыган этого термина в качестве самоназвания было связано с их практикой служения Шиве, который известен и как Натараджа (*Nataraja*), т. е. царь танца³⁹.

В связи с культом Шивы у предков цыган, видимо, возможно по-новому подойти и еще к одному цыганскому этнониму, убедительной этимологии которого до сих пор не существует. Нам кажется, что вполне допустимо соотнести цыганское слово *gadžō* (арм.-цыг. *gadžáv*) 'нецыган' с санскритским *gaṇa*, которое помимо значения 'слон' означало и одного из побежденных Шивой демонов-асу́ров⁴⁰.

Точно так же, если отказаться от общепринятой этимологии слова *beng* 'дьявол' < санскр. *vyāṇa*, то можно предположить происхождение его от санскритского названия одного из демонов *Bhaṅgu*. Отметим, что древнеиндийская звонкая аспирата совсем не обязательно могла утратить в цыганском звонкость (ср. хотя бы санскр. *bhaṣ* — 'лаять' и цыг. *baš* — в том же значении). Учитывая же то обстоятельство, что в период завоевания арьями Индии названия неарийских племен приобретали в санскрите значения демонов и злых духов, вполне возможно соотнести слово *beng* и с древнеиндийскими этнонимами *veṇka* и *veṇiká*, второй из которых означал и некое мифическое существо⁴¹.

В Индии арьи впервые столкнулись и с йогой, идеи которой лежат в основе кашмирского шиваизма. Йога была издавна известна местному населению северо-западных областей страны. Представления о йоге ассоциируются с Шивой, которого именуют также Махайоги. В качестве Махайоги он изображается в виде отшельника. Древний институт отшельничества вошел в брахманизм из доведических религиозно-философских систем⁴². В связи с этим интересно отметить, что, по-видимому, не совсем случайно в персидском языке словом «джоуги» называют как последователя индийского учения йоги, так и цыгана. Под названием «джуги» цыгане известны и в Средней Азии⁴³. В афганском языке слово «джоги» помимо значений «йога» и «отшельника» имеет также значение прилагательного «желтый», что, очевидно, связано с обычаем шиваитов носить одежду желтого цвета⁴⁴. По-видимому, какая-то связь существует в данном случае и с тем, что в турецком языке слишком яркий желтый цвет принято называть *çingene sarisi*, т. е. «цыганским» желтым цветом⁴⁵.

Отражением фаллических культовых представлений, издавна существовавшей в Индии практики поклонения Шиве в образе шивалингама как символа его оплодотворительной мощи⁴⁶, видимо, можно рассматривать отмеченные В. Н. Добровольским у цыган Смоленщины представления о снеге и дожде как о божестве, оплодотворяющем своим фалло-

³⁸ См., например: К. П. Патканов. Указ. раб., с. 110, 129.

³⁹ K. Mitra. Diffusion of socio-religious culture in North India. — «The cultural heritage of India», v. 4. — «The Religions», Calcutta, 1956 (далее — CHI), p. 517; V. Ions. Mythologie indienne. Paris, 1968, p. 43, 44; Э. Мергаутова. Индуистская мифология. — «Боги, брахманы, люди. Четыре тысячи лет индуизма». М., 1969 (далее — ББЛ), с. 189, 190; Н. Р. Гусева. Указ. раб., с. 96.

⁴⁰ См.: F. N. Finck. Указ. раб., с. 63 и 109; SED, p. 342.

⁴¹ SED, с. 744, 1013, 1014.

⁴² ИИ, с. 191; Н. Р. Гусева. Указ. раб., с. 56, 92; L. A. Babb. The divine hierarchy. Popular hinduism in central India. New York — London, 1975, p. 230.

⁴³ «Персидско-русский словарь». Сост. Б. В. Миллер. М., 1960, с. 157; И. М. Оранский. Фольклор и язык гиссарских парья (Средняя Азия). М., 1977, с. 321.

⁴⁴ «Афганско-русский словарь». Сост. М. Г. Асланов. Под ред. Н. А. Дворянкова. М., 1966, с. 304; Н. Р. Гусева. Указ. раб., с. 188.

⁴⁵ «Турецко-русский словарь». М., 1977, с. 192.

⁴⁶ K. A. N. Sastri. An historical sketch of Sivaism. — CHI, p. 65; Э. Мергаутова. Указ. раб., с. 182; Н. Р. Гусева. Указ. раб., с. 95.

сом землю⁴⁷. Этими же причинами, по-видимому, объясняется и наличие в цыганском языке специфических ласкательных выражений, употребляемых при обращении цыган к предмету своего обожания (ребенку, любимому человеку, богу и т. д.)⁴⁸.

С санскритскими словами *Soma-pandin* 'имя одного из слуг Шивы' и *Soma-nātha* 'название одной из 12 статуй Шивы, установленной богом Сомой в храме на п-ове Катхиявар'⁴⁹, ассоциируется и цыганское слово *somnal* ~ *sumnal* 'святой'⁵⁰. Можно предположить, что оно является производным от санскр. *soma* 'опьяняющий напиток богов' и 'бог Сомы' или же от какого-либо из санскритских слов *su-mānas* ~ *suman* 'божество', *sūta* 'небо', *sumnā* 'молитва, гимн'⁵¹.

Бог Шива известен также и как прародитель змей. После коровы, наиболее почитаемой в вишнуизме и особенно в культе Кришны, следующие по степени почитания в индуизме, и прежде всего в шиваизме, являются змеи⁵². Очевидно, для большинства европейских цыган змеи (цыг. *sar* < санскр. *saṅgrā*) всегда были неприкосновенны. По свидетельству Е. Фицовского, цыгане не отличают ядовитых змей от неядовитых, испытывают перед ними суеверный страх и не смеют их убивать. Убийство змей, по их убеждению, влечет за собой несчастья⁵³. Общим для индуистов и для цыган является также почтительное отношение к ящерицам и некоторым видам птиц⁵⁴.

В религиозном сознании цыган, по-видимому, на протяжении всей их дальнейшей истории после ухода из Индии существовало наряду с божеством мужского пола (*devel*) и некое божественное женское начало⁵⁵. Этим, вероятно, и объясняется то обстоятельство, что значительно позднее уже на христианской почве возникло религиозное почитание среди цыган Венгрии св. девы Марии, в Польше среди кэлдэрахов — «цыганской мадонны», смуглолицой богоматери ченстоховской, во Франции — богоматери и святой Сары (также смуглолицей). Почитание богоматери среди цыган распространено и в странах Латинской Америки⁵⁶.

Все это наводит на мысль о культе супруги Шивы — Дэви, Шакти или Кали, который также издавна имеет место в Индии⁵⁷. Во всяком случае, прямая аналогия существует между индийской Кали, являющейся одновременно разрушительницей и охранительницей, и цыганским лесным божеством, известным под названиями Бибí (тетка), Пхурí (старуха)⁵⁸, Мамёрí (бабка) или Борёрí (невестка), которая, с одной стороны, являет собой чуму, губительницу людей, а с другой стороны, она же их избавительница от болезней: именно она спасала цыган несколько веков

⁴⁷ В. Н. Добровольский. Указ. раб., с. V и 39.

⁴⁸ См., например: *R. Uhlik. Dēminutiv u romskog jeziku.* — «Akademia nauka i umjetnosti Bosne i Hercegovine. Godišnjak», kn. 11. Sarajevo, 1973, s. 225.

⁴⁹ SED, p. 1250; XPC, т. 2, с. 746.

⁵⁰ См.: *C. J. Popp Serboianu*. Указ. раб., с. 354; *R. Uhlik. Srpskohrvatsko-ciganski rečnik*, s. 155. В настоящее время в большинстве цыганских диалектов употребляются в этом значении различные заимствования: *svěnto*, *svúnto*, *súnto*, *svencóno*, *kurko*, *hailligo*.

⁵¹ SED, p. 1230, 1231, 1243; XPC, т. 2, с. 722.

⁵² ИИ, с. 190; *Н. Р. Гусева*. Указ. раб., с. 94; *S. Sen. The Nātha cult.* — CHI, p. 281.

⁵³ *J. Ficowski*. Указ. раб., с. 228—230.

⁵⁴ *В. Милтнер*. Индуистский калейдоскоп. Священные животные. — ББЛ, с. 400, 401; *J. Ficowski*. Указ. раб., с. 228.

⁵⁵ О роли женщины в религиозной и нравственной жизни цыган см.: *F. Cozannei*. Указ. раб., с. 71, 72.

⁵⁶ *J. Vekerdí. L'Idée de Dieu chez les Tsiganes Vlach*, p. 19, 20; *J. Ficowski*. Указ. раб., с. 227; *L. Mróz*. Указ. раб., с. 19—22; *F. de Vaux de Foletier. Les fêtes des Saintes-Maries-de-la-Mer.* — «Études Tsiganes», Paris, 1973, № 3, p. 47—49.

⁵⁷ *K. R. Venkataraman. Sakti cult in south India.* — CHI, p. 252—259; *О. Пертольд*. Культ богинь. — ББЛ, с. 87—103; *Г. М. Бонгард-Левин, Г. Ф. Ильин*. Древняя Индия. М., 1969, с. 623—624.

⁵⁸ Ср. имя главной богини браонской деревни — Чаало Паччо или Сарана Бурхна, т. е. Бродячая Старуха (*О. Пертольд*. Указ. раб., с. 97).

тому назад от чумы в Египте. Одной из ее персонификаций является зверо-лaska, с которым у цыган связано множество суеверных представлений. Подобно Кали, Биби также является и охранительницей детей⁵⁹. С эпитетами Дурги-Кали Махешвари (Mahēśvarī), т. е. супруга великого владыки (Шивы), Махисасури (Mahisāsūri), т. е. победившая демона Махишу, и Махисамардини (Mahisāmardīnī), т. е. убивающая Махишу⁶⁰, ассоциируется название богоматери у смоленских цыган māsaxāī, вероятно восходящее к древнеиндийской форме Māhisa-kṣaya-karī, т. е. уничтожающая Махишу⁶¹.

Признавая за многими из вышеизложенных нами фактов необходимость их дальнейшего подтверждения, мы тем не менее уверены, что в целом они могут служить убедительным доказательством культа бога Шивы, имевшего место на раннем этапе истории цыган наряду с агами-ческими культами.

В заключение нам остается лишь отметить, что, действительно, за более чем 400-летнее пребывание предков европейских цыган на территории Ирана их религия испытала на себе влияние зороастризма, для которого характерна монотеистическая тенденция, выраженная в вере в единого бога Ахурамазда, и дуализм, противопоставляющий два вечных начала — силы добра, во главе которых стоят Ахурамазд (Ормазд) и его святой дух (Спента-Майнью), и силы зла во главе с враждебным духом-разрушителем Анхра-Майнью (Ахриманом)⁶². В мире религиозных представлений цыган при общей монотеистической тенденции, выраженной в вере в единого бога (Дэвэл), прослеживается в завуалированной форме и тенденция того дуализма, идея которого также неразрывно связана с образом Шивы. Вошедшее в индуизм представление доарийских народов о женском начале как существующей во вселенной реальности, без которой немисливо проявление созидательной энергии мужского начала⁶³, постоянно сохранялось и в религиозном сознании цыган. Рядом с образом цыганского бога Дэвэла в их сознании всегда присутствовал и образ его женского воплощения — образ богини-матери.

Наряду с этим на протяжении всей цыганской истории вплоть до наших дней в их религии значительное место занимал полидемонизм как отражение вынесенных из Индии агамических культов, а также пережитки культа предков, находящие выражение в их верованиях, связанных с душами усопших — *mulé*.

THE CULT OF LORD SHIVA AND THE ROMS: TO THE PROBLEM OF THE ANCIENT ROMANY RELIGION

The present article is concerned with the problem of the primordial religious beliefs of the Roms (Gypsies).

A short survey of the available literature as well as an insight into the world of Romany demonology precede the discussion of the subject in question.

Linguistic facts constitute the primary source for the present study. An analysis of Romany religious terminology reveals close ties of the ancient Romany religious life with the cult of Lord Shiva. This is also demonstrated by facts adduced in certain ethnographical works dealing with Roms and their religion.

Considering this, the author adheres to the opinion that the primordial Romany religion consisted of the so-called agama cults and the cult of Lord Shiva.

⁵⁹ Н. Р. Гусева. Указ. раб., с. 96—101; R. Uhlik, L. Beljkašić. Указ. раб., с. 204, 212; J. Ficowski. Указ. раб., с. 231, 233.

⁶⁰ К. Р. Venkatarāman. Указ. раб., с. 252, 254; О. Пертольд. Указ. раб., с. 89.

⁶¹ См. В. А. Кочергина. Указ. раб., с. 180, 505, 506.

⁶² Э. А. Грантовский. Зороастризм.— БСЭ, М., 1972, т. 9, стб. 1765—1766.

⁶³ См., например: А. В. Ghosh. The spirit and culture of the Tantras.— CHI, p. 250; Н. Р. Гусева. Указ. раб., с. 56 и 92.

С. А. Арутюнов, А. М. Хазанов

ПРОБЛЕМА АРХЕОЛОГИЧЕСКИХ КРИТЕРИЕВ ЭТНИЧЕСКОЙ СПЕЦИФИКИ

Идентификация археологических памятников с соответствующими этносами и их культурами является одной из старых и больных проблем археологии¹. Она важна не только для самих археологов, но и для специалистов разных дисциплин, так или иначе соприкасающихся с проблемами этногенеза и глоттогенеза, т. е. для антропологов, лингвистов, этнографов, историков первобытности. Никто из них не может обойтись без прямого или косвенного обращения к соответствующим археологическим материалам и к проблеме их этнической интерпретации. Тем не менее и с методической и с практической точек зрения она еще весьма далека от своего решения. Некоторые археологи по-прежнему считают возможным прямолинейно отождествлять соответствующие структурные единицы археологической систематики с этносами или его различными таксономическими подразделениями. Например, В. В. Седов, много и плодотворно работающий в области комплексного исследования славянского этногенеза, полагает, что «археологические культуры, если они выделены на основе достаточных фактов, как правило, этничны... Исследователи почти всегда могут определить, этнична или многоэтнична та или иная археологическая культура, и выявить племенные компоненты многоэтничных культур»². Е. Е. Кузьмина утверждает, что «археологи и этнографы обычно предполагают тождество археологической культуры и этноса; за культурой видят племена, за археологической общностью — союз родственных племен»³. Приписывать подобные взгляды этнографам просто неверно. Но и у многих археологов они вызывают серьезные возражения⁴.

При этом дискуссия в основном концентрируется вокруг вопросов, связанных с сущностью самой археологической культуры (далее — АК) и стоящей за ней объективной реальности⁵. Вопросы, связанные

¹ Краткую историографию вопроса см.: А. Л. Монгайт. Археология Западной Европы. Каменный век. М., 1973; Н. J. Eggers. Einführung in die Vorgeschichte. München, 1959.

² В. В. Седов. Ранний период славянского этногенеза. — «Вопросы этногенеза и этнической истории славян и восточных романцев». М., 1976, с. 82.

³ Е. Е. Кузьмина. Историзм археологии. — «Конференция „Историзм археологии: методологические проблемы“. Тезисы докладов». М., 1976, с. 27.

⁴ См., например: А. Л. Монгайт. Археологические культуры и этнические общности. — «Народы Азии и Африки», 1967, № 1; Г. Е. Арешян. Культурно-исторический подход к изучению этнических общностей в археологии. — «Методологические проблемы исследования этнических культур». Ереван, 1978; Л. С. Клейн. Археология и этногенез (новый подход). — Там же; С. А. Арутюнов, А. М. Хазанов. Археологические культуры и хозяйственно-культурные типы: проблема соотношения. — «Проблемы типологии в этнографии». М., 1979.

⁵ См., например: А. П. Смирнов. К вопросу об археологической культуре. — «Сов. археология», 1964, № 4; И. С. Каменецкий. Археологическая культура — ее определение

со спецификой этносов в различные эпохи и с характером этнического развития, не привлекают к себе в этой связи должного внимания, а подчас даже не считаются дискуссионными.

Между тем, по нашему мнению, этногенез является комплексной историко-этнографической проблемой, а этническая интерпретация археологических материалов лежит на стыке двух наук — археологии и этнографии. Поэтому, вне зависимости от профессиональной принадлежности исследователя, по самой своей сущности она является не чисто археологической, а комплексной — археолого-этнографической. Соответственно эта проблема упирается в два круга вопросов.

Первый из них — это сущность АК, центрального понятия советской археологической науки. Вокруг этого понятия в настоящее время ведется довольно оживленная дискуссия, излагать которую здесь едва ли стоит⁶. Ограничимся некоторыми соображениями по данному вопросу.

Вопрос о понимании АК во многом зависит от понимания культуры в целом. Хотя по этому вопросу также ведутся бесконечные дискуссии⁷, большинство советских этнографов и ряд философов сейчас склоняются к тому, чтобы понимать под культурой совокупность способов и результатов деятельности, специфической для человека⁸. Разнообразные локальные культуры, имеющие определенное место в пространстве и времени, принадлежат различным и разнотипным по своей структуре человеческим общностям, коллективам, группам и т. д., как этническим, так и неэтническим, например социальным, конфессиональным и пр. Все они во многом определяются и тем, в какой форме в них институционализируются те или иные аспекты деятельности. При таком понимании культуры становится ясным, что АК представляет собой лишь совокупность некоторых компонентов данной локальной культуры, притом даже эти компоненты представлены в неполном, фрагментарном виде⁹. Например, такие компоненты культуры, как самоидентификация, язык, морально-этнические и правовые нормы, системы родства, фольклор и многие другие элементы духовной культуры, если и могут найти отражение в АК, то далеко не всегда и лишь косвенным образом, как правило не поддающимся однозначной интерпретации. Между тем можно найти немало локальных и притом этнически окрашенных культур, которые различаются между собой именно по перечисленным параметрам, будучи тождественными или очень близкими, во всем, что относится к сфере материальной культуры. Примером могут служить береговые чукчи и азиатские эскимосы, известные по этнографическим материалам XVIII — начала XX в.¹⁰

Угандийские бвемба имеют общую материальную культуру, общие обычаи и даже общее самоназвание. Однако отдельные группы бвемба говорят на различных языках, принадлежащих порой даже различным языковым группам¹¹, а археологические методы их исследования не позволили бы установить этот весьма любопытный факт.

и интерпретация. — «Сов. археология», 1970, № 2; Л. С. Клейн. Проблема определения археологической культуры. — Там же; Ю. Н. Захарук. Историзм: проблемы археологии и этнографии. — «Конференция „Историзм археологии: методологические проблемы“. Тезисы докладов».

⁶ См., например, литературу в сноске 5.

⁷ Одну из сводок различных мнений в зарубежной литературе см. A. L. Kroeber, C. Kluckhohn. Culture, a critical review of concepts and definition. — «Papers of the Peabody Museum», v. 46, № 1, Harvard, 1952.

⁸ Э. С. Маркарян. Очерки теории культуры. Ереван, 1964, с. 11—13, 58—62; *его же*. О генезисе человеческой деятельности и культуры. Ереван, 1973, с. 76—85.

⁹ I. Rouse. The place of «peoples» in prehistoric research. — «The Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland», v. 95, pt. 1, 1965 p. 5.

¹⁰ «Народы Сибири» (серия «Народы мира. Этнографические очерки»). М. — Л., 1956, с. 899, 900.

¹¹ E. Winter. The aboriginal political structure of Bwamba. — «Tribes Without Rulers». London, 1958.

Таким образом, ясно, что АК может лишь частично отражать определенную локальную культуру и соответственно ее границы. К тому же в самой процедуре выделения любой конкретной АК неизбежно заложен определенный элемент субъективности. В живой реальности крайне редки случаи, когда локальная культура могла бы быть выделена, географически или хронологически, с полной дискретностью. Обычно разные ее компоненты имеют не вполне совпадающие между собой ареалы распространения и длительности бытования. Перед исследователем АК предстает в виде совокупности отдельных памятников (захоронений, стоянок и пр.), в которых соотношение традиции данной локальной культуры и других контактирующих с ней культур может быть различным. К тому же уже указанная неизбежная неполнота выражения всей целостности культуры в материалах АК может искажать впечатление о реальном соотношении этих традиций. Поэтому исследователь, перед которым поставлена задача проведения дискретной границы, однозначного отнесения данного памятника или предмета к той или иной АК, в своем суждении неизбежно будет прясывать определенную субъективность, своего рода «культуроцентризм», связанный с тем, от какого комплекса ранее известных ему культурных традиций он отталкивается в своих поисках. В этом отношении показательна многолетняя дискуссия об этнической принадлежности катакомбных погребений, распространившихся на Северном Кавказе в первые века нашей эры. В то время как одни исследователи связывают их с ираноязычными аланами, другие отстаивают их принадлежность местным этносам¹².

В силу той же особенности АК, представляющей собой совокупность лишь некоторых и к тому же фрагментированных компонентов данной локальной культуры, само ее выделение не может не производиться в различных случаях по разным показателям и на различных таксономических уровнях. Поэтому в одних, правда весьма редких, случаях АК может отражать целый хозяйственно-культурный тип (ХКТ), в других — его отдельные локальные варианты, в третьих — быть связана преимущественно с историко-культурной общностью, сформировавшейся в рамках древней историко-этнографической области (ИЭО) или ее отдельных районов. Во всех этих случаях АК может охватывать не только один, но и несколько различных, лишь более или менее сближающихся в отдельных элементах своей культуры этносов. Точно также не исключено, что некое этническое единство может оказаться представленным не одной, а несколькими АК¹³.

Примером АК, отражающей определенный ХКТ, нам представляется «арктическая традиция малых орудий» (Arctic small tool tradition), отражающая ранние этапы адаптации к приморскому охотничьему образу жизни¹⁴. Напротив, индейцы кри, представлявшие собой определенное лингвистическое единство, в хозяйственно-культурном отношении делились на различные четко обособленные группы¹⁵. Если бы изучавший их археолог не располагал иными данными, он бы, возможно, выделил для них несколько АК, соответствующих различным этносам. Древние ИЭО, возможно, отражены в таких АК, как ямочно-гребенчатой керамики, древнеямная или андроновская.

Обращаясь к данным этнографии, можно указать, что по материальной культуре, в особенности сохраняющейся археологически, совре-

¹² Ср., например: В. А. Кузнецов. Аланская культура Центрального Кавказа и ее локальные варианты в V—VIII вв. — «Сов. археология», 1973, № 2; М. П. Абрамова. К вопросу об аланской культуре Северного Кавказа. — «Сов. археология», 1978, № 1.

¹³ Подробно об этом см. С. А. Арутюнов, А. М. Хазанов. Указ. раб.

¹⁴ D. E. Dumond. Coastal adaptation and cultural change in Alaskan Eskimo prehistory. — «Prehistoric Maritime Adaptations of the Circumpolar Zone». The Hague — Paris, 1975.

¹⁵ «Народы Америки», 1 (серия «Народы мира. Этнографические очерки»). М., 1959, с. 171 сл.

менное население многих районов Дагестана более однородно, чем население Грузии. Поэтому и в археологической реконструкции, исходящей из отождествления АК и этноса, население Дагестана представлялось бы гораздо более этнически однородным, чем население Грузии, и уж во всяком случае, чем оно есть на самом деле.

Эта крайняя вариабельность и многозначность возможных интерпретаций АК уже в течение ряда лет отмечается некоторыми археологами¹⁶. Поэтому раздаются голоса о необходимости более дробной и детальной таксономии археологических понятий, связанных с АК. Однако пока что критерии построения такой таксономии остаются дискуссионными, и, что особенно важно отметить, совершенно неясно, в какой мере подобные критерии и созданные на их основе иерархии археологических понятий могут претендовать на универсальность.

Второй комплекс вопросов, связанных с археологическими критериями этнической специфики, относится уже к сфере этнографии и заключается в том, как понимать сущность этносов в первобытных и раннеклассовых обществах. До сих пор многие археологи полагают, что этносы первобытного общества представляли собой племена, достаточно четко различающиеся между собой по всем основным компонентам культуры. Выражения типа «племя (или племена) — носитель (носители) такой-то АК» постоянно встречаются на страницах археологических публикаций. Так, например, Г. П. Григорьев, предполагающий наличие предплемен в эпоху мустье и племен в верхнем палеолите, еще сравнительно недавно прямо писал, что следует «весьма распространенному, пожалуй даже общепринятому в археологии постулату, что археологической культуре в первобытном обществе соответствует социальное объединение людей, основанное на осознании ими близкого родства (не в нашем, современном, смысле слова), единства, которое, судя по занимаемой территории, по количеству населения примерно соответствовало племенам»¹⁷. На самом деле все значительно сложнее.

Этническая гетерогенность вплоть до наших дней является формой существования человеческого общества и возникает если не с появлением рода *Номо*, то с появлением вида *Номо sapiens*. В то же время этнос — это категория историческая, зародившаяся и развивавшаяся в ходе общемировой социально-культурной эволюции человечества¹⁸. Между тем еще нередко попытки смотреть на этнос и этнические общности прошлого сквозь призму современной этнической ситуации, с характерными для нее четко отграниченными друг от друга этносами (хотя и в современности можно найти немало исключений из этого правила). Однако многочисленные факты говорят о том, что в более ранние эпохи, особенно в первобытности, и сами этносы были менее дискретны, менее четко отгорожены друг от друга, и самосознание, отражающее их единство, выступало не столько как специфически этническое, сколько слитно и нераздельно с осознанием других характеристик данной группы — социальных, кровнородственных, религиозных, хозяйственных, языковых и т. д.

Надо отметить также, что все еще недостаточно изучен вопрос о самом характере этносов и их структуры в первобытном обществе. Например, в последнее время выражаются довольно обоснованные сомнения в универсальности таких его категорий, как род и племя. Так, еще недавно считалось почти аксиоматичным, что племя было главной этнической единицей развитой первобытности и одной из ведущих форм ее социальной и потестарной организации. Между тем выясняется, что даже этни-

¹⁶ См., например, А. А. Формозов. Проблемы этнокультурной истории каменного века на территории европейской части СССР. М., 1977, с. 5, 6.

¹⁷ Г. П. Григорьев. Начало верхнего палеолита и происхождение *Номо sapiens*. Л., 1968, с. 8.

¹⁸ Ю. В. Бромлей. Этнос и этнография. М., 1973, с. 35 сл.

ческие границы племени подчас весьма расплывчаты (сошлемся в качестве примера на папуасов Новой Гвинеи или на аборигенные народы Сибири)¹⁹, а племя как форма потестарной организации зачастую возникает из более аморфных этнических групп в результате давления на них более развитых, в том числе классовых, обществ, влияющих на более отсталые²⁰.

В тех случаях, когда в процессе реконструкции этнической структуры первобытного или раннеклассового общества на него экстраполируются представления о стабильных и четко отграниченных друг от друга этнических единицах, преобладающих в современном мире, необходимо вспомнить о широко распространенных, но не пользующихся большим вниманием случаях этнической текучести. Этнографически хорошо известные этносы различных народов Сибири, кочевников Центральной Азии и других регионов находились по существу в постоянном процессе перекомпоновки, перехода отдельных групп и целых родов из одного этноса в другой, слияния мелких общностей и дробления более крупных. Эти весьма динамичные процессы не отражали, однако, столь же высокой динамичности культуры во всей ее целостности. Напротив, скорее фундаментальное единство основ культуры на широких территориях было одним из факторов, способствовавших довольно быстрой и легкой смене этнической принадлежности у отдельных групп в ходе межэтнических контактов²¹.

Разумеется, констатация большой диффузности этнических подразделений человечества, находящихся на стадии первобытнообщинного строя и даже раннеклассового общества, вовсе не означает отрицания самого существования подобных подразделений. Нам представляется, однако, что в качестве основной структурной единицы таких подразделений выступают не племена, а более широкие и менее дискретные образования, для обозначения которых был предложен термин «соплеменности» и которые могут либо иметь внутреннюю племенную структуру, либо быть лишены ее. Учитывая исследования последних лет, мы полагаем, что структура таких соплеменностей в основном представлена малыми сгустками коммуникационных и хозяйственных связей, соответствующих базисным хозяйственным коллективам (родовым или соседским общинам, локальным поселкам, бродячим группам и т. д.). Особенностью этих сравнительно слабо связанных между собой коллективов, как правило, является некоторое единство по нескольким из целого ряда возможных параметров — по языку²², территории, хозяйственно-культурному типу, брачным связям, по осознанию своего отличия от других подобных групп, по культово-мифологической и генеалогической специфике и т. д. Таким образом, мы полагаем, что для определения парадигмы единства, лежащего в основе первобытных соплеменностей, может и должен быть положен дизъюнктивный принцип логики. «Глубокий смысл таких формулировок в том, что часто мы имеем дело с инвариантом, который не лежит на поверхности, но может, однако, быть зафиксированным в разных ипостасях, по видимости достаточно далеких друг от друга или же действительно далеких друг от друга, но идентичных, с точки зрения интересующего нас эффекта, и взаимно компенсирующих друг друга»²³.

¹⁹ Н. А. Бутинов. Папуасы Новой Гвинеи. М., 1968, с. 24, сл.; Б. О. Долгих. Родовой и племенной состав народов Сибири в XVII в.— ТИЭ, т. V, М., 1960, с. 619 и др.

²⁰ М. Н. Fried. The notion of tribe. Menlo Park, 1975.

²¹ С. А. Арутюнов, Н. Н. Чебоксаров. Передача информации как механизм существования этносоциальных и биологических групп человечества.— «Расы и народы», т. 2. М., 1972, с. 23, 24.

²² Общность языка как обязательный признак соплеменности вызывает у нас сомнения. Ср. Д. А. Ольдерогге. Проблемы этнической истории Африки.— «Этническая история Африки». М., 1977, с. 7.

²³ Н. Н. Ревзин. Об индуктивных определениях в исторических науках.— «Труды по знаковым системам», VIII, Тарту, 1977, с. 35.

Все отмеченные обстоятельства делают проблему выделения археологических критериев этноса очень сложной, хотя, естественно, и не могут уменьшить ее актуальности. Прежде всего хотелось бы подчеркнуть неправомерность все еще встречающихся иногда попыток выделения этноса на основе отдельно взятых элементов культуры, будь то погребальный обряд, форма каменных орудий или тип керамики и ее орнаментация. Многочисленные данные этнографии позволяют утверждать, что и эти, и любые другие элементы материальной и духовной культуры могут либо не охватывать этнос полностью, либо существовать также и за его пределами.

Изложенные соображения приводят нас к двум выводам. Во-первых, в принципе не приходится говорить об универсальной возможности абсолютно достоверного отождествления какой-либо совокупности археологических памятников (на практике чаще всего выражающейся в форме АК или ее локальных вариантов) с любым видом предполагаемого этноса до эпохи возникновения цивилизаций. Можно лишь ставить вопрос о большей или меньшей вероятности их относительно полного совпадения и об обуславливающих их причинах. В каждом отдельном случае эта вероятность не может достичь 100%-ного уровня, как, впрочем, по-видимому, не может и упасть до нуля, потому что возможность совпадения этноса и АК, несмотря на моменты, свидетельствующие скорее против их отождествления, полностью, очевидно, никогда не может быть исключена. Во-вторых, невозможность абсолютного отождествления АК и этноса влечет за собой такую же невозможность дать какие-либо общие и пригодные на все случаи рецепты такого отождествления, позволяя лишь выделить отдельные факторы и ситуации, которые могут влиять на его достоверность как в сторону ее повышения, так и в сторону ее понижения. В любом случае, однако, предполагаемое отождествление требует комплексного рассмотрения всех имеющихся археологических материалов, притом не в виде механической суммы отдельных факторов, а именно в качестве взаимосвязанного комплекса.

Для понимания того, какие признаки повышают вероятность отождествления этноса и АК, а какие снижают его, необходимо вновь вернуться к культуре и функциональному значению этноса в ней. Если мы определяем культуру как совокупность способов и результатов человеческой деятельности, то ее соответственно надо понимать как универсальный механизм адаптации, который заменил у человека как у социального существа те биологические эволюционные механизмы адаптации, которые присущи всем прочим живым существам.

Разумеется, было бы ошибочно на основании адаптационной роли этнической культуры рассматривать этнос как биологическую категорию. Специфичность человека по сравнению с остальной живой природой в том и состоит, что адаптивные реакции, которые в остальной природе осуществляются при помощи биологических механизмов, у человека в основном осуществляются при помощи внебиологических, т. е. культурных механизмов. Однако сами по себе эти реакции, направленные в конечном счете на выживание и процветание данной популяции, а следовательно, и вида, во многом тождественны. Поэтому обслуживающие их механизмы могут рассматриваться как изоморфные или аналогичные, но не тождественные. Этнос, являвшийся в первобытных обществах одним из средств выражения и оформления локальной культуры, был для данной человеческой группы механизмом приспособления к определенной природной и социальной нише.

Нужно только иметь в виду, что подобная ниша в применении к человеческой группе (популяции) определяется не только природными, но и социальными характеристиками. Так, например, особенности сванского этноса, такие как разведение местных пород скота, использование особых охотничьих орудий и приемов или средств транспорта являлись

специфической приспособительной реакцией на природные условия среды. Но такие его культурные черты, как оборонительные башни, можно считать приспособительной реакцией на социальные условия (угроза феодального закабаления, институт кровной мести). Также социальными и историко-политическими условиями более широкого плана, косвенно преломляющимися в культуре и самосознании сванов, определялись такие разноплановые явления, как сохранение определенной архитектурной специфики или особенностей орнамента, не имеющих прямого практического значения, с одной стороны, или осознание этнического или конфессионального единства с другими группами грузинского этноса — с другой.

Все эти признаки, имеющие этноинтегрирующее или этнодифференцирующее значение, были приспособительными в данных природных и социально-исторических условиях. Однако если бы эти условия пришлось реконструировать археологически, очевидно, были бы замечены прежде всего этнодифференцирующие признаки, и роль их, скорее всего, была бы преувеличена, а этноинтегрирующие признаки могли бы остаться незамеченными. На ранних этапах развития, в эпоху расцвета первобытнообщинного строя, приспособительный характер этнической культуры выступает еще более ярко.

Исходя из этого, можно считать, что если конкретная АК сменяется на данной территории при сохраняющихся неизменными природно-климатических условиях другой, стоящей на том же уровне социального развития, относящейся к тому же ХКТ, т. е. имеющей те же приспособительные функции, но все же иначе окрашенной (имеющей другую орнаментику, обрядность и т. д.), то в этом случае есть определенные основания говорить о смене этноса, об этнических различиях.

Однако если изменения в характере АК связаны с изменениями природно-климатических условий на данной территории или же позволяют говорить о смене одного ХКТ другим, или просто отражают общее развитие производительных сил общества, то вероятность усмотреть в них смену этноса гораздо меньше.

Так, если мы обратимся к материалам японского неолита, то увидим, что на протяжении ряда тысячелетий он укладывается в одну большую общность археологических культур — дзёмон («веревочный узор»). Помимо керамики с таким узором дзёмон характеризуется особым ХКТ, ориентированным на прибрежные районы и базировавшимся на сочетании охоты, рыболовства и собирательства. Орудия труда, типы жилищ и даже основные категории ритуальных предметов на протяжении всего времени бытования дзёмона были весьма стабильны.²⁴ Однако все это отнюдь не исключает возможности того, что носители культур дзёмон в разных районах Японии принадлежали к различным языковым группам, имели различное этническое происхождение. Более того, по ряду соображений неархеологического характера вероятность этого очень велика.²⁵

В рамках дзёмона выделяется большое число локальных и диахронически сменяющих друг друга культур (или, если угодно, локальных вариантов), различающихся в основном по орнаментации керамики. Они могут означать перегруппировку отдельных соплеменностей или каких-то групп иного порядка, рост одних из них и упадок других, но не дают оснований говорить о существенных этнических сдвигах в эту эпоху.

²⁴ А. П. Окладников. О древнейшем населении Японских островов и его культуре. — «Сов. этнография», 1946, № 1; М. Г. Левин. Этническая антропология и проблемы этногенеза народов Дальнего Востока. М., 1958, с. 271, 272.

²⁵ С. А. Арутюнов. Этническая история Японии на рубеже нашей эры. — «Восточно-азиатский этнографический сборник», II. М., 1961, с. 138—140.

С появлением в Японии производящего хозяйства (рисоводства) культура дзёмон постепенно сменяется культурой яёи, с совсем иным типом керамики и иным характером орудий. Культура яёи, очевидно, связана своими истоками с территорией Кореи, и ее проникновение в Японию скорее всего произошло путем переселения некоторой этнической чужеродной группы. Однако постепенная, правда и довольно быстрая, смена черт дзёмона чертами яёи на всей территории Японии отнюдь не обязательно означала столь же быструю смену языка и этнической принадлежности. По-видимому, в первую очередь она была связана с быстрым распространением нового ХКТ, основанного на производящем хозяйстве.

Следует подчеркнуть, что если возможность отождествления АК с каким-либо этносом вообще очень ограничена, то еще меньше шансов на успех у попытки отождествления какого-либо АК бесприемственного доклассового общества с конкретной этнолингвистической общностью или какой-либо иной классификационной категорией, существующей в настоящее время или реконструируемой в прошлом, будь то индоевропейцы, семиты, тунгусо-маньчжуры, тюрки или же хурриты, гипотетическая кавказская языковая общность и т. д. Даже в отношении эскимосов, дающих уникальный пример современного совпадения этноязыковых и культурно-хозяйственных границ, мы не можем быть уверенными, что носители культур, условно называемых древнеэскимосскими, действительно говорили на эскимосском языке.

На Алеутских островах имеются памятники, позволяющие говорить о непрерывном развитии преемственной хозяйственно-культурной традиции на протяжении около 8 тыс. лет, причем эта традиция существенно отлична от той, которую принято называть эскимосской²⁶. В то же время несомненно, что в столь давнее время особого алеутского языка просто не могло существовать — разделение эскимосского и алеутского языка из их единой основы относится к гораздо более позднему времени²⁷. Следовательно, несомненно, что на Алеутских островах какой-то доалеутский язык сменился алеутским, но момент этого этнического сдвига археологически никак не фиксируется.

Все сказанное отнюдь не означает, что следует вообще отказаться от попыток видеть в АК какую-либо конкретную локально-историческую общность. Если само выделение АК произведено правомерно, с соблюдением определенной таксономической иерархии и привлечением достаточных культурно-исторических критериев, то сопоставление АК, соседящих в пространстве и сменяющих друг друга во времени, позволяет выявить тенденции и границы культурной общности и преемственности, развитие и распространение не только отдельных элементов культуры, но и их взаимосвязанных комплексов. Дело лишь в том, что в одних случаях эта общность и преемственность может действительно отражать также и этническую общность и преемственность, а в других, более частных, может ее и не отражать.

По изложенным причинам сам вопрос о методах выделения этнической специфики на археологическом материале и тем более об отождествлении этого материала с конкретными этносами или этническими группами становится перспективнее лишь применительно к более поздним историческим периодам, в социологическом отношении соответствующим эпохе классового образования или эпохе раннеклассовых обществ.

²⁶ W. S. Laughlin. Human Migration and Prehistoric Occupation in Bering Sea Area.—«The Bering Land Bridge». Stanford, 1967, p. 409—450; W. S. Laughlin, Y. S. Aigner. Aleut Adaptation and Evolution.—«Prehistoric Maritime Adaptation of the Circumpolar Zone». The Hague — Paris, 1975; А. П. Окладников, Р. С. Васильевский. По Аляске и Алеутским островам. Новосибирск, 1976, с. 68—74, 84—86, 104—108.

²⁷ М. Сводеш. Лексикостатистическое датирование доисторических этнических контактов на материале племен эскимосов и североамериканских алеутов.—«Новое в лингвистике», в. 1, М., 1960.

Из этих методов хотелось бы остановиться на двух, давно уже применяющихся на практике, но и в настоящее время, по-видимому, остающихся ведущими. Первый из них связан с отождествлением определенных АК или определенных категорий археологических памятников с конкретными этническими наименованиями и соответствующей территорией их распространения, разумеется, в тех случаях, когда эти наименования нашли то или иное отражение в письменных источниках. Второй метод — ретроспективный, ставящий своей целью связать археологические памятники, достоверно отождествляемые историческим и этнографическим материалом, с тем или иным этносом, с предшествующими им АК. Известная эффективность этих методов давно уже доказана на практике. Тем не менее мы все же хотели бы обратить внимание на то, что и их возможности не следует переоценивать, что, применяя их, исследователь также сталкивается с целым рядом трудностей.

Применительно к первому методу необходимо прежде всего учитывать сам характер фиксации этнонима, чаще всего доходящего до нас в иноэтничной и иноязычной традиции, уже поэтому неполной и неточной. Кроме того, определение этноса в древности нередко производилось по случайным и второстепенным признакам. Небесполезно напомнить, что термин «этнос» в древнегреческом языке имеет свыше десяти значений — среди них такие, как народ, племя, толпа, стадо, сословие, социальная группа, класс и т. д.²⁸ Поэтому не всегда можно быть уверенным в том, что этнические наименования, сохранившиеся в древних письменных источниках, действительно отражают реальные этносы в современном этнографическом понимании этого термина, а не какие-либо иные группировки, например социально-политические. Это трудно-сти, сопряженные с характером письменного источника. Наряду с ними имеются и другие, связанные с характером археологического источника. Это прежде всего отсутствие уверенности в том, что данный этнос совпадает с соответствующей АК. Приведем примеры того, к чему это приводит на практике.

Римские авторы довольно подробно описали расселение каждого из германских племен и очертили общую территорию их распространения. В археологическом отношении территория расселения древнегерманских племен хорошо изучена. При этом на ней выявлены различные АК или их локальные варианты. Тем не менее все попытки связать данные письменных источников с археологическим материалом до сих пор терпели неудачу. Более того, даже немногие, казалось бы, твердо установленные факты также стали подвергаться обоснованным сомнениям. Так, считалось, что границей между германцами и кельтами был Рейн. Об этом писал Цезарь, и археологи находили его словам соответствующее подтверждение в археологическом материале. Но совсем недавно выяснилось, что на самом деле между кельтами и германцами существовал еще один этнический массив, не отмеченный в письменных источниках и, может быть, поэтому так долго не выделявшийся археологически²⁹.

Еще пример. Геродот и другие авторы оставили довольно подробное описание этнической картины юга Восточной Европы в скифское время. Археологи раскопали тысячи погребений и поселений этого времени, выделили археологические культуры и их локальные варианты. И тем не менее мы до сих пор не в состоянии сколько-нибудь надежно связать древние этнонимы с конкретными археологическими памятниками, определить, где жили скифы-пахари, скифы-земледельцы, не говоря уже об андрофагах, будинах, неврах, меланхленах и других, вы-

²⁸ Ю. К. Поплинский. К истории возникновения термина «этнос». — «Сов. этнография», 1973, № 1.

²⁹ R. Hachmann, G. Kossack, H. Kühn. Völker zwischen Germanen und Kelten. Neumünster, 1962.

явить, что они представляли собой на самом деле — действительно этносы или какие-то потестарно-политические объединения.

Ретроспективный метод также обладает ограниченными возможностями. С одной стороны, преемственность археологического развития не всегда означает этническую преемственность, особенно когда она выражается в столь неуловимых на археологическом материале признаках, как язык или самосознание. Миграции и расселения не столь уж часто фиксируются археологически³⁰. Так, например, невозможно проследить археологически проникновение в Месопотамию аккадцев, амореев и арамеев, и это несмотря на то, что первая и третья волны полностью сменили язык местного населения; кутийское завоевание также оставило лишь ничтожные следы³¹. С другой стороны, резкая смена АК не всегда связана со сменой этносов на данной территории, а может вызываться хозяйственными и (или) социальными сдвигами, внешними воздействиями, изменением политической обстановки и другими факторами. Например, неоднократно и довольно резкая смена археологических культур на юге Восточной Европы во второй половине I тысячелетия до н. э. — первой половине I тысячелетия н. э. вовсе не обязательно должна была сопровождаться столь же резкой сменой этнического состава его населения.

Наконец, необходимо учитывать еще одно и очень важное обстоятельство. Этногенез любого народа отнюдь не является плавным эволюционным процессом. Соответственно такие его элементы, как самосознание, язык, материальная и духовная культура и т. д., формируются исторически и уже поэтому подвержены изменениям, притом не обязательно одновременно и однонаправленно. Поскольку археология фиксирует лишь отдельные компоненты этноса, то возможности ретроспекции увеличиваются в периоды плавного развития и значительно уменьшаются там, где мы имеем дело с перерывами в постепенности. Ретроспективный метод позволяет убедительно связать определенные археологические находки со славянами вплоть до середины I тысячелетия н. э., но далее начинается область гипотез и споров. По нашему мнению, это объективное обстоятельство является также одной из причин дискуссии о роли ираноязычного и местного кавказского элементов в этногенезе осетин, споров об этногенезе румын и т. д.

В заключение еще об одном методе, получающем в последнее время все большее распространение, методе, который можно условно назвать топонимическим, основанном на отождествлении археологических материалов с данными топонимики. На наш взгляд, он имеет ряд преимуществ перед перечисленными. Данные языка сравнительно объективны и не зависят от субъективных позиций и знаний древних авторов. Однако и у этого метода есть свои недостатки. «Опасно скороспелое искусственное привязывание топонимических данных к археологическим или обратно»³². Во-первых, язык и этнос совпадают далеко не всегда и не во всем. Во-вторых, «наличие или отсутствие какого-либо факта в топонимии данной территории еще не доказывает, что этот факт наличествовал или отсутствовал на данной территории в языке вне топонимии»³³. Кроме того, топонимический метод имеет лишь ограниченные хронологические возможности. Топонимика надежно зафиксировала, например, наличие ираноязычных наименований на части лесостепной полосы юга Восточной Европы³⁴. Но мы далеко не всегда можем опре-

³⁰ Л. С. Клейн. Археологические признаки миграции — «Х МКАЭН. Доклады советской делегации». М., 1973.

³¹ И. М. Дьяконов. Восточный Иран до Кира (к возможности новых постановок вопроса). — «История иранского государства и культуры». М., 1971, с. 126, 146, прим. 16.

³² В. А. Никонов. Введение в топонимику. М., 1965, с. 166.

³³ Там же.

³⁴ В. Н. Топоров, О. Н. Трубачев. Лингвистический анализ гидронимов Верхнего Поднепровья. М., 1962; О. Н. Трубачев. Названия рек Правобережной Украины. М., 1968.

делить, когда именно они там появились: то ли в сарматское время, то ли в скифское, то ли даже в эпоху бронзы.

Мы изложили некоторые соображения по поводу проблемы археологических критериев этнической специфики, которые сейчас в той или иной мере разделяются некоторыми этнографами и археологами. Эти соображения об ограниченной возможности археологических материалов (как, впрочем, и данных любых других наук, включая этнографию) для палеоэтнических реконструкций могут показаться слишком пессимистическими. Но, на наш взгляд, они соответствуют объективному положению дел. Во всяком случае, они должны больше побуждать к дальнейшим поискам, чем малооправданный и беспочвенный оптимизм, покоящийся скорее на желании, чем на достоверных и апробированных методах исследования. Как говорили древние, *audiat et altera pars*.

THE PROBLEM OF ARCHAEOLOGICAL CRITERIA OF ETHNIC SPECIFICITY

The paper raises the question as to whether it is permissible to identify archaeological cultures with ethnic communities. This problem is associated with two different groups of questions. The first group involves the nature of the archaeological culture as such. The authors consider that in each case archaeological cultures are distinguished by different criteria and that the realities they represent may correspondingly differ in type.

The second group of questions concerns the concept of *ethnos*. Doubt is expressed as to whether the concept of tribe may legitimately be applied to all the forms of ethnic community of the primitive and pre-class periods. The deeper we delve into the past, the more discrete appear to have been both the *ethnoses* themselves and the forms in which they actually existed. Hence we may only speak of the degree of probability of an *ethnos* coinciding with an archaeological culture, this degree of probability being different for each concrete case. An archaeological culture may become transformed not only with changes in the *ethnos*, but also with modifications of the environment, of the economic structure, with the evolution of social organization, with the impact of various other factors.

A number of control methods exist which make archaeological and ethnic comparisons somewhat more reliable, but these too have their limitations. On the whole, it is only complex factual data and corresponding methods of investigation that can make concrete ethnographic reconstructions valid.

Г. С. Маслова, М. Н. Морозова

ВЫДАЮЩИЙСЯ СОВЕТСКИЙ ЭТНОГРАФ Н. И. ЛЕБЕДЕВА

В 1979 г. исполнилось 85 лет со дня рождения Наталии Ивановны Лебедевой — крупного ученого-этнографа, вклад которой в изучение восточнославянских народов (русских, белорусов и украинцев) очень велик. Много внимания уделяла она и этнокультурным связям восточных славян с соседними, в частности финно-угорскими народами (главным образом в бассейне Волго-Окского междуречья и Поволжья).

Н. И. Лебедева родилась в Рязани 19 июля 1894 г. Окончив с золотой медалью гимназию, в 1914 г. она поступила на Высшие женские курсы (историко-филологическое отделение), преобразованные в 1918 г. во II Московский государственный университет. Наталия Ивановна кончила с отличием университет в 1918 г., получив звание преподавателя средних учебных заведений. В 1918—1922 гг. она преподавала русский язык и историю в школе им. Н. К. Крупской в Рязани. Но ее привлекала исследовательская и музейная работа, и Наталия Ивановна стала совмещать преподавание в школе с работой в Рязанском краеведческом музее. Там она заведовала отделом археологии и создала отдел этнографии.

В 1922 г. Рязанский краеведческий музей и Городской отдел народного образования командировали Н. И. Лебедеву в Московский государственный университет для специализации по археологии и этнографии. Одновременно она была приглашена на работу в Румянцевский музей, на базе которого в 1924 г. был создан Центральный музей народоведения, где Наталия Ивановна проработала до 1932 г.

Первыми научными руководителями Н. И. Лебедевой были известные ученые-этнографы — В. Н. Харузина и В. В. Богданов. В своей исследовательской работе она была связана помимо Центрального музея народоведения с другими центрами этнографических исследований — с Этнографическим отделом Общества любителей естествознания, антропологии и этнографии при Московском университете; Государственной этнологической комиссией при Академии истории материальной культуры; с Государственным музеем Центрально-Промышленной области. Наталия Ивановна скоро проявила себя как талантливый ученый, неутомимый полевой работник. Она примыкала к группе анучинской школы, к которой принадлежал и Б. А. Куфтин, также занимавшийся восточнославянской этнографией. Этнографические исследования Наталия Ивановна тесно связывала с историческими и археологическими изысканиями. Первые ее печатные труды посвящены археологии Рязанского края. Составленная ею первая археологическая карта Рязанской губернии хранится в архиве Рязанского государственного областного музея.

В 1923—1924 гг. во время поездки по южным уездам Рязанской губернии Н. И. Лебедева начала собирать этнографический материал. Наряду с детальным исследованием истории каждого селения в ее задачу входило изучение одежды, жилища, некоторых сторон духовной культуры.

Больше всего ее тогда интересовали типология изучаемых явлений и границы их распространения, как она писала в своей книге «Материалы по народному костюму Рязанской губернии»¹, где были опубликованы результаты анализа материалов, собранных Н. И. Лебедевой во время экспедиционных поездок. Этот важный методологический принцип, сформулированный в первой работе, нашел применение и развитие в последующих трудах ее и в трудах других исследователей. Еще одной важной методологической предпосылкой, отраженной в книге, было изучение одежды в связи с социальной средой (исследовательница выделяла группы бывших однодворцев, крепостных крестьян и т. д.). Особое внимание Наталия Ивановна уделяла покрою одежды. Если в дореволюционный период этнографы ограничивались описанием общего вида одежды и материала, из которого она сделана, то в советский период развернулось изучение конструктивных особенностей одежды, что дало возможность приступить к разработке ее типологии.

Две книги Наталии Ивановны — «Народный быт в верховьях Десны и в верховьях Оки» и «Жилище и хозяйственные постройки Белорусской ССР»² были написаны в период расцвета ее творчества. Этнографические учреждения, с которыми была связана деятельность Наталии Ивановны, поставили новые для того времени задачи: изучение локальных групп русского населения — выяснение их происхождения и этнического облика. Исследование малоизвестных до того времени своеобразных этнографических комплексов было проведено Наталией Ивановной в Полесье (Калужской и Брянской губерниях), а Б. А. Куфтин в Мещерском крае (в Рязанской и Тамбовской губерниях)³.

Книга «Жилище и хозяйственные постройки Белорусской ССР», написанная на основе экспедиционных материалов, собранных в Мозырском и Бобруйском округах, не только является ценным вкладом в белорусскую этнографию, но и имеет более широкое методологическое и методическое значение. Н. И. Лебедева исследовала изменчивость явлений во времени и их территориальную распространенность, а также социальные и экономические причины, обусловившие те или другие изменения. Анализируя материал, Наталия Ивановна составила сравнительную таблицу всех элементов жилища и хозяйственных построек изучаемой территории и построек, расположенных в областях расселения разных русских, украинских и белорусских групп. Эта таблица слу-



Н. И. Лебедева

¹ Н. И. Лебедева. Материалы по народному костюму Рязанской губернии. — «Труды Общества исследователей Рязанского края», в. XVIII, Рязань, 1929, с. 3—32.

² Н. И. Лебедева. Народный быт в верховьях Десны и в верховьях Оки (этнологическая экспедиция в Брянской и Калужской губерниях в 1925—1926 гг.). М., 1927, 164 с.; *ее же*. Жилище и хозяйственные постройки Белорусской ССР. М., 1929, 81 с.

³ Б. А. Куфтин. Материальная культура русской мещеры. — «Труды Государственного музея Центрально-Промышленной области». М., 1926, с. 5—142.

жила выполнению основной задачи, поставленной Н. И. Лебедевой, — изучению этногенеза славян.

Как по фактическому материалу (ставшему в настоящее время уникальным), так и по методологическому принципу — рассмотрение материальной культуры как исторического источника — обе книги стали образцами для многих исследователей — современников Н. И. Лебедевой и ученых последующих поколений. Четкую систематизацию материала, которая дана в этих книгах, можно полностью оценить, лишь вспомнив, что в 1920-е годы в этнографической науке только разрабатывалась типология явлений материальной культуры и методика их изучения.

На долгие годы внимание исследовательницы привлекла тема «Прядение и ткачество восточных славян». Исполненью накапливая материал в экспедициях, Наталия Ивановна стала непревзойденным знатоком восточноевропейского ткачества. Сначала были опубликованы отдельные статьи методологического порядка по этой теме, целиком же исследование вышло в свет много позднее.

В начале 1930-х годов научная деятельность Наталии Ивановны прервалась из-за болезни. Она вернулась к работе только в 1950-е годы и была привлечена к работе Сектора этнографии восточных славян Института этнографии АН СССР. Тогда была опубликована ее монография о прядении и ткачестве восточных славян⁴, — обобщающее и единственное до сих пор исследование по этой теме.

Наталия Ивановна принимала активное участие в экспедициях института и его публикациях. Она работала в Западном (1953 г.) и Южновеликорусском (1954 г.) отрядах Русской экспедиции, в Ангарской экспедиции (1957 г.), Прибалтийской объединенной комплексной экспедиции (1959 г.). Н. И. Лебедева — участница крупного коллективного труда Института — историко-этнографического атласа «Русские». Совместно с Г. С. Масловой ею написана статья «Русская крестьянская одежда XIX — начала XX в.»⁵ и проведено картографирование одежды. Метод изучения материальной культуры в ее пространственном и временном распространении здесь нашел полное выражение и получил дальнейшее развитие.

О Наталии Ивановне как полевом работнике, целеустремленном и энергичном собирателе этнографических материалов можно говорить очень много; эта сторона ее деятельности поражает своей многогранностью. Достаточно сказать, что в экспедиции 1925—1926 гг. в верховьях Десны и Оки ею было охвачено более ста селений. Она путешествовала («бродила», по ее выражению) пешком с рюкзаком за плечами. Так прошла она по лесам и болотам левого и правого берегов р. Припяти и ее притоков, а позднее — по р. Ловати от Новгорода до Старой Руссы. Никакие трудности ее не останавливали. В своей полевой практике она сочетала стационарное исследование с маршрутным, которое с 1920-х годов становится основным в полевой практике этнографов. Собираемый ею материал был объективен и надежен. Исследовательница подметила немало новых этнографических фактов, которые впоследствии были подтверждены другими исследованиями.

Деятельность Наталии Ивановны теснейшим образом связана с развитием музейного дела. Будучи образцовым собирателем музейных коллекций, она особое внимание обращала на тщательность и полноту документации собираемого материала. Для Центрального музея народоведения ею были собраны ценные коллекции по материальной культуре, особенно южнорусских губерний; она привезла в музей такие экспонаты, как курная изба Калужской губернии и разнообразные предметы для экспо-

⁴ Н. И. Лебедева. Прядение и ткачество восточных славян в XIX — начале XX в. — «Востоочнославянский этнографический сборник. Очерки народной материальной культуры русских, украинцев и белорусов в XIX — начале XX в.» — Труды Ин-та этнографии АН СССР» (далее ТИЭ), т. XXXI, М., 1956, с. 461—540.

⁵ Н. И. Лебедева, Г. С. Маслова. Русская крестьянская одежда XIX — начала XX в. — «Русские. Историко-этнографический атлас». М., 1967, с. 193—267.

зиций «Украинская ярмарка», «Восточнославянское прядение и ткачество» и др.

Ее деятельность как исследователя и музейного работника, выступления на разного рода конференциях, участие в подготовке кадров этнографов (на музейных курсах Наркомпроса в 1926 г. в Москве) оказали большое влияние на формирование начинающих этнографов. Ее энтузиазм, увлеченность наукой, которой она посвятила всю свою жизнь, производили неизгладимое впечатление на окружающих.

С 1934 г. Наталия Ивановна жила в Рязани. Здесь она не только вела этнографическую работу, но и активно включилась в общественную жизнь города. Являясь всесторонним знатоком Рязанского края, она никогда не отказывала в совете всем тем, кто нуждался в ее консультациях — людям разнообразных профессий: деятелям науки, архитекторам, художникам разного профиля и др. До последних лет своей жизни (скончалась 19 марта 1978 г.) Наталья Ивановна была консультантом Рязанского отделения Всероссийского общества по охране памятников истории и культуры. И в эти годы научная деятельность Наталии Ивановны не ограничивалась Рязанским краем. Ее научные интересы распространялись на этнографию восточных славян и их соседей, на самые разнообразные стороны культуры и быта (начиная с хозяйства и кончая духовной культурой). Сделав много для изучения традиционной культуры, она живо интересовалась современностью. Это и определило ее участие в коллективном труде рязанских краеведов⁶.

Не все труды Наталии Ивановны были закончены и опубликованы. Многие из них до сих пор хранятся в архивах (Государственный Литературный музей; Рязанский государственный областной музей).

Ниже приводим список основных опубликованных трудов Н. И. Лебедевой (кроме упомянутых в тексте).

- «Предварительный отчет об этнографических работах в Сапожковском уезде Рязанской губернии летом 1923 г.» — «Вестник рязанских краеведов», Рязань, 1924, № 3, с. 5—8.
- «Городок у деревни Новоселки Рязанского уезда». — «Вестник рязанских краеведов», Рязань, 1924, № 4, с. 13—15.
- «Отчет о летних работах 1924 г. по археологии в окрестностях г. Касимова». — «Вестник рязанских краеведов», Рязань, 1925, № 1, с. 1—3.
- «Современное состояние Вожской засеки». — «Вестник рязанских краеведов», Рязань, 1925, № 4, с. 1—13.
- «Этнологическое изучение Калужского Полесья как характерного этнологического района ЦПО». — «Культура и быт населения ЦПО». М., 1927, с. 161—169.
- «Перстни Рязанских курганов». — «Исследования и материалы». Рязань, 1928, в. 2, с. 5—15.
- «Крестьянские постройки». — «К методике полевой работы по постройкам». М., 1929, в. 2, с. 17—24.
- «Вопросы этнологического изучения южных уездов Рязанской и Тульской губерний (Бассейн Дона)». — «Культура и быт населения ЦПО». М., 1929, с. 109—113.
- «Очередные вопросы изучения прядения и ткачества. К методике изучения». М., 1929, в. 1, 20 с.
- «Систематика прядения и ткачества на территории ЦПО». — «Культура и быт населения ЦПО». М., 1929, с. 46—54.
- «Очередные вопросы изучения жилища». М., 1929, 42 с.
- «Русская крестьянская одежда XIX — начала XX в. как материал к этнической истории народа (по данным Русского историко-этнографического атласа)». — «Сов. этнография», 1956, № 4, с. 18—31 (совместно с Г. С. Масловой).

⁶ «Кораблино — село русское». М., 1961, 176 с.

В кн.: «Материалы и исследования по этнографии русского населения Европейской части СССР (ТИЭ, т. LVII, М., 1960) разделы «Одежда» (с. 45—71, 210—257); «Введение» (с. 172—176); «Этнографическая характеристика отдельных групп русского населения Орловской, Курской и Липецкой областей» (с. 258—266).
«Хозяйственный быт Приангарья (XIX — начало XX в.), с. 78—95.— «Быт и искусство русского населения Восточной Сибири», ч. 1 — «Приангарье». Новосибирск, 1971.

THE PROMINENT SOVIET ETHNOGRAPHER, N. I. LEBEDEVA

The paper comprises the basic facts on the scientific work of the prominent researcher in ethnography, N. I. Lebedeva, whose work began in 1918 and continued up to 1978; she worked first in the Central Museum of Folk Culture in Moscow, afterwards in the Ryazan' Museum of Local Regional Studies. N. I. Lebedeva took part in many expeditions organized by the USSR Academy of Sciences Institute of Ethnography. She participated in a number of collective publications and published a number of books and many research papers. N. I. Lebedeva has elaborated certain methodological and methodical guidelines for field research work; these have served as a basis for later ethnographical programmes.

В. А. Дмитриев

О ПРОНИКНОВЕНИИ В БЫТ КАВКАЗСКИХ НАРОДОВ «ВЫСОКОГО СТОЛА»

(К ВОПРОСУ О ДЕЙСТВИИ МЕХАНИЗМА ЗАИМСТВОВАНИЯ)

Подлинно научный подход к изучению социальных явлений требует, чтобы они рассматривались в их взаимосвязи. Являясь одним из условий диалектического метода, этот принцип при анализе формирования и развития национальных культур выступает и как частная методика. Исследование взаимодействия народов и их культур, а также результатов их взаимоотношений представляется одним из перспективных направлений современной этнографии, так как при таком подходе выявляются проблемы, которые могут оставаться незамеченными при изучении одного этноса. Когда исследователь обращается к «чистой» национальной культуре, он неизбежно несколько огрубляет реальность. В одном случае следы взаимодействия могут быть преднамеренно элиминированы, как собственные другой культуре (хотя они в действительности интегрированы в данной), в другом — рассматриваться как черты, органически присущие данной культуре (что также неверно, так как возникают они в процессе культурного взаимодействия).

Взаимосвязь и контакт разнохарактерных этнических групп — это обязательное условие исторического процесса. Обязательность эта может рассматриваться в двояком плане: и как неизбежность, поскольку не существовало абсолютной изоляции этносов, и как необходимость, так как информационный обмен является жизненно важным, хотя и не единственным условием поддержания существования организованных групп человечества¹.

Проблема взаимодействия этносов может быть поставлена не только в теоретическом аспекте, она имеет и практическое значение в период формирования новой исторической общности — советского народа, состоящей из более чем ста народов СССР, когда пристальное внимание привлекают явления, возникающие на стыке национальных культур.

Взаимосвязь человеческих коллективов, исследуемая в динамике, позволяет рассматривать ее как взаимодействие, т. е. как реакцию контактирующих этносов на факт наличия соседей.

Этнические взаимодействия проявляются многообразно — от выработки реакции на контакт, до изменений в материальной и духовной культуре контактирующих этносов, что в той или иной степени влияет на их дальнейшую историю. Наиболее легко фиксируемые результаты взаимодействия — это заимствования. Под этим термином понимаются как процесс передачи одним этносом культурных элементов другому, так

¹ См. С. А. Арутюнов, Н. Н. Чебоксаров. Передача информации как механизм существования этносоциальных и биологических групп человечества. — «Расы и народы», 2. М., 1972, с. 8—30.

и усвоенные чужеродные элементы. Понятие заимствования применимо только к сфере традиционно-бытовой культуры и при расширении его просто теряет смысл. В этом плане заимствования непосредственно включаются в предмет этнографии как науки, изучающей традиционно-бытовую культуру². Необходимо договориться, что понятие заимствования рассматривается не с позиции диффузионизма, возводившего диффузию культур в ранг общесоциологического принципа. Нет необходимости подчеркивать значение культурных связей. Гораздо плодотворнее исследование этносов в зоне их контактов.

В этнографии в ряде случаев не возникает вопрос, имеем ли мы дело с диффузией или с самостоятельным изобретением. Иногда принадлежность какого-либо заимствованного элемента известна заранее. Это позволяет сосредоточить внимание на самом процессе заимствования, а данный случай рассматривать как модель процесса заимствования.

К процессам такого рода относится появление у кавказских народов европейской мебели, в частности высокого четырехугольного («русского», как его называют на Кавказе) стола.

В традиционной культуре ряда кавказских народов бытовал небольших размеров, невысокий, круглый или вытянутый столик, часто на трех ножках — *анэ* у адыгов, *тепси* у карачаевцев, *фынг* у осетин, *табла*, *нонча*, *табаки*, *пичк* у грузинских горцев. У горцев такой столик был широко распространен.

Можно говорить о значительной древности и широком распространении столика этого типа. Он был известен населению Минойского Крита³ и Древнего Востока⁴, упоминается у Гомера в IV главе «Илиады». Низкие столики встречаются в разновременных памятниках от Хорсабада до Монголии⁵.

Для территории Кавказа наиболее ранние упоминания о низких столиках содержатся в средневековых грузинских источниках: «История Давида Строителя», «Висрамиани», «Распорядок царского двора», в иллюстрациях к «Калиле и Димнне», в миниатюрах XII в.⁶

На Кавказе бытовало несколько разновидностей низкого стола. Встречаются столы с круглой или четырехугольной столешницей, укрепленной на трех или даже на четырех ножках. Основная их морфологическая черта — малый размер столешницы и низкие ножки, и как генеральный тип можно рассматривать круглый трехногий стол.

Традиционный стол представляет собой блюдо на ножках. Еду клали прямо на него. В этом плане интересен восточногрузинский тип стола — *кубдиани табаки* — столик с углублением посередине для топленого масла. Примечательно, что термины *табаки*, *тмошти*, *хони* (груз. диалект)⁷, *тепси* (карачаевск.) могут обозначать и столик и посуду. У кабардинцев столик приносили накрытым, а по окончании трапезы вешали на стену⁸. Старались подавать пищу гостям на отдельных столиках⁹. Как блюдо на ножках использовался столик у адыгейцев¹⁰ и абхазов¹¹.

² Ю. В. Бромлей. Этнос и этнография. М., 1973, с. 74, 75.

³ A. Evans. The palace of Minos at Knossos. London, 1930.

⁴ A. Parot. Sumer. Paris, 1960, p. 290; E. Herrfeldt. Iran and Ancient East. London — New York, 1941, p. 112.

⁵ С. И. Руденко. Культура населения горного Алтая в скифское время. М. — Л., 1953, с. 82.

⁶ Л. А. Бедукидзе. Народная мебель в горных районах восточной Грузии. Тбилиси, 1973, с. 140, 141.

⁷ Там же, с. 143.

⁸ Е. Н. Студенецкая. Современное кабардинское жилище. — «Сов. этнография», 1948, № 4, с. 120.

⁹ Г. Х. Мамбетов. Некоторые традиции и обычаи кабардинцев и балкарцев, связанные с жилищем. — «Вестник Кабардино-Балкарского НИИ», в. 4. Нальчик, 1970, с. 90.

¹⁰ Э. Л. Коджесау. Поселения, жилище, утварь и хозяйственные постройки у адыгейцев в XIX в. — «Уч. зап. Адыгейского ин-та языка, литературы, истории», т. VII. 1968, с. 277.

¹¹ Ш. Д. Инал-ипа. Абхазы. Сухуми, 1965, с. 313.

Отсутствие в семье практики совместной трапезы было основной причиной, обусловившей бытование традиционного столика. Ели порознь, даже если семья собиралась вместе. Порядок трапезы подчинялся половозрастному делению в семье.

Особое положение традиционного столика подчеркивалось тем, что в ряде случаев он мог выступать как семейный жертвенник¹². Возможно, эта функция была первоначальной.

Таким образом, можно отметить, что низкий трехногий стол-блюдо сконцентрировал в себе многие показатели традиционной системы быта.

Появление «русского» высокого стола на четырех ножках на Кавказе относится к концу XIX в. Диффузия элементов русской культуры является следствием контактов с русским населением, особенно интенсивных в западной части Северного Кавказа. Взаимоотношения коренного населения с переселенцами были сложны и противоречивы, ибо русские выступали, с одной стороны, как носители передовой культуры и прогрессивной социально-экономической системы, а с другой — как орудие колониальной экспансии царизма. Влияние русской культуры усиливалось также благодаря этнотерриториальным изменениям, вызванным российской экспансией и Кавказской войной. Ломка традиционной системы расселения, территориально-племенного деления приводила к разрушению замкнутости традиционной культуры. Механизмы, оберегавшие ее от внешнего влияния, перемещались от общинно-родового уровня к семейно-личностному.

Традиционный быт в этот период претерпевает значительные изменения, что прослеживается в планировке селений и жилищ, но проникновение в интерьер кавказского жилища русской мебели, как и прочие изменения традиционного быта, коснулись главным образом зажиточной части населения¹³, наиболее склонной при всех видах взаимодействия с господствующим этносом к деэтнизации¹⁴.

Более широкое проникновение русской культуры в народный быт коренного населения относится к советскому времени, к периоду после окончания коллективизации сельского хозяйства. Перестройка на социалистической основе крестьянского быта сделала его более восприимчивым к принятию прогрессивных элементов культуры, тем более что на данном этапе русский этнос выступает как носитель элементов социалистического образа жизни.

Интересные материалы зафиксированы Е. Н. Студенецкой во второй половине 30-х годов XX в. и в послевоенный период в быту кабардинских колхозников. Наряду с другими изменениями в их быту и в материальной культуре происходит и заимствование европейской мебели, в том числе и «русского» стола. В описываемый период в доме каждого колхозника-горца имелся высокий стол, но использовался он по прямому назначению редко. Питаться продолжали за традиционными низкими столиками. Сохранялась в значительной мере практика раздельной трапезы в семье. Горянка при шитье на швейной машине ставила ее на пол, на табуретку или на маленький столик, а сама садилась на пол. Ели за высоким столом только в случае прихода гостей¹⁵.

«Русский» стол ставится в кунацкой, т. е. в специальном помещении, предназначенном для гостей. В гостевой комнате находятся предметы наиболее «нарядные» с точки зрения местного населения. На высоких столах обычно помещают различные новинки, предметы, столь же но-

¹² Л. А. Бедукидзе. Указ. раб., с. 141; Е. Н. Студенецкая. Указ. раб., с. 120.

¹³ В. П. Невская. Карачай в пореформенный период. Ставрополь, 1964, с. 194, 195; Г. Х. Мамбетов. Материальная культура сельского населения Кабардино-Балкарии. Нальчик, 1971, с. 166—170; Б. А. Калоев. Осетины. М., 1971, с. 156.

¹⁴ П. И. Кушнер. Этнические границы и этнические территории. — «Сов. этнография». 1949, № 1, с. 50, 51.

¹⁵ Е. Н. Студенецкая. Указ. раб., с. 120.

вые в быту кавказских народов, как и «русский» стол: чемоданы, граммофоны, швейные машины, книги, фотокарточки¹⁶. Зная ту роль, которая на Кавказе отводится кунацкой, нетрудно прийти к выводу, что оформление помещения для приема гостей должно проводиться в соответствии с идеальным, по местным понятиям, обликом жилища. Появление европейской мебели (внедрение в народный быт европейской кровати проходит аналогично) вносит некоторую дисгармонию в интерьер¹⁷, что сразу выдает чужеродный элемент.

Европейская мебель, проникая на Кавказ вследствие прогрессивных изменений быта, в свою очередь способствует дальнейшим изменениям. Интересно, например, что школьники готовят за «русским» столом уроки.

Следовательно, если судить по положению «русского» стола в быту народа-реципиента на исследуемой стадии, то можно сделать вывод, что система поведенческих установок реципиента остается мало измененной. Если в социально-политическом плане жизнь коренного кавказского населения претерпела значительные качественные изменения, то изменения традиционно-бытовой культуры протекают гораздо медленнее. Замедленность изменения поведенческих норм приводит к усложнению процесса заимствования, расчленению его на стадии.

Исследуя роль «русского» стола в системе быта кавказского населения, легко можно заметить, что используется он весьма своеобразно. Имеет значение не прямое назначение стола, а сам факт его присутствия. Каждый предмет обладает способностью удовлетворять определенные потребности, т. е. обладает потребительной стоимостью. Однако в ходе заимствования выступает как престижная, так и утилитарная ценность (или полезность) вещей. Если вторая выражает потребность использовать «русский» стол в его непосредственной функции, то первая говорит об использовании его согласно стереотипам и установкам этноса-реципиента. Эти установки могли быть и ранее присущи реципиенту, а также сформироваться в процессе контакта с этносом-индуктором.

Очевидно, престижная и утилитарная ценности свойственны любому предмету, независимо от места, отведенного ему в культуре, но соотношение их может быть различным. Предмет, присущий данной конкретной культуре, оценивается по его утилитарной ценности, в предмете, который определяется как заимствованный, соотношение может быть нарушено в сторону его престижной ценности.

Высокий стол в культуре этноса-индуктора существует благодаря его утилитарной ценности, затем этнос-реципиент принимает его по престижной ценности. «Русский» стол, стоящий в доме, говорит о повышении благосостояния семьи, причем этот показатель может демонстрировать и объективно возросшее благосостояние, и стремление хозяев подчеркнуть этот факт. Наличие «русского» стола свидетельствует о приобщенности к современной жизни и степени этой приобщенности. «Русский» стол в кунацкой существует именно для этих целей, он удовлетворяет требованиям престижной ценности. Необходимо отметить, что все эти формы престижной ценности вещей сформировались вследствие контакта с русским этносом и в результате признания прогрессивности русской культуры и отдельных ее элементов.

Заимствование еще не закончено, так как «русский» стол еще не стал предметом, полностью вошедшим в быт местного населения. На этой стадии престижная ценность вещей практически сводит к минимуму ее утилитарную ценность. Следующая стадия заимствования будет характеризоваться признанием утилитарной ценности предмета в том же значении, что и в культуре этноса-реципиента. Спустя некоторое время

¹⁶ В. П. Кобычев. Города, селения, жилище.— «Культура и быт народов Северного Кавказа». М., 1968, с. 126.

¹⁷ С. М. Гаджиева, М. О. Османов, А. Г. Нашаева. Материальная культура даргинцев. Махачкала, 1967, с. 167—169.

предмет, возможно, утратит все признаки, по которым его можно будет определять как заимствованный.

Рассмотрев процесс заимствования кавказскими народами «русского» стола, можно сделать некоторые выводы общего характера.

1. Заимствование не является единовременным актом, а представляет собой длительный процесс, несмотря на то что уже в начале его предмет выступает как заимствованный.

2. В период заимствования, возможно вследствие инерции процессов, происходивших в сфере традиционно-бытовой культуры, выступают как престижная, так и утилитарная ценность вещи.

3. Заимствование предполагает в качестве своей основы изменение системы быта этноса-реципиента, его потребностей и ценностной ориентации, которые могут нарастать в процессе заимствования.

На настоящем этапе, конечно, нет возможности говорить об обязательности этих выводов. Однако нам кажется, что свойственная описанному процессу диалектичность может служить если не гарантией правильности выводов, то по крайней мере достаточно интересным признаком, который не может не привлечь внимания.

Г. П. Васильева

КТО ТАКИЕ «СОЙ»!

(К ВОПРОСУ ОБ ЭТНОГЕНЕЗЕ ТУРКМЕН)

Среди туркмен-иомутов двух южных районов Туркменской ССР — Кара-Калинского и Кызыл-Атрекского, а также у родственного им населения сопредельных районов Ирана еще недавно особым уважением пользовались родовые группы *йылгай* (*елгай*) и *япбан* (*япван*), представителей которых почтительно называли *сой*. У отдельных информаторов нам удалось выяснить, что слово *сой* имеет смысл «чистый, высокий, уважаемый, истинный» — *туис* (*туйс*). Как выразился один из наших старейших йылгаев-информаторов Сопы Кадырбердыев, «сой» — это все равно что ак-суйек у казахов¹.

Однако представители сословия *ак-суйек* во всем Казахстане принадлежали к феодально-родовой знати и в соответствии с этим пользовались различными привилегиями, а *сой*, насколько нам удалось установить, встречались только у йылгай и япбан, и их привилегии признавались в определенном локальном районе². Как и у других туркменских групп, среди них были богатые земледельцы, скотоводы и бедняки (впрочем, так было и у сословия ак-суйек в последнее столетие), «чистокровные» — *иг* и *кул* — люди от браков «чистокровных» туркмен с иранцами. Они обладали, пожалуй, единственной привилегией — считались старшими (*ногта-баши*)³ среди туркмен-иомутов указанных выше районов ТССР и Ирана; на тоях они, по обычаю, имели право на первый приз без участия в соревнованиях. Этим правом у туркмен обладали представители знатных, главным образом «святых» племен (так называемые *овляд*) — *ходжа*, *ших*, *ата*, *сейид* и др., якобы происходящих от арабов. По материалам Г. И. Карпова и В. Г. Мошковой, этим правом у текинцев Ахала еще в начале XX в., несмотря на свою бедность, пользовались *карадашлы* — потомки Языр-хана⁴.

Но если старшинство и почетное положение овляд и карадашлы понятны и довольно легко объяснимы: овляд считались потомками арабов,

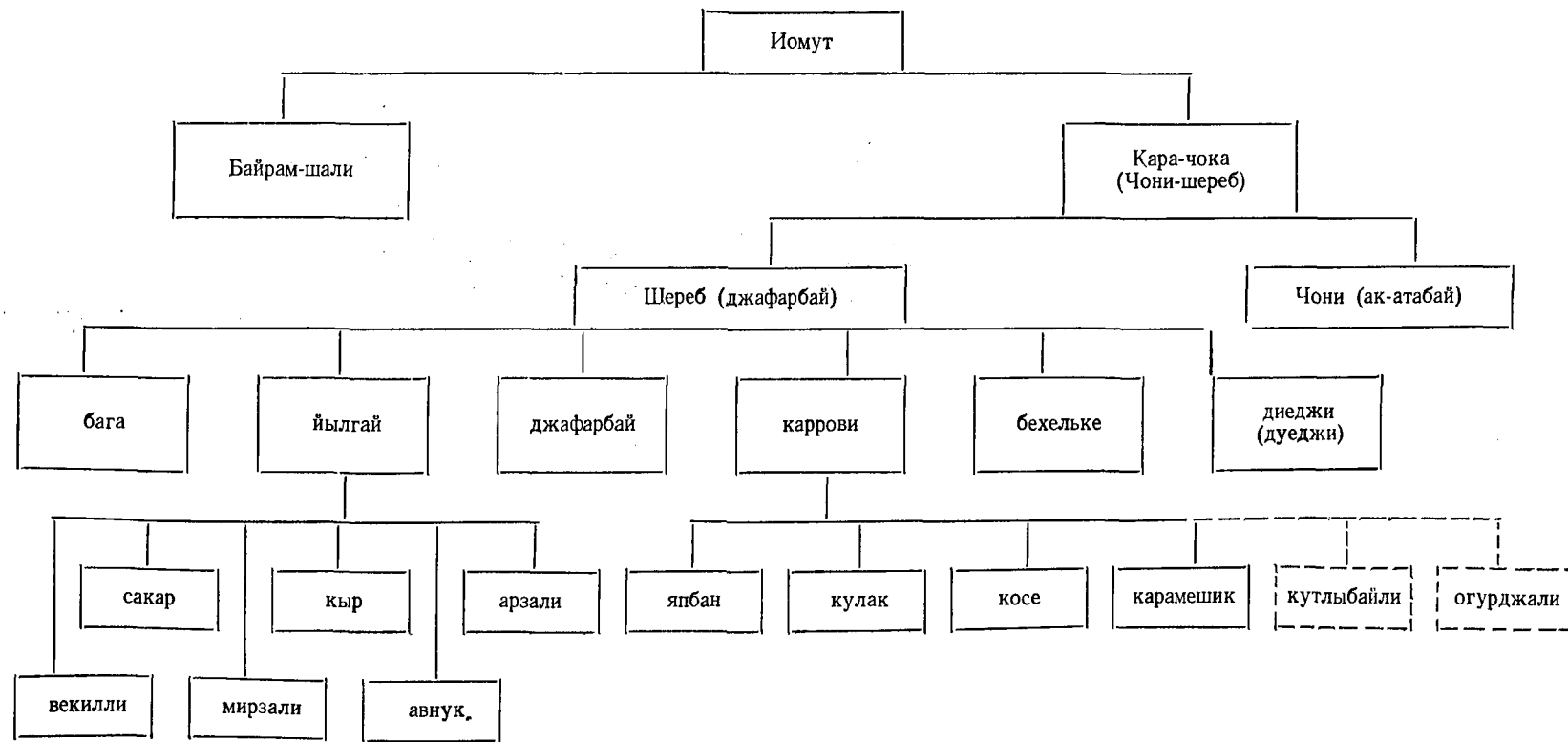
¹ Полевая запись автора от Кадырбердыева Сопы, 82 лет, сел. Гудри-Олум Кызыл-Атрекского р-на, апрель 1968 г. Эти и другие полевые материалы хранятся в Архиве Ин-та этнографии АН СССР.

² В ходе дальнейших исследований, возможно, выявятся другие районы бытования этого термина с тем же или иным конкретным содержанием. Как любезно сообщил нам известный туркменский этнограф А. Оразов, термин *сой* в недавнем прошлом был хорошо знаком также туркменам-салорам.

³ *Ногта-баши* — букв. ведущий верблюда за недоуздом, глава каравана.

⁴ В. Г. Мошкова. Отчет о работе этнографической группы V отряда Южно-Туркменистанской археологической комплексной экспедиции (далее — ЮТАКЭ) 1947 г. в Бахарденском районе ТССР. — «Труды ЮТАКЭ», т. II. Ашхабад, 1951, с. 322; см. также А. Джикиев. Очерк этнической истории и формирования населения Южного Туркменистана. Ашхабад, 1977, с. 109. Текинцы считали карадашлинцев как бы «полусвятым племенем».

Схема 1. Родоплеменное деление иомутов шероб-джафарбай
(по полевым материалам автора и литературным данным) *



* Сплошной линией показана родоплеменная структура по данным большинства источников, прерывистой — роды, не всегда включаемые в состав каррови.

Схема 2. Родоплеменное деление иомутов шереп-джафарбай
(по данным Иомудского Карашхан-оглы) *



* На схеме показано деление только тех родовых подразделений, о которых говорится в статье.

причем не простых, а преемников пророка Мухаммеда⁵, карадашлы — потомками Языр-хана, главы языров, одного из наиболее значительных и сильных огузских племен, старших среди огузов, то как объяснить привилегии для представителей йылгай и япбан, пусть даже в ограниченном территориально районе Туркмении?

Посмотрим, каково же место этих родовых групп в генеалогической структуре иомутов.

Как известно, племя иомутов состояло из двух отделов: *кара-чока* и *байрам-шали*. Иомуты Западной Туркмении принадлежали в основном к отделу кара-чока: их соплеменники, живущие в Северном Туркменистане, входили в отдел байрам-шали. Кара-чока (чони-шереб) в свою очередь делились на *чони* (чони-атабай) и *шереб* (шереб-джафарбай). Чони считался родоначальником иомутов ак-атабай, Шереб (Шереф) — предком *джафарбай*, а также пяти других родовых групп — *йылгай*, *дидежи*, *каррови*, *бага*, *бехельке*⁶.

По преданию, записанному Н. Н. Иомудским Карашхан-оглы в начале нашего века, у правнука Иомуда Шереба было две жены. От каждой из них родилось по два сына: детьми Шердата (Анна-доулета) — старшего сына от первой жены были Йылгай, Джафарбай и Бага; от второй жены Шереба родились Каррови и Бехельке. Многочисленное потомство Джафарбая, Йылгая и Бага называлось «крупный шереб», а численно значительно меньшее потомство Каррови и Бехельке — «мелкий шереб»⁷. Дидежи по этой родословной вообще не упомянуты в числе потомков Шереба.

По данным наших полевых материалов, собранным в разных местах Западной Туркмении с 1955 по 1977 г., между группами, входящими в отдел шереб, существует ряд вариантов связи по родству и старшинству в зависимости от степени близости и подчинения одних групп туркмен другим (в каждом из районов расселения разных), а также от численности той или иной родовой группы. Так, в некоторых случаях дидежи считались посторонними, примкнувшими к джафарбайцам⁸, иногда Каррови признавался сыном Шереба наряду с Джафарбаем, а Бехельке — сыном Джафарбая, впоследствии отделившимся от него, и т. д.⁹ Возмож-

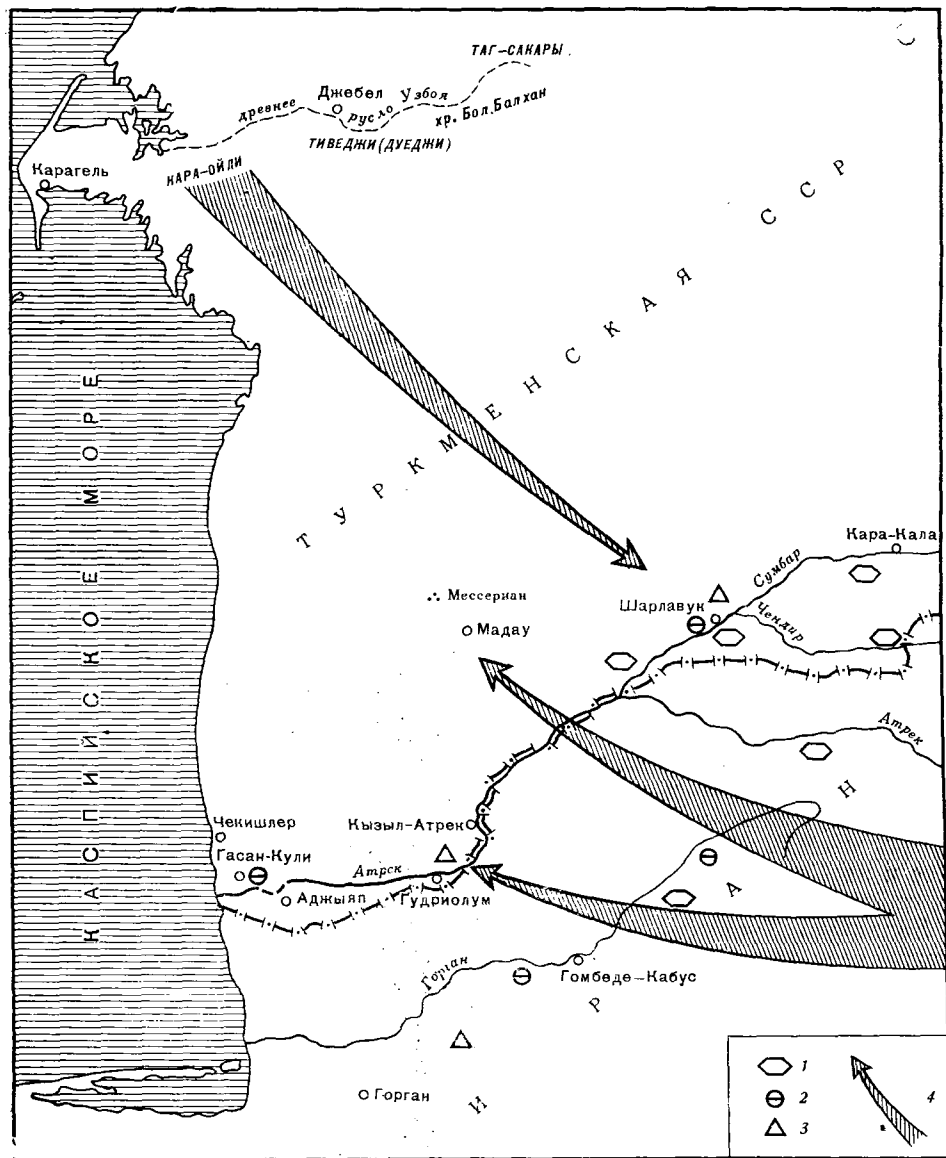
⁵ С. М. Демидов. Туркменские овляды. Ашхабад, 1976.

⁶ Полевая запись от Юсупова Дурды, 1913 г. рожд., пос. Ыбык Красноводского р-на, 1969 г.

⁷ Иомудский Карашхан-оглы. Из народного предания туркмен. — «Бартольд — туркестанские друзья и почитатели». Ташкент, 1927, с. 324.

⁸ Полевая запись от Баллыева Мусы, 1915 г. рожд., пос. Кызыл-атрек, 1955 г.

⁹ Полевая запись от Бердыева Бяшима, 1898 г. рожд., сел. Чагыл, 1971 г.



Расселение и передвижение туркменских племен в XV—XIX вв. В конце XIX в.: 1 — карров; 2 — дuedжи; 3 — йылгай; 4 — возможное направление движения племен в послемонгольский период. Расселение племен кара-ойли, тиведжи (дuedжи) и таг-саров (выделены шрифтом) в XV—нач. XVI в. по древнему руслу Узбоя дано по Абулгази

но, эти варианты связи отражают также политическое и экономическое положение той или иной группы в разные периоды истории.

В более ранних литературных и архивных источниках, имеющихся в нашем распоряжении, мы находим ту же картину. Так, Н. Н. Муравьев, посетивший Туркмению в 1819—1820 гг., опубликовал «Таблицу туркменских поколений», в которой указано, что Шереб — сын Иомуда был родоначальником шести туркменских родовых групп — *беллике*, *дюджи* (*диеджи*. — Г. В.), *каррауи*, *бага*, *йылгай*, *джафарбай*¹⁰. По сведениям, приводимым Г. С. Карелиным (1836 г.), от Шереба происходят *каррауи*,
¹⁰ «Атлас к путешествию в Туркмению и Хиву гвардейского Генерального штаба капитана Николая Муравьева». М., 1822.

бехлике, баха, ильгай, дзюджи, юнгли (? — Г. В.), огурджале и джафарбай¹¹. И. Ф. Бларамберг, путешествовавший вместе с Г. С. Карелиным, через 14 лет опубликовал те же материалы, изменив лишь написания некоторых родов («каррови» вместо «карауи», «бахэ» вместо «баха», «ионгли» вместо «юнгли» и т. д.¹²). По М. Н. Галкину, шероб делился на бага, елгай, дзюджи, кара-уй, а последний род — на беглике, кулак, елма, илбан¹³. Ф. А. Бакулин (в 70-х годах XIX в. консул Российской империи в Астрабаде) собрал интересные сведения среди туркмен, живущих на границах Астрабадской провинции, которыми он дополнил данные китабчи (главный реестр персидского правительства). По мнению Бакулина, основанному на совокупности данных, имеющихся в его распоряжении, ильгай (иелгы), дзюджи (деведжи), каррави, кулаг и бехлика были самостоятельными племенами, присоединившимися позднее к отряду шероб-ярали (джафарбайцы) и кочующими с этими туркменами¹⁴.

Таким образом, как ильгай, так и другие племена — диеджи, каррови (кара-уй), бага и бехельке чаще всего считались по происхождению равными джафарбайцам — одному из двух основных делений иомутов кара-чока и ни по одному из вариантов легенды (кроме бехельке) не входили в их состав. Вместе с тем джафарбайцы, как показывает одно из названий группировки шероб-джафарбай, занимали особое положение среди других родовых групп шероба (шерефа), поднявшись на одну ступеньку и став вровень со своим родоначальником. Остальные группы шероба были несколько обособлены от них, что, видимо, свидетельствует об относительно более позднем вхождении их в состав иомутов.

Попытаемся выяснить их происхождение. Диеджи (дудежи) в XIX — начале XX в. встречались не только в Юго-Западной Туркмении как род туркмен-иомутов, но и на побережье Каспийского моря в составе туркмен-огурджали¹⁵, в качестве самостоятельных групп в Хорезмском оазисе и на Средней Амударье, где они в значительной степени подверглись узбекскому влиянию. Две последние группы считали своей родной Западную Туркмению¹⁶. В целом же происхождение дудежи исследователи закономерно связывают со средневековыми тедеджи (погонщики верблюдов), поселенными Джанибек-ханом (XIV в.) в районе Балханских гор¹⁷.

По Абулгази, в состав 30 семей, которым было поручено пасти верблюдов, входили люди «из всех уругов» туркмен. Впоследствии к тедеджи присоединились и «в течение многих поколений жили среди них»

¹¹ Г. С. Карелин. Журнал или дневные записи экспедиции. — «Общее обозрение действий экспедиции 1836 г.». Архив АН СССР, ф. 157, д. 19, л. 188.

¹² И. Ф. Бларамберг. Топографическое и статистическое описание восточного берега Каспийского моря от Астрабадского залива до мыса Тюк-Карагана. — «Записки ИРГО», кн. IV. СПб., 1850, с. 106.

¹³ М. Н. Галкин. Этнографические и исторические материалы по Средней Азии и Оренбургскому краю. СПб., 1868, с. 8, 9.

¹⁴ Ф. А. Бакулин. Заметка о туркменах ямудах. Архив Ин-та востоковедения АН СССР, ф. 110, № 21, Л; см. также «Заметка о туркменах, кочующих на границах Астрабадской провинции, основанная на китабче (главном реестре) персидского правительства. Из нашего Астрабадского консульства», 1865, л. 1—5. Архив Ин-та востоковедения АН СССР.

¹⁵ А. Джикиев. Туркмены Юго-Восточного побережья Каспийского моря (историко-этнографический очерк). Ашхабад, 1961, с. 31.

¹⁶ Г. П. Васильева. Объяснительная записка к историко-этнографической карте Ташаузской области Туркменской ССР. Материалы к Историко-этнографическому атласу Средней Азии и Казахстана. — «Труды Ин-та этнографии АН СССР», т. XLVIII. М. — Л., 1961, с. 32; Я. Р. Винников. Родо-племенной и этнический состав населения Чарджоуской области Туркменской ССР и его расселение. — «Труды Ин-та истории, археологии и этнографии АН ТССР», т. VI. Ашхабад, 1962, с. 71; Полевые записи автора, Ильялинский р-н Ташаузской обл. ТССР, 1966.

¹⁷ А. Н. Кононов. Родословная туркмен. Сочинение Абул-гази хана Хивинского. М. — Л., 1958, с. 77.

кара-ойли, потомки Кашга-чора, четвертого сына привезенного из Хорасана раба дочери Арсари-бая Мама-бике¹⁸. Теведжи и кара-ойли расселились по Узбою — древнему руслу Амударьи (в XIV — начале XV в. Узбой был обводнен и тек в Каспийское море) от Актама до Огурчи, т. е. в нижнем течении реки. Эта территория в XV—XVI вв. стала центром формирования огурджали¹⁹, туркменского племени, в состав которого наряду с тиведжи, несомненно, вошла и часть *кара-ойли*, к этому времени утерявшая свой этноним²⁰. То, что, по словам Абулгази, в его время (т. е. в XVII в.) потомки Кашга-чора назывались таг-сакарами, т. е. «горными сакарами»²¹, не исключает правильности этого вывода.

Представляется заманчивым и вполне возможным предположение, что другая часть кара-ойли вошла в состав еще одной из интересующих нас групп туркмен — *каррови* и передала ей свой этноним. С лингвистической точки зрения, переход кара-ойли в каррови вполне закономерен²², причем у авторов XIX в. этноним каррови в ряде случаев передавался как кара-уй, карра-уй²³.

Историческая обстановка, предшествовавшая периоду формирования этих групп, способствовала интенсивному передвижению туркмен.

Усилившаяся при Тимуридах феодальная эксплуатация вызывала волнения народных масс. Источники отмечают ряд восстаний, охвативших целые районы Хорасана и приведших к перемещению больших групп населения. В этот и более поздний периоды в волнениях приняли участие и туркмены. Так, Абд-ар-Раззак Самарканди указывает на участие туркмен Огрычи и Дехистана в восстании Пир-падишаха (начало XV в.), внука Туг-Тимур-хана; Мирхонд упоминает о сражении мирзы Мухаммед-Хуссейна с туркменами, жившими по течению р. Атрек (1497—1498 гг.)²⁴, и т. д. Вполне закономерно поэтому предположить, что крупная группа туркмен кара-ойли (так же, как и теведжи) могла переселиться в этот период в более южные районы на Атрек и Сумбар, где затем смешалась с местным населением, сохранив, однако, свое старое название. Предположение это подтверждается тем, что каррови, живущие на восточной границе расселения западных туркмен-иомутов, часто в одних аулах с туркменами-атабай, своей родиной считают Балханы²⁵, а в кызыл-атрекском ауле Шарлоук среди родовых подразделений каррови нам называли род огурджали. А. Джикиев отмечает, что шарлоукские огурджали не признают своего родства с огурджалинцами побережья Каспийского моря²⁶. Это свидетельствует, по нашему мнению, об их давнем вхождении в состав каррови и связи последних с побережьем. Правда, в других селениях, где расселялись каррови, в числе их родов не отмечено огурджали, однако из всех подразделений этой этнической группы только два упоминались нашими информаторами и записаны также М. Н. Галкиным²⁷ — это роды *кулак* (*гулак*) и *япбан* (*япван*).

¹⁸ А. Н. Кононов. Указ. раб.

¹⁹ А. Джикиев. Указ. раб., с. 21, 22.

²⁰ Г. П. Васильева. Работа туркменского этнографического отряда в 1954—1956 гг. — «Полевые исследования Хорезмской экспедиции в 1954—1956 гг.». М., 1959, с. 184. Многочисленная группа теведжи сохранила свое родовое имя.

²¹ А. Н. Кононов. Указ. раб., с. 77.

²² Там же, с. 79, прим. 8.

²³ См.: «Атлас к путешествию в Туркмению и Хиву...», таблица туркменских поколений; М. Н. Галкин. Указ. раб.; Т. С. Карелин. Указ. раб., и др.

²⁴ Абд-ар-Раззак Самарканди. — «Материалы по истории туркмен и Туркмени» (далее — МИТТ), т. 1. М. — Л., 1939, с. 529; Мирхонд. Раузат-ас-сафа (извлечения из VII т.). — МИТТ, т. 1, с. 541.

²⁵ Полевая запись от Джапбарова Арчина, 61 года, сел. Шарлоук, Кызыл-Атрекского р-на, 1968 г.

²⁶ А. Джикиев. Указ. раб., с. 22.

²⁷ По словам указанного выше Арчина Джапбарова, *каррови* делились на *япбан*, *кулак*, *карамешик*, *косе*, *кутлыбайли*, *огурджали*. Ранее у другого информатора такие же сведения получил и А. Джикиев: В сел. Кызыл-Имам Кара-Калинского р-на инфор-

Род кулак считался самым крупным и многочисленным среди подразделений каррови; зачастую его выделяли в самостоятельную единицу. Так, при перечислении не входящих в отдел джафарбай иомутских этнических групп попарно объединяли обычно каррови-гулак, йылгай-дуюджи и бага-бехельке. Упоминание рода кулак в середине прошлого века свидетельствует об органической связи его с каррови.

То же самое можно сказать и о роде япбан. Это был один из основных, хотя и не очень большой по численности род каррови, однако весьма почитаемый не только среди своих сородичей, но и, как указывалось, среди всех групп туркмен, живущих в юго-восточной части Западной Туркмении. Этноним япбан (или имя, близкое к этому) не встречается в известных нам источниках. Этимологически «япбан» может быть истолкован как «смотритель, надзиратель» канала (*яп*, *яб*), что весьма вероятно для районов Сумбара, Чандыра и верхних Атрека и Гюргена, где чаще всего встречалась эта группа и что могло послужить причиной особого отношения к представителям этого рода. Ведь хорошо известно, что мирабы и в XIX — начале XX в. пользовались у туркмен, как и у других народов Востока, многими привилегиями.

Однако, как нам кажется, особое положение япбан связано не с родом занятий, а с их происхождением. Мы вернемся к этому вопросу в связи с выяснением происхождения наиболее интересной этнической группы йылгай.

Йылгай (илги) были небольшой по численности этнической группой (племенем) и, как япбан, жили в основном по Сумбару и Чандыру, а также в близких к советской границе районах Ирана²⁸. *Чомуры* (оседлые йылгай) в XIX в. жили по верхнему течению р. Карасу.

На то, что еще в XIX в. йылгай считались отдельным туркменским племенем и не всегда включались в состав иомутов, указывают, кроме приведенного выше свидетельства Ф. А. Бакулина, и слова из отчета о путешествии в 1851 г. в Хорезм Риза-кули-хана, посла иранского шаха. Возвращаясь домой, Риза-кули со спутниками сбился с пути и вместо дома дружественного ему иомута-атабая Дурды-кули-хана оказался возле селения племени *илькай* (Г. В.). В ответ на его вопрос, не страшно ли оставаться здесь на ночь, ему сказали: «Закон у туркмен таков, что кто идет к ним в дом, бывает в безопасности от врагов»²⁹.

В 1864 г. посланник России в Персии Гирс называл среди 14 самостоятельных туркменских подразделений, причислявших себя к иомутам, и илгы (йылгай.— Г. В.)³⁰. Йылгай в Иране жили среди иомутов-атабаев, что, вероятно, и послужило причиной включения их в этот отдел³¹.

Аналогии этнониму йылгай встречаются в личных именах военачальников племени джалаир, вместе с другими тюрко-монгольскими племенами пришедшего в Иран с Хулагу-ханом. Так, Рашид-ад-Дин называет имя Йылгай-нойона, «великого эмира... известного и славного мужа»³²; тот же автор перечисляет пять сыновей Джочи-Тармалэ, жившего в

матор Сопы Худайбердыев, 60 лет, в 1968 г., кроме первых четырех подразделений, называл также *аррык* и *бурджали*, а по М. Н. Галкину, каррови состояли из четырех родов, в числе которых, кроме кулак и япван (япбан), были еще *беглике* и *ельма* (М. Н. Галкин. Указ. раб., с. 11).

²⁸ Л. К. Артамонов. Астрабад-Шахрудский район и Северный Хорасан. Военно-статистическое исследование, ч. 1. Тифлис, 1894, с. 106, 107.

²⁹ «Отчет о посольстве в Хорезм Риза-кули-хана». — МИТТ, т. II. М., 1938, с. 298

³⁰ См. Б.-Р. Логашева. Туркмены Ирана. М., 1976, с. 18.

³¹ Л. К. Артамонов. Указ. раб., с. 115; М. Сенджаби. Туркмены в Персии. — «Туркменоведение», 1928, № 7, 8, с. 86; см. также Б.-Р. Логашева. Указ. раб., с. 19.

³² Рашид-ад-Дин. Сборник летописей, т. I, кн. 1. М.—Л., 1952 (раздел II — «О тюркских племенах, называемых монголами», с. 94).

Иране во времена Чингисхана, одного из которых звали Илга³³. В истории известны случаи, когда этническая группа принимала имя своего предводителя, становившееся затем ее постоянным этнонимом³⁴.

Впоследствии такая группа при определенных исторических условиях могла разрастись и стать крупной этнической единицей, как это произошло с родом байрач.

Можно предположить, что йылгай образовались аналогичным путем и происходят из племени джелаиров, которое с XIV в. было одним из самых крупных и могущественных тюрко-монгольских племен в Иране, а их эмиры вместе с сулдузскими фактически управляли государством вместо хулагидских ильханов. В первой половине XIV в. в Западном Иране из джелаиров «выдвинулась самостоятельная династия, сменявшая иранских монголов (ильханов)»³⁵. В XV в. джелаиры и арлаты (также тюрко-монгольское «чагатайское» племя) наряду с туркменами жили на Атреке и в Дихистане, причем уже в XVI в. джелаиров считали туркменским племенем³⁶. Весьма вероятно, что джелаирский род йылгай именно в этот период и вошел в состав туркмен-иомутов. Позднее, в XVII в., джелаиры также упоминаются среди туркменских племен Хорасана (салоров, карашей и т. д.)³⁷, а затем источники уже не называют их туркменами. В XIX в. значительные группы джелаиров жили, видимо, в восточном Хорасане, так как еще в середине XIX в. правителями Келата были джелаирские ханы³⁸.

По данным 1865 г., йылгай делились на шесть более мелких подразделений: *сакар, векилли, кыр, мирзали, арзали, аврук*³⁹.

Остановимся на формировании некоторых из этих родовых подразделений. Начнем со второго этнонима — *векилли*, происхождение которого представляет наибольший интерес. Это подразделение, возникшее, вероятно, довольно поздно — в первой половине XIX в., вначале было скорее социальной, нежели родовой группой. Оно отражало некоторое упрочение политического положения оседлых (*чомур*) йылгаев, живших на территории Иранского государства. По легенде, записанной Н. Н. Иомудским, за признание «на время» власти одного из первых иранских шахов из династии Каджаров (1794—1925) — «каджар-тюрка», как говорили туркмены, три йомутских рода — йылгай, джафарбай и бага — получили «амаль», т. е. политические права. Йылгай, в частности, получили *векилликни* (право представительства), бага — *беглики* (право управления), а джафарбай — *аксакаллыкни* (право почетного посредничества)⁴⁰. Родовое подразделение *векилли* (так же как род *бегли* у бага), как мы думаем, могло образоваться из потомков наиболее знатных членов рода йылгай, осуществлявших «представительство» своих сородичей при дворе иранского шаха. У нас нет данных о том, пользовалась ли родовая группа *векилли* каким-нибудь преимуществом перед другими родовыми группами йылгай, однако подразделение *бегли* (*бег*)

³³ Там же, с. 93, 94.

³⁴ В. В. Бартольд приводит случай, зафиксированный в письменных источниках, о происхождении этнонима байрач у сарыков (В. В. Бартольд. Очерк истории туркменского народа. Соч., т. II, ч. I. М., 1963, с. 611). Наши полевые материалы содержат также немало подобных примеров, хотя и в более мелких родовых подразделениях. Так, например, появилось подразделение назар-бай у машрыков (крупный род туркмен-иомутов), названное так по имени его родоначальника и предводителя, или аннакурбан(ли) у джафарбайского рода караинджик.

³⁵ С. Лэн-Пуль. Мусульманские династии. СПб., 1899, с. 206, 207.

³⁶ «История Туркменской ССР», т. I, кн. I. Ашхабад, 1957, с. 336, 377.

³⁷ «Извлечения из Тарих-и-алям-ара-и-Аббаси» Искандера Мунши.—МИТТ, т. II, с. 103.

³⁸ Там же.

³⁹ Архив Всесоюзного географического общества, разр. 92, оп. 1, д. 5, л. 1—5.

⁴⁰ Иомудский Караишхан-оглы. Указ. раб., с. 324, 325.

у бага считалось старшим и наиболее уважаемым⁴¹, что также говорит в пользу нашего предположения о происхождении этих групп.

Рассмотрим другие родовые подразделения йылгай.

Этноним *сакар* связывает йылгай с другими туркменскими группами. Так еще в начале XX в. назывались самостоятельное племя на Средней Амударье, род у туркмен-гокленов — соседей йылгай, и, как упоминалось выше, потомки живших на Нижнем Узбое и Балханах кара-ойли, носившие во времена Абулгази (XVII в.) имя *таг-сакар*. Наличие рода сакар в составе йылгаев, с нашей точки зрения, является дополнительным доказательством в пользу предположения о происхождении этнонима каррови от кара-ойли и переселении части кара-ойлинцев в XVI—XVII вв. на Атрек и Сумбар. Длительное соседство (более трех веков) каррови и йылгай, а также подвижность туркмен, связанная с их полукочевым хозяйством и бытом, делали вполне реальной возможность перемещения небольших родовых групп из одного племени в другое.

Можно привести немало примеров, подтверждающих такие переходы мелких родовых групп из одного более крупного подразделения в другое в периоды, более близкие нам по времени. Таким образом, в составе йылгай мог оказаться род сакар, связанный происхождением с кара-ойли, а в составе каррови — род япбан, судя по отношению к нему окружающих туркмен, как нам кажется, связанный с йылгай или каким-нибудь иным подразделением джелаиров.

Предки япбан могли происходить и из другого тюрко-монгольского племени, пришедшего в Иран с Чингизидами. Здесь мы подходим к вопросу о том, почему представители этих тюрко-монгольских племен пользовались таким уважением и почетом у гуркмен.

Как известно, туркмены сложились в народность в послемонгольский период. В это время в состав ранних туркменских (огузских) племен, включивших и древнее иранязычное местное население, вошли также другие тюркские группы, пришедшие вместе с монголами. Вопрос о том, какие это были племена, пока еще мало исследован. До сих пор мы с уверенностью могли говорить лишь о кыпчакском компоненте, и, хотя кыпчаки еще в XII в. упоминаются ча Мангышлаке (где в это время жили туркменские племена), их основная масса появилась на территории Западного Туркменистана в период продвижения тюрко-монгольских племен — в XIII—XIV вв. Роль кыпчаков в этногенезе туркмен, особенно иомутов, текинцев и сарыков, т. е. тех племен, которые с XIV в. входили в состав так называемых «внешних салоров», была немаловажной. Вероятно, теперь можно уже говорить и об известной роли в этногенезе туркмен-иомутов другого тюрко-монгольского племени — джелаиров, как недавно доказано, имевшего тюркское происхождение⁴². Известно, что в XVI в. и позднее туркменские племена, жившие между Атреком и Гюргеном, назывались *туркменами саинханами*, т. е. золотоордынскими, так как имя Саин-хан было прозвищем хана Батыя⁴³. В их состав наряду с упоминаемыми в источниках эймурами, гокленами и салорами⁴⁴ входили, видимо, также иомуты. Во всяком случае, представление о том, что иомуты — народ Союн-хана (так, якобы, называли Салор-Казана), дожило до наших дней⁴⁵.

⁴¹ Полевые записи от Мерекова Ханмамед, 64 лет, и Оразова Агабая, 70 лет, сел. Ак-куйи Красноводского р-на ТССР, 1958 г.

⁴² Ю. А. Зуев. «Джами ат-таварих» Рашид-ад-Дина как источник по ранней истории джалаиров. — «Письменные памятники Востока. Историко-филологические исследования. 1969». М., 1972, с. 182.

⁴³ В. В. Бартольд. Очерки истории туркменского народа. Соч., т. II, ч. 1, с. 598.

⁴⁴ Там же, с. 603; «Извлечения из: Искандер Мунши. Тарих-и-алам-ара-и-Аббаси». — МИТТ, т. II. М., 1939, с. 98.

⁴⁵ Полевая запись от Бердыева Бяшима, 1898 г. рожд., с. Чагыл Красноводского р-на, 1969 г.

У туркмен-иомутов южных районов среди различных вариантов преданий о происхождении сохранился и такой, по которому прародителем иомутов, был Союн-хан (Сейил-хан, Кулли-Илим) ⁴⁶.

Вряд ли туркменам было известно, что Союн-хан — прозвище Батыя, так как монголы никогда не упоминаются в их легендах о происхождении, однако среди туркмен существовало мнение о «чистоте» тюркских племен, пришедших в Среднюю Азию в период монгольского завоевания. Те народы и племена, которые сформировались, не смешиваясь с местным ираноязычным населением, считались наиболее «благородными».

Возможно, это представление в известной мере было вызвано религиозными мотивами. Так, по мнению туркмен, казахи не только чистокровные тюрки ⁴⁷, но и самые правочерные мусульмане. Известно, однако, что ислам у казахов укоренился как раз менее глубоко, чем у народов Средней Азии, а пережитки доисламских верований у них были более значительными, чем даже у туркмен.

Вероятно, мнение о «правочерности» казахов появилось по контрасту с южными соседями туркмен — ираноязычными и отчасти тюркоязычными народами, исповедовавшими ислам шиитского толка, с которыми туркмены постоянно вступали в конфликтные ситуации.

Но иранские джелаиры принадлежали к мусульманам суннитского толка. Поэтому именно то, что йылгай и япбан вышли из джелаиров — тюркского племени, пришедшего в Иран с Хулагидами и генетически не связанного с местным ирано- и тюркоязычным населением, и делало их в глазах окружающего населения *сой*, т. е. особо уважаемыми, и обусловило привилегированное положение среди других групп туркмен-иомутов.

⁴⁶ Полевые записи от Баллыева Мусы, 1915 г. рожд., пос. Кызыл-Атрек, 1955 г.; от Аннаханова Реджепа, 1914 г. рожд., с. Аджияб Гасанкулийского р-на, 1969 г., и др. Легенды о Союн-хане (Саин-хане) — прародителе туркмен известны не только иомутам, но и многим другим туркменским группам. Родословная о происхождении туркмен, по которой родоначальником их считался Сейль- или Союн-хан, записана еще в середине прошлого столетия. См. *Гирифельд и М. Н. Галкин*. Военно-статистическое описание Хивинского оазиса. Ташкент, ч. II, 1903, с. 66, прим.

⁴⁷ А. Джикиев отмечает, что такое же представление о «чистоте» антропологического типа казахов бытует у туркмен-текинцев (см. А. Джикиев. Очерк этнической истории и формирование населения Южного Туркменистана. Ашхабад, 1977, с. 155, 156).

Н. В. Лукина

МАТЕРИАЛЫ ПО ОЛЕНЕВОДСТВУ ВОСТОЧНЫХ ХАНТОВ

(КОНЕЦ XIX — 70-е ГОДЫ XX в.)

Восточные ханты расселены в бассейне Среднего Приобья, на притоках Оби — Васюгане, Югане, Салыме, Вахе, Агане, Тромъегане и Пиме. Это территория лесной зоны, местами переходящей в лесотундру. Основными занятиями коренного населения этих мест были и остаются рыболовство и охота. Здесь водятся дикие олени, и повсеместно, хотя и не в равной мере, имеются условия для содержания домашних оленей.

В литературе высказывалось мнение о том, что оленеводство было известно только северным хантам¹, хотя о содержании оленей хантами Ваха сообщал в середине XIX в. М. А. Кастрен²; на рубеже веков Ф. Р. Мартин опубликовал материалы об оленьей упряжке хантов Югана³; об оленеводстве в Сургутском уезде писал А. А. Дунин-Горкавич⁴ и др. Оленеводство и оленный транспорт ваховских хантов частично описаны М. Б. Шатиловым по результатам его экспедиции 1926 г.⁵ Краткие, очень интересные сведения о Югане приводит Я. Кодолани младший, основывающийся на материалах, собранных в конце XIX в. Я. Яношом⁶.

Во время этнографических экспедиций последних лет автор собирала материалы по оленеводству восточных хантов, часть их опубликована⁷. Цель данного сообщения — описать традиционную систему содержания оленей, сохранившуюся до настоящего времени, и некоторые изменения, происшедшие в ней за последние несколько десятилетий.

Оленеводство было известно у восточных хантов не повсеместно. Не знали его александровские ханты, жившие по бассейну Оби между ее притоками Тымом и Вахом. В описаниях их традиционных занятий сведений об оленеводстве нет⁸. То же можно сказать о хантах Васюгана.

¹ K. Donner. Ueber das Alter der ostjakischen und wogulischen Renttierzucht. — «Anzeiger der Finnisch-ugrischen Forschungen», Bd. XVIII, Hf. 1—3. Helsingfors, 1927, S. 142; Г. М. Василевич, М. Г. Левин. Типы оленеводства и их происхождение. — «Сов. этнография», 1951, № 1, с. 75; «Историко-этнографический атлас Сибири». М.—Л., 1961, с. 12.

² М. А. Кастрен. Путешествие по Лапландии, Северной России и Сибири. — «Магазин землеведения и путешествий». М., 1860, т. VI, с. 258.

³ F. R. Martin. Sibirica. Ein Beitrag zur Kenntnis der Vorgeschichte und Kultur sibirischer Völker. Stockholm, 1897, Fig. 79.

⁴ А. А. Дунин-Горкавич. Тобольский Север, т. III, Тобольск, 1911, с. 108.

⁵ М. Б. Шатилов. Ваховские остяки (Этнографические очерки). — «Труды Томского краевого музея», т. VI. Томск, 1931, с. 75—78, 155—160.

⁶ J. Kodolányi, ifj. Az obi-ugor népek állattartása a XIX században. — «A néprajzi értesítő», evf. XLVII. Budapest, 1956, 1, 75—77.

⁷ Н. В. Лукина. Оленеводство ваховских хантов. — «Из истории Сибири», в. V, Томск, 1973; Н. В. Лукина, В. М. Кулемзин, Е. М. Титаренко. Ханты р. Аган (По материалам экспедиции 1972 г.). — «Из истории Сибири», в. XVI, Томск, 1975, с. 131—134, 139—140.

⁸ «Очерк Васюганской тундры». — «Журнал Министерства внутренних дел», ч. 37, № 6. СПб., 1859; В. Я. Нагнибеда. Нарымский край. Томск, 1927; и др.

Здесь оленей имели лишь кочующие эвенки и переселившиеся с Югана ханты⁹. Под их влиянием васюганцы и александровцы пытались освоить оленеводство, но эти попытки кончились неудачно и постепенно оно исчезло у самих юганцев. Нет сведений об оленеводстве на Салыме.

Дикий олень у восточных хантов называется также, как и домаший, но с добавлением определений — лесной, урманый и др. Ханты Ваха отмечают, что дикие олени крупнее домашних, шерсть у них коричневого цвета, короче и плотнее; на Агане диких животных отличают от домашних по красноватому цвету шерсти, а на Тромъегане по форме рогов. Ханты Югана считают, что у диких оленей ноги длиннее, чем у домашних, они сильнее пружинят и выгибают спину — все это облегчает их продвижение по глубокому снегу. На дикого оленя повсеместно охотились с луком, на Агане устраивали для них ямы-западни, прибегали также к помощи оленя-манщика, на рога которого наматывали аркан и выпускали к диким животным. Во время боя между животными рога дикого оленя запутывались в аркане и в него стреляли. По сообщениям с Югана, домашние важенки иногда приводят к жилищу хозяина диких самцов, которые становятся добычей охотника. Ханты отмечают необычайное чутье дикого оленя, затрудняющее возможность охоты на него с помощью ловушек или петель.

Наши информаторы высказывали убеждение в том, что взрослого дикого оленя приручить и присоединить к стаду домашних невозможно. Относительно приручения телят мнения расходятся. На Вахе считают, что выпущенный в стадо после попытки приручения олененок все-таки уйдет или погибнет. Юганские, аганские и тромъеганские ханты допускают возможность приручения телят диких оленей и говорят, что такие случаи имели место. Беседуя на эту тему, пожилые люди рассуждали приблизительно так: «Кто-то же должен был приручить первого оленя! А может быть, была такая порода оленей, которая легко приручалась».

Мер для спаривания домашних и диких животных не принимается, но в период гона дикие самцы иногда заходят в стадо домашних и некоторое время ходят с ним. Домашняя важенка с потомством от дикого оленя может уйти к диким оленям или остаться в своем стаде. Теленок от дикого оленя ценится за силу и выносливость.

Природа домашних оленей различна. Одни легко приручаются и даже тянутся к людям, другие остаются полудикими и избегают человека. К жилью их притягивает подкармливание и запах человеческой мочи, летом — дымокуры. Отбившиеся от стада животные легко дичают, порой к диким уходит все стадо. Одицавших животных иногда приручают снова.

Олени восточных хантов в целом крупнее тундровых и лучше приспособлены для езды по глубокому снегу. В прошлом самые крупные олени были в верховьях Ваха, но в 1950—1960 гг. сюда перегнали много мелких животных с севера, в результате местная порода измелчала. На Тромъегане записаны рассказы о том, что здесь выведена особая порода крупных белых оленей. В других районах нам не приходилось слышать о мерах по улучшению породы. В период гона олени обычно находятся без присмотра. Регулирование состава стада сводится чаще всего к тому, что оставляют одного или нескольких самцов-производителей, остальных быков кастрируют. На Вахе эту операцию выполняют женщины, а на Тромъегане мужчины, перекусывая или разминая зубами семенной каналик или обрезая его. На Югане известен только бескровный способ кастрации, это является делом мужчин. Разделения стада на самцов и самок не производится, лишь на Тромъегане в неко-

⁹ Сообщение Я. Кодолани мл. об оленеводстве хантов Васюгана ошибочно (Я. Кодолани, ил. Указ. раб., с. 76). Он ссылается на Я. Яноша и цитирует его дневник, но там речь идет о р. Юган, а не Васюган.



Рис. 1. Привязывание оленей к столбу. (р. Юган, 1973 г.)

Фото Е. М. Титаренко

торых богатых хозяйствах важенков с телятами во время отела содержат отдельно недалеко от стада. За новорожденными телятами наблюдают, тем не менее многие из них гибнут вскоре после рождения, часть становится жертвой гнуса или собак, тонет в болотах. С болезнями оленей ханты почти не борются.

Круглый год животные находятся на подножном корму. Для того, чтобы во время отлова олени подпускали к себе человека, их подкармливают рыбой. В хозяйствах с небольшим количеством оленей их подкармливают еще и потому, что они не успевают насытиться, проводя много времени в упряжке. Пищу подают в руке или разливают уху широкой полосой на краю поселения. На Пиме многие кормят оленей ежедневно и используют при этом специальные сумки наподобие торбы для лошадей, их держат в руках. Такие приемы известны и на Тромъегане.

Олени одного или нескольких хозяев обычно пасутся на территории, прилегающей к поселению. При уничтожении ягеля и сухих дроз вблизи поселения место его меняется каждые семь — десять лет. Зимой владельцы больших стад время от времени перегоняют их на новое место, богатое кормом, и переселяются туда сами, особенно это характерно для хантов Тромъегана. Сезонные перекочевки связаны в основном с нуждами рыболовства и охоты, при этом учитываются и потребности оленеводства. Летом и зимой олени предпочитают кормиться в борах, а весной — у болот, что влияет на выбор места поселения. Летом лучше жить и содержать оленей на высоких продуваемых местах, где меньше гнуса. Зимой, весну, а часто и лето владельцы оленей проводят вместе со стадом. Семья, занятая добычей рыбы, может выделить одного, двух человек для присмотра за животными, пасущимися вдали от рыболовных угодий. Семьи, не имеющие такой возможности, отпускают летом оленей в лес, что нередко приводит к потерям в стаде.

С окончанием периода интенсивного гнуса олени отпускаются в лес. Лишь на Пиме и Тромъегане некоторые хозяева содержат их в это время в кораллах и изредка навещают. По первому снегу идут пешком соби-



Рис. 2. Олень с «башмаком» в корале (р. Пим, 1973 г.)

Фото автора

рать стадо. Оленей ловят арканом и временно привязывают веревками к деревьям, а тем, которые любят уходить слишком далеко, надевают «башмаки», вешают на шею рогульки или доски. По следам от «башмаков» оленей легко найти. На Тромъегане осенью «башмаками» не пользуются, так как считают, что в период спаривания бык не даст стаду разбежаться. Охотник, проезжающий на оленях большие расстояния в поисках пушного зверя, часть стада может оставить у постоянного зимнего поселения и поручить надзор за ним члену семьи или близкому родственнику. Особенно это принято на Вахе.

Знаки собственности в настоящее время предпочитают вырезать в верхней или боковой части уха оленя. В районе Ваха, кроме того, в ухо животного вдевают тряпочку или прокусывают его зубами (рисунок зубов является меткой), на Агане прежде выстригали метку на шерсти, на Югане ставили тамгу на «башмаке». Метят сразу после рождения или во время первого осеннего сбора. Каждый хозяин узнает своих оленей «по виду» и в случае воровства или намеренного изменения метки легко опознает их. Знак собственности является общим для семьи. Специальных мер по охране от хищников не принимается, стада не карают.

У восточных хантов известны изгороди для оленей, однако их назначение в разных районах неодинаково. Об использовании коралей в личных хозяйствах ваховцев сведений нет, нам известно лишь о корале, построенном в последние годы для общественного стада промыслово-охотничьего хозяйства¹⁰. На остальных реках в личных хозяйствах обычно лишь огораживают территорию, примыкающую к зимнему жилищу. Для этого четыре — пять рядов жердей привязывают к деревьям или кольям расщепленными кедровыми корнями или прибивают их гвоздями. В разных местах изгороди оставляют три — четыре прохода, которые загораживаются вынимающимися жердями. В плане кораль представляет собой многоугольник в поперечнике от 25 до 50 м. На Пиме и Тромъегане иногда огораживают в лесу территорию, поперечником в несколько километров, на которой содержат оленей с периода окончания интенсивного распространения гнуса до зимы. Огораживают также сарай и дымо-

¹⁰ Описание см.: Н. В. Лукина. Указ. раб., с. 151.

курами, если они перенесены на новое место, к которому животные еще не привыкли (отмечено на Югане и Пиме). Следует упомянуть о загородах другого назначения, но также связанных с содержанием оленей. Их устраивают вокруг летнего очага на открытом воздухе, у мест хранения утвари и зимних запасов мороженой рыбы или вокруг углубленных в землю жилищ для предупреждения доступа животных.

Повсеместно строят сараи для оленей, рубленные в угол, с земляным полом и двускатной крышей на слегах. Это, собственно, упрощенные летние жилища. На Пиме известны и постройки без крыш. Вход делают с одной стороны и достаточно широким для прохода оленей с большими рогами. На Югане вход расширяется сверху, здесь его загораживают

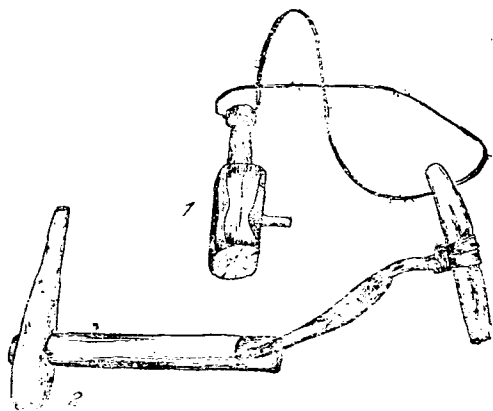


Рис. 3. Молотки для закрепления «башмака» на ноге оленя (1 — Вах, 2 — Юган). По полевым материалам автора 1971—1974 гг.

передвижными деревянными решетками. Размеры постройки зависят от величины стада и могут быть длиной до семи и шириной до пяти метров. В хозяйствах, где много оленей, строят несколько сараев. Летом в них разводят дымокуры. Дым заполняет помещение, спасая находящихся внутри животных от гнуса. Дымокуры в постройках на Вахе располагают в различных местах, а на других реках — по центральной линии ближе к входу. Конструкция дымокуров внутри сараев сходна у разных групп хантов, различаются они только деталями. На Агане и Тромъегане — это четырехугольное сооружение из тонких жер-

дей, поставленных вертикально и привязанных к перекладинам, которые лежат в углублениях верхушек угловых столбов. Длина, высота и ширина загородки — 1 м. На Пиме дымокур делают такого же размера, но он имеет форму усеченной пирамиды: к четырем тонким столбам по углам и к столбу, находящемуся на середине каждой из сторон, прикрепляются три горизонтальных ряда жердей. На Тромъегане дымокуры огораживают и по окружности: для этого вертикально поставленные палки соединяют обручем из гибкого прута. Внутри дымокура один раз в день разводится огонь и на него кладут сырой мох. На Югане и Тромъегане вместо мха могут использоваться гнилушки или сырое осиновое дерево. Когда олени уходят из сарая, дымокур плотно закладывают мхом, и дым прекращается, для его возобновления мох раздвигают.

Владельцы больших стад и хозяева, не имеющие сараев, устраивают дымокуры на открытом воздухе. На земле разводят костер, сверху кладут сырой мох или гнилушки. Такой способ менее эффективен, так как дров и мха расходуется много, а дым относительно быстро улетучивается. На Вахе дымокуры огораживают по кругу кольями высотой 1—1,5 м. На Пиме и Тромъегане зафиксированы прямоугольные в плане загородки из горизонтальных жердей. Пимские ханты устраивают иногда дымокуры не внутри сараев, а рядом с ними; в отличие от внутренних — у таких дымокуров опорные столбы ставятся наклонно.

Представляет интерес орудие для заготовки мха, зафиксированное на Агане, Пиме и Тромъегане. Из сосны вырубается сук вместе с частью ствола, которая обрабатывается в виде лопатки, а сук служит рукоятью.



Рис. 4. Разведение дымокура на открытом воздухе; справа — хранилище мха (р. Тромъеган, 1978 г.)

Фото автора

Пользуются орудием как мотыгой. Кочку могут спилить двуручной пилой. Заготовленный мох переносят в мешках и складывают рядом с дымокуром или у сарая.

Для ловли, удержания и предупреждения дальних отлучек оленей используется ряд приемов и приспособлений. У оленеводов, имеющих корали, основная задача сводится к заманиванию животных внутрь изгороди, где поймать их уже не составляет труда. Находящихся вблизи подманивают, протягивая руку с пищей и произнося *та-та-та* или производя причмокивающий звук; телят подзывают горловым «хорканьем», умело подражая зову важенки. Некоторых подзывают по кличкам. На Вахе подзывают также словом *нянь-нянь* (хлеб) или протяжным носовым звуком *нг-нг-нг*, на Пиме ушедших далеко животных подзывают к жилищу звуком, получаемым при ударе друг о друга дощечек. Поскольку оленей постоянно подкармливают женщины и дети, обычно им удастся подманить их перечисленными приемами. Оленей, которые не хотят заходить внутрь корала, мужчины ловят арканами. Именно поэтому, по мнению хантов, олени боятся их и не подпускают близко к себе. Аркан плетется из кожаных бечевок (на Вахе — из семи, на Пиме — из пяти). Для того, чтобы он был круглым в сечении, его протягивают через отверстие, просверленное в роге лося¹¹. На одном конце аркана имеется кожаная пластинка с двумя отверстиями. Перед броском его накладывают на кисть левой руки свободными кольцами длиной в размах рук.

На Тромъегане некоторые стада оленей приучены сбиваться в кучу и следовать в нужном направлении по сигналу хозяина. Здесь же и на Пиме загонять оленей в кораль помогают специально обученные собаки, которые одновременно являются и охотничьими. К их помощи прибегают в том случае, если животные ушли слишком далеко или напуганы при ловле арканом. Собаку спускают с привязи и поощряют к бегу, называя по кличке и произнося *кётц-кётц*, *пр'р'-пр'р'*, при этом рукой указывают нужное направление. Ее подгоняют, пока она не увидит оленей и не направит их в сторону изгороди. После этого возбужденную собаку сразу привязывают, чтобы она не пугала животных внутри изгороди. За-

¹¹ Подобным образом обрабатывали аркан для лошадей тувинцы. См.: С. И. Вайнштейн. Тувинцы-тодзинцы. М., 1961, с. 79, рис. 57.

тем подходят спокойным шагом к оленю и обвязывают ему шею веревкой. На Тромъегане многие олени имеют на шее обруч из черемухового дерева или кожи, за него удерживают животное при ловле. Иногда приходится прибегать к помощи аркана и внутри коралля. Пойманных животных временно привязывают к деревьям (на Югане и к специальным кольям), а позднее запрягают.

Прежде собаки использовались в личных хозяйствах для загона оленей и на Агане, сейчас они имеются только в общественных стадах коопзверпромпхоза. Эти собаки не являются охотничьими. Юганским же хантам обычай использования собак при ловле оленей кажется странным. На Вахе собак ради спокойствия оленей держат на привязи и принимают специальные меры, чтобы отучить их от погони за ними; собак, постоянно пугающих животных, убивают. Отсутствие коралей на Вахе осложняет ловлю оленей.

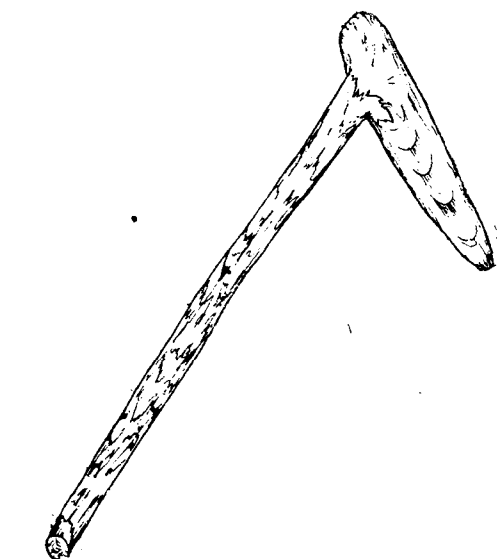


Рис. 5. Орудие для заготовки мха (р. Аган, 1972 г.)

Рисунок автора

Здесь их пытаются подманить к жилищу, ловят арканом в лесу, используют систему загона по коридору из участников лова, натягивают между деревьями петлю и т. д. Этот процесс иногда занимает два — три часа¹².

Отгоняют оленей легкими взмахами рук и определенными звуко сочетаниями: на Вахе широким *а-а-а'* или кратким *кэш*, на Агане — *фр-фр-фр* или *ого-о-ого-о*, на Югане — *кэт-кэт*, на Тромъегане отрывистым *йэ-йэ*.

В оленеводческий «инвентарь» восточных хантов входят некоторые приспособления, замедляющие продвижение животных. Повсеместно известны «башмаки» — массивные деревянные бруски с развилкой. Они бывают короткие и более длинные, облегченные и утяжеленные, летние «башмаки» тяжелее зимних (са-

мые большие — на Югане). У некоторых на свободном конце имеется выступ, оставляющий след на снегу, что облегчает поиски оленей. На одном конце бруска имеется развилка, в которую вставляют переднюю ногу оленя. В просверленные на концах развилки отверстия вбивают деревянный штырь и закрепляют «башмак» на ноге, пользуясь для этого палкой или обухом топора, а также специальными молотками. На Югане длина деревянной рукояти доходит до 24 см, рабочей части, сделанной из рога, до 13—15 см. Штыри забивают и выбивают обоими концами молотка, но чаще пользуются тупым. На нижнем конце рукояти прикреплена ременная петля, которую во время работы надевают на пальцы. В этом регионе зафиксирован и молоток, изготовленный из Г — об разного отростка оленьего рога, к которому привязывали роговой клин¹³. На Вахе молоток вырезают из целого куска дерева, на одной из его граней оставляют шип, которым забивают штыри в «башмак».

Особенно подвижным животным привязывают к шее (на Агане и к голове) доску или деревянную рогульку, которые бьют по ногам. На Югане известно специальное приспособление из гибкого прута для

¹² Н. В. Лукина. Указ. раб., с. 156—157.

¹³ J. Kodolányi, ifj. Указ. раб., с. 9.

подвешивания рогульки. Ханты Ваха рогульками не пользуются. Здесь во время коротких остановок для предупреждения ухода оленей на болото на его краю устанавливают пугало — рубаху или тряпку, растянутую на двух палках. На Тромъегане пугало делают из меховой одежды и устанавливают на дорогах, чтобы олени не выходили на них. Оленям подвешивают металлические колокольчики — покупные или изготовленные из консервных банок, отстойников мотора и т. п. На Югане в прошлом применяли самодельные бубенцы — кусочки дерева, прикрепленные к сосновой доске веревками из растительного волокна¹⁴.

По мнению хантов, для одной семьи в среднем необходимо стадо в 20—25 голов, но его имели и имеют далеко не все. О малочисленности оленей у разных групп восточных хантов в прошлом уже писали.

И сейчас многие семьи имеют по два — три оленя, преобладают стада в семь — десять голов, исключением являются владельцы 200—300 оленей, на Тромъегане нам называли цифру 500. Впрочем, точное число оленей нередко остается неизвестным и самому хозяину. Безоленные или малооленные семьи получали помощь от владельцев больших стад, расплачиваясь за это подарками или иными услугами. В настоящее время животных можно арендовать за невысокую плату в общественном стаде промыслово-охотничьего хозяйства.

Основное назначение оленей — транспортное, способ передвижения — нартенный. Забить оленя на мясо могут позволить себе лишь редкие оленеводы, имеющие излишки, но и они делают это неохотно. На Югане нам говорили, что хозяева больших стад берегут их даже больше, чем малооленные. Потребность в мясе и шкурах стремятся удовлетворить за счет диких оленей и лосей. Лишь на Тромъегане забой на мясо — обычное явление, разумеется, у владельцев больших стад. Отмечены отдельные попытки дое-

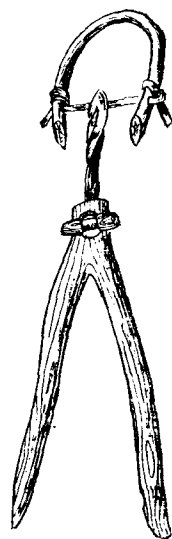


Рис. 6. Рогулька для подвешивания на шею оленя (р. Юган, 1974 г.)

Рисунок автора

Забивают домашних оленей различными способами. На Вахе и Тромъегане чаще всего оглушают топором и добивают ударом ножа в сердце. Жертвенных оленей прежде душили, теперь нередко забивают обычным способом. Считалось, что стрелять в домашнего оленя «нехорошо». На Югане обычного оленя бьют обухом топора по затылку, так же забивают жертвенных животных и животных для умершего, после этого еще душат, растягивая концы ремня в стороны.

По нашим наблюдениям, ханты весьма привязаны к оленям, обращаются с ними любовно и заботливо, называя своими друзьями. Занятие оленеводством наложило определенный отпечаток на характер народа. Мы уже отмечали эту черту у населения Ваха, еще в большей степени она характерна для других групп восточных хантов.

В их духовной культуре домашний олень занимает определенное место, хотя и не такое большое, как у оленеводов тундры. С оленями связан ряд игр и развлечений, они отражены в изобразительном искусстве. На Тромъегане домашние олени фигурируют во многих произведениях устного народного творчества, в меньшей степени это свойственно другим группам хантов. Можно описать немало обрядов, направленных на защиту и сохранение домашних оленей.

¹⁴ J. Kodolányi. Указ. раб., с. 4.

Вероятно, не будет большим преувеличением сказать, что сложившаяся к настоящему времени оленеводческая культура восточных хантов имеет относительно развитые формы и гармонично сочетается как с местными природными условиями, так и с другими занятиями народа — рыболовством и охотой. В оленеводческой культуре различных групп хантов много общих черт, но вместе с тем есть и весьма существенные различия. Наиболее совершенные формы оленеводства сложились на Тромъегане, наименее развитые — на Вахе. Обращает на себя внимание своеобразие оленеводческого инвентаря югайцев, особенно специальные столбы с фигурной верхушкой для привязывания оленей. При этом уместно упомянуть еще об одной особенности хантов Югана — использовании оленьей нарты, по конструкции полностью совпадающей с собачьей (ручной). Этот сюжет заслуживает самостоятельного рассмотрения.

Имеющиеся в литературе сведения об оленеводстве северных хантов хотя и многочисленны, но не содержат его детального описания (особенно инвентаря); некоторые авторы публикуют ценные материалы, но их невозможно отделить от самодийских¹⁵. Отсутствие равноценных данных не позволяет автору сделать сравнительный анализ северохантыйского и восточнохантыйского оленеводства. Для сравнения можно привлечь лишь литературные сведения по казымским¹⁶ и полевые записи автора по ляминским хантам, непосредственно примыкающим с севера к восточным группам этого народа. У них преобладают стада в 20—30 голов, служащие главным образом для передвижения. Зимой каждая семья заботится о своих оленях, а летом объединяются несколько хозяйств и выделяются пастухи. Казымцы метки ставят на «башмаках» и выстригают на шерсти. У ляминцев последний способ стал недавно применяться в общественных стадах, традиционными считаются метки на ушах и ошейниках из черемухового дерева. Мер по улучшению породы не принимается, быки от важенок не отделяются. На Лямине кастрацию кровавым способом производят мужчины, на Казыме, по сообщению И. Н. Шухова, этого не делалось вообще. Зимой оленей подкармливают рыбой, ухой и хлебом, ляминцы дают им корм в специальных мешочках из оленьих шкур. Подзывают причмокиванием, а на Лямине и звуком *та-та-та*. Известны корали, но подробных сведений о них нет. Животных во время отлова подманивали с помощью пищи или использовали аркан, который на Лямине плели из пяти ремней. И. Н. Шухов отмечал, что на Казыме по кличкам оленей не подзывали. Для загона оленей ляминцы использовали как охотничьих, так и специальных оленегонных собак.

«Башмаки» разных размеров применяются на Казыме, «чтобы стадо не разбредалось»; на Лямине их одевают важенкам перед отелом или при кратковременных остановках; для забивания штырей в «башмаки» здесь используется палка с сучком. Ляминцы, кроме того, подвешивают к шее животного крестовину на веревке или рогульку. Они привязывают малоприрученных оленей к кольям высотой 40—50 см, с расширением в верхней части, удерживающем веревочную петлю. В поселках устанавливаются высокие столбы для прикрепления оленьих нарт.

Летом разводят дымокуры, казымцы — внутри сараев, а ляминцы — снаружи, справа и слева от входа или по углам. Наружные дымокуры имеют изгородь высотой до двух метров из нескольких рядов жердей.

¹⁵ А. А. Дунин-Горкавич. Указ. раб.; В. Ф. Зуев. Описание живущих Сибирской губернии в Березовском уезде иновечерских народов остяков и самоедцов, сочиненное студентом В. Зуевым. — «Труды Ин-та этнографии АН СССР», т. V, М., 1947; М. А. Кастрен. Указ. раб.; Г. Старцев. Остяки. Социально-этнографический очерк. Л., 1928; В. Н. Чернецов. Быт хантов и манси по рисункам XIX в. — «Сборник Музея антропологии и этнографии АН СССР», т. X, М. — Л., 1949; и др.

¹⁶ И. Н. Шухов. Из отчета о поездке весной 1914 года к казымским осякам. — «Сборник МАЭ», т. III, М. — Л., 1916, с. 106—107.

На Лямине олений сарай строят из расколотых бревен, две стены делают из вертикально поставленных бревен, две — из положенных горизонтально. Плоскую крышу забрасывают ветками.

Даже эти не совсем полные данные по двум группам северных хантов рисуют далеко не единообразную картину оленеводства, характерную и для восточных хантов. Наличие локальных особенностей не дает основания отрицать того, что по наиболее общим признакам перед нами единая система лесного оленеводства, известная многим народам таежной зоны Сибири — кетам, селькупам, лесным ненцам, лесным энцам, а также саамам. Некоторые его приемы и инвентарь отмечены у долганов, эвенков, якутов. Лесное оленеводство характеризуется вольным выпасом, устройством дымокуров и специальных сараев, применением «башмаков», наличием небольших стад, использованием оленей в качестве транспорта. Перечисленные признаки имеют, главным образом, хозяйственно-культурный аспект, и их сходство у таежных народов уже неоднократно отмечалось в литературе. Но накопленные к настоящему времени сведения позволяют обратить внимание на локальную форму проявления общих признаков у разных народов, что может быть связано в отдельных случаях с этнической спецификой. Попытаемся показать это на примере исследуемых групп хантов.

Широко применяя вольный выпас оленей, ханты все-таки ограничивают возможности их передвижения, устраивая корали, которые в целом характерны не столько для соседних таежных оленеводов, сколько для другого финно-угорского народа — саамов¹⁷. В отличие от хантов, имеющих небольшие изгороди у зимних жилищ и летних дымокуров или использующих большие корали для осенней пастбы, лопари огораживали значительные территории летних пастбищ и места осеннего отлова оленей. Корали иногда встречались у лесных ненцев¹⁸. У тазовско-туруханских селькупов изгороди использовались во время осенней сортировки оленей, а у эвенков — в период спаривания и отела¹⁹. Корали долганов очень примитивны — из поваленных деревьев²⁰.

Дымокуры не везде одинаковы даже у хантов. Ваховские наружные дымокуры, загороженные по окружности высокими колыями, имеют аналогии у лесных энцев²¹ и кетов²², хотя полного сходства нет. Лесные ненцы р. Лямин имеют такие же наружные дымокуры, как и местные ханты; у долганов²³ и якутов²⁴ они отличаются конусообразной загородкой. Тазовско-туруханские селькупы устанавливали дымокур внутри сарая²⁵, что часто встречается у восточных хантов, но загородку делали в виде конуса. Сведений об огораживании дымокуров у саамов не имеется.

Различаются и постройки для оленей. У восточных хантов, в отличие от кетов²⁶ и тазовско-туруханских селькупов²⁷ не известны каркасные сараи, нет у них, как и у саамов, навесов²⁸. У хантов распространены срубные постройки, отличающиеся от селькупских и кетских наличием

¹⁷ Т. В. Лукьянченко. Материальная культура саамов (лопарей) Кольского полуострова в конце XIX—XX в. М., 1971, с. 26—27.

¹⁸ Устное сообщение Л. В. Хомич, 1977.

¹⁹ И. Н. Гемуев, Г. И. Пелих. Селькупское оленеводство. — «Сов. этнография», 1974, № 3, с. 85; Г. М. Василевич. Эвенки. Историко-этнографические очерки (XVIII — начало XX в.). Л., 1969, с. 73.

²⁰ Устное сообщение Г. Н. Грачевой, 1977.

²¹ В. И. Васильев. Система оленеводства лесных энцев и ее происхождение. — «Краткие сообщения Ин-та этнографии», XXVII, М., 1962, с. 69.

²² Е. А. Алексеенко. Оленеводство у кетов. — «Кетский сборник», М., 1969, с. 115.

²³ А. А. Попов. Оленеводство у долган. — «Этнография», 1935, № 4—5, с. 185.

²⁴ И. С. Гурвич. Культура северных якутов-оленеводов. М., 1977, с. 56.

²⁵ И. Н. Гемуев, Г. И. Пелих. Указ. раб., с. 85, 89.

²⁶ Е. А. Алексеенко. Указ. раб., с. 116.

²⁷ И. Н. Гемуев, Г. И. Пелих. Указ. раб., с. 84—85.

²⁸ К. Никкуль. Некоторые особенности оленеводства у саамов. — «Сов. этнография», 1975, № 4, с. 132 и рис. 5 на с. 136.

лишь одного входа. В отличие от хантов у лесных энцев сарай имел дверь²⁹. Якутские навесы для оленей могли иметь стенки из плетня³⁰. Решетки для загораживания входа, применяемые хантами Югана, не отмечены у других народов. Лесные ненцы вообще не строили сараев для оленей³¹.

У восточных хантов применялись «башмаки» только одного типа, известного кетам³², нганасанам³³ и лесным ненцам³⁴. Кеты³⁵, тувинцы-тоджинцы и тофалары³⁶ использовали и другой тип «башмаков»: раздвижные и скрепляемые веревками. Устройство оленьих «башмаков» у лесных энцев и селькупов не описано. Восточные ханты не спутывали оленей, как это делали тувинцы-тоджинцы, и не привязывали их к обрубку дерева или жерди, как лесные энцы, эвенки и тувинцы³⁷. Характерной чертой исследуемых групп было применение в качестве тормозящих средств досок разнообразных форм: специальные ошейники, молотки для замыкания «башмаков», орудия для заготовки мха, как и высокие колья для привязывания оленей, не отмечены у других народов. Привязывание оленей к низким кольям отмечено у ламинской группы северных хантов и тувинцев³⁸.

Проведенное сравнение обнаруживает значительное разнообразие в инвентаре и приемах таежного оленеводства у разных народов. Имеющиеся данные пока не позволяют определить, к кому особенно близки восточные ханты в этом отношении; по крайней мере нет оснований для признания наиболее тесных связей с ненцами. Ненцы же заслуживают особого внимания потому, что в литературе высказывалась точка зрения о заимствовании у них оленеводства обскими уграми. Такое мнение аргументировалось наличием ненецких названий в терминологии, связанной с оленеводством у северных и западных хантов и манси³⁹.

Относительно восточных хантов можно сказать, что их оленеводческая терминология (см. табл.) хорошо разработана и преобладающее большинство названий объясняется из хантыйского языка⁴⁰. Близки ненецким названия кастрированного самца *ковты* (ненецк. *хабт*) и быка-производителя *кар* (ненецк. *хор*). Ковты в семантическом и фонетическом отношениях можно также сравнить с селькупским *копте* и кетским *кооптэ*, в хантыйском языке это слово связано с понятием *ковтыхверта* — выхолостить. Кар и близкие ему термины, как показал В. Н. Чернецов, известны у ряда финно-угорских народов, у самодийцев, коряков и эвенков в значении — олень, олень-самец⁴¹. Таким образом, даже эти два термина не являются исключительно ненецкими и вряд ли приходится искать у ненцев истоки оленеводческой терминологии восточных хантов. Нужны дальнейшие поиски для решения вопросов происхождения и развития обско-угорского оленеводства.

²⁹ В. И. Васильев. Указ. раб., с. 69.

³⁰ И. С. Гурвич. Указ. раб., с. 56.

³¹ Л. В. Хомич. Некоторые особенности хозяйства и культуры лесных ненцев.— «Охотники, собиратели, рыболовы», Л., 1972, с. 202.

³² Е. А. Алексеев. Указ. раб., с. 110.

³³ А. А. Попов. Нганасаны, в. 1.— Материальная культура. М.— Л., 1948, с. 57, рис. 20 а.

³⁴ Устное сообщение Л. В. Хомич и полевые записи автора.

³⁵ Е. А. Алексеев. Указ. раб., с. 116.

³⁶ С. И. Вайнштейн. Историческая этнография тувинцев. Проблемы кочевого хозяйства. М., 1972, с. 94.

³⁷ Там же, с. 94; В. И. Васильев. Указ. раб., с. 71.

³⁸ С. И. Вайнштейн. Тувинцы-тоджинцы, рис. 37 на с. 63.

³⁹ А. Ahlqvist. Ueber die Kulturwörter der obischen-ugrischen Sprachen.— «Journal de la Société Finno-Ougrienne», V, VIII. Helsinki, 1890, K. Donner. Указ. раб., с. 116; В. Н. Чернецов. Термины средств передвижения в мансийском языке.— «Памяти В. Г. Богораза (1865—1936)», М.—Л., 1937, с. 350.

⁴⁰ Консультации по переводу были даны Н. И. Терешкиным, приношу ему благодарность за помощь. Использована и его работа: «Очерки диалектов хантыйского языка», ч. 1 — Ваховский диалект. М.— Л., 1961.

⁴¹ В. Н. Чернецов. Термины средств передвижения в мансийском языке, с. 350—365.

Основная оленеводческая терминология восточных хантов

	Территории по рекам				
	ВАХ	ЮГАН	АГАН	ТРОМЪЕГАН	ПИМ
Дикий олень	<i>ворвели</i> — «лесной олень» <i>тороввели</i> — «небесный, божий олень»	<i>вонтвалы</i> — «урманный олень»		<i>вонвели</i> — «лесной олень»	
Домашний олень	<i>вели</i> — «олень»	<i>кантэхвапы</i> — «хантыйский олень»	<i>вели</i> — «олень»	<i>вели</i> — «олень»	<i>вели</i> — «олень»
Важенка	<i>новтах</i>	<i>нопьтех</i>		<i>айвели</i> — «маленький олень»	
Бык-производитель	<i>кар</i> — «самец»	<i>каемкар</i>		<i>кор</i> — «самец»	
Кастрированный бык	<i>ковтывели</i> (<i>ковтыверта</i> — «выхолостить»)	<i>кален</i>		<i>тален</i>	
Теленок оленя	<i>пэчэх</i>	<i>валымок</i> — «оленья детеныш»		<i>айколи</i> ; <i>мок</i> — «детеныш»	
Оленегонная собака			<i>велиамп</i> — «оленья собака»	<i>велиамп</i> — «оленья собака»	<i>велиамп</i> — «оленья собака»
Кораль	<i>ать</i> — «изгородь»	<i>ооть</i> — «изгородь»	<i>оч</i> — «изгородь»	<i>ооч</i> — «изгородь»	<i>велиоч</i> — «оленья изгородь»
Олений сарай	<i>великат</i> — «оленья дом»	<i>валыкот</i> — «оленья дом»	<i>великот</i> — «олений дом»	<i>великот</i> — «олений дом»	<i>великот</i> — «олений дом»
Дымокур	<i>пурркы</i> — «дым»			<i>найоч</i> — «огня изгородь»	<i>велимулем</i> — «оленья дым»
«Мотыга» для мха			<i>кеуринтип</i>	<i>кеуринтип</i>	<i>кесвинтип</i>
Аркан	<i>великэтильтачончох</i> — «оленья ловить веревка»	<i>валыкатэльтанюр</i> — «оленья ловить кожаная веревка»	<i>великатэльтанюр</i> — «оленья ловить кожаная веревка»	<i>великатэльтанюр</i> — «оленья ловить кожаная веревка»	
Пугало	<i>пэлтэв</i> — «пугало»			<i>велипэльтэп</i> — «оленья пугало»	
«Башмак»	<i>кэтьюх</i> — «для руки дерева» *	<i>кэтьюх</i> — «для руки дерево»	<i>кэтьюх</i> — «для руки дерево»	<i>кэтьюх</i> — «для руки дерево»	<i>кэтьюх</i> — «для руки дерево»
Шейная доска	<i>савэлюх</i> — «шейное дерево»	<i>сапэлюх</i> — «шейное дерево»	<i>юхучоп</i> — «дерева половина»; <i>пэртсапэль</i> — «доска для шеи»	<i>сапэлюх</i> — «шейное дерево»	
Шейная рогулька		<i>сапэлюх</i> — «шейное дерево»	<i>йохартасапэлюх</i> — «с развилкой шейное дерево»		
Молоток		<i>кэтьючэчкеви</i> — «руку соединять молоток»			
Метка		<i>пылтпос</i> — «ушная метка»	<i>пылтпос</i> — «ушная метка»	<i>пэльтпос</i> — «ушная метка»	

* Передние конечности животных ханты называют руками.

В. И. Болдин, Э. В. Шавкунов

О ХАРАКТЕРЕ И РОЛИ ЗЕМЛЕДЕЛИЯ В ХОЗЯЙСТВЕ НАСЕЛЕНИЯ ШАЙГИНСКОГО ГОРОДИЩА

Переход к полеводству как одному из наиболее прогрессивных способов сельскохозяйственного производства становится возможным лишь с появлением плуга с железным лемехом и с использованием домашнего скота в качестве тягловой силы¹. Это был весьма длительный и сложный процесс, сопровождавшийся коренной ломкой и перестройкой не только связанных с предшествующими способами производства и освященных вековыми традициями производственных навыков, но и всего образа жизни людей, в том числе общественных отношений и мировоззрения. Не случайно Ф. Энгельс писал, что лишь с возникновением полеводства впервые создаются реальные условия для объединения «под единым центральным руководством» огромного количества людей².

Развитие полеводства в крупных масштабах вызвало соответственно и потребность в большом количестве разнообразных орудий труда, следствием чего было появление, а затем и отделение от земледелия различных отраслей ремесленного производства, что также оказало огромное воздействие на дальнейшее развитие общественных отношений³.

Таким образом, вопросы о том, насколько развито земледелие у того или иного народа, какие им используются сельскохозяйственные орудия при обработке земли и уборке урожая, как при этом соотносится земледелие с ремеслом и другими отраслями хозяйства, имеют принципиальное значение для выяснения общего уровня развития производительных сил и характера социально-экономических отношений того или иного общества. Поэтому объясним тот интерес, который проявляется к проблемам возникновения и развития земледелия у народов южной части Советского Дальнего Востока. Как показали результаты археологических исследований последних лет, земледелие на территории Приморского края возникло по крайней мере еще в эпоху неолита⁴. В железном веке земледелие становится уже одной из важнейших отраслей хозяйства у

¹ К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 21, с. 32.

² Там же, с. 32, 33.

³ Там же, с. 165, 166.

⁴ А. П. Окладников. Возникновение земледелия на Дальнем Востоке.— «Тезисы докладов и сообщений II Научной конференции по истории, археологии и этнографии Дальнего Востока». Владивосток, 1960, с. 6, 7; *его же*. Основные проблемы древней истории Дальнего Востока.— «Тезисы докладов и сообщений III Дальневосточной конференции по истории, археологии и этнографии». Комсомольск-на-Амуре, 1962, с. 3—11; *его же*. Советский Дальний Восток в свете новейших достижений археологии.— «Вопросы истории», 1964, № 1, с. 52, 53; *его же*. Древнее поселение у известкового завода вблизи с. Екатериновского.— «Древняя Сибирь», в. 2, Новосибирск, 1966, с. 131—147; А. П. Окладников, Д. Л. Бродянский. Дальневосточный очаг древнего земледелия.— «Сов. этнография», 1969, № 2, с. 3—14; А. П. Деревянко. Ранний железный век Приамурья. Новосибирск, 1973, с. 79.

большинства населявших в то время Приморье племен. Об этом со всей определенностью свидетельствуют как материалы археологических исследований⁵, так и письменные источники. Последние, в частности, отмечают наличие у племен илоу и мохэ пяти видов злачных растений, а также пеньковых тканей⁶.

Наивысшего расцвета земледелие достигает в эпоху раннего средневековья, когда тунгусоязычные племена Приморья, а также смежных с ним районов Маньчжурии и части Северной Кореи вошли в состав созданного ими сперва царства Бохай (698—926 гг.), а затем и империи Альчунь — «Золотой» (1115—1234 гг.). Правда, сведения письменных источников о состоянии земледелия у бохайцев и чжурчжэней носят слишком общий характер⁷. Однако содержащийся в источниках перечень сельскохозяйственных культур, выращивавшихся, в частности, чжурчжэнями, позволяет сделать вывод не только о том, что земледелие занимало одно из ведущих мест в хозяйстве страны, но и о существовании довольно развитой системы землепользования. И действительно, простое упоминание в источниках таких культур, как арбузы, лук, рис⁸, конопля, ячмень, просо, пшеница, бобы, порей, тыква и чеснок⁹ предполагает наряду с пашенным полеводством развитие поливного полеводства и огородничества.

Данные письменных источников подтверждаются археологическими материалами. Так, в процессе исследований на Шайгинском городище, которое датируется второй половиной XII — началом XIII в., был собран исключительно богатый и разнообразный материал, свидетельствующий о том, что земледелие играло очень важную роль в хозяйстве населения городища. Этот же материал со всей очевидностью характеризует Шайгинское городище как один из крупнейших ремесленных центров на северо-востоке чжурчжэньской империи Альчунь¹⁰, население которого занималось плавкой и обработкой в больших масштабах цветных и черных металлов, гончарством, ювелирным делом. Вся территория городища была расчленена системой внутренних валов, дорог, а также естественными кряжами, распадками и т. д. на ряд блоков или кварталов, в каждом из которых люди селились по профессионально-производственному и социальному признаку.

На Шайгинском городище удалось выявить: квартал ремесленников-надомников; квартал воинов; квартал, где размещались плавильные мастерские; квартал, где находились крытые черепицей здания административно-управленческого аппарата; редут, с сохранившимся со всех

⁵ Ж. В. Андреева. Основные итоги изучения жилых комплексов поселения «Синие скалы» (по материалам раскопок 1958—1965 гг.). — «Труды Дальневосточного филиала Сибирского отделения АН СССР. Серия историческая», т. VII, Владивосток, 1967, с. 21, 22; *еже*. Древнее Приморье (железный век). М., 1970, с. 20, 51, 63, 64, 85; *еже*. Земледелие и скотоводство в эпоху железного века в Приморье. — «История и культура народов Дальнего Востока». («Доклады и сообщения, прочитанные на 2-й сессии Дальневосточных исторических чтений в декабре 1971 г.»). Южно-Сахалинск, 1973, с. 233—242.

⁶ Э. В. Шавкунов. Приморье и соседние с ним районы Дунбэя и Северной Кореи в I—III вв. н. э. — «Труды Дальневосточного филиала Сибирского отделения АН СССР. Серия историческая», т. I, Саранск, 1959, с. 60, 67, 68; Э. В. Шавкунов, А. П. Деревянко. Народы советского Дальнего Востока во второй половине I тысячелетия н. э. до образования государства Бохай. — «Материалы по древней истории Сибири», Улан-Удэ, 1964, с. 556, 557.

⁷ См., напр.: Э. В. Шавкунов. Государство Бохай и памятники его культуры в Приморье. Л., 1968, с. 35, 36, 63; М. В. Воробьев. Чжурчжэни и государство Цзинь (X в. — 1234 г.). М., 1975, с. 84—87, 212—225; Е. И. Кычанов. Чжурчжэни в XI в. — «Сибирский археологический сборник. Материалы по истории Сибири», в. 2, Новосибирск, с. 273.

⁸ Е. И. Кычанов. Указ. раб., с. 273, 274.

⁹ М. В. Воробьев. Хозяйство и быт чжурчжэней до образования династии Цзинь. — «Географическое общество СССР. Доклады по этнографии», в. 1(4). Л., 1965, с. 3, 7, 24, 26.

¹⁰ В. Д. Ленков. Металлургия и металлообработка у чжурчжэней в XII веке (По материалам исследований Шайгинского городища). Новосибирск, 1974.

четырех сторон высоким земляным валом, внутри которого располагалась ставка военного коменданта.

Если проанализировать степень распространения сельскохозяйственного инвентаря по кварталам, то окажется, что в квартале плавильных мастерских не обнаружено ни одного целого сельскохозяйственного орудия. Найденные здесь обломки орудий были скорее всего принесены как металлолом для переплавки. Более того, даже в жилищах, расположенных рядом с плавильными мастерскими, сельскохозяйственный инвентарь встречается крайне редко. Зато в квартале ремесленников-надомников он обнаружен почти повсеместно и притом в большом количестве. Орудия обработки земли, уборки и переработки урожая встречены не только в жилищах простых воинов, но даже в ставке военного коменданта.

Из сказанного можно сделать вывод о том, что хотя среди жителей Шайгинского городища и имелась определенная категория ремесленников, существовавшая исключительно за счет реализации вырабатываемой ими продукции¹¹, подавляющее большинство ремесленников вынуждено было, чтобы прокормить свою семью, заниматься также земледелием, животноводством и, конечно, охотой и рыболовством. То же самое можно сказать и о воинах, которые в свободное от военных походов времени занимались сельским хозяйством и охотой.

В совершенно ином положении находились ремесленники, занятые в металлургическом, металлообрабатывающем и, возможно, гончарно-керамическом производстве. Объясняется это тем, что вырабатываемая ими продукция всегда пользовалась постоянным и притом большим спросом на рынке, благодаря чему эта категория ремесленников могла полностью обеспечить себя и свои семьи всем необходимым за счет выручки от сбыта изготавливаемых ими товаров. Для занятия этими отраслями ремесленного производства требовались специально оборудованные рабочие площадки, рассчитанные на одновременное участие в труде большого числа квалифицированных ремесленников, полностью освобожденных от других, в том числе и сельскохозяйственных, работ.

Таким образом, даже беглого анализа археологического материала с Шайгинского городища достаточно для констатации того факта, что в XII — начале XIII в. у чжурчженей еще не произошло полного отделения ремесла от земледелия. Последнее обстоятельство свидетельствует о том, что в общественном производстве населения Шайгинского городища земледелие, несмотря на широкое развитие здесь различных отраслей ремесленного производства, в целом играло ведущую роль.

Насколько интенсивно население городища занималось земледелием, можно судить хотя бы по количеству выращиваемых здесь технических культур, таких как лен и конопля. Эти растения в одичавшем виде до сих пор растут вблизи средневековых городищ и поселений по долинам ближайших к ним рек и речушек. Волокна льна и конопли шли на производство пряжи, из которой изготовлялись различные сорта тканей: от тонкого полотна до грубой мешковины. Тонкая ткань, судя по письменным источникам, использовалась для пошива одежды, а мешковина — для изготовления кровельной черепицы, о чем свидетельствуют имеющиеся на черепице отпечатки.

Судя по многочисленным находкам каменных и керамических пряслиц от веретен и керамических грузилец от ткацких станков, ткачество, а следовательно культивация льна и конопли, получили у чжурчженей весьма большое развитие. О масштабах культивации волокнистых культур можно судить по количеству мешковины, шедшей на изготовление кровельной черепицы.

¹¹ В. Д. Леньков. Указ. раб., с. 63.

В этой связи интересно подсчитать, сколько черепицы в среднем шло на покрытие одного здания дворцового типа. Таких зданий на Шайгинском городище известно около десятка, но раскопано пока лишь шесть. Площадь одного дома несколько превышает 200 м², следовательно, площадь одноярусной двускатной крыши — примерно 300 м². Средняя длина одной кровельной черепицы равна 30—32 см, ширина 18—24 см. Встречается черепица и значительно больших размеров. Для удобства подсчета возьмем черепицу размером 30×20 см, т. е. площадью 600 см². Поскольку принцип покрытия крыши черепицей известен, нетрудно подсчитать, что на 1 м² крыши приходится в среднем 30 черепиц, а на всю крышу — 9000 черепиц. Если же принять во внимание производственный брак, а также порчу черепицы при ее транспортировке к месту строительства, то общее количество черепицы, необходимое для покрытия одной крыши, могло превышать 10 000 штук. Чтобы изготовить такое количество черепицы, да еще в кратчайший срок, на территории одной только керамической мастерской должно было находиться по крайней мере несколько десятков, если не целая сотня шаблонов для формовки черепицы. На одном таком шаблоне формовалось сразу четыре штуки. Следовательно, на обмотку одного шаблона требовалось свыше 2500 см², четырех шаблонов — свыше 1 м² мешковины, которая по мере ее износа, естественно, периодически заменялась новой. Таким образом, из приведенных и притом весьма заниженных расчетов видно, что спрос на одну только мешковину, которая шла и на другие хозяйственные нужды, был у чжурчжэней очень велик. Поэтому вполне резонно предположить, что под такие культуры, как лен и конопля, отводились большие массивы пахотных земель.

О большой роли земледелия в хозяйстве чжурчжэней свидетельствует и такое крайне примечательное обстоятельство, как сооружение буддийских монастырей исключительно по долинам рек¹², т. е. вблизи наиболее плодородных и удобных для обработки земель. Как известно, буддийские монастыри были крупнейшими феодальными собственниками земель в чжурчжэньской империи, а благосостояние монастырских служителей всецело зависело от состояния монастырского хозяйства, где земледелию отводилось одно из главных мест.

На большое значение земледелия в рассматриваемый период указывал В. К. Арсеньев, который обнаружил многочисленные остатки древних пашен, очищенных от камней. Последние были сложены «в особые кучи на краю полей. Здесь неоднократно находят ступы, железные котлы, жернова, лемехи от плугов»¹³.

В процессе раскопок на Шайгинском городище были обнаружены обуглившиеся зерна мягкой пшеницы, ячменя, чумизы, гороха, сои, фасоли, вигны¹⁴ и риса. Из перечисленных зерновых чаще всего при раскопках встречаются пшеница, чумиза и горох. Так, из 14 жилищ Шайгинского городища, где были собраны остатки зерен, пшеница и чумиза обнаружены в шести, а горох — в пяти. Именно этим культурам и принадлежала, видимо, ведущая роль среди прочих зерновых, выращивавшихся жителями Шайгинского городища.

Другой состав зерновых представлен на Ананьевском городище, расположенном в нескольких километрах от побережья Амурского залива, почти напротив Владивостока (Надеждинский р-н Приморского края). Здесь преобладают бобовые культуры, встречается чумиза. Остатки

¹² Э. В. Шавкунов. Основные итоги изучения сучанского комплекса памятников эпохи чжурчжэней. — «Общие закономерности и особенности исторического развития народов Советского Дальнего Востока», Владивосток, 1965, с. 71, 72.

¹³ В. К. Арсеньев. Памятники старины в Уссурийском крае и Маньчжурии. — Сочинения, т. 4. Владивосток, 1947, с. 317.

¹⁴ Определение зерен осуществлено сотрудниками Всесоюзного ордена Ленина научно-исследовательского института растениеводства им. Н. И. Вавилова.

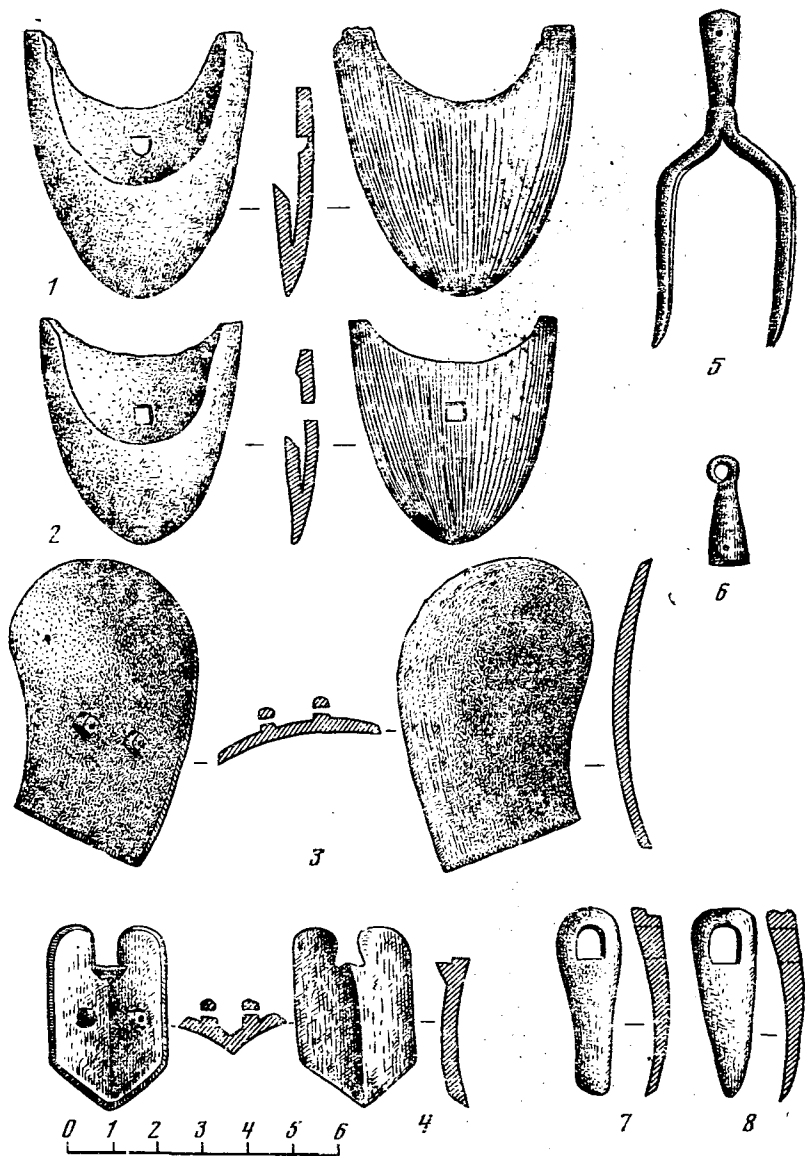


Рис. 1. Орудия вспашки, рыхления почвы и первичной обработки продуктов земледелия: 1—2 — лемехи; 3—4 — отвалы; 5 — вилы; 6 — наконечник цапа; 7—8 — мотыги

других культурных злаков пока не обнаружены. По-видимому, это объясняется не совсем благоприятными для земледелия почвенно-климатическими особенностями данного района. Почвы здесь суглинистые и страдают сильным переувлажнением. Нельзя сбрасывать со счетов и близость моря с его периодически наплывающими на побережье густыми и холодными туманами, губительными для многих сельскохозяйственных культур.

В районе же Шайгинского городища почти не бывает туманов, много солнца, почвы супесчаные, гумусированные, пригодные как для всех видов злаковых культур, так и для плодово-ягодных. Недаром в этом районе до сих пор в больших количествах произрастают: японская вишня,

тутовые деревья (шелковица), боярышник крупноплодный, грушевые деревья (по мнению биологов, одичавшие)¹⁵.

Наличие пашенного земледелия у чжурчжэней подтверждается находками на городищах различных частей плуга, в частности чугунных лемехов и отвалов. Известны два целых лемеха с Шайгинского городища (рис. 1, 1, 2) и один с верхнего слоя городища на Круглой сопке. Все три лемеха подтреугольной формы; внешне они напоминают переднюю часть разрезанного пополам остроносого башмака. Длина двух боковых сторон лемехов 31—38 см, а нижней плоскости основания, или подошвы — 23—29 см.

Нижняя плоскость несколько изогнута к носку и имеет вблизи центральной части основания небольшое отверстие, с помощью которого лемех крепился к деревянной пятке плуга. К лемеху приставлялся еще чугунный отвал, имеющий на одной из плоскостей два петельчатых ушка для крепления отвала к деревянному по толзу плуга.

На Шайгинском городище обнаружено два типа чугунных отвалов. Первый — в виде лопасти корабельного винта с двумя петельчатыми ушками на выпуклой стороне (рис. 1, 3). Общая длина его 41, ширина 23 см. Второй отвал длиной в 23 и шириной в 14,5 см имеет вид продольно согнутой под определенным углом лопасти, отдаленно напоминающей двускатную крышу (рис. 1, 4). На внутренней вогнутой поверхности его также имеются два петельчатых ушка, которые служили для тех же целей, что и на отвале первого типа. Поскольку типы отвалов отличаются друг от друга не только размерами и весом, но и конструктивными особенностями, их назначение, надо полагать, было различным. При этом первый тип использовался скорее всего в сочетании с большими лемехами, а второй — с малыми, обломки которых неоднократно попадались на Шайгинском городище.

Судя по лемеху, найденному на чжурчжэньском городище Бали в Маньчжурии, форма малых лемехов идентична большому. Длина боковых сторон малого лемеха — 17 см, ширина у основания 13,6 см¹⁶.

Одновременное существование двух различных по конструкции отвалов, а также больших и малых лемехов дает основание полагать, что у чжурчжэней имелось два вида плугов: большой и малый. Большой плуг использовался для вспашки залежной земли и поднятия целины. Судя по конструкции отвала, земля при вспашке большим плугом отваливалась на левую по ходу сторону, а малым плугом — по обе стороны. Отсюда можно заключить, что малый плуг использовался прежде всего для рыхления старопахотных земель и при окучивании.

Весьма ограниченное число обнаруженных на Шайгинском городище отвалов (включая и их обломки) свидетельствует, вероятно, о том, что наряду с чугунными чжурчжэни могли использовать в качестве отвалов и специально изготовленные для этой цели деревянные плашки.

Широко представлен в инвентаре с Шайгинского городища и набор орудий для ручной обработки почвы. Это мотыги и лопаты, которые являются, безусловно, универсальными орудиями, применявшимися также и в качестве землеройных.

Все известные пока мотыги по форме рабочей части можно разделить на два вида. К первому относятся мотыги (их обнаружено четыре) с длинным и узким полотном длиной 16—19 см и шириной 4—6,3 см, имеющим клиновидный рабочий конец (рис. 1, 8). У мотыг второго вида, также с узким и длинным полотном, рабочий конец имеет широкое полуо-

¹⁵ Д. П. Воробьев. К вопросу о заносных и сорных растениях в Приморском крае. — «Комаровские чтения», в. IV, Владивосток, 1954, с. 7; А. Леляков. Состояние и перспективы шелководства во Владивостокском округе. — «Уссурийское садоводство и огородничество», 1928, № 4, с. 46.

¹⁶ Ван Сю-чжи. Хэйлуңцзян Чжаодунсянь Баличэн цинли Цзяньбао (Краткое сообщение о взятии на учет городища Бали уезда Чжаодун пров. Хэйлуңцзян). — «Коагу», 1960, № 2, с. 39, рис. 3, 3.

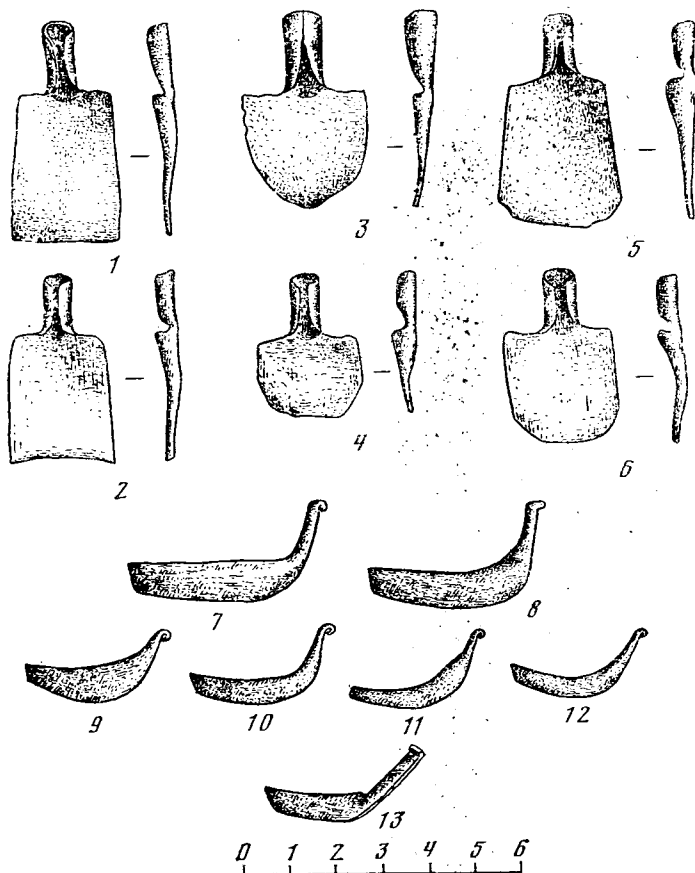


Рис. 2. Орудия ручной обработки почвы и уборки урожая: 1—2 — совковые лопаты с прямым лезвием; 3 — штыковая лопата; 4—6 — совковые лопаты со сработанным лезвием; 7—8 — жатвенные орудия (косы-горбуши); 9—12 — серпы-горбуши; 13 — нож-косарь

вальное лезвие (рис. 1, 7). У обоих видов проушины внушительных размеров, шириной 3—6,1 см, длиной 3,5—6 см, сами мотыги довольно массивны, с полотном, изогнутым в направлении к черенку.

Узкое полотно мотыг при их значительном весе дает основание предположить, что оба вида использовались для обработки сильно задернованных плотных и каменистых почв горно-таежных районов, а также для разбивания дерны, срезания кочек и при расчистке пашни от пней и корней. Наряду с этим они могли применяться также при подъеме целины под огородные культуры и при прокладке водосточных канав на полях.

У чжурчжэней, очевидно, помимо плужной вспашки практиковалась еще и ручная обработка земли лопатами. На Шайгинском городище их обнаружено десять, на Лазовском — одна. Все лопаты по ряду конструктивных особенностей можно подразделить на два основных вида.

Первый вид — штыковые лопаты — представлен всего одним экземпляром (рис. 2, 3). Это массивная, с клиновидным лезвием, длиной 15,8 и шириной 18,4 см, совершенно прямым полотном и прямыми плечиками лопата. Ею удобней всего было вскапывать землю, а также отдельные участки пашни, которые по каким-либо причинам невозможно было распахать плугом.

Второй вид — совкообразные лопаты с желобообразным и сравнительно тонким полотном. Плечики у них были как прямые, так и покатые, лезвие — прямое или овальное (рис. 2, 1, 2, 4—6). Лопаты с овальным лезвием, длина которого 11,5—18,5 см, ширина 13,5—15,2 см, значительно короче лопат с прямым лезвием (длина 16,9—21 см, ширина 14,4—16,3 см). К тому же овальность эта весьма относительна: обычно на правой половине лезвий овал более четко выражен, и она короче по сравнению с левой. Видимо, овальность лезвий образовалась в результате трения полотна лопат о землю в процессе длительной их эксплуатации.

Для совкообразных лопат в отличие от штыковых характерна несомкнутая втулка. Использовались они, видимо, главным образом в качестве подборных лопат при погрузке сыпучих материалов, например глины и земли. Иначе говоря, совкообразные лопаты вряд ли можно отнести к разряду сельскохозяйственных орудий.

Большой интерес представляют обнаруженные в жилище 88 Шайгинского городища массивные двузубые вилы (рис. 1, 5). Длина их 44,4 см, диаметр втулки 3,8 см. Эти вилы, судя по этнографическим материалам¹⁷, предназначались, скорее всего, для удаления крупных камней при обработке пашни.

Жители Шайгинского городища убрали урожай с помощью специальных жатвенных орудий. Такие орудия обнаружены в Приморском крае также на Ананьевском и Лазовском городищах, в верхнем слое городища на Круглой сопке.

По форме и размерам лезвия все известные сейчас жатвенные орудия можно подразделить на две разновидности. Первая и самая многочисленная характеризуется прямым, чаще всего уже значительно сработанным, лезвием и небольшим черенком, расположенным по отношению к лезвию под углом в 95—105°. Черенки заканчиваются небольшой плоской головкой (рис. 2, 7, 8), благодаря которой орудие прочно крепилось к деревянной рукоятке. Длина лезвий колеблется от 18 до 21,5 см, а ширина от 4,5 до 6,5 см. Эти орудия по своим внешним характеристикам больше всего напоминают русские косы-горбуши, которые использовались для кошения на местности, сильно поросшей кустарником, покрытой кочками или крупными камнями.

Жатвенные орудия второй разновидности (рис. 2, 9—12) значительно меньших размеров. Кроме того, лезвия у них отличаются некоторой вогнутостью, что несколько сближает их с серпами, а черенок расположен по отношению к лезвию под большим углом (от 120 до 150°) и заканчивается в верхней части петельчатой головкой (рис. 2, 9—12). Длина лезвий 15 см, ширина от 2,5 до 4,5 см. Учитывая относительно небольшую длину лезвий, а также их вогнутость, можно предположить, что орудия этой разновидности использовались только для жатвы, в связи с чем их следует, очевидно, отнести к категории серпов-горбуш.

Орудием уборки урожая являлся также и нож-косарь, который на Шайгинском городище обнаружен пока в единственном экземпляре (рис. 2, 13). Внешне он очень напоминает серпы-горбуши и отличается от последних лишь большей толщиной лезвия, расщитанной, очевидно, на рубку таких растений, как конопля и тростник. Иначе оформлена у него и головка черенка, которая в сечении имеет вид ромба. Черенок по отношению к лезвию отклонен под углом чуть ли не 160°. Длина лезвия всего 11 см, ширина 3,3 см.

Обмолот зерна чжурчжэни производили деревянными цепами, от которых сохранился втульчатый наконечник с кольцевидным концом (рис. 1, 6). Очистка зерна осуществлялась, надо полагать, провеиванием на ветру с помощью лопат. Используя этот способ, невозможно было, ко-

¹⁷ В. С. Стариков. Земледельческие орудия лесостепных районов Восточной Азии (к истории земледелия на Дальнем Востоке). Автореф. канд. дис. Л., 1966, с. 8.

нечно, полностью очистить зерно от семян сорняков, поскольку ветром относилась лишь мякина и наиболее мелкие семена. Недаром среди культурных зерен с Шайгинского городища мелкие семена сорных растений пока не обнаружены, но зато выявлены семена сорной татарской гречихи.

Таким образом, археологические материалы с Шайгинского городища дают представление о системе земледелия, применяемой в XII — начале XIII в.

Наличие у шайгинцев двух видов плуга, которые отличались друг от друга не только своей конструкцией, но и размерами, указывает на то, что их функциональное назначение было различным. В то время как большой плуг использовался для поднятия целины и вспашки залежных, а следовательно и сильно задернованных земель, малый плуг применялся лишь исключительно для перепашки давно обрабатываемых земель, а возможно также и для культивации растений (при условии, если у чжурчжэней была столь характерная для дальневосточного земледелия грядковая система).

Скорее всего, чжурчжэни практиковали грядковую систему. Об этом свидетельствует то обстоятельство, что при раскопках на Шайгинском городище до сих пор не найдено ни одного серпа. Вместо них широко представлены жатвенные орудия, которые по форме и устройству напоминают русские косы-горбуши, использовавшиеся, как говорилось выше, на неровной, т. е. кочковатой и каменистой местности. Но грядковые поля внешне мало отличаются от кочковатой местности, чем и следует объяснять отсутствие на Шайгинском городище серпов.

То, что у шайгинцев наряду с малыми были и большие плуги, причем последние преобладали, говорит о бытовании у чжурчжэней переложной, или залежной, системы земледелия. По прошествии определенного времени бывшее поле настолько зарастало разнотравьем, обладавшим мощной корневой системой, что его можно было заново вспахать только при помощи мощных плугов.

В заключение остается лишь отметить, что наличие бобовых среди другого зернового материала и относительно широкий ассортимент возделываемых шайгинцами культур позволяют предположить, что они применяли определенный севооборот, или чередование культур при посеве. А это наряду с переложной системой благоприятно сказывалось на плодородии почв. Таким образом, у чжурчжэней в XII — начале XIII в. отмечался уже относительно высокий уровень агротехники, что позволяло им выращивать в больших масштабах не только различные зерновые, но также технические и огородные культуры.



ПОИСКИ ФАКТЫ ГИПОТЕЗЫ

Н. П. Колпакова

УРАЛЬСКИЙ ДНЕВНИК *

(ИЗ ЗАПИСОК ФОЛЬКЛОРИСТА)

16 сентября 1951.

Поезд Ленинград — Свердловск.

Едем второй день. На Урал, за сокровищами. За самоцветами, за малахитами, изумрудами, аметистами? Нет!

Мы не геологи. Специальность у нас другая: мы — экспедиция Государственного научно-исследовательского Института театра, музыки и кинематографии, работники его Фольклорного кабинета. Наши основные задачи — собирание и изучение музыкального фольклора, особенно — фольклора послевоенного времени. Рабочая группа наша¹ с 1944 года каждое лето выезжает в различные районы нашей страны для планомерного обследования их фольклорных богатств. Мы уже привезли сотни музыкальных и текстовых записей из Ленинградской области, из деревень под Костромой и Ярославлем, из саратовских степей и других мест, где в полный голос звучат сегодня и наши чудесные старинные песни — и новые, рассказывающие о нашем современном народном быте, хозяйстве, трудовой доблести, а также лирические песни. Сегодня — очередь нового, послевоенного Урала, где мы до сих пор еще не бывали и где — мы не сомневаемся — найдется для нас немало интересного. Сейчас мы направляемся в Свердловск, а там посоветуемся с местными работниками и выясним, в каком районе нам целесообразнее всего начать наши поиски.

18 сентября 1951.

Свердловск.

Приехали. Остановились в гостинице «Большой Урал». После рабочего совещания первым объектом для обследования наметили Белоярский район, а пока знакомимся с городом, которого никто из нас не знает.

Здесь много больших старинных зданий начала XIX века — бывшие правительственные учреждения; основательные, тяжелые, с колоннами; есть и немало красивых новых. Общий характер города — камень, тяжеловесная деловитость, добротность. Стихия камня сказывается в са-

* Н. П. Колпакова принадлежит к первому поколению советских фольклористов. Начиная с 1920-х годов, она принимала участие во многих фольклорных экспедициях в различные районы нашей страны. Во всех поездках она вела путевые дневники. Дневники эти, в основном не опубликованные, содержат много интересных материалов. «Уральский дневник» — одна из глав ее фольклористической летописи.

¹ Основной состав ее — музыковеды Н. И. Жемчужина, О. К. Соловьева, В. Ф. Коукаль, хореограф М. Д. Яницкая, словесник Н. П. Колпакова.

мой породе строительного материала, в мощности каменных построек, в отделке зданий; сказывается она и в художественных образах местного фольклора: от коридорной в гостинице мы уже записали первые частушки:

Много звездочек на небе,
Золотая всех ясней.
Много камня на Урале,
Мрамор-камень всех сильней.

На Урале мрамор-камень
Поднимается скалой.
Наше слово деловое
Словно мрамор голубой.

Бродя по городу и восхищаясь им, мы неожиданно оказались перед домиком декабристов. Мы ничего о нем раньше не знали. Домик стоит на улице Толмачева. Он очень старый, деревянный, с несколько разрушенными воротами и калиткой. На нем висит мемориальная доска. Мы знали только, что в 1827 году декабристы проходили этапом через Екатеринбург (Свердловск). Старожилы называли нам имена, сохранившиеся в памяти свердловчан: И. И. Пущин, А. И. Одоевский, Н. А. и М. А. Бестужевы, Д. И. Завалишин. И рассказывали интересные подробности.

Оказывается, именно в эти годы жил в Екатеринбурге на Сибирской улице гранильщик Александр Петрович Свешников. Этот вдумчивый, серьезный человек вел летопись Екатеринбурга 1820-х годов. И в семье его потомков до сих пор хранится рукопись с рассказом о декабристах. Запись невелика, но все-таки любопытна. Дело было так.

В те годы А. П. Свешников был еще молод. У него был брат Вася, работавший на ямском дворе, куда поместили на ночлег проезжавших декабристов. А. П. Свешников узнал, что через Екатеринбург гонят по этапу политических ссыльных, пришел к брату на ямской двор и начал изыскивать способы взглянуть на «бунтовщиков», к которым никого не допускали.

— Какие они? — спросил он брата. Вася засмеялся.

— Такие же люди, как мы с тобой. Я несу им свечу. Хочешь — неси вместо меня.

А. П. взял у брата свечу и вошел в комнату, где в полумраке при одной свече сидели декабристы. У дверей жандарм остановил было его, но увидав, что это просто слуга со свечкой, пропустил. Декабристы сидели вокруг стола.

«И все солидные, ничем не походили на бунтовщиков, — записал А. П., — я поставил свечу на стол. Один который-то сказал мне «спасибо». Я поклонился, потому что мне приятно так стало, что они мне сказали спасибо. Я вернулся к Васе и сказал: «Вася, да какие же это бунтовщики? Не поверю! Я думал, они страшные, а это самые хорошие люди». Мне сказал Вася: «Не знаю, почему они оказались бунтовщиками, а люди они очень хорошие». Наутро, когда я сидел за станком и работал, мимо нашего дома промчались три тройки с теми людьми за заставу по сибирскому тракту. Помню хорошо, мне до глубины души стало жалко тех людей».

Тракт в Сибирь, «Владимирка», проходил через Белоярский район. В Белоярске имеется местное старинное кладбище. Здесь показывают могилу декабристов, погибших по дороге на каторгу. Никаких монументов или крестов с надписями на этом кладбище нет, — одни холмики, поросшие травой, и легенды вокруг них.

22 сентября 1951.

Белоярский р-н. Станция Баженово.

Уже на первых порах оказалось столько материала в самом Свердловске, что мы несколько задержались там и только вчера выехали в область. Два часа ехали поездом среди осенних золотых уральских

лесов и уже в темноте прибыли на станцию Баженово — центр Белоярского района. Нас встречала машина райисполкома. Погрузились в кузов и помчались по темным дорогам и проселкам, держа курс на луну, освещавшую нам путь значительно ярче местных фонарей.

Подъехали к крошечному домику в три окна — местный «Дом для приезжих». Это простая русская изба, украшенная кумачовыми занавесками и цветами в горшках на подоконниках. Комната только одна для всех приезжих; хозяйка, заведующая этим «Домом», живет тут же за печкой. На ночь отворили из-за духоты два окна, а к утру промерзли до костей. С утра опять — несусветная жара... Трудный климат для непривычных ленинградцев!

И условия для ночлега были трудными: рано начали доить на дворе мычавшую корову, а главное — чуть не с середины ночи принялись кричать под окнами петухи. Да ведь как! Спать было невозможно. Но это не существенно: мало ли что бывает в экспедициях! Важно то, что тут, несомненно, места фольклорные и что работа для нас найдется. Сегодня едем отсюда, из административного центра, в места народно-творческие, в деревню Измоденово.

24 сентября 1951.

Дер. Измоденово.

Вчера среди дня за нами прибыла из деревни Измоденово грузовая машина и по ярким полям и перелескам с золотыми березками помчала в сторону от Баженова. Дорога была такая, что от тряски на ухабах под нами немедленно треснула и провалилась доска, на которую нас усадили, и дальше мы всю дорогу ехали уже на дне машины вперемешку с нашими чемоданами и рюкзаками. Через нас перекатывались какие-то грязные ведра и другие посторонние науке предметы. Но и это — пустяки. И не такое с нами бывало!

Пока ехали — конечно, жадно оглядывались по сторонам. Здесь очень своеобразное оформление крестьянских дворов. Это как бы маленькие крепости. Участок замкнут четырьмя довольно высокими стенами-забором, так что ни с какой стороны, кроме ворот с калиткой, во двор не проникнуть, и снегу зимой двора не замести. Стены-заборы покрыты навесами, под которыми во дворе лежит всякая утварь. На воротах — крепкие железные запоры. Дворы уютные; на створках ворот и на дверях калитки нередко виднеются резные деревянные барельефы, чаще всего в виде солнца с лучами.

Прежде всего мы собрали исторические сведения о местном крае. «Измоденово» — испорченное «Измайлово»: название произошло от имени некоего татарина Измаила, который поселился тут в XVIII веке. Сначала за ним последовало еще пять семей, затем селение разрослось. Люди стали заниматься сельским хозяйством и кое-какими лесными промыслами, — кругом такие великолепные леса! Из Каслей в Измоденово возили литье. Один из возчиков взял однажды в Каслях болванки и начал делать детали к сельскохозяйственным машинам. Начало оказалось удачным. За первым стали работать и другие — постепенно образовалась ремесленная артель. В 1917 году артель стала государственной. Сейчас тут колхоз.

Нас встретили очень приветливо. Заинтересовались нами и сразу же пришли на запись. Петь измоденовцы чрезвычайно любят и поют много. Нам предложили песни самых разных жанров.

Есть тут очень интересная старушка — Ксения Григорьевна Каштанова. Она смолоду славилась как хорошая певица; во время войны сочиняла сатирические песни про фашистов и патриотические — про пар-

тизан, а сейчас складывает современные частушки. Вокруг Измоденова есть и другие деревни, где так же сильна песенная традиция. Побываем и в них.

26 сентября 1951.

Г. Березовск.

24-го золотыми рощами, перелесками и полями направились мы из Измоденова за четыре километра на разведку в дер. Некрасово. Шли, чтобы пригласить некрасовцев на следующий день к нам, так как тащить в руках магнитофон из Измоденова в Некрасово нам было трудно. Они очень охотно пришли вчера, и мы весь день записывали их. Хотя расстояние между обеими деревнями совсем небольшое, однако в репертуаре у некрасовцев кроме песен, известных в Измоденове, оказалось немало и других. И поют они не так, как измоденовцы, и сами это понимают. По их словам, они, некрасовцы, протяжную песню «заворачивают», а измоденовцы ее «качают». Эти труднообъяснимые термины обозначают определенную манеру исполнения. У стариков, конечно, репертуар оказался более традиционным и художественным; молодежь, к сожалению, все-таки больше всего любит и знает мешанские романсы. Но говорят, что, вырастая, эта молодежь постепенно проникается любовью к старой песне и исполняет ее в манере отцов и дедов.

Собрали мы за эти дни немало. В ночь на 25-е за нами пришла колхозная грузовая машина, чтобы везти нас обратно на станцию Баженово: нам надо было вернуться в Свердловск и через него ехать на следующее место работы — небольшой городок Березовск, где мы в настоящее время и пребываем.

Зачем нам понадобился Березовск? Свердловские товарищи-фольклористы в один голос посылали нас к березовской жительнице, Елизавете Петровне Ключниковой, — автору новых песен, которые исполняют народные хоры; они популярны также среди жителей пригородов Свердловска. Мимо такой певицы мы, конечно, пройти не могли.

От Свердловска до Березовска несколько километров. Мы приехали и опять устроились в «Доме приезжих». Хозяйничает тут добродушная древняя бабка, которая давно скучает без постояльцев. Она очень нам обрадовалась и сразу же принялась знакомить нас с местным населением.

Как всегда в новых местах, мы начали с исторических сведений. И так вышло, что сначала мы познакомились с человеком, в своем роде еще более примечательным, чем Е. П. Ключникова: местным краеведом, Александром Семеновичем Мякишевым. Ему 63 года, он энтузиаст, любитель и знаток уральской старины. Мякишев собирает и бережет местные рукописи, документы и самоотверженно трудится над материалами по истории родного края. Он искренне заинтересовался нашей работой и сообщил нам много интересного о городе Березовске².

Оказывается, название города произошло от обилия берез вокруг и от Березовой Пади — места неподалеку отсюда, названного так еще в XVIII веке. Эта Березовая Падь примечательна тем, что в 1745 году местный крестьянин, Ерофей Марков, нашел здесь золотой самородок (первый в этих местах) и немедленно составил челобитную в Петербург. Вот что в ней говорилось:

«В Главную канцелярию горных заводов правления челобитчика-раскольника деревни Шарташ Ерофея Сидорова сына Маркова.

Челобитная, а о чем — тому следуют пункты:

1. А ехал я в 21 день мая месяца из деревни Шарташ в деревню Становую на своем коне к брату моему Константину Сидорову сыну Маркову в гости на именины. И дорогой той коло ручья, что в Березовой Пади протекает, где углегоги уголь выжигают,

² Все, что мы от него услышали, он подтвердил нам целым рядом документов, с которых в свое время сделал копии, роясь в свердловских архивах.

нашел три неизвестных мне каменьев, а сведущие люди сказывают, каменья-де те золотом именуются, а я в том несведущ.

2. А сказывают люди-те, что в сих местах золоту должно быть, а думая о благодати отечества, долгом чту своим быть о том целом канцелярии горных заводов правления и те три найденные каменья при сем же прилагаю.

Ерофей Сидоров Марков неграмотный, а по просьбе его повытчик Колесов руку свою приложил».

Документ этот («Дело о сыскании раскольников Марковым золотых каменьев») взят был А. С. Мякишевым в начале XX века в архиве Уральского горного управления, где А. С. служил в то время. В годы гражданской войны архив был в значительной части уничтожен, но благодаря старому краеведу челобитная Маркова оказалась переписанной и спасенной.

По челобитной Маркова были начаты разведывательные работы. Но дважды они не дали результатов, и Ерофей Марков был дважды выпорот за якобы ложные показания. Наконец, золото было действительно найдено. 11 ноября 1745 года из Петербурга пришел указ:

...«Поступать с раскольников Марковым без озлобления, дабы через то к совершенному полезному прибытка мог он тщиться, за что и награжден быть имеет, а к разведке приложить тщение».

Через год, в 1746 году, — новый Указ Бергколлегии (от 8 января, № 73):

«1. Многие изыскания учинить не токмо в том месте, где золото найдено, а и поблизости тех мест, а буде таковые места сыщутся, доподлинно в них утвердиться не сумнительно и надежно.

2. И в том исследовании помянутых золотородных мест искать с крайней прилежностью и тщением и чинить с ними согласно науке горной.

3. Того ради прилежно осматривать, где возможно и случай допустит, не найдутся ли иные богатства — металлы и минералы и описывать такие места особо».

Проходит еще четыре года — и новый Указ предписывает привлекать к работам «кандальных», т. е. беглых солдат, беглых крепостных — людей, скрывавшихся в Сибири, они не были судом приговорены к каторге, но все же должны были отбывать какое-то наказание. «Кандальные» строили дома на две-три семьи. К ним стали присоединяться свободные (непойманные) беглые крепостные и рабочие с разных концов России. Их охотно принимали на работу. В 1755 году был основан Березовск — тогда еще не город, а только прииск. В начале XIX века в Березовске было уже 740 домов, 1914 мастеровых, церковь, школа. В 1814 году мастер Брусницын открыл в Березовске рассыпное золото. Потом в Березовске стали добывать горный хрусталь.

Самый город (городом он стал с 1950 года) очень любопытен: в центре — каменные домики, магазины, большой клуб, кафе-столовая. Но сразу же в стороны от центра идут улицы с деревянными, вполне деревенскими мостками. Тип архитектуры — вырождение обширного дома-крепости, какой мы видели в Измоденове и в Некрасове: уже нет замкнутого квадрата из жилья, амбара и других подсобных помещений, но отдельные элементы те же. Много деревянной резьбы. От деревенского типа сохранилось и параллельное расположение дома и амбара фасадами на улицу, и стены-заборы с калиткой и крышей. Многие дома стоят на земле явно непрямо и крениятся то вправо, то влево, то как бы оседают назад. Это потому, что хозяева издавна потихоньку от соседей подкапывали свои жилища и искали в своих владениях золото: район-

то ведь золотonosный. В Березовске находили самородки до двух пудов весом. Понятно, что каждый хозяин стремился заглянуть в недра собственного участка: а нет ли и у меня того же?..

Здесь есть одна замечательная улица — «Красных героев». Обыкновенная деревенская улица, даже не очень широкая, но по ее сторонам стоят совершенно изумительные дома. Многие из них явно конца XVIII века. Резные наличники, ворота, пилястры, ставни, завитки рококо в деревянной резьбе, чуть тронутые краской, резные колонки в верхней части ворот и калиток и многое другое в этом роде. Но главное — «крохотные» домишки, сложенные из стволов громадных лиственниц, так что в стене всего пять бревен, но каждое диаметром не меньше метра. Похоже на какие-то сказочные избышки.

1 октября 1951.

Там же.

Кроме сведений исторических, А. С. Мякишев сообщил нам несколько старинных песен и между ними две весьма примечательные. Первую он выписал из рукописного песенника XVII века, принадлежавшего его соседу, но ныне утерянного. Это бытовая женская лирическая песня:

Помолюсь-ка я, поклонюсь-ка я
Красну солнышку, лику радости.
Поклонюсь-ка я, помолюсь-ка я
Бледну месяцу, что в поднебесья.

Поклонюсь-ка я, помолюсь-ка я
Утрей зореньке да позоревой:
Не издается ль мне, не случится-ль мне
Обежать вокруг доли маятной,

Мужа лютого, свекра жадного, свекры-
волчицы...

И молилась я красну солнышку,
Поклонялась я бледну месяцу
И я жалилась ясной зореньке.

Одного лишь я и не чаяла:
Ни к чему были все моления.
Изжила я жизнь, как и все живут,
Как и все живут люди бедные.

Доли радостной не притулилось —
И вся жизнь прошла черным горюшком...

А вторая — старая песня каторжников:

Ах, далек наш путь, далекая махина,
Эх, да как-то нам тот путь дорожку прошагать!
Эх, да как придем, придем до Сахалина —
Много лет там будет отдыхать.

Все бы, братики, нам было ничего,
Если б сняли с нас железны кандалы.
Прошагали бы дороженьку легко, —
Кандалы-то нам уж больно тяжелы!

Эх, конвойные, кормильцы наши вы!
Пожалейте арестантов-бедняков!
По дороженьке, далекому пути,
Отпустите нас, родные, без оков!

Эх, да верно вам начальство не велит
Потакать нас, арестантов-варнаков.
Да, далек, далек наш путь лежит
До далеких Сахалинских берегов.

Эх, да как-нибудь мы все-таки придем
На прекрасный на тот остров Сахалин,
И как только там немного отдохнем —
И оттуда стрелача мы зададим!

Ничего для нас не страшно, каторжан.
Кандалы легко мы с ног своих соьем,
Острый нож положим во карман,
В руки палочку-дубинушку возьмем.

По Сибири мы сторонушкой пройдем,
А что хлеба нам — чалдоночки дадут.
Кто не тронет нас — и мы, брат, обойдем,
Кто обидит — так тому дадим капут³.

2 октября 1951.
Там же.

Наконец познакомились мы и с Е. П. Ключниковой. Это миловидная и совсем еще молодая женщина — ей 36 лет. Она замужем за инженером и у нее большая семья. Е. П. много читает, рвется к образованию, а песни знает и любит с детства. Ее бабушка была крепостной и слыла мастерицей-певуньей, дед был братом известной певицы, артистки Плевицкой. Замуж Ключникова вышла очень рано — в шестнадцать лет. Она действительно сама складывает песни и особенно любит сочинять бытовые сатирические — о неловких хозяйках, о легкомысленных и неверных мужьях. Некоторые из этих песен поют в Уральском народном хоре и они вообще известны по колхозам. Кроме песен, мы записали от нее частушки на особый напев «копаролечка» (от слова «копать», рыть) со специфической местной тематикой:

Лес кондовый, дух медовый,
Черная смородина!
Наши горы вековые —
Самоцветов родина.
Не березынька заваяла,
Листочками звеня:
Малахитики зеленые
Осыпали меня.

У меня кольцо витое,
Самоцветик голубой.
На гуляньи и в забое
Всюду вместе мы с тобой.
Эх, Урал, ты Урал,
Земля золотая!
Самоцветами цветет
Страна родная!

Некоторые частушки она поет целыми циклами, так что получается как бы новая песня — с сюжетом, стройным содержанием, художественными образами. Это, несомненно, один из способов создания новых современных песен.

Кроме Е. П. Ключниковой записываем, конечно, и других. Тут есть певческие группы по 3—4 человека, которые привыкли петь вместе. Они приходят к нам на запись, поют и попутно рассказывают предания и легенды о местном крае и его окрестностях.

Рассказывают и о прежних формах бытования старых песен. В прежнее время девушки собирались по вечерам без парней — трепали и чесали лен. Эти посиделки назывались *копотихи* (от «копотить» — пылить, которая поднималась при этой работе). Осенью бывали *сўпрядки* с девичьими рукоделиями и песнями. Зимой на святках — *йгрища*, т. е. вечеринки с парнями. Протяжные песни можно было петь круглый год; *круговые*, т. е. хороводные-игровые, только летом, с «Николы вешнего» до страды, а плясовые — на игрищах.

Старшее поколение рассказывает нам и о другой старине: о старообрядцах. Неподалеку от Березовска есть деревня Сарáпулка. В начале XVIII века на ее месте происходили драки раскольников разных толков, которые сходились сюда для религиозных диспутов. Они дрались («сарапались» по местному произношению, т. е. «царапались»), и деревня, возникшая на этом месте около 1740 года, получила такое странное задорное название. Как рассказывают старожилы, в Сарáпулку и Старую Пышму, основанную между 1701 и 1710 годами, ссылали пленных шведов: по распоряжению царя Петра они гнали здесь смолу для нужд горных заводов.

³ Все материалы этой экспедиции хранятся в Фольклорном кабинете Института театра, музыки и кинематографии в Ленинграде. Почти все не издано.

Неподалеку от Березовска есть селение Шарташ на озере того же названия. Оно достаточно известно в истории старообрядчества. По местным рассказам Шарташ основан в 1672 году. Как указывает запись в книге «Триодь постная», хранившейся у местного раскольника Степана Федоровича Малкова (умершего в 1918 году 114 лет от роду и бывшего много лет начетчиком раскольниковей шарташской молельни), Шарташ был основан неким иереем Устином: «Смиренный иерей Устин забре в си места лета от рождения Христа 1672 мая 5 день и зде у озера глаголемого Шарташ пристанище обрече со стадо пасомо, воздвигша храм господень. И быша зде узнаемо единоверны людие обитахуся на востоце за деревня Становая мужска пол 58, женска 61. Бозе престашеся смиренный иерей Устин лета 1696 генваря 21 день».

Жители Шарташа до 1917 года занимались выделкой кож для нужд местных горных заводов. Сейчас это пригород Свердловска. Деревня Становая, о которой упоминается в записи, основана в 1647 году. Тут по пути в Сибирь останавливался на отдых («станом стоял») Ермак,—отсюда и название деревни. Очень долгое время тут жили только старообрядцы.

4 октября 1951.

Полевской р-н. Полевское.

Вчера на дребезжащем автобусе выехали из Березовска, прибыли в Свердловск и через него направились по Челябинской ветке железной дороги опять в новую сторону. Нам надо было попасть в Полевское, в Бажовские места.

Езды было около трех часов в холодном, дымном поезде, к тому же в глухую ночную пору. Прибыли на станцию Криолит.

Впопыхах, не без применения физической силы, втиснулись в маленький местный автобус и, качаясь, как по волнам, по отчаянной дороге вскоре прибыли в довольно удобный местный «Дом приезжих». Окрестностей по дороге в темноте было не разобрать, но и сквозь тьму чувствовалось, что кругом горы. Когда вылезли из автобуса, увидели кругом дома из таких огромных толстых бревен, какие могут, конечно, родиться только на Урале.

Утром выяснилось, что, несмотря на свое название, Полевское окружено не полями, а горами. Здесь есть Азов-Гора, Думная Гора, Медная гора и многие другие, о которых писал П. П. Бажов. Все эти горы возвышаются над селением (которое с недавних пор тоже город) и отделены от него широким водным простором плотины. Здесь две реки — Полевая и Ревда. Одна течет в Европу, другая — в Азию. Горы и вода делают Полевское совсем непохожим на селения Белоярского района или Березовск. Здесь еще сильнее, чем там, веет настоящим могучим Уралом. Это сказывается во многом: в великанах-пихтах, осеняющих местные домики, в черно-рыжей окраске огромных бревен, из которых рублены жилища, в необъятных печах. Все это непомерно велико, внушительно, прочно. По улицам валяются обломки белого мрамора и других камней, которые не сдвинешь с места: недалеко — поселок Мраморское, где изготавливают изделия из уральского мрамора. Люди тут ходят в добротных высоких сапогах и полушубках (уже в октябре!). Сами они тоже высокие и добротные — широкоплечие, с открытыми лицами. К сожалению, подстать общей солидности и внушительности и грязь на улицах — глубокая, вязкая до того, что ног не отодрать от земли. Словом — во всем масштабность.

Очень интересны дома с обилием резьбы на древних деревянных воротах и наличниках. Кое-где снаружи к столбам ворот прикреплены длинные железные цепи — коновязь. В домах есть половицы по метру в ширину. Есть дома двухсотлетней давности, конечно, деревянные. Ос-

новой тип построек тот же, что и в других местах, где мы побывали: квадратный замкнутый двор со службами. Но все — грандиознее и выше, чем в Белоярском районе, а тем более в Березовске. Внутренняя крытая галерея во дворе делается иногда в два этажа. Одному дому около нашего пристанища 250 лет: он сделан топором без пилы и даже все доски тесаны топором. Внутри своеобразная планировка и ряд бытовых предметов XVIII века: большие плоские сундуки, стулья петровских времен и др. Живет в этом доме 250 лет из поколения в поколение одна и та же семья. Дом находится под охраной государства.

Песенный материал для нас тут особой ценности, кажется, не представит. Мы повидали сегодня местного краеведа Д. А. Валова, который очень помог нам. По его совету мы познакомились с некоторыми старожилыми; они знают старые песни, но обычая петь вместе у них нет. Вообще население здесь неоднородное, сборное, и это сказывается на фольклорном материале. Надо всем царит завод, где есть клуб с разнообразными кружками и хором; основной репертуар хора — массовые песни советских композиторов.

Но поскольку тут — завод, значит, надо было искать тайный рабочий фольклор, сведения о прежних забастовках, о старых подпольных песнях. Все это должно храниться в памяти рабочих-старожилов. И мы не ошиблись. Нам очень быстро напели старые частушки:

Как на Думной на горе
Камень шевелится.
Мой братишка боевой,
Царя не боится.

Как на Думной на горе
Ребята судят о царе.
А чего о нем судить?
Без него можно прожить!

Как на Думной на горе
Огонечек не горит:
Ваня Торопов не робит,—
В подтюремочке сидит...

Э, машина, кругом, кругом,
Расстаюсь я с милым другом.
Эх, машина паровая,
Провожала мать родная!

Эта последняя частушка пелась при проводах политических ссыльных. Была и песня, отрывок которой (сколько помнили) нам сообщили старые рабочие, певшие ее на тайных сходках:

Тише, тише, все заботы прочь в эту ночь!
А быть может завтра в эту пору
Нас отправят на тот свет,
А быть может завтра в эту пору
У нас будет уж Совет ...
Так, пой, товарищ, пока поется.
Горе жизни забывай.
У коммунаров так ведется,
Так пой же, брат, не унывай!

Запись эту мы проверили среди нескольких старых рабочих. Текст всюду совпадал. Но точных данных о том, когда именно была создана эта песня или откуда пришла в эти места, нам сообщить не могли: не помнили.

Некоторые старики помнят песню, которая когда-то пелась исподтишка крепостными на уральских демидовских заводах:

Вы заводы, заводы Демидовы,
Не Демидовы заводы — государевые!
Да почему завод слывет?
Купчанина тут живет!

Купчанин по плотинушке споаживает,
Крестьян на работу принаряживает:
«Крестьянушки, батюшки, да работайте на меня,
На меня, на меня, на меня, на барина,
Да у меня, у барина, работа тяжелая!»...
Ах, пеня, коренья, из крутой горы камня!
Из-под камушка руда, да там работа тяжела.
Со работы руки ноют, со гульбы ноги болят,
Со гульбы ноги болят, нам гулять не велят...

Но особенно много тут сказов, которые мы записываем попутно с песнями главным образом тоже от старых рабочих.

Есть сказ о «Трех столбах»: богач Пятигор заставил своего крепостного искать ему голубой камень и без этого не соглашался женить его на любимой им девушке Маше; подосланные Пятигором слуги убили парня, когда он нашел камень, но в наказание сами окаменели на том месте и превратились в три столба. Есть сказ о горе Азов, названной так по имени атамана Азова, подстерегавшего проезжих купцов и грабившего их; и о «Девке-Азовке», которая жила в пещере на склоне этой горы и тоже нападала на людей. Д. А. Валов рассказал нам, что гора эта с ее пещерами, скалами и лесами очень красива и что в 1940 году местные ребята нашли там маленькие металлические идолы — как определили археологи, скифского периода.

Сказы о Думной горе связаны с Пугачевым: здесь жители Полевского собирались, ожидая его. Название «Думная» имеет несколько объяснений:

1. Какой-то дьяк по прозвищу Думный еще до Пугачева хотел тут организовать свои разработки медной руды.

2. С вершины этой горы был очень хорошо виден весь район и здесь можно было обдумывать планы его разработки.

3. Пугачевцы, стоя на этой горе, видели отсюда соседнюю Азов-гору, поросшую лесом, и, благодаря темноте, им «подумалось», что это не лес, а полки врагов; это заставило их уйти с Думной горы.

Сказы о горе Мочаловой, о горах около речки Поварной связаны с преданиями о разбойниках, о зарытых кладах. Сказов этих очень много. Про гору Маяк сообщил нам тот же Д. А. Валов: мимо этой горы шла основная тропа из Сибири в Москву, и в XVII—XVIII веках на нее, как на маяк, шли караваны купцов. Отсюда ее название. Во всех горах были пещеры, где находили старинное оружие, и это, конечно, тоже способствовало появлению легенд.

Названия отдельных рудников связаны с разными причинами. Так, например, рудник «Зюзелку» назвали по протекавшей поблизости речке Зюзелке (в ней было много жидкой грязи, а в местном произношении слово «жижа» звучит как «зиза»); рудник Гумешки был так назван еще в XVIII веке, когда при обследовании ям с медной рудой были обнаружены два гуменца (холмика); на Гумешках был «целый котел» разных пород — ляпис-лазурь, колчедан, медная руда и другие. Богатства на руднике были огромные. Но разработка и металлов, и камней — хризолита, малахита и др. — велась в прежнее время бесплотно и неорганизованно.

И многое другое рассказал нам приветливый Д. А. Валов, друг П. П. Бажова, который, говорят, многое использовал из его рассказов в своем творчестве. Вот уже не первый раз встречается нам скромный, умный местный житель, который незаметно работает по исследованию своего края, собирает материалы, пишет его историю. И все это — без всяких требований вознаграждения, исключительно из любви к родной земле, из желания сохранить о ней побольше сведений для потомства.

Вспомним Ерофея Маркова, который тоже старался «о благодати отечества»... Удивительно хорошие, благородные люди!

Сказы — основной наш фольклорный сбор в Полевском. Их мы записали очень много, тем более что других народно-поэтических произведений тут немного. Скоро едем обратно в Свердловск.

14 октября 1951.
Поезд Свердловск — Москва.

7-го вернулись из Полевского в Свердловск и прожили там опять в «Большом Урале» до вчерашнего дня: кончали обработку собранного материала. В этот раз, между прочим, мы познакомились с местной старожилой, Федосьей Алексеевной Зверевой. Ей 60 лет. Она вдова когда-то очень богатого купца, торговавшего драгоценными камнями, в основном изумрудами. Сама же по происхождению крестьянка с Урала, большая любительница и знаток различных камней и минералов; Зверева помогала в работе по собиранию камней академику Ферсману, теперь составляет коллекции для Геологического музея и для школ. Каждую весну, как потеплеет, она отправляется в горы искать новые камни. От нее мы узнали о местном толковании камней: опал, орлец, черная яшма — камни печальные, приносят горе; аквамарин приносит счастье; горный хрусталь способствует разгульной жизни и привлекает к владельцу общую любовь; изумруд приносит счастье и талантливость, а бирюза, наоборот, — камень бесталанных; сапфир — камень скуки; янтарь защищает от зоба; лазурит и ляпис-лазурь помогают от всех болезней, а кровавик, который можно толочь и пить, — от малокровия; маргон (коричневый горный хрусталь) исполняет все желания своего владельца, а рубин приносит богатство.

Все это очень любопытно. Сама Федосья Алексеевна безусловно верит в волшебную силу камней и любит их без памяти: собирает, перебирает, любитесь ими, мечтает над ними.

Рассказала она нам много местных легенд. Вот некоторые из них:

Два горняка

Жили два горняка. Богатый — Петрович и бедный — Иван. Вот как-то заспорили они об одном месте. Иван хотел там золото копать, а Петрович его отговаривает:

— Не ходи, там полная яма змей. Если и добудешь что — все равно змеи тебя из лесу не выпустят.

А Иван все же пошел. Очень хотел клад найти.

Приходит к горе, где ему говорили, что клад зарыт. Глядит — змей нет. Стал копать. Долго копал. На глубине двух метров вдруг видит — ничего не закопано, а идет целая жила природного золота. Целые золотые плиты. И стал он дальше копать, и нарыл восемь пудов золота. Роем, вверх кидает, а сам в яму смотрит — нет ли змей? А змей-то не видно. Подумал, он, что они нападут на него, когда он золото домой понесет.

Решил подождать, когда заря потухнет. Вечером змеи тоже не пришли. Он золото с собой не взял, только место заметил. Вернулся домой, говорит брату:

— Ну, и нашел же я золота!

Запрягли они коня, вдвоем поехали. Добыли золото, домой приехали. И потом дальше эту жилу разрабатывать стали.

А змеи так и не пришли. Наврал Петрович!

Про глупую бабу Дуношку

Старик Евдокимыч много лет аматисты искал, да не находил. Разорился весь, — хлеб поели, все продали, ничего больше не осталось. Вот как-то приходит он домой, говорит жене своей Дуношке:

— Камни «вестовщики» все время попадают, надо думать — гнездо близко. Немножко бы еще нам продержаться! Дай, Дуношка, твоё платье венчальное. Заложу его, еще подтянемся немножко. Ей-ей, камни уже близко!

А баба ревет:

— Не дам! И так разорились! Не в чем в церковь пойти будет! Нет, не отдаю платья. Пришлось Евдокимычу с горя двоих богатых соседей на помощь звать. Дали они ему зерна, муки; да зато пришлось Евдокимычу их в долю на работе брать. Тяжело и обидно ему это было: ведь почти до самых камней один дошел, а при самом конце

дела на троих делиться надо...

И верно: на третий же день после этого как хлестанули по жиле — и сразу нашли гнездо огромное («мякотина» называется). На несколько тысяч аметистов в гнезде было. Приехали из Петербурга люди и все купили. Богатство пришлось на троих делить. А дала бы Дунюшка платье заложить — разбогатели бы они со стариком. Глупая была баба!

Ермакова лодка

На Нейве-реке мокрый лог есть. «Буженинов лог» называется. Там Ермак Тимофеевич на счастливого человека лодку с золотом зарыл.

Пошли местные люди лодку искать. Как начнут рыть — так сразу вода хлынет, яму зальет. Они дальше роют — а вода все поднимается. Так и не могли докопаться, хоть и много раз принимались.

Вот один старатель, Мишка, пошел как-то раз летом. Приходит на место и говорит:

— Покажись, Ермакова лодочка! Отступись, нечистая сила!

Да заступом в землю. Копал, копал — яму вырыл. Казалось ему — полчаса работал, а поднял голову — темно. Неужто целый день копал?

Оставил он лопату, захотел отдохнуть. Только присел на пенек — опять кругом по-светлело. Начал снова копать — опять темно. И ветер в деревьях зашумел, гроза собралась. Что за оказия!

Так несколько раз он принимался — и каждый раз все темнее, все страшнее ему становилось. Под конец вовсе перепугался горняк, отступился. Видит, что с нечистой силой ему не справиться. Лопату на плечо, домой пошел.

Было это лет сто назад. Так после Мишки никто туда и не ходил. Видать, Ермакова лодка с золотом и сейчас там где-то зарытая лежит...

О девке Палашке

Была такая девка Палашка. Дочь рабочего, выросла на приисках. Носила красную юбку с черной каймой, черную кофту и много цветных бус — каждая бусинка из особого камня. И знала Палашка все места, где камни водились. Откуда знала — непонятно. Просто сила у нее такая была. И на камни, и на золото, и на платину. Она счастье приносила каждому горняку, с которым соглашалась к шахте пойти. Ее часто вызывали на разные прииски, но Палашка ходила только к бедным, к богатым никогда не ходила.

Вот как-то раз двое старателей-бедняков попросили ее с ними пойти к шахте. Она говорит:

— Ладно, только вы не глядите, что я там делать буду.

Они, конечно, согласились. Пошли все. Приходят. Палашка велела старателям за деревьями спрятаться. Они спрятались, да не удержались: стали подглядывать. Видят — Палашка плясать начала. Пляшет да приговаривает, пляшет да приговаривает. Потом остановилась, кричит:

— Выходите, делайте разведку! Сейчас вас изумруды засыпят!

Они вышли, стали копать — и верно, целое богатство нашли. Потом повинились Палашке, что видели, как она плясала. А она засмеялась и говорит:

— Эх вы! Хоть и видели, да ничего не поняли. Какие я слова говорила? Не слышали, небось! А без этих слов ничего бы и не было!

А какие это были слова — так никто и не узнал никогда.

Много и других рассказов о приисках, старателях, волшебных происшествиях в горах и необычайной силе заповедных камней слышали мы от Федосьи Алексеевны. И как бы наглядным подтверждением ее легенд послужили нам изумительные коллекции, собранные в Музее краеведения, куда мы попали накануне отъезда. Мы видели огромные «друзы» (т. е. сросшиеся группы) кристаллов аметистов, пирита, горного хрусталя, образцы мрамора самых разнообразных расцветок и рисунков, камни со старинными красивыми названиями, которые мы не могли сразу запомнить; куски руды с блестками золота; красные и голубые руды с зелеными и синими прожилками; кристаллы, сидящие гнездами и выходящие из глыбы камня, как еще не оформившиеся фантазии какого-то гениального скульптора. И тут мы особенно хорошо поняли Ф. А. Звереву, которая каждый год уходит бродить по горам и разыскивает все новые сокровища. Если жить среди таких камней с детства — они могут совершенно околдовать воображение. И не потому, конечно, что все это — огромные материальные ценности: дело в изумительной красоте всех этих богатств, в их сказочности, в их необычайности, которая вызывает к жизни множество домыслов, догадок, предположений и легенд. Да, все это, конечно, может потянуть и увести навсегда в горы. Или — в науку геологию.

15 октября 1951.

Тот же поезд.

На прощанье записали в Свердловске несколько песен — в дополнение ко всему, что нашли в области. Одна — местный вариант известной свадебной песни «Отставала лебедушка»:

Как на море было на море,
Да на горячем сером камешке
Селезенюшка косы вьет.
Перед ним утка плавает,
Она плавает, купается...
Как у нас было во тереме,
Во столовой новой горнице
Да как на стуле на ременчатом
Да перед чистым перед зеркалом,
Перед чистым, полированным
Тута девица белится,
Она белится, румянится,
Надевает платье цветное,
Платье цветно, подвенечное.
Ей подруженьки дивуются.
— Не дивитесь вы, подруженьки,
На мое ли на хорошество!
Со своим-то я хорошеством
Отстаю я, молодешенька,
От всего я роду-племени,
Я от тятеньки, от маменьки...

Вторая — историческая:

Тут стояла же э-ой да нова слободка,
Да не слободушка — э-ой, да каменна Москва...
Еще кто эту Москву разорил?
Да разорил Москву э-ой да злой Наполеон.
Напольёша, ой да Напольёша э-ой да парень молодой,
Он ходил-гулял по каменной Москве,
Он ходил-гулял да развеселенький
Э-ой да что по каменной ходил Москве
Да со дубинушкой семипудовую.
Э-ой, да Напольёша, парень молодой,
Не ходил бы ты, парень, по Москве-матушке.
Не остаться бы тебе, Напольёша, без буйной без головы...

16 октября 1951.

Тот же поезд.

Едем мимо чудесных золотых с прозеленью лесов, серых деревушек, маленьких городов. Проехали Арзамас, проехали Муром. Проехали Чувашию, Удмуртию. Видели на станциях женщин в очень живописных красочных костюмах — в длинных рубашках с вышитыми подолами, в ярких поясах и платках. Совсем — экспонаты из Этнографического музея! К сожалению, везде поезд стоял недолго и не успеть было полностью сфотографировать и зарисовать всю эту своеобразную красоту.

Обратный путь из экспедиции обычно — время подведения первых итогов. Каковы же итоги за эту поездку у нас?

Записи уральского фольклора известны издавна, еще с рукописей и изданий XVIII века. Позднее, в XIX веке, было собрано множество

фольклорно-этнографического материала в различных уголках уральского края; библиография тут огромна. Но все это было до нас. А что сделали мы?

Мы постарались выяснить картину фольклорного быта послевоенного Урала. Мы обследовали селения в трех различных районах: сельскохозяйственном (Белоярском), промышленном (Березовском) и горнодобывающем (Полевском). Мы собрали исторические и этнографические данные о местах, где мы работали; сделали несколько сотен музыкальных и текстовых записей; описали пляски, игры, хороводы, календарные обряды уральских деревень.

В жанровом отношении собранный нами материал делится на песни, частушки, сказы. Народных драм, сказок, детского фольклора в наших записях почти не оказалось: все это на Урале существует, но у нас было слишком мало рабочих рук для исчерпывающих записей. Соответственно профилю нашего Института основной нашей добычей явились песни.

Мы зафиксировали традиционный крестьянский песенный репертуар; городскую лирику разных эпох; рабочие и тюремные песни 1905—1917 годов. Как и в других районах РСФСР, где нам приходилось работать, меньше всего мы записали песен календарных и сравнительно немного свадебных. Бывшие солдаты, старики знают патристические военные марши эпохи турецкой войны 1877—78 годов и войны 1914 года.

Частушки — в основном любовные, наполненные мотивами и образами местной природы и горняцкой работы. Старики помнят дореволюционные любовные «припевки»; сегодняшняя молодежь вплетает в любовную лирику образы современного труда и быта, славит работу на новом, советском, Урале.

Хранится и развивается песня на Урале сегодня в самостоятельных хорах, в небольших коллективах семейно-соседского характера и в репертуаре отдельных, особо талантливых певцов. Ее любят, берегут, молодежь относится к ней с уважением и нередко просит старших «поучить» их традиционным песням.

Таковы наши первоначальные наблюдения. Конечно, все это пока только сырой материал. Углубленная его разработка — публикация, разностороннее исследование — дело будущего.

СИМПОЗИУМ «МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ ПРОБЛЕМЫ ИССЛЕДОВАНИЯ ЭТНИЧЕСКИХ КУЛЬТУР»

Системное изучение культуры привлекает все более пристальное внимание обществоведов, и количество культуроведческих публикаций в мировой литературе неуклонно возрастает.

В течение последних лет методологическим аспектам междисциплинарных исследований культуры была посвящена серия научных совещаний: симпозиум по изучению археологических культур в Ленинграде (1976 г.), семинар по проблемам этносоциологического исследования культуры в Таллине (1977 г.), заседания «круглого стола» в редакции журнала «Вопросы философии» по проблемам культуроведения (1977–1978 гг.), симпозиум в Ереване (1978 г.) и др.

Последний симпозиум пока не нашел достаточно широкого отражения в печати, и в данном сообщении мы попытаемся отчасти восполнить этот пробел.

Симпозиум «Методологические проблемы исследования этнических культур» был организован Секцией теоретических проблем истории культуры Научного совета по истории мировой культуры АН СССР совместно с Институтом этнографии им. Н. Н. Миклухо-Маклая АН СССР и Институтом философии и права АН Армянской ССР.

Участники симпозиума рассматривали ряд узловых, фундаментальных вопросов: 1) место этнических культур в истории человечества и принципы их исследования; 2) выражение этнической специфики в ее различных компонентах; 3) этнокультурная традиция, механизмы ее образования и методы исследования.

В соответствии с выделенными проблемами были сгруппированы и представленные на симпозиуме доклады.

По первой теме: Э. С. Маркарян (Ереван) — «Об исходных методологических предпосылках исследования этнических культур»; Г. Е. Марков (Москва) — «Функции этнической культуры в системе образа жизни и жизненных укладов»; А. И. Козаев (Цхинвали) — «К вопросу о понятии „социально-этническая структура общества“»; Л. С. Клейн (Ленинград) — «Этногенез и археология»; Г. Е. Арешян (Ереван) — «Культурно-исторический подход к изучению этнических общностей в археологии».

По второй проблеме: Ю. И. Мкртумян (Ереван) — «Основные компоненты культуры этноса»; А. О. Вийрес (Таллин) — «Выражение этнической специфики в системе материальной культуры»; Б. М. Бернштейн (Таллин) — «Выражение этнической специфики в художественной культуре»; М. С. Каган (Ленинград) — «Закономерности исторического развития искусства в системе этнической культуры»; К. В. Чистов (Ленинград) — «Выражение этнической культуры в фольклоре и место фольклора в системе этнической культуры»; К. С. Сарингулян (Ереван) — «Ритуал в системе этнической культуры»; И. С. Қон (Ленинград) — «Проблема имплицитной теории личности в этнокультурных исследованиях»; А. М. Гулян (Ереван) — «Система личных знаков в этнической культуре».

По третьей проблеме: Э. С. Маркарян (Ереван) — «Культурная традиция и задача дифференциации ее общих и локальных проявлений»; Э. Г. Абрамян (Ташкент) — «Иновация и стереотипизация в процессах развития этнической культуры»; А. М. Хазанов (Москва) — «Проблема восприятия и усвоения внешних импульсов в этнической культуре»; С. А. Арутюнов (Москва) — «Механизмы усвоения нововведений в этнической культуре»; М. А. Членов (Москва) — «Зависимость развития

этнических процессов от лабильности или прескриптивности традиционных социальных институтов»; Б. Н. Путилов (Ленинград) — «О некоторых аспектах историко-типологического изучения этнических культур»; Э. Л. Мелконян (Ереван) — «Проблемы сравнительного изучения этнических культур».

Краткое содержание докладов было издано заранее небольшим тиражом, и сами доклады на заседаниях уже не зачитывались¹. Такая форма проведения симпозиума позволила уделить основное внимание обсуждению общих ключевых вопросов, ход дискуссии по которым мы и попытаемся кратко изложить.

Первое заседание открыл Ю. В. Бромлей. Во вступительном слове он определил задачи симпозиума — наметить контуры решения назревших в культуроведении проблем, определить соотношение основных понятий (культура, цивилизация, этнос, образ жизни, человеческая деятельность и др.), важных для изучения сложного комплекса механизмов, благодаря которым осуществляется функционирование и развитие этносоциальных организмов и особенно этнических общностей, имеющих непосредственное отношение к культуре. Подчеркивая значение работы по упорядочению культуроведческой терминологии для научного развития этой области обществоведения, Ю. В. Бромлей, по сути, наметил программу создания «культурологического тезауруса», необходимость которого давно ощущается всеми специалистами-гуманитариями.

Широкий подход к определению культуры как специфического способа человеческой деятельности, имеющего негэнтропийную природу, был продемонстрирован в докладе и отдельных выступлениях Э. С. Маркаряна. Способ деятельности в контексте его концепции не сводится лишь к навыкам и умениям, а предполагает также и охват многообразных объективированных средств осуществления активности людей. Соответствующий структурный срез изучения истории общества содержит комплекс внебиологически выработанных средств, благодаря которым действия людей особым образом программируются и реализуются. Адаптивный эффект на уровне процессов развития общественной жизни достигается внебиологическими по своей природе и источнику средствами — механизмами культуры. Выработка культуры в ходе трудового освоения среды привела к важному эволюционному последствию: преодолению видовой специализации, характерной для животных, и универсализации адаптирующего воздействия *Homo sapiens* на среду с помощью искусственно созданных орудий. Внегенетически программируемая деятельность людей, приобретая огромную внутривидовую пластичность, привела к превращению человеческого общества в универсальную по своим потенциям «адаптивно-адаптирующую систему»². Существенный момент универсализации человеческой деятельности — ее регионально-локальное разнообразие, проявляющееся в выработке различных этнических культур. Многообразие как форма существования единства человеческой культуры, по мнению С. А. Арутюнова, продолжившего обсуждение — предпосылка адаптации к природной среде, так же как сбалансированный полиморфизм реальных биологических популяций — предпосылка эволюции. Этническое многообразие *Homo sapiens* является его неперменной особенностью и может исчезнуть только с изменением самого вида. При сопоставлении культурных и природных факторов плодотворным представляется двудеинный подход к среде: учет ее естественных и социально-культурных параметров, поскольку экологический аспект рассмотрения приложим к тем и другим (А. М. Хазанов).

Культура наряду с ее многообразием обладает также механизмами, генерирующими каноны единообразия (С. А. Арутюнов); последние регламентируют социально-ролевое поведение людей³.

Вычленение собственно культурной парадигматики из широкого контекста социальных явлений представляется еще более сложным, чем определение линии культурно-при-

¹ «Методологические проблемы исследования этнических культур. Материалы симпозиума». Ереван, 1978, 122 с.

² Отметим, что в этой части концепция Э. С. Маркаряна при свойственном ей широком противопоставлении культуры и «натуры» (природы) сближается со взглядами Ю. М. Лотмана и Б. А. Успенского, определяющими культуру (в рамках информационно-семиотического подхода) как «ненаследственную память коллектива». См. Ю. Лотман, Б. Успенский. О семиотическом механизме культуры. — «Уч. зап. Тартуского гос. ун-та. Труды по знаковым системам», V, 1972, с. 147.

³ Ср.: для выполнения своей основной функции — структурной организации социальной сферы — «культура должна иметь внутри себя структурное „штампующее устройство“» (Ю. Лотман, Б. Успенский. Указ. раб., с. 146).

родной конфронтации. Действительно, сфера «социального» многомерна, и возможно различное «узкое» понимание социального — например, как социально-политического, социально-экономического или соционормативного. Этнос как в первую очередь культурный феномен в «пространственном» отношении шире этносоциального организма, но в «структурном» плане — уже (Ю. В. Бромлей).

При обсуждении ключевых культуроведческих понятий большое внимание уделялось дефинициям археологической и этнической культур. Участвовавшие в симпозиуме археологи (Л. С. Клейн, Г. Е. Арешян) и этнографы (В. Р. Кабо, А. М. Хазанов) отметили непродуктивность подхода, при котором этническая и археологическая культуры непосредственно сопоставляются, а полученные археологами следы материальной культуры (иногда даже палеоэтнической) рассматриваются в качестве источников для определения этногенеза современных народов. При современном понимании этноса и законов этнического развития, выясняя происхождение народов, надо отдельно отвечать на вопросы о происхождении его населения, его языка и его культуры в целом. Материальная культура не находится в однозначной корреляции с другими компонентами культуры (Л. С. Клейн). Для нахождения культурных параллелей целесообразным было бы привлечение структурно-типологического анализа (Б. Н. Путилов).

Отдельное заседание симпозиума было посвящено этнической специфике культуры и ее компонентам. Ю. Н. Мкртумян, указывая на недостаточную разработанность компонентного состава этнической культуры, предлагает вычленив из всей системы этноса четыре основные сферы: культуру первичного производства (включающую систему средств освоения и переработки соответствующих компонентов природы); культуру жизнеобеспечения (включающую компоненты, направленные на социально-организованное удовлетворение витальных потребностей людей); соционормативную культуру (включающую средства детерминации и регуляции человеческого поведения) и, наконец, гуманитарную культуру (включающую личностно-ориентированные компоненты образовательного, научного, фольклорного, профессионально-художественного характера). Культура первичного производства выступает доминантой, однако качественное своеобразие всей системы этнической культуры детерминруется не только выделенными четырьмя сферами, но также природной и социокультурной средой общества.

Важно различать собственно этническую культуру и культуру этноса (в общем случае гетерогенную, включающую заимствованные, иноэтнические элементы, а также элементы разных историко-стадиальных типов — К. В. Чистов). В этнической культуре сравнительно редко какой-либо отдельный элемент служит знаком этноса (например, шотландская мужская юбка) или его «активным» признаком. Чаще мы имеем дело с неосознаваемыми, «латентными» признаками этноса. Этническую нагрузку несет обычно весь многообразный комплекс в целом, неповторимое сочетание его элементов (Ю. Н. Мкртумян). Географические границы этнической культуры определить так же трудно, как границы языковых явлений. Так, в зонах расплывчатых диалектальных границ изоглоссы располагаются пучками и пересекают последние; еще причудливее расположение изопрагм (термины предложены Н. И. Толстым). Этнотипы с их специфической культурой располагаются не на плоскости, а в многомерном социально-природном пространстве. Определенное сочетание элементов культуры, образующее этнос, подобно густому изопрагму (С. А. Арутюнов).

Важно не смешивать онтологические и гносеологические категории. Действительно, с чьей точки зрения элемент культуры является этническим? Члены этноса могут признавать региональные или даже более общие черты в качестве своих, этнических (К. В. Чистов). Этническое — это особый способ осознания социального как природного, биологического, тогда как в реальности единого генофонда у этноса, как правило, нет и антропологическое членение не совпадает с культурным (К. В. Чистов).

Этническое самосознание оказывается непременным признаком существования этноса, тогда как остальные этнические определители могут быть представлены в любом наборе (Л. С. Клейн). Этническое самосознание «питается» различными элементами культуры, значимость которых может меняться в различные исторические периоды (М. Н. Губогло).

Встает вопрос: существует ли этнос как система на самом деле (Л. С. Клейн)? Признание системности этноса предполагает возможность перегруппировки его элементов, т. е. этническая культура как одна из подсистем не аморфна (Э. С. Маркарян).

В то же время в этносе есть как системные, так и внесистемные компоненты (И. С. Кон).

Этническая культура не тождественна локальному варианту культуры в значительной степени в силу существования этнического самосознания с его обратной связью, системо- и структурообразующей ролью (Ю. В. Бромлей).

Этнос в таком рассмотрении оказывается набором парадигм, с «ячейками», которые могут быть наполнены разным содержанием. В синхронии эти парадигмы являются системой (М. А. Членов). Обращает на себя внимание отсутствие полной корреляции между языковыми типами и социально-культурными. Культурные явления внеязыковой сферы взаимообусловлены; принципиальное отличие языка в том, что изменения многих его сторон не обусловлены ни производством, ни культурой (М. А. Членов). Однако в процессе функционирования язык неизбежно и непрерывно становится элементом культуры (К. В. Чистов). С другой стороны, в широком семиотическом плане сама культура — тоже язык, важно разделить план выражения и план содержания этого языка (Л. С. Клейн).

Ряд участников дискуссии коснулся соотношения между материальной и духовной культурами в комплексе этнической культуры. Отмечалась условность этого традиционного членения, указывалось на возможность деления элементов культуры по форме их существования (интериорные и экстериорные элементы) либо по семиотическому статусу (соотношение «знаковости» и «вещности» — А. К. Байбурин, А. М. Решетов).

Заключительное заседание симпозиума было посвящено проблемам традиции, трансмиссии и инновации в этнической культуре. Отмечался творческий характер традиции (Б. Н. Путилов), условность оппозиции традиционалистских и инновационных культур, указывалось на вариативность (флуктуацию, осцилляцию и т. п.) как принципиальный способ существования традиционного стереотипа (К. В. Чистов).

Культура состоит из одновременных явлений, и нередко пережиточные моменты оказываются функциональными и адекватными новому культурному контексту (В. Р. Кабо, Г. Е. Марков).

Термин «пережиток» со времен Тайлора носит негативный оттенок. С аксиологической точки зрения пережиток — это то, что противоречит основным тенденциям на данном этапе. Реликтовое явление, напротив, оценивается позитивно, рудимент — нейтрально. Реликт, как целостный сохранившийся элемент культуры прошлого, может быть включен в быт с новой функцией (С. А. Арутюнов, Ю. В. Бромлей). Однако нередко «пережиточный» подход в качестве модели вносится в материал самим исследователем, тогда как в некоторых сферах (производство, разделение труда) сохранение пережитков почти невозможно: они активно вытесняются (Г. Е. Марков).

Интересным объектом для изучения культурной традиции и инновации являются этнические группы, живущие в условиях диаспоры, так как в этом случае механизм этнокультурной преемственности выступает отчетливее. Живучесть традиции во многом зависит от этнической (и этнокультурной) ситуации и количественных параметров контактирующих этнических групп (С. А. Арутюнов, К. В. Чистов). При определенных условиях (в некоторых социальных и экологических «нишах») возможен процесс «рекристаллизации» малых этносов в иноэтнической среде, особенно при наличии соответствующих этносоциальных организмов (С. А. Арутюнов).

Подводя итоги симпозиума, его организаторы наметили широкий круг подлежащих дальнейшей разработке проблем: выделить предмет теории и истории культуры; разделить социальные и биологические аспекты развития человечества; определить стадийные уровни развития культуры по вертикали (в отличие от социально-экономических стадий); наметить критерии типологизации этнических культур и др.

Отмечалась необходимость привлечения к серии последующих симпозиумов более широкого круга участников (культурологов, социологов, лингвистов), представляющих разные концепции и подходы к изучению человеческой культуры.

Участники симпозиума определили круг актуальных проблем культуроведения и наметили пути их комплексного решения усилиями разных специалистов.

Г. В. Старовойтова

ДЕСЯТАЯ ВСЕСОЮЗНАЯ КОНФЕРЕНЦИЯ ОКЕАНИСТОВ И АВСТРАЛОВЕДОВ

10—11 мая 1979 г. в Москве состоялась очередная Всесоюзная конференция океанистов и австраловедов¹. Заместитель председателя Советского национального Тихоокеанского комитета АН СССР К. В. Малаховский во вступительном слове отметил, что в 1970-х годах в изучаемом регионе произошло много важных событий. Интерес к региону возрос; научных исследований, посвященных ему, в 70-е годы в нашей стране вышло из печати больше, чем за все предыдущее время. Для этнографов это десятилетие тоже знаменательно — впервые после Н. Н. Миклухо-Маклая они вели полевые исследования на многих островах Океании.

На пленарном заседании были заслушаны доклады по широкому кругу проблем истории, экономики, этнографии и литературоведения.

В. П. Николаев (Ин-т востоковедения АН СССР, Москва) подчеркнул в докладе, что Океания теперь — это не только географический, но и особый политический район: в данный момент, отметил он, здесь семь независимых государств, они занимают более 90% территории, в них сосредоточено более 70% населения Океании; кроме того, есть в регионе и самоуправляющиеся территории. Между островными государствами — частые контакты, активно действуют общеокеанийские организации.

В. И. Иванов (Ин-т востоковедения АН СССР, Москва) в докладе «Австралия и АСЕАН» на конкретных фактах показал изменения в позиции Австралии по отношению к странам Юго-Восточной Азии, вызванные насущной для Австралии необходимостью учитывать их интересы и потребности.

В. Р. Кабо (Ин-т этнографии АН СССР, Москва) в докладе «Социально-культурная адаптация охотников, рыболовов, собирателей на побережьях Тихого океана» отметил, что, несмотря на резкие различия природных условий, в которых живут племена охотников, рыболовов и собирателей, а также различия в их материальной и духовной культуре, их общинная организация по своему принципу является единой.

Н. А. Бутинов (Ин-т этнографии АН СССР, Ленинград) высказал в докладе мнение, что у меланезийцев есть собственно родство, источник которого — брак и рождение, и родство, источник которого — совместная жизнь в общине (совместный труд, общая собственность, активное участие в общих делах рода, общая еда).

А. С. Петриковская (Ин-т востоковедения АН СССР, Москва) в докладе «Особенности социальной проблематики литератур Океании» охарактеризовала основные черты нарождающейся океанийской художественной литературы. Океанийские авторы пишут на английском языке. Они по-новому отображают прошлое (контакты с европейцами, маорийские войны и т. д.), подвергают критике деятельность миссионеров, отвергают буржуазные ценности (индивидуализм, страсть к наживе и т. д.), утверждая ценности своей культуры (коллективизм, взаимную помощь, сочувствие, дружбу, любовь), пытаются изжить традиционалистские иллюзии.

После пленарного заседания участники конференции разделились на секции «История и экономика», «Этнография», «Литературоведение». На секции «Этнография» состоялось 12 докладов.

М. С. Бутинова (Гос. музей истории религии и атеизма, Ленинград) в докладе «Природная среда в традиционной религии меланезийцев» показала утилитарный характер меланезийских верований и обрядов, связанных с природной средой и направленных на достижение реальных земных целей (хороший урожай таро и ямса на огородах, богатый улов рыбы и т. д.). Магические обряды М. С. Бутинова разделила на два вида: обряды, имеющие целью непосредственно воздействовать на духов природы, и обряды, призывающие на помощь духов предков с тем, чтобы они воздействовали на духов природы.

А. Д. Дридзо (Ин-т этнографии АН СССР, Ленинград) и В. И. Кочнев (Ин-т этнографии АН СССР, Москва) в докладе охарактеризовали этносоциальные и этнокультурные процессы у индийцев Вост-Индии и островов Фиджи. Доклад вызвал

¹ О предыдущих конференциях см.: «Сов. этнография», 1968, № 6; 1969, № 5; 1970, № 6; 1971, № 5; 1974, № 3; 1975, № 3; 1976, № 5; 1978, № 4.

оживленную дискуссию, решено было создать коллективный труд под ориентировочным названием «Островные государства трех океанов (Тихого, Атлантического и Индийского)».

Л. А. Абрамян (Ин-т истории, археологии и этнографии, Ереван) выступил с докладом «О границах истолкования первобытной мифологии». Он проанализировал мифы австралийских аборигенов, а также айнов и индейцев мундуруку, в которых говорится о далеком прошлом, когда женщины занимали господствующее положение, а затем были отнесены мужчинами на второй план, и пришел к выводу, что эти мифы не могут служить аргументами в пользу теории матриархата.

И. К. Федорова (Ин-т этнографии АН СССР, Ленинград) рассказала о том, как отразились в мифологии о. Пасхи атрибуты власти и культовые предметы (жезл, нагрудное украшение реи-миро, фигурки тангата-ману, моаи-кавакава и т. д.). К. Ю. Мешков (Ин-т этнографии АН СССР, Москва) выступил с докладом «Образ полинезийского бога Тангароа как отражение социальной борьбы». Т. К. Шафрановская (Ин-т этнографии АН СССР, Ленинград), готовящая к печати путевые дневники Е. Е. Левенштерна (спутник И. Ф. Крузенштерна в его плавании в 1803—1806 гг.), рассказала об этнографических сведениях, содержащихся в этих дневниках.

Т. В. Сеньюта (Ин-т этнографии АН СССР, Москва) рассмотрела вопрос об адаптации хозяйства и общества аборигенов Австралии к условиям природной среды; выделив несколько природных зон, а также два сезона в каждой из них, сухой и влажный, она показала, как изменяются тип хозяйства и структура общины в разных условиях.

О. Ю. Артемова (Ин-т востоковедения АН СССР, Москва) в докладе «Старое и новое в этнических процессах аборигенов Австралии» рассказала о движении за возвращение земель аборигенам и о том, как группы людей уходят на территории, которые они считают своими, и пытаются там возродить прежний образ жизни (тотемические центры, тотемические обряды и т. д.), руководствуясь при этом нередко этнографической литературой. А. А. Казаков (Ин-т этнографии АН СССР, Москва) на примере аборигенов Австралии и бушменов Африки показал, как природная среда влияет на характер отношений между локальными группами.

В. И. Беликов (МГУ) рассмотрел проблему происхождения полинезийцев и их расселения по островам Полинезии, взяв за основу данные лингвистики.

Л. С. Смирнова (Наманганский гос. пед. ин-т) охарактеризовала роль физического воспитания и спорта в формировании национального характера англоавстралийцев.

Е. Н. Кальщиков (Ин-т этнографии АН СССР, Ленинград), используя материалы, собранные им во время экспедиции в Океанию в 1977 г., рассказал об изменениях в материальной культуре меланезийцев.

На секции истории и экономики этнографическая проблематика содержалась в докладах Н. Б. Лебедевой (Ин-т востоковедения АН СССР, Москва) — «Эволюция традиционных структур малых развивающихся стран Океании (на примере Фиджи)» и Э. И. Раззаковой (Ин-т востоковедения АН СССР, Москва) — «Борьба аборигенов Северной территории Австралии за земельные права в связи с проблемой урана». Смежная с этнографией проблематика была отражена в докладах А. Я. Массова (Кораблестроительный ин-т, Ленинград) — «Австралийская колонизация юго-восточной части Новой Гвинеи в 1884—1914 гг.», Л. П. Савельевой (Иркутский гос. ун-т) — «Американцы в Новой Зеландии в первой половине XIX в.», Т. А. Степановой (Иркутский гос. ун-т) — «Управление Новой Зеландии островами Западного Самоа в 20-е годы XX в.» и др.

Ряд докладов сотрудников Института востоковедения был посвящен экономическим и политическим проблемам: «Минеральные ресурсы Австралии и их добыча» (В. М. Андреева), «Приход лейбористов к власти в декабре 1972 г.» (О. В. Жарова), «Рабочий класс Новой Зеландии» (Л. Г. Стефанчук); «Влияние японских военных операций в бассейне Тихого океана на политику Германии в этом районе в 1941—1942 гг.» (К. Ю. Бем). Эта проблематика была освещена также в докладах: Т. П. Сухаревой (Иркутский гос. ун-т) — «Основные этапы развития отношений между Новой Зеландией и Советским Союзом» и Б. Б. Рубцова (Московский финансовый ин-т) — «Денежная система Австралийского союза» и др.

Различные стороны литературного процесса в Австралии были освещены на секции литературоведения в докладах: «Новеллистика К. С. Причард» (Б. Я. Чабан, Симфе-

ропольский филиал Севастопольского приборостроительного ин-та); «Творчество Хела Портера» (И. В. Головня, Московский гос. пед. ин-т иностранных языков им. М. Торгера); «Австралийский социальный роман 30-х годов (творчество К. Теннант)» (О. В. Зернецкая, Ин-т литературы АН СССР, Киев), «История библиотек в Австралии и их роль в культурной жизни страны» (Е. В. Говор, Политехнический ин-т, Минск) и др.

На заключительном пленарном заседании с докладом «Тонга-77 (впечатления участника экспедиции 1977 г.)» выступил Д. Д. Тумаркин (Ин-т этнографии АН СССР, Москва). Охарактеризовав современную обстановку в Тонга, он высказал мнение, что это полинезийское государство находится накануне крупных социальных перемен.

Подводя итоги работы конференции, К. В. Малаховский отметил, что она прошла успешно, и предложил следующую конференцию посвятить проблемам развития национальной государственности в Океании, развития экономики и культуры, борьбы с неокOLONиализмом, деятельности региональных организаций.

Н. А. Бутинов

КОНФЕРЕНЦИЯ ПАМЯТИ П. Г. БОГАТЫРЕВА

30 ноября — 2 декабря 1977 г. в Ленинградском институте театра, музыки и кинематографии (ЛГИТМиК) состоялись организованные секцией фольклора традиционные (VI) Чтения памяти П. Г. Богатырева. Включенные в программу конференции доклады были посвящены творческому процессу в фольклоре. Касаясь разных сторон этой проблемы, докладчики наметили принципы, цели и возможности ее изучения как в общетеоретическом плане, так и в связи с конкретными задачами — исследованием отдельных сюжетов, жанров, локальных или этнических традиций.

Началась конференция сообщением Э. В. Померанцевой (Москва) о книге Е. Уорнер¹, представляющей заметный вклад в изучение русского народного театра и развивающей отдельные идеи П. Г. Богатырева, памяти которого она посвящена².

С докладом общетеоретического характера — «О творческой природе фольклора» — выступил И. И. Земцовский (Ленинград). Исходя из определенного понимания законов «творческого порождения» текстов в фольклоре, докладчик предложил различать два уровня творческого процесса: исполнительское творчество, с одной стороны, и создание типов, моделей, канонов — с другой. И. И. Земцовским было введено понятие фольклорной модели, т. е. модели «порождения» фольклорной действительности, и дано обоснование трехчленной формулы «порождения», в которой нашла отражение и деятельность исполнителя: «порождающая модель — исполнитель (исполнение) — произведение (исполняемое)».

Конкретный путь изучения законов создания фольклорных текстов был предложен В. А. Лапиным (Ленинград) в докладе «О народно-песенном музыкальном мышлении». Автор обратился к исследованию механизма памяти, лежащего в основе традиционного творчества и максимально проявляющегося в момент исполнения-припоминания. В. А. Лапин показал, что тщательная фиксация исполнения-припоминания способствует решению некоторых вопросов фольклорного мышления и позволяет говорить о сложной работе механизма фольклорной памяти. Перспективность этих предпосылок и этой методики обнаружилась в результатах предложенного В. А. Лапиным анализа, выявившего отдельные закономерности исполнительской памяти в связи с разными уровнями народной песни.

К этим докладам примыкало и сообщение Е. С. Новик (Москва), попытавшейся проследить основные линии развития идей П. Г. Богатырева о соотношении традиции и импровизации, наметившиеся в рамках структурно-типологических исследований. Е. С. Новик отметила, что подход к фольклорным явлениям как ориентированным на

¹ E. A. Warner. The Russian folk theatre Mouton. The Hague — Paris, 1977.

² Рецензию Э. В. Померанцевой на эту книгу см. «Сов. этнография», 1979, № 1.

норму, аналогичную языковой, был значительным открытием в фольклористике 20-х годов: подчеркнув вариативную природу фольклора, он способствовал изучению системных отношений, определяющих законы варьирования. Анализ инвариантных структур, продуктивность которого была продемонстрирована В. Я. Проппом в «Морфологии сказки», и их диахронная интерпретация привели в итоге к выводу о дополнителности синхронного и диахронного методов применительно к фольклору. Е. С. Новик проиллюстрировала конкретными примерами возможности структурного описания некоторых обрядовых и устно-поэтических текстов в плане синхронии.

Ряд докладов содержал постановку проблемы творческого процесса в фольклоре на материале отдельных жанров — с точки зрения специфики жанра либо тех возможностей, которые открываются для изучения жанра в данном аспекте. Так, доклад Н. Г. Черняевой (Петрозаводск) «Былинный сказитель и законы изображения эпического мира» был посвящен вопросу об эпической норме у севернорусских сказителей. Н. Г. Черняева рассмотрела случаи отклонения от нормы на примере основных семантических категорий эпического мира и показала, что традиционность последнего выясняется через отношение данного текста к эпической норме в целом, а также к системе других жанров, обрядов и верований. Как было выявлено, логика сохранения и нарушения эпического канона основана на законах аналогии, а стабилизация текстов в рамках канона и варьирование вопреки ему осуществляются на основе семантических оппозиций. Характер и диапазон нарушений были связаны Н. Г. Черняевой с типом сказителей и типом исполнения.

Доклад С. Н. Азбелева (Ленинград), посвященный этапам творчества в героическом эпосе, в значительной мере опирался на наследие А. Н. Веселовского. Докладчик стремился доказать, что выделенные А. Н. Веселовским стадии развития эпоса — от лиро-эпического отклика на исторические события до эпопеи — соответствуют основным типам, к которым сводится жанровое многообразие героического эпоса у разных народов и которые отражают основные этапы коллективного творческого процесса в его общей закономерности.

В докладе «Творчество сказочников как процесс становления жанра бытовой сказки» Ю. И. Юдиным (Курск) был поднят дискуссионный вопрос о происхождении бытовой сказки. По мнению докладчика, интересными в этом отношении оказываются не только сходство ряда сказочных и мифологических сюжетов, но и различия между ними, свидетельствующие об отражении сказкой новой исторической действительности в рамках мифологического сюжета. По мысли Ю. И. Юдина, сказочнику-творцу свойственно стремление скрыть несоответствие между старым и новым, между мифологическим наследием и современной ему действительностью; стремление это носит процессуальный характер, становление же бытовой сказки как жанра представляет, таким образом, не однократное событие, а довольно длительный процесс.

Обратившись к творчеству комического актера русского народного театра, Н. И. Савушкина (Москва) наметила три аспекта его изучения. В докладе, опирающемся на собственно фольклорный материал и на письменные свидетельства литературного, мемуарного, эпистолярного характера, амплуа комического актера было освещено как наиболее популярное в народной среде, а приемы и средства комического — с точки зрения их непреходящего эстетического значения. Сочетания традиции и импровизации, обнаруженные Н. И. Савушкиной в области как речевых (текстовых), так и театральных форм творчества актера, были рассмотрены в докладе на примерах комического самовыражения, игры с публикой и с партнерами.

В докладе М. П. Чередниковой (Ульяновск) «Предание об Иване Грозном и Марфе Собакиной в Ульяновской области» были изложены результаты исследования творческой судьбы этого сюжета в фольклоре. Сопоставив тексты предания с его книжным источником («Хроника села Ивановского» Е. Ф. Лесли), М. П. Чередникова показала продуктивность фольклорной традиции, перевоссоздавшей сюжет книжного происхождения по своим законам. Процесс фольклоризации рассказа связан, как было отмечено в докладе, с сюжетным изменением оригинала: предание разрабатывает лирическую ситуацию и создает героизированную версию повествования о судьбе жениха Марфы — Алеши Соковнина.

А. И. Лазарев (Челябинск) в своем докладе рассматривал вечорки и посиделки, опираясь в анализе конкретного материала на представление о фольклоре как искусстве,

в котором художественные и бытовые функции переплетены. На отдельных примерах докладчик попытался воссоздать картину естественного бытования народной поэзии в условиях вечорок и посиделок и пришел к выводу о невозможности правильного понимания ряда жанров вне их бытового контекста. А. И. Лазарев предложил опыт классификации посиделок и вечорок, связанный с установлением эстетических закономерностей, специфичных для каждого типа сборищ молодежи.

Комплексный подход к проблеме творческого процесса в фольклоре был продемонстрирован также в сообщениях В. В. Сенкевич-Гудковой (Ленинград) и Ю. И. Шейкина (Ленинград), посвященных соответственно творчеству угорских народов, а также фольклору удэ. В первом из них был поставлен вопрос о соотношении традиции и импровизации в фольклоре саамов и ненцев. В. В. Сенкевич-Гудкова рассмотрела две модели импровизации, характерные для творчества этих народов и возникающие в русле фольклорной традиции, понимаемой как совокупность стилистических норм и правил. В сообщении Ю. И. Шейкина было проанализировано соотношение различных исполнительских традиций в жанре *гонгойни*. Рассматривая гонгойни как часть шаманского обряда удэ, который обычно предшествует шаманскому действу (*моуни*) и представляет состязание мастеров игры на бубне, докладчик установил традиционную для гонгойни ритмоформулу, аналогичную «медвежьим ритмам» нивхов. Это позволило ему высказать предположение об аккумуляции жанром гонгойни утраченной удэгейцами традиции музыкального оформления медвежьего праздника, вероятность существования которого значительно возрастает на фоне ряда сказочных и песенных сюжетов, а также мифологических рассказов о медведе-прародителе.

Доклад Е. С. Громовой (Балашов) «Традиции фольклора в песнях партизан Приморья и Приамурья» был посвящен характеристике основных закономерностей усвоения фольклорной традиции песенным творчеством партизанских поэтов.

В дискуссии по докладам выступили Э. В. Померанцева, Г. Г. Шаповалова, В. В. Сенкевич-Гудкова, Е. С. Новик, Л. Е. Генин, В. Е. Гусев, И. Г. Левин, Ю. И. Юдин, Л. С. Шептаев, отметившие новаторский характер ряда прочитанных на конференции докладов. В центре обсуждения оказались проблемы соотношения фольклористики и лингвистики, дифференциации синхронии и диахронии применительно к фольклорным явлениям. В. Е. Гусев и Э. В. Померанцева, суммируя результаты конференции, обратили особое внимание на продуктивность состоявшегося обмена мнениями и подчеркнули растущее значение и усиливающийся научный резонанс Богатыревских чтений как в отечественной, так и в зарубежной фольклористике.

VII Богатыревские чтения проходили с 29 ноября по 1 декабря 1978 г. и были посвящены проблемам славянского фольклора. Во вступительном слове В. Е. Гусев (Ленинград) охарактеризовал отдельные работы П. Г. Богатырева по славянскому фольклору и дал общую оценку славистической деятельности ученого, продолжавшейся около 50 лет. Он подчеркнул, что П. Г. Богатырев принадлежал к числу тех деятелей науки, которые способствовали возрождению сравнительного изучения народного искусства славянских народов и тем самым положили начало новому этапу в развитии славистической фольклористики.

В программе первого дня чтений были доклады, посвященные проблеме изучения эпической традиции и календарной обрядности славян.

Так, в докладе «Эпические мотивы и эпический код» Б. Н. Путилов (Ленинград) исходил из представления о системе отношений «героический эпос — действительность», реализуемой в сюжетике, в изображении людей, в принципах организации текста, в специфике описаний и др. Докладчик предложил термин «эпический код» для системы значений, традиционных правил и ограничений, частично возникающих при переосмыслении внеэпических норм, частично порожденных эпосом. Функционирование кода Б. Н. Путилов рассматривает в тесной связи с эпической средой — со свойственным ей уровнем социальных отношений, исторического и художественного сознания.

В докладе В. Б. Вилинбахова (Ленинград) «Восточнославянский эпос — исторический источник» проблема обсуждалась в ее методологическом аспекте. Отталкиваясь от понимания фантазии как явления сознания, всегда имеющего в основе реальность, автор считает мифологическое сознание синтезом реального и ирреального, естественного и сверхъестественного. Наибольшая ценность эпоса определяется, по мнению докладчика, возможностью реконструировать на его основе психическую структуру предше-

ствующих поколений и социальную структуру общественного сознания далекого прошлого. Трудности такой реконструкции автор связывает с многослойностью эпоса и спецификой эпического мировосприятия (символизм обобщения), которые требуют постоянного учета и комплексного подхода в рамках всего национального фольклора.

Доклад В. К. Соколовой (Москва) был посвящен проблеме общеславянских и специфических элементов в восточнославянских масленичных обрядах (проводы масленицы, катание с гор, обычаи с молодоженами, ритуальная трапеза). Как было показано, основные элементы масленицы представляют собой общеславянскую традицию, по-разному развивавшуюся в отдельных славянских культурах. При этом специфические для русской масленицы обычаи рассматривались как сравнительно позднее явление, связанное с чисто развлекательными целями.

Э. В. Померанцева (Москва) в докладе «Роль слова в обряде опахивания» дала общую характеристику обряда, в сходных формах известного всем славянам. Были приведены примеры, свидетельствующие об императивном характере текстов, сопровождающих опахивание. Магическое значение последних обнаружено Э. В. Померанцевой на разных уровнях, в частности, на уровне ритма мужских рифм, свойственных этим заклинаниям, и т. д. Система опахивания целиком подчинена, по ее мнению, магической доминанте, а магия предметов, действий, шума, жеста сочетается в данном обряде с магией слова, несущего не только эстетическую функцию, но наиболее полно и сильно выражающую основную функцию всей системы.

Л. Н. Виноградова (Москва) выступила с сообщением на тему «Магическая функция обрядового диалога в славянском календарном фольклоре». Она подытожила результаты сравнительных исследований в рамках календарной обрядности восточных и западных славян. Осуществленный ею опыт сопоставления устойчивых формул обрядовых диалогов (главным образом на материале святочных обрядов) с некоторыми песенными формулами календарного фольклора славян делает возможным выявление заклинательных элементов в песенных текстах и создает необходимый для их корректного прочтения контекст.

К названному тематическому кругу примыкает и прочитанный В. Е. Гусевым доклад Н. И. Толстого (Москва) «Из „грамматики“ славянских обрядов». Вводя понятия обрядового синтаксиса и обрядовой морфологии, Н. И. Толстой разграничивает синтагматику и парадигматику обрядового «языка», составляющие план выражения и план содержания обряда (последний план характеризуется нечеткой выраженностью в отдельных его звеньях). Специфику обрядового «языка» автор связывает с его принципиальной разнокодностью, данной в одновременности и обусловленной тенденцией к максимальной синонимичности. Морфология обряда и его своеобразный синтаксис, многоуровневая парадигматика и многоплановая синтагматика символа рассматриваются в докладе на примере обрядового бития веткой (розгой).

Доклады второго дня Чтений были объединены проблемами изучения народной песни и народной инструментальной музыки. Доклад П. Г. Громова (Балашов) «Трансформация одного песенного сюжета (по восточнославянским материалам)» был посвящен песенной сатире «Стукнуло, грянуло в лесе», впервые зафиксированной в XVIII в. и в дальнейшем подвергшейся существенным изменениям. Диахронное изучение восточнославянских версий песни позволило установить как мнемонические, так и творческие изменения текста. Идейно-эстетическую эволюцию данного сюжета автор связал с обращением песни к злободневным историческим событиям, способствующим актуализации ее и нарастанию в ней сатирических мотивов, что вызвало жанровую трансформацию в диапазоне от шуточно-плясовой песни до политической сатиры.

Доклад Б. П. Кирдана (Москва) «„Формула невозможного“ в фольклоре восточных и западных славян» был основан на использовании статистической методики; песенные традиции разных славянских народов были сопоставлены докладчиком с целью каталогизации общеславянских «формул невозможного», установления их разновидностей и определения функций, свойственных им в отдельных славянских культурах.

«Формуле невозможного» — ее реализации в жанре небылицы (на восточнославянском материале) — был посвящено и сообщение Л. М. Ивлевой (Ленинград). Определив небылицу как песенный жанр, целиком сводимый к «формуле невозможного», Л. М. Иванова попыталась охарактеризовать жанровую специфику последней. Сопоставление разнотрансовых систем, использующих одни и те же «формулы невозможного», позволило

автору поставить вопрос о полифункциональности этой формулы и наметить некоторые проблемы, касающиеся ее исторической семантики.

В центре доклада И. И. Земцовского (Ленинград) «Словацкая народная песня в межславянских фольклорных связях» оказалась проблема, имеющая общеметодологический интерес: ставя вопрос о своеобразном месте словацкой песни в системе славянского музыкального фольклора, автор предложил методику системно-динамических сравнений путем выстраивания вероятностной шкалы некоторых признаков, существенных для славянской народной музыки вообще. Эта методика позволила докладчику представить словацкую народную песню как определенную стадию в процессе формирования южнославянского фольклора под мощным воздействием восточнославянских племен (VI в. н. э.) на автохтонные дунайско-балканские племена.

И. В. Мациевский (Ленинград) наметил типологию традиционных инструментальных ансамблей у славян, специально посвятив свое выступление наиболее характерному, на его взгляд, типу ансамбля танцевальной музыки — со струнной основой инструментария и дифференциацией исполнителей и их партий по трем группам, каждая из которых реализуется одним либо несколькими музыкантами. Ансамбль этого типа наиболее отчетливо определен народной терминологией украинцев и белорусов как «троїста музыка».

Проблема национальной специфики отдельных видов фольклора и фольклорного репертуара в целом оказалась в центре внимания нескольких докладов третьего дня Чтений. Так, Н. И. Савушкина (Москва) в сообщении «Персонажи восточнославянской народной драмы в соотношении с национальными фольклорными и литературными традициями» поставила вопрос о выявлении общих и особенных средств и приемов поэтики, устойчивых формул-клише, мотивов, сюжетов и персонажей путем сравнительного изучения народной драмы восточных славян. Характерные для всех восточнославянских народов типы драматических персонажей (герой-правитель, вожак, воин, доктор, герой из народа, представитель иной национальности) создаются, как правило, одинаковыми средствами при существенных различиях в конкретных образных элементах драмы, связанных с национальными фольклорными и литературными традициями и придающих названным персонажам известное национальное своеобразие и неповторимость.

Р. А. Богомольная (Кишинев) на большом конкретном материале поставила вопрос о бытовании фольклора в селах со смешанным населением. Обобщая результаты многочисленных экспедиций в русские села Молдавии, она попыталась выявить украинский фольклорный репертуар, показать отдельные закономерности в современном бытовании ряда песенных и прозаических жанров.

«Опыт сравнительного анализа представлений о вихре в славянской и тюркской народной традиции» был предложен Э. Азим-заде (Москва). В основе доклада — идея построения многопризнаковой парадигмы представлений, характеризующей традицию и служащей базой для сравнения духовной культуры различных этносов. Автор попытался выявить общие и специфические черты славянских и тюркских представлений о вихре. Одновременно подчеркивалась необходимость считаться с локальными различиями внутри каждой традиции.

Та же методика была положена в основу доклада А. В. Гуры (Москва) «Огонь и вода в славянской народной символике сновидений», в котором была показана связь символики рассматриваемых сновидений с метеорологическими представлениями, обрядами вызывания дождя, с некоторыми приемами народной медицины. Огонь и вода в толкованиях снов могут выступать в трех сферах своего проявления (относительно неба, земли и человека), а также в виде своих символических заместителей; при этом толкования снов позволяют выявить следующие противопоставления: огонь — вода, огонь — холод, огонь — тьма.

И наконец, в докладах Ю. И. Смирнова (Москва) и В. Е. Гусева были отражены основные тенденции в развитии славистической фольклористики, ее современное состояние и ближайшие задачи. Говоря о том, что сравнительное изучение фольклора должно быть целенаправленным, Ю. И. Смирнов напомнил о необходимости соизмерять получаемые фольклористами результаты с этнокультурной хронологией. Возможность изучения любой славянской традиции на уровне общеславянского фонда означает

познание фольклора в его исторической ретроспективе. В связи с этим докладчик предложил результаты сравнения крупных сюжетных серий эпических песен внутри славянского мира с репертуаром некоторых соседей — с целью получения представлений об общеславянском эпическом фонде начала нашей эры.

В докладе «Фольклористика на VIII Международном съезде славистов» В. Е. Гусев охарактеризовал основные проблемы, обсуждавшиеся на фольклористической секции (поэтика и стиль фольклора, процессы в фольклоре XX в. и современный фольклоризм, взаимодействие фольклора и литературы), и на основе анализа приуроченных к съезду публикаций и сделанных на съезде сообщений констатировал возрастание интереса исследователей к процессуальным явлениям в фольклоре как характерную черту современной фольклористики. Докладчик проинформировал участников Чтений о решении фольклорной комиссии при Международном комитете славистов.

Выступавшие в прениях по докладам Б. П. Кирдан, К. В. Чистов, И. Г. Левин, Г. А. Левинтон, И. Г. Карлукхин отметили значение Богатыревских чтений как определенной научной традиции. В центре дискуссии оказались вопросы, связанные с проблемой современных путей развития славистической фольклористики: организация учета материала, его собирание, систематизация и издание, границы и принципы сравнительного изучения, статистические методы и методика выяснения эволюционной хронологии.

Выступавшие подчеркнули связь Богатыревских чтений с общим движением отечественной фольклористики, которое они отражают и которому в известной мере содействуют.

Л. М. Ивлева

КОРОТКО ОБ ЭКСПЕДИЦИЯХ

Согласно подписанному летом 1977 г. научному соглашению между советскими и американскими учеными с 1978 г. была начата параллельная работа над темой «Комплексное биолого-антропологическое и социально-этнографическое исследование народов и этнических групп с повышенной долей долгожителей». Эта программа по сравнению с предпринимавшимися до сих пор усилиями в изучении проблем долгожительства со стороны геронтологов и некоторых других специалистов имеет две важные особенности. Первая из них состоит в комплексности исследования, требующем, в частности, широкого привлечения этнографических материалов. Вторая — в популяционном подходе к этим проблемам, при котором изучаются не отдельные долгожители (люди 90 лет и старше), а значительные группы населения, в которых исторически возник и закрепился феномен долгожительства. Последнее предполагает сравнение изучаемой «долгожительской» популяции с контрольной общностью, где такой феномен не наблюдается. Для работы над проектом Институт этнографии АН

СССР, взявший на себя функции головной организации по этим исследованиям в СССР, привлёк научные силы Института антропологии МГУ, Института геронтологии АМН СССР, абхазского Института языка, литературы и истории и Института экспериментальной морфологии АН Грузинской ССР. В качестве первого объекта изучения в СССР было взято сельское абхазское население на территории Очамчирского района Абхазской АССР, главным образом — жители с. Члоу, где на 2500 жителей числилось около 40 долгожителей.

В 1978 г., отведенном на подготовительные работы, были выработаны общие с американской стороны принципы исследования, основные разделы темы и, в соответствии с предложенными гипотезами долгожительства (генетической, экологической, или географической и этнографической) набор основных показателей, которыми должен характеризоваться каждый человек, подлежащий обследованию, и популяции в целом. Летом 1978 г. были проведены первые, носившие в значительной

степени также предварительный характер, полевые работы. В составе организованной экспедиции действовали три этнографических, антропологический, геронтологический и медико-биологические отряды, а также группы экологов и психологов.

Одним из важных результатов этих работ была проверка возможности совместной работы биолого-антропологических и медицинских подразделений в условиях созданного стационара. Другим — выработка подхода к выбору людей, подлежащих обследованию, и приемов верификации возраста должжителей, не имеющих свидетельств о рождении или других соответствующих документов.

Летом 1979 г. по названной теме также работали три этнографических отряда. Задачей первого из них (нач. И. И. Крупник) было составление «долгожительского» списка людей, подлежащих обследованию, в который вошли собственно долгожители, а также их братья и сестры, дети и внуки, племянники и племянницы; кроме того, в этот список были включены родственники-долгожители, умершие после 1950 г. в возрасте около 100 лет и старше. Попутно с этим, отряд составлял генеалогии и работал над изучением социальной структуры абхазов.

В задачу второго отряда (нач. А. П. Павленко) входила верификация возраста тех должжителей, которые не были охвачены работами 1978 г., и составление «контрольного» списка людей, подлежащих обследованию путем соответствующей выборки из «недолгожительской» части жителей с. Члоу. Отряд должен был кроме того опробовать этнографическую анкету, содержание которой было согласовано с американской стороной, собрать материалы по этнической демографии и др.

Основные задачи третьего отряда (нач. В. П. Кобычев) — опробование этнографической анкеты, уже исправленной и дополненной с учетом опыта предыдущей работы и сбор материалов по этнической психологии.

Одновременно с этим, как и в прошлом, 1978 г., была развернута полевая экспедиционная работа антропологического и геронтологического отрядов (нач. Г. А. Аксянова и А. В. Шевченко), а также отряда под руководством С. М. Далакишвили, организованного АН Грузинской ССР. Все отряды проводили антропологические измерения, изучали питание (с анализом пищи), осуществляли биолого-генетические исследования, медицинский осмотр и сбор других намеченных программой показателей.

Работа по советско-американскому проекту комплексного изучения долгожительства рассчитана на длительный срок. Но уже сейчас очевидно, что она может дать очень ценные в научном отношении результаты, подтвердив плодотворность совместных усилий специалистов общественных и естественных наук.

Вместе с тем опыт работы двух лет показал большую сложность проблем, подлежащих исследованию, и, следовательно, необходимость дальнейшего расширения состава участвующих в ней сотрудников. Надлежит обратить особое внимание и на специфику полевой работы в условиях Кавказа. Улучшения требует и материально-техническое обслуживание полевых отрядов. Но все это относится к затруднениям, которые можно и должно преодолеть.

В. И. Козлов

* * *

С 1971 г. Музыкальное училище им. Римского-Корсакова при Ленинградской консерватории организует студенческие экспедиции в Усвятский район Псковской области под руководством музыковед-фольклориста Е. Н. Разумовской. Было проведено 7 летних и 4 зимних экспедиции (по 9—12 чел. каждая) в среднем по 2—3 недели. В первых двух экспедициях активное участие принимала Л. Л. Ивашнева—уроженка деревни Цер-

ковище Усвятского района, тогда студентка филологического факультета ЛГУ. Постоянные участники экспедиций: студенты И. Паина, А. Ромодин, В. Федько, Л. Федько, Г. Худякова.

Результаты экспедиционных работ свидетельствуют о богатстве и жанровом разнообразии фольклорной культуры Усвятского р-на, о преобладании в ней обрядовых форм.

За 8 лет (1971—1978) обойдено 138 де-

ревень не только в Усвятском р-не, но и с выходом в Белоруссию (на западе и юго-западе), Смоленщину (юго-восток), в Невельский и Великолуцкий р-ны Псковской области (север и северо-восток); записано 34 «живых» обряда: 17 свадебных, 11 похоронных и 6 купальских; сделано более 7000 магнитофонных записей. Среди них: 2528 свадебных песен, 1812 календарных, 915 инструментальных пьес и сигналов, 816 лирических, 203 хороводных и плясовых песен, 414 плачей, 147 баллад, 94 «языка» (голос, подражающий инструменту), 55 духовных стихов, 41 колыбельная, множество частушек (200 записей, от 1 до 30 припевок в каждой), а также сказки, заговоры, приговорки, заклички. Велась также «слуховые» записи всех видов прозаического фольклора (былички, анекдоты, заговоры, всевозможные клише); собраны рассказы о старинных обрядах и об истории района, биографические сведения об информаторах (средний возраст 62 года); составлен словарь диалектных слов и выражений; приобретены некоторые предметы материальной культуры (вышитые рубахи, полотенца, скатерти, юбки, тканые пояса, некоторые атрибуты свадебного ритуала, глиняные и берестяные изделия и пр.).

Особая историческая и художественная ценность усвятского материала поставила перед фольклорными экспедициями задачу

максимально полно зафиксировать всевозможные образцы местной культуры. Поэтому возникла необходимость повторения работ в каждой деревне не менее двух-трех раз, а встречи с особо интересными информаторами (О. Ф. Сергеевой из дер. Церковье, А. В. Рыбаковой из дер. Узкое, Т. С. Лазутой из дер. Рябцево и др.) происходили регулярно в течение всего периода экспедиционной деятельности.

В настоящее время, когда завершилось обследование всего района (с захватом соседних деревень), можно приступить к классификации собранного материала, попытаться охарактеризовать особенности местного стиля, установить ареал распространения его, границы перекрещивания разных традиций; можно картографировать собранный материал по обрядам, жанрам, сюжетам, формульным напевам и т. п. Последовательная публикация этнографических сведений и лучших образцов усвятского фольклора после тщательной научной обработки — главная цель работы собирателей.

Все фоно- и фотоматериалы, дневники, расшифровки текстов и напевов хранятся в фольклорном кабинете Музыкального училища Ленинградской консерватории.

Е. Н. Разумовская

* * *

С 16 по 22 февраля 1978 г. аспирант секции фольклора Ленинградского государственного ин-та театра, музыки и кинематографии Ю. И. Шейкин совершил поездку в с. Красный Яр, расположенное в среднем течении р. Бикин (Пожарский район Приморского края), организованную Дальневосточным педагогическим институтом искусств (г. Владивосток).

В задачи экспедиции входило изучение музыкальной культуры уссурийских нанайцев (самоназвание группы — *монай*) и бикинских удэгейцев (самоназвание группы — *бикинка удэ*), выявление процессов взаимовлияния этих родственных культур.

Музыкальный фольклор уссурийских нанайцев записывался от двух исполнителей (возраст 72—75 лет). Выявлено 8 вокальных произведений *дзари* и 7 инструментальных наигрышей на дугообразном

варгане — *мэңэ куфурй*. Нанайский материал имеет особую ценность, так как позволяет сравнить фольклор уссурийских и амурских нанайцев и выявить в нем диалектные различия¹.

73 образца удэгейского музыкального фольклора записаны от восьми исполнителей (возраст 55—75 лет). Среди собранного материала большую часть составляют импровизируемые напевы *ехый* (36 образцов) и инструментальные наигрыши на

¹ До сих пор музыкальная фольклористика располагала музыкальными материалами по фольклору только амурских нанайцев. См.: А. М. Айзенштадт. Поют нанайцы и ульчи. — «Сов. музыка», 1957, № 11, с. 88—93; *его же*. Нанайские песни. — «Музыкальный фольклор народов Севера и Сибири». М., 1966, с. 55—79.

дугообразном варгане *кункай гусини* (11 образцов), на *трубе* из полого стебля травы *какалии кингуля чикчи гусини* (7 образцов). Особую ценность представляют записи сольной игры на бубне *унту гонгойни* (3 образца). Эти наигрыши исполняют перед началом шаманского обряда особые мастера — *гонгой*, сопровождая ими свои пляски. По ритму и по форме исполнения эти наигрыши родственны музыкальному сопровождению медвежьего праздника нивхов, орочей и ульчей. Сольная игра на бубне встречается как у бикинских удэгейцев, так и у уссурийских нанайцев. К уникальным записям следует отнести обрядовую игру шамана со своим духом-покровителем *могоси* (1 образец).

В с. Красный Яр записано 39 звукоподражаний зверям и птицам. Удэгейцы и нанайцы подражают голосам не только промысловых зверей и птиц (изюбру, кабарге и рябчику), но и тех, которые являются излюбленными персонажами их фольклора (ворона, кукушка, рыбный филин и др.).

XXXIV экспедиция была седьмой поезд-

кой к удэге². Собранные материалы имеют значение не только для изучающих музыкальный фольклор, но и для этнографов. На основании имеющихся материалов уже можно судить об одной из наименее исследованных областей духовной культуры удэ — музыкальном фольклоре, выявить в нем локальные особенности и сопоставить его с фольклором других этносов данного региона (нанайцев, орочей, ульчей, нивхов и др.).

Фотоматериалы, в которых зафиксированы музыкальные инструменты и способы игры на них, а также полевые дневники, содержащие данные об исполнителях, и фольклорные тексты хранятся в личном архиве Ю. И. Шейкина. Весь звуковой материал (127 образцов), записанный на кассетном магнитофоне, — в фольклорном фонотехническом архиве Дальневосточного педагогического института искусств.

Ю. И. Шейкин

² Информацию о предыдущих экспедициях см.: «Сов. этнография», 1978, № 2, с. 139—140; 1979, № 1, с. 151—152.

КРИТИЧЕСКИЕ СТАТЬИ И ОБЗОРЫ

ФОЛЬКЛОР ЛЕНИНГРАДСКОЙ ОБЛАСТИ

В. С. Бахтин. 1000 частушек Ленинградской области. Записи 1954—1968 гг. Л., 1969; Сказки Ленинградской области, серьезные и несерьезные, озорные и не очень, байки, народные анекдоты и прибаутки. Собрали и подготовили к печати **В. Бахтин** и **П. Ширяева**. Л., 1976; **В. Бахтин.** Песни Ленинградской области. Записи 1947—1977 гг. Л., 1978.

Богатая коллекция фольклорных записей, собранных **В. С. Бахтиным** в Ленинградской области за 30 лет, достойна развернутой публикации. Ряд частушек и многие разделы песенного сборника — приговоры дружки и причитания, игровые и плясовые песни, фольклор Великой Отечественной войны и др. — открывают читателю новые стороны в народном творчестве края. О научном значении сборника сказок¹ говорит уже то обстоятельство, что устная проза мест, прилегающих к Ленинграду, до сих пор не публиковалась в специальном издании. И все же проблема, волнующая собирателя, раскрывается не столько в текстах, сколько в справочном аппарате изданий.

В указателях мест записи текстов обращают на себя внимание пометки вроде: «Записано в поезде», «борт теплохода „Антон Рубинштейн“ — р. Енисей». В списках исполнителей мы находим и группу учащихся ленинградского ПТУ № 45, и безымянную гардеробищу Лениздата, и неизвестную из Новой деревни Бокситогорского р-на. Некоторые сказки записаны школьниками от своих бабушек, присланы Бахтину и включены в сборник наравне с его собственными записями, записями **П. Г. Ширяевой** и других фольклористов. Разумеется, в рецензируемых изданиях представлен репертуар преимущественно знатоков народного словесного искусства: сказочников **А. К. Воробьева**, **Л. Л. Леонтьева**, **П. К. Тимофеева**, исполнительниц песен и частушек **Л. Я. Ивановой**, **Т. М. Тарасовой**, **М. Н. Тихоновой** и др. Но и к «случайным» исполнителям **В. С. Бахтин**, на мой взгляд, проявляет внимание не меньше.

Думается, особую ценность для собирателя представляют произведения фольклора, вдруг неожиданно всплывшие в памяти собеседника в разговоре по самым различным поводам. Подобные записи показывают, что фольклорист умеет воскресить в людях, давно отошедших от традиционной песни или сказки, воспоминания о духовной культуре времени их молодости и даже детских лет.

По существу **В. С. Бахтина** интересует (да не убоимся расхожего в литературной критике штампа!) связь времен в духовном мире современного человека, притом жителя Ленинградской области либо выходца из нее. И здесь горизонты его интересов расширяются до охвата судьбы фольклорной традиции такого сложного региона, как Петербургская губерния в прошлом и Ленинградская область в настоящем. Вопрос о целесообразности собрания фольклора в этих местах задавал себе, наверное, каждый исследователь, бравшийся за подобную работу. Неоднократно ставил его себе и Бахтин, причем от работы к работе у него крепла уверенность в существовании в Ленинградской области древнейшего слоя народной поэзии. Если в предисловии к сборнику сказок составитель связывает этот слой лишь с местами, не знающими интенсивного движения населения (Сказки..., с. 4), то в сборнике песен, где преобладают записи последних лет, он пишет: «Коренной элемент устоял, переборол или переварил разнородные пришлое элементы и в целом сохранился, снова возобладал в обычаях, в речи, в народной культуре» (Песни..., с. 9).

Это положение полностью подтверждают материалы, включенные в песенный сборник. Древний народный обычай хлестать друг друга вербой в вербную субботу иллюстрирует редкостная для современных фольклорных сборников стихотворная приговорка (№ 94). По всей Ленинградской области — от Луги до Тихвина и Присвирья — живет в памяти сельских жителей колядное величание с одним и тем же сюжетом или же только завершающие его строки с требованием подаяния певцам. Свадебный обряд включает все свойственные ему фольклорные жанры: песни, причитания, приговоры дружки, старшей подружки и других чинов. Помимо известных в вариантах из других

¹ Данная книга, подготовленная **В. С. Бахтиным** совместно с **П. Г. Ширяевой**, включает также материалы из архива ИРЛИ АН СССР (Пушкинский дом).

ленинградских публикаций, записи Бахтина знакомят нас и с редкими свадебно-обрядовыми текстами. Среди них — песни, содержащие приглашение поезжанам войти в дом невесты (№ 45, 46), поочередное выкликание родственников невесты (№ 47)², устойчивые «формульные» приветствия, произносимые свекром и свекровью при встрече поезда от венца (№ 55—56), а в конце «большого стола» — причитание невесты с благодарностью подружкам за участие в свадьбе (№ 80).

Отдельные строки обрядовых текстов прямо восходят к древней традиции. В свадебном причитании № 1 поется: «У нас записи записаны, зеленое вино выпито...». Речь здесь идет о «рядных» либо «сговорных» — брачных контрактах, принятых в прошлом в различной социальной среде, в том числе и у крестьян³. В одном из причетов «могилушка» называется «крутоскладеной». Не указывает ли этот эпитет на конфигурацию древних захоронений, разбросанных на северо-западе республики?

Сборник устной прозы интересен своим локальным колоритом. Тексты, вошедшие в него, отражают народную культуру, сформировавшуюся под влиянием Петербурга. «Он видит афиши везде набиты, значит, по случаю прибытия царских дочерей, все открыты рестораны бесплатно, кто чего желает» (с. 98) — такое описание явно навеяно бытом столичного города. «Отец тогда поверил ему и извинился перед прежней женой» (с. 112) — меры для восстановления справедливости, принятые обманутым персонажем в духе современной этики и не традиционные для классической сказки. «Я послан богом... обрадовать вас, — изъясняется герой сказки, совсем как в чувствительном романе, — вы сидите в заключении и не видите ни одного мужчины и не знаете, что такое радость иметь при себе друга» (с. 118). Сказки ярче, чем песни, показывают, как новое ассимилировалось старым, а песня в отличие от сказки более ярко представляет устойчивость явлений народного творчества. Поэтому о влиянии Петербурга на песню мы можем судить скорее по песенному репертуару, нежели по стилистическим особенностям самих традиционных народно-поэтических произведений.

По отбору материала сборник сказок, на мой взгляд, несколько уступает песенному, хотя среди восьми десятков напечатанных в нем текстов преобладают оригинальные, доносящие именно устную традицию (№ 5, 7, 8—10, 17, 51, 81 и др.). Столь же интересны народные пересказы произведений лубочной литературы — повести о Ерше Ершовиче и сказки об Илье Муромце. В пересказе № 64 обращает на себя внимание эпизод, отсутствующий в лубке, но известный по устным вариантам: исцеление Ильи⁴. Но стоило ли включать в книгу ограниченного объема тексты, являющиеся близкими вариантами сказок из популярных сборников, рассчитанных на массового читателя (№ 12, 18, 54, 56, 57, 72, 74, 77), или приводить в четырех вариантах одно и то же произведение (№ 45, 55 — данная запись иллюстрирует полное разложение сюжета — № 63 и 66), если ресурсы, из которых можно черпать свежий материал, составителями до конца не использованы? Так, В. С. Бахтин указал, что ценнейший репертуар сказочника В. И. Харламова, за исключением одной сказки, не вошел в сборник из-за недостатка места. П. Г. Ширяева поместила в эту книгу только 33 текста из 466 (!), записанных ею, А. Н. Лозановой, М. Я. Мельц и другими фольклористами Института русской литературы АН СССР в 30—40-е годы в Ленинграде и области.

В сборнике частушек не так много четверостиший, встречающихся в ранее изданных ленинградских материалах. Обновление репертуара заметно даже в тех частушках, которые составитель отнес к дооктябрьскому периоду. Публикация В. С. Бахтина фиксирует, таким образом, факт непрекращающегося развития материала в рамках местной традиции. Поэтому областная характерность ленинградской частушки менее свойственна, нежели сказке. Правда, собиратель не попал в тот район области, где бытует своеобразная по напеву и структуре стиха (повторы отдельных слов) «спасовская» частушка, без сомнения, придавшая бы сборнику оттенок местного своеобразия. Но в конце концов район бытования «спасовской» составляет лишь малую часть Ленинградской области.

Сборник частушек, получивший в свое время положительную оценку и подробное освещение в рецензиях⁵, становится понятным во всех своих деталях лишь в совокупности с песенным и сказочным сборниками, ибо вся эта фольклорная трилогия представляет нам народное творчество Ленинградской области в его динамике, в отношении к различным аспектам этнической истории края. И частушка, ярче любого другого жанра традиционного фольклора, должна и может отразить современные процессы культурной интеграции населения.

Коренное отличие рецензируемых изданий от предыдущих сборников фольклора Ленинградской области — предназначенность для широкого круга читателей. Из круга

² Здесь приходят на память сцены северной свадьбы: невеста не принимает подарки без позволения отца, матери, брата и т. д., домочадцы не пускают поезжан в дом без такого же позволения.

³ Редкое свидетельство о дальнейшей жизни этого обычая см.: В. Н. Мальковский. Свадебные обычаи, песни и приговоры у крестьян Рыбинской волости. — «Живая старина», XIII, 1903, в. IV, с. 426.

⁴ П. И. Ровинский. Русские народные картинки. Кн. 1. «Сказки и забавные листы» [б. м.], 1881.

⁵ Наиболее развернутая из них принадлежит З. И. Власовой. См. «Русский фольклор» XII. Л., 1971, с. 293—295.

адресатов, обычного для большинства первопубликаций произведений народного творчества, исключены «специалисты-фольклористы», вместо них названы агитаторы, социологи, учителя и др. (Сказки..., с. 2). В этом кругу непременно в аннотациях указание «и всем тем, кто интересуется...» становится не формальной отпиской, а подлинной расшифровкой замысла составителей.

Неакадемический характер изданий подчеркнут и в названии — «сказки серьезные и несерьезные, озорные и не очень...». Его поддерживают и присказки, пословицы, цитаты из народно-поэтических текстов, используемые в качестве заглавий разделов, связок между отдельными сказками. Принятый тон помогает сохранить и пояснения составителей, их воспоминания, дающиеся прямо в корпусе текстов как интермедии. В этой же роли в песенном сборнике можно было бы использовать описание обрядов, упрятанное составителем в комментарий.

Живая интонация сохранена и во вступительных статьях. В. С. Бахтину удается очень просто и живо рассказать не только об эволюции фольклорных жанров, о состоянии народно-поэтической традиции на сей день, но и о текстологических принципах изданий, что уже значительно сложнее. Правда, желание упростить изложение иногда приводит автора к неточностям. Анализируя строку замечательной солдатской песни, он подчеркивает особое значение возгласа «ох», передающего, по его мысли, тяжесть солдатской доли (с. 7). Но частица эта, как показывает весь текст, является «специально-песенной», чередующейся с «ой» и «да». «В живом исполнении, — отмечает автор, — все это легко меняется, поскольку во многом носит импровизационный характер» (с. 16). Неудачным представляется и предположение: «А что рассказывали датские мужики, у которых подслушал эту историю («Свинопас» — М. Л.) Андерсен? То же самое, уверен, что и русские» (с. 250). Между тем автобиография Г. Х. Андерсена («Сказка моей жизни») не позволяет даже выдвинуть в такой форме подобного предположения, ибо писатель достаточно подробно поведал нам о людях, рассказывавших ему сказки.

Обращение к широкому читательскому кругу не заставило В. С. Бахтина изменить принципам публикации фольклорных текстов, обычных для специальных изданий, за исключением передачи фонетических особенностей народной речи. Очень внимателен собиратель к ударению в частушке, которое не совпадает с нормативным. Последовательно воспроизводит он строфику народной песни либо дает необходимый по этому поводу комментарий. Каждый сборник снабжен словарем редких слов. Можно было бы ввести сюда и такие слова, как «вышка», «головашки» (частушки), «ображаться», «полесня» (сказки), «застреха» (песни).

По подходу к классификации материала особый интерес представляют «1000 частушек...». В отличие от авторитетных изданий последних десятилетий, где частушки были распределены по географическому либо хронологическому принципу, в основу рассматриваемой работы положен тематический принцип, хотя проведено деление частушек на дооктябрьские и послеоктябрьские, а также соответственно наигрышам: на «Русского», на «Семеновну», на «Солому» и др. И все же объединение частушек сходного содержания в отдельные разделы позволило составителю заострить внимание читателя на различных оттенках богатого мира чувств: ожидание милого или милой, страх признания в любви, измена, верность, боязнь худой славы и многое другое. Эстетическое начало в данном случае несколько не противоречит стремлению составителя к скрупулезному упорядочению материала.

Остальные сборники смонтированы по установившимся принципам, и классификация фольклорных произведений вызывает спор лишь в редких случаях. Например, текст № 3 из сборника сказок неверно назван бывальщиной. Это новеллистическая сказка на широко распространенный сюжет «Муж возвращается на свадьбу своей жены»⁶. Свадебные песни и причитания, записанные в различных регионах Ленинградской области, без всяких оговорок объединены в сборнике в одну композицию, хотя здесь могут встретиться тексты, известные в одной местности и, возможно, совсем неизвестные в другой. Трудно сказать, что лучше для массового издания: то ли неполные записи и повторы, но с соблюдением единства места и времени фиксации, то ли сводные композиции. Если и признать целесообразность второго решения, то необходимо применять его так, чтобы не терялась локальная определенность материала. Ее помогает сохранить такой простой прием, как указание на место записи непосредственно при текстах.

Перелистывая еще раз сборники песен, сказок и частушек, вчитываясь в замечательные, прекрасно сохранившиеся тексты, понимаешь, что фольклор Ленинградской области донес до сего дня подлинные сокровища народной поэзии во всей силе и яркости...

М. А. Лобанов

⁶ Н. П. Андреев. Указатель сказочных сюжетов по системе А. Аарне. Л., 1929, № 891.

Этнокультурные процессы в Удмуртии. Ижевск, 1978, 157 с.

В последние годы в этнографической науке усилился интерес к использованию массовых статистических источников и количественных методов их анализа. Эта тенденция явилась естественным результатом всего предшествующего развития этнографической науки в СССР.

Исследователи все чаще стремятся получить точную картину реального распространения этнокультурных черт; кроме того, наметилось стремление перейти от исследования отдельных аспектов этнических процессов к изучению устойчивых взаимосвязей между этими аспектами. Одной из работ данного направления является рецензируемый сборник. Уже структура его свидетельствует, что авторы преследовали две основные цели: во-первых, охарактеризовать отдельные стороны этнокультурных процессов в Удмуртии; во-вторых, рассмотреть методы изучения этнокультурных процессов, предпринятого Институтом этнографии АН СССР совместно с НИИ при Совете Министров Удмуртской АССР.

Помимо пяти статей, написанных В. В. Пименовым, Г. К. Шкляевым и Л. С. Христолюбовой, в нем опубликованы вопросники — «Сто вопросов о жизни, труде и отдыхе» и «Поселение», содержащие материалы для массового этносоциологического обследования населения и для характеристики каждого из населенных пунктов, попавших в выборку по основным экономическим, социально-культурным и этническим параметрам. Публикация методических материалов массовых этнографических и этносоциологических исследований очень ценна и своевременна. Новые исследования должны проводиться с учетом накопленного опыта. Недостаточная информированность порой приводит к дублированию усилий по разработке методик изучения одних и тех же сторон этнокультурных процессов и затрудняет сопоставление результатов исследований, проведенных в различных регионах по разным методикам.

Рецензируемый сборник открывается статьей В. В. Пименова «Количественные методы в этнографии (из опыта работы в Удмуртии)». Автор рассматривает три группы методов, которые могут использоваться при обработке массовой этносоциологической информации: методы традиционной вариационной статистики; методы, связанные с анализом многомерных распределений качественных признаков; и, наконец, методы изучения парных зависимостей между признаками с помощью меры информации. Сравнивая эти группы, он приходит к выводу, что при обработке данных этнографических и этносоциологических массовых обследований наибольшего внимания заслуживает анализ парных зависимостей (3-я группа), что связано с отсутствием количественных шкал в опросных листах, а также с методическими трудностями, возникающими при попытках многомерного анализа. Безусловно, можно согласиться с В. В. Пименовым в том, что на данном этапе развития опросов самый перспективный метод — это метод анализа матриц парных зависимостей. Однако вряд ли обосновано резкое противопоставление такого подхода анализу многомерных таблиц качественных признаков. Эти две группы методов призваны решать различные задачи. Многомерный анализ помогает максимально подробно изучить влияние небольшого числа факторов на один («зависимую переменную»), а также позволяет ответить, насколько полно использованные факторы объясняют вариацию зависимой переменной. Полученная с помощью таких методов информация особенно ценна при проверке гипотез о причинно-следственных зависимостях между качественными признаками.

И в методическом отношении, и по содержанию интересна статья Г. К. Шкляева «К характеристике современных сельских поселений в Удмуртской АССР». Проведенный в ней анализ направлен на решение важной практической задачи: дать характеристику перспективных и неперспективных населенных пунктов Удмуртии по основным экономическим, демографическим, культурным и экологическим параметрам.

Для обследования было выбрано 100 из 3191 зарегистрированных в Удмуртии в 1970 г. населенного пункта. Используя метод анализа парных зависимостей, автор подошел к решению ряда важных вопросов. Так, он показал, что измерение тесноты связи между различными признаками, учтенными в исследовании, может привести к выделению основных параметров типологии сельских населенных пунктов. Данные подтверждают, что многие социально-культурные параметры поселений в значительной степени определяются функциональным типом поселения. Однако некоторые линии рассуждения в статье остались, на наш взгляд, незавершенными. Так, Г. К. Шкляев ссылается на типологию современных сельских поселений, разработанную для Мордовской АССР В. Ф. Вавилиным, как на возможный образец при исследовании в других регионах страны. Но вопрос о применимости этой типологии к данным по Удмуртии, так же как и вообще вопрос о многомерной типологии сел данной республики, фактически не затрагивается. Неясным остается принцип выборки сел, а также степень надежности результатов анализа по столь незначительному числу единиц при довольно дробной группировке включенных параметров.

Основная задача второй статьи: Г. К. Шкляева «К изучению крестьянского жилища и поселений удмуртов (конец XIX — начало XX в.)» состоит в том, чтобы показать,

как отражались особенности социальной организации удмуртского этноса этого периода (проникновение капиталистических отношений при одновременном сохранении некоторых архаических форм общественного быта) на устройстве жилищ и организации поселений. В статье выявляются черты и элементы жилищ, общие для всей этнографической зоны (Верхнего Поволжья), а также характерные только для удмуртских жилищ и поселений. Написанная в традиционном этнографическом плане, без использования массовых источников и статистических методов, статья вполне вписывается в общий контекст сборника, так как посвящена выявлению зависимости этнических особенностей элементов материальной культуры от социально-экономических условий.

Одно из достоинств исследования, материалы которого использованы в сборнике, — плодотворное сочетание традиционного этнографического метода опроса информаторов и формализованных социологических анкет. Особенно интересны в этом отношении две статьи Л. С. Христолюбовой: «Обряды, связанные с рождением ребенка» и «Погребальный ритуал удмуртов». Исследователей интересовала степень знакомства респондентов с традиционными удмуртскими обрядами, а также отношение к ним различных социально-демографических групп удмуртского населения. Для статистической оценки реального знания обрядов в исследовании использовался «закрытый» вопрос, имеющий четкие категории ответов. Однако отнесение респондентов к конкретной категории («очень хорошо знает обряд», «ясно представляет», «слабо знает» и т. д.) осуществлялось на основе подробного описания того, какие именно детали обрядности и насколько подробно знают респонденты, какое они имеют представление о значении каждой из деталей. Такая типология позволила Л. С. Христолюбовой проследить зависимость степени знания обрядов от пола, возраста, образования, социально-профессиональной принадлежности респондента, его родного языка, этноконтактной среды, этнических ориентаций и т. д.). Показано, что во всех группах доля знающих в той или иной степени обряд превышает долю считающих возможным или необходимым сохранение этого обряда. Отмечено повышение интереса к традиционным обрядам у лиц с высшим и средним специальным образованием по сравнению с имеющими среднее и незаконченное среднее образование. Автору на практике удалось показать, что не противопоставление, а именно сочетание двух названных методических подходов может дать наиболее интересные результаты.

Опубликованные в конце сборника методические материалы по исследованию этнографических аспектов современного образа жизни представляют интерес для читателя уже потому, что содержат ряд оригинальных методических разработок, которые с успехом могут использоваться при изучении этнокультурных процессов в других регионах нашей страны (конечно, с соответствующей ссылкой на источник). Вероятно, не все из вновь предложенных методик одинаково хорошо «зарекомендовали себя» в полевом исследовании. Поэтому в публикациях такого типа, видимо, целесообразны краткие комментарии к отдельным вопросам, в которых отмечались бы трудности, возникшие при использовании методик, а также возможные границы их применимости. При заполнении вопросника для обследования поселений Удмуртии предполагалось использование некоторых данных государственной и ведомственной статистики. Ценность публикации инструментария значительно возросла бы, если бы были точно указаны источники заполнения соответствующих пунктов данного вопросника.

В заключение отметим, что использование статистических методов анализа в данном исследовании имеет своей целью «представить этнос как одну из разновидностей социальных систем, со сложным строением и состоящую из компонент, субкомпонент и более дробных структурных единиц» (с. 5). В данном исследовании речь идет по существу о распределении ряда культурных особенностей по социально-демографическим категориям удмуртского населения республики. Согласно современной теории этноса, «... среди множества свойств, присущих различным общностям людей, к этническим, очевидно, должны быть отнесены в первую очередь те, отчетливо выраженные отличительные дифференцирующие свойства которых обладают устойчивостью»¹. Таким образом, необходимым элементом изучения этноса как системы является сопоставление его культурных характеристик с характеристиками других этносов, в первую очередь контактирующих с ним. Такой подход не отрицает изучения внутринативной структуры, а дополняет его. Изучение и попытки моделирования этноса как целостной системы должны учитывать оба эти момента. В данном же исследовании берется лишь одна сторона вопроса, необходимая, но не исчерпывающая задач изучения этноса как системы. Такое ограничение задач исследования требует соответствующей оговорки, к сожалению, отсутствующей в данном издании.

Отмечая безусловную полезность и содержательность сборника, можно с уверенностью сказать, что аналогичные публикации по материалам других исследований, основанных на массовых опросах, были бы очень полезны с точки зрения совершенствования методики этнографических и этносоциологических исследований.

А. А. Сусоколов

¹ Ю. В. Бромлей. Этнос и этнография. М., 1973, с. 28.

Читателю, интересующемуся литературой по этнографии Сибири, имена Н. В. Лукиной и В. М. Кулемзина достаточно хорошо известны. Вместе и порознь они опубликовали ряд книг и статей, освещающих хозяйственное развитие, материальную культуру, общественные отношения, мировоззрение хантов и селькупов, населяющих васюганское и нарымское Приобье, бассейны Ваха и сопредельные территории Западной Сибири¹.

И вот перед нами их новая работа. Хотя книга имеет скромный подзаголовок «Этнографические очерки», авторы дают возможность читателю составить цельное и достаточно подробное представление о хозяйстве, материальной (глава I) и духовной культуре (глава II), а также социальной организации и семейно-брачных отношениях (глава III) этой группы угорского населения Западной Сибири. Удачно сочетая материалы, извлеченные из работ предшественников, с собственными полевыми наблюдениями, В. М. Кулемзин и Н. В. Лукина ярко и достоверно характеризуют орудия труда, хозяйственную жизнь, элементы бытовой культуры, духовный мир восточных хантов. Читатель найдет в книге сведения об основных хозяйственных занятиях васюганско-ваховских хантов — рыболовстве и охоте, домашнем производстве, транспортных средствах, поселениях и жилищах, одежде и обуви, головных уборах. С интересом читаются страницы, где рассказывается о народных знаниях и народном творчестве (изобразительном искусстве, фольклоре, народной музыке) хантов, описываются их религиозные представления и представления, связанные с рождением, жизнью и смертью человека.

Отличительная черта большинства разделов книги — чрезвычайная тщательность и этнографическая точность описаний. Авторы вводят в научный оборот значительное число этнографических терминов. Параллельно с описанием предметов материальной культуры приводятся их названия в ряде случаев на обоих говорах диалекта восточной группы хантов — васюганском и ваховском. Это свидетельствует о высоком профессиональном уровне работы и большом полевым опыте В. М. Кулемзина и Н. В. Лукиной.

Однако несмотря на все перечисленные достоинства рецензируемой книги, мы должны высказать в адрес авторов и ряд замечаний. К недостаткам двух первых глав книги надо отнести нечеткость композиционного построения внутренних разделов. С нашей точки зрения, утварь как элемент домашней обстановки следовало рассматривать не вместе с пищей, а в разделе «Поселения и жилище». Вряд ли удачно объединять в одной главе позитивные народные знания и народное творчество с религиозными представлениями.

Следует заметить также, что в работе, посвященной региональной группе небольшого по численности народа, нельзя заменять описание отдельных разделов материальной и духовной культуры ссылкой на другие, к тому же малодоступные работы. Между тем именно к такому приему прибегают авторы в отношении орудий рыболовства (стр. 17) и лодок-долбленок (стр. 50). Очень бегло, скороговоркой, изложен материал о пище.

Нельзя согласиться и с утверждением В. М. Кулемзина и Н. В. Лукиной о том, что в этнически однородной среде (в данном случае у восточных хантов) природно-хозяйственные периоды, легшие в основу традиционного народного календаря, не только не имели устойчивых названий, но «продолжительность и количество периодов не были строго установленными» (стр. 14). В данном случае явно не учитываются те обстоятельства, что под воздействием изменений хозяйственного цикла, переустройства промысловых отраслей в связи с организацией и деятельностью колхозов и совхозов, наконец, под влиянием русского календаря традиционные представления о народном календаре стираются и утрачиваются чрезвычайно быстро. Сегодня они во многом не соответствуют тем, что бытовали у народов Севера еще каких-нибудь 20 лет назад, в чем мы имели возможность убедиться во время недавних полевых выездов в различные тундровые и таежные районы. Нет никакого сомнения, что в период, исследуемый авторами, народный календарь восточных хантов строго соответствовал укладу их хозяйственной деятельности и природно-погодным циклам. Как справедливо отмечалось в литературе, «... в эпоху, когда время можно было измерять при помощи данных, полученных из наблюдений над небом и погодой, необходима была самая точная однозначность с определенностью соответствующих названий отрезков времени»².

И все же наибольшие претензии следует предъявить к третьей главе, в особенности к разделу «Формы социальной организации». Даже искушенному специалисту трудно

¹ См., например: «Легенды и сказки хантов. Записи, введение и примечания В. М. Кулемзина и Н. В. Лукиной». Томск, 1973; Н. В. Лукина, В. М. Кулемзин. Новые данные по социальной организации восточных хантов. — «Из истории Сибири», в. 21, Томск, 1976; «Материалы по фольклору хантов. Записи, введение и примечания В. М. Кулемзина и Н. В. Лукиной», Томск, 1978; Н. В. Лукина. Оленеводство ваховских хантов. — «Из истории Сибири», в. 5, Томск, 1973; В. М. Кулемзин. Шаманство васюганско-ваховских хантов в конце XIX — начале XX в. — «Из истории шаманства». Томск, 1976, и др.

² См. В. Шаур. К вопросу о реконструкции праславянских названий месяцев. — «Этимология 1971». М., 1973, с. 93, 94.

составить представление о таких социальных подразделениях, как *jaV* — «народ», *пуч*, *поч* — «порода» и др., поскольку авторы избегают пользоваться общепринятой этнографической терминологией и ограничиваются описательными характеристиками этих общественных институтов.

Ограниченность листажа не позволила В. М. Кулемзину и Н. В. Лукиной рассмотреть описанные ими элементы культуры восточных хантов в сравнении с аналогичными элементами культуры других обско-угорских этнографических групп, а также их ближайших соседей — ненцев, селькупов, кетов, эвенков. А такие сопоставления в отдельных случаях буквально напрашиваются. Это касается в первую очередь всего оленеводческого комплекса ваховских хантов генетически, несомненно, восходящего к их этническим контактам с самодийским миром. В то же время тип чума, бытовавший на Вахе в прошлом столетии, со специфическим креплением верхних концов шестов с помощью обруча, достаточно определенно указывает на кетское влияние. Женское злое начало Пырнэ из пантеона ваховских хантов может быть сопоставлено с Порнэ — волосатым женоподобным существом ненецкого фольклора — пожирательницей детей и прародительницей оводов и гнуса. Представление хантов Васюгана и Ваха о том, что Млечный путь на небе — это след лыж сына Торума, творца земли и всего живого, имеет прямую связь с одним из лучших произведений энецкого фольклора — Звездным мифом³. Число подобных примеров можно было бы увеличить. Отдельной темой, которая еще ждет своего освещения, является культурное влияние русских на быт и культуру восточных хантов.

Весь этот круг проблем может и должен стать предметом самостоятельного исследования и хочется выразить пожелание и надежду, что В. М. Кулемзин и Н. В. Лукина еще вернутся к их разработке.

Книга о васюганско-ваховских хантах не залеживается на полках библиотек. Ее читают не только специалисты — этнографы, историки, археологи-сибиреды. Она является полезным пособием для учителей, работников культуры, геологов и нефтяников Тюмени и Притомья, всех, кто живет и трудится на Севере и прочно сроднился с ним.

В. И. Васильев, В. В. Лебедев

³ «Мифологические сказки и исторические предания энцев». Записи, введение и комментарии Б. О. Долгих. М., 1961, с. 15—27.

Е. П. Алексеева. Этнические связи сарматов и ранних алан с местным населением Северо-Западного Кавказа (III в. до н. э. — IV в. н. э.). Черкесск, 1976, 182 с.

Новая книга Е. П. Алексеевой посвящена проблеме актуальной и весьма дискуссионной.

В первой главе ее дано обстоятельное описание меотских и сармато-аланских могильников Прикубанья III в. до н. э. — IV в. н. э. Е. П. Алексеева, выделяя критерии погребального обряда и похоронного ритуала, которые могут служить основанием для этнического определения захоронений, считает, что инвентарь могил не может быть бесспорным показателем. Эти предварительные посылки в целом убедительны, хотя многие черты и детали обрядности прикубанских погребений, взятые отдельно, дают значительный простор для взаимоисключающих толкований, что и диктует необходимость комплексного подхода к ним.

Далее дается краткое описание могильников Северо-Западного Кавказа (около 70). Это единственный в специальной литературе столь подробный свод соответствующих источников. Он, однако, не полон в отношении периферии той основной территории, которой занимается автор (отсутствуют Старо-Титаровские курганы, впускные погребения в курганах у станицы Курганской, г. Анапы и пр.). Не оправдано отсутствие сведений о некрополях ряда боспорских городов (Фанагория, Тирамбы, Кеп), представляющих для поднятой проблемы не меньший интерес, чем материалы Тузлинского и «Сенного» могильников, привлеченные автором. Думается, что не лишним было бы внести в обзор и данные об эпиграфических памятниках Северо-Западного Кавказа, упоминающих сираков, алан, меотов. Но все это — частные просчеты, не меняющие общей высокой оценки квалифицированного и наполненного существенными подробностями свода исследуемых памятников.

Убедительна в целом характеристика могильников III в. до н. э. — IV в. н. э. Е. П. Алексеева верно отмечает, что бескурганые некрополи Нижнего и Среднего Прикубанья в основной массе меотские. Верно и то, что в некоторых из них (и чем ближе к нашей эре, тем чаще) «встречаются элементы, характерные для сарматского обряда, — перекрещенность ног, мел и др.». Сарматскими и раннеаланскими, по твердому убеждению Е. П. Алексеевой, являются соответственно подбон и катакомбы, встреченные в нескольких пунктах.

Последнее мнение можно принять лишь с оговоркой. Близкие прикубанским катакомбам земляные склепы известны в некрополях боспорских городов, а также в Ольвии,

где они появляются с IV в. до н. э. и особенно массовы в III—I вв. до н. э. И если версия А. К. Коровиной о средиземноморском происхождении их¹ и гипотезы Н. В. Анфимова и М. П. Абрамовой о сугубо местном (меотском или кобанском) генезисе катакомб² недостаточно обоснованы, то мнение Г. А. Цветаевой и Н. П. Сорокиной о появлении земляных склепов в грунтовых некрополях Боспора в связи с исчезновением обычной сооружения склепов под курганами выглядит не лишенным смысла³. Нельзя не учитывать и точки зрения, согласно которой появление в Крыму и на Северном Кавказе земляных склепов с многократными повторными захоронениями связано с социальными процессами в среде аборигенного эллинизированного населения и оседанием на землю номадов⁴. Прав Ю. М. Десятчиков, полагая, что «этническая атрибуция погребенных в таких склепах должна основываться на конкретных материалах с учетом деталей погребального обряда»⁵.

При таком подходе Ладожскую катакомбу II в. до н. э. с пятью скелетами, античной амфорой и захоронением шестерки лошадей, Тбилисский и Владимирский двухкамерные земляные склепы I в. до н. э. с коллективными захоронениями (причем один скелет в Тбилисском — скорчен и лежит на левом боку) и типичным меотским инвентарем едва ли правомерно рассматривать как чисто аланские. Скорее, как и в случае с земляными склепами на могильниках городов Боспорского царства, мы имеем здесь дело с синтезом тех разноэтнических погребальных тенденций, которые возникли в результате специфических местных обстоятельств, хотя и не без влияния кочевнических обрядов. Сказанное, однако, не относится к индивидуальным катакомбам I—II вв. типа тех, что открыты у станиц Казанской, Владимирской и на Ясеновой поляне. Они действительно могут быть разнородностью аланских гробниц, утративших курганную насыпь.

Анализируя курганы, Е. П. Алексеева уверенно выделяет среди них захоронения местных племен меотского круга (Бесленевский, Северский, Габукойский). Осторожней оцениваются курганы так называемого зубовско-воздвиженского типа I в. до н. э.—I в. н. э. Автор склоняется к мнению тех археологов (К. Ф. Смирнов, Н. В. Анфимов, В. Б. Виноградов), которые связывают их с сираками, считая, что «яма с деревянными конструкциями является вполне надежным» критерием отличия от местных похоронных традиций (с. 72). Но не оставлены без внимания и сомнения И. С. Каменецкого в возможности твердого определения сиракских памятников к востоку от Лабы. Они не бесплощны, так как зубовско-воздвиженские курганы дают все же неординарную и далекую от классических сарматских эталонов погребальную обрядность.

Значительное место уделяет Е. П. Алексеева этнической интерпретации так называемого Золотого кладбища. Она аргументированно, на мой взгляд, опровергает основные доводы Н. В. Анфимова, склоняющегося к признанию меотской доминанты в возникновении и оформлении этих курганов, и считает, что «подкурганные катакомбы Золотого кладбища и им подобные катакомбы сарматского времени Предкавказья можно связать только с аланами».

Обоснована и этно-культурная классификация памятников Верхнего Прикубанья, среди которых кроме меотских и сармато-аланских автор выделяет и погребения далеких предков карачаевцев (Терезинские курганы с прямоугольными ямами, обложенными камнем, и, возможно, грунтовые могильники Родниковый и Джамагатский). Правомерна трактовка Адиухского, Узун-Колского и Тамгацкского могильников, как кладбищ алан, «потерявших под влиянием местных условий свою погребальную форму (катакомбы)» (с. 81). А вот отнесение Хасаутского погребения к числу сарматских едва ли оправдано. Вероятно, здесь мы имеем дело с захоронением представителя исконного субстратного слоя карачаевского народа⁶.

Обобщение данных о прикубанских поселениях меото-сарматского времени содержится во второй главе книги. Обзор охватывает более 150 городищ и поселений, открытых и обследованных В. А. Городцовым, М. В. Покровским, Н. А. Онайко, самим автором, но особенно тщательно Н. В. Анфимовым. Отдельно вводит Е. П. Алексеева в научный оборот и анализирует интересное Дружбинское городище № 2 в Карачаево-Черкесии, датируемое V—IV вв. до н. э.—IV в. н. э. Большой и разнообразный материал

¹ А. К. Коровина. Рецензия на кн.: Н. П. Сорокина. Тузлинский некрополь.—«Сов. археология», 1959, № 1, с. 317.

² Н. В. Анфимов. Земляные склепы сарматского времени в грунтовых могильниках Прикубанья.—«Краткие сообщения Ин-та истории материальной культуры», 16, М., 1947, с. 151—156; М. П. Абрамов. Нижне-Джугатский могильник. Нальчик, 1972, с. 39—46.

³ Г. А. Цветаева. Курганный могильник Пантикапея. М., 1957, с. 243; Н. П. Сорокина. Раскопки некрополя Кел в 1961 году.—«Краткие сообщения Ин-та этнографии АН СССР», 95, М., 1963, с. 61.

⁴ Э. В. Яковенко. Скифские погребения на Керченском полуострове.—«Проблемы скифской археологии», М., 1971, с. 164; В. Б. Виноградов. Реп.: М. П. Абрамова. Нижне-Джугатский могильник.—«Сов. археология», 1975, № 1, с. 307; А. М. Хазанов. Общественный строй скифов. М., 1975.

⁵ Ю. М. Десятчиков. Сарматы на Таманском полуострове.—«Сов. археология», 1973, № 4, с. 74—75.

⁶ См. В. Б. Виноградов, А. П. Рунин. Новые данные по археологии Северного Кавказа.—«Археолого-этнографический сборник», III, Грозный, 1969, с. 117.

приводит ее к убеждению, что и городище, и расположенный рядом могильник — меотские памятники. Следы сарматского влияния в них незначительны. А аналогии с другими верхнекубанскими памятниками раннежелезного века свидетельствуют скорее не о «глубоких корнях» меотской культуры в Карачаево-Черкесии (с. 108), а о том, что меотские традиции наслонились на исконный пост-кобанский культурный пласт, представленный материалами, например, Учкуланского селища.

Е. П. Алексеева логично объясняет скудость следов сармато-аланского влияния в материалах поселений. Правильная мысль о совместной жизни на одних городищах меотов и сарматов, перешедших к оседлости, и об использовании ими одних могильников. Жаль только, что она не подкреплена конкретными сведениями о соотношении таких смешанных некрополей с соседними поселениями.

В третьей главе — «Вопросы этнической истории местного населения Северо-Западного Кавказа и сармато-алан в меото-сарматское время» — автор излагает свою концепцию этой проблемы. Е. П. Алексеева сопоставляет обработанные ею данные со свидетельствами письменных источников и уточняет ареал распространения культуры, получившей название меотской по собирательному имени многих местных племен Прикубанья и Приазовья. Следует согласиться, что восточная граница бытования меотских памятников охватывала частично и Верхнее Прикубанье, где меотские памятники сосуществуют с поселениями и могильниками пост-кобанских племен — предков карачаевцев. Но вряд ли это район «особого локального варианта меотской культуры» (с. 117). Вероятнее видеть в нем контактную (приграничную) зону смешанного населения, естественную в специфических местных условиях. Точно так же, признавая весомость гипотезы И. С. Каменецкого о переселениях с Кубани в низовья Дона (но отнюдь не язаматов⁷), недостаточно, очевидно, ограничиваться лишь констатацией близкого родства местного населения Нижнего Дона с прикубанскими и приазовскими меотами. Миграции не заставляли Нижнее Подонье необитаемой пустыней. Культура меотов наслаивалась на иную основу, создателями которой были этнически отличные племена, вероятно, ирано-язычного круга.

Иная картина в исконно меотских районах Нижнего и Среднего Прикубанья, где намечается несколько локальных вариантов внутри единой меотской культуры. Е. П. Алексеева рационально трактует особенности каждой группы памятников, в том числе курганов с каменными гробницами типа Северского, Бесленевского и др., вызывающих споры относительно своей принадлежности. Она в известной мере поддерживает тех, кто пытается связать эти некрополи с продвижением на территорию Восточного Причерноморья неких (родственных меотам) племен с юго-востока и востока (может быть, даже из Верхнего Прикубанья). Подобный взгляд представляется более реальным, чем подход Ю. М. Десятчикова, связывающего их с асами, появившимися на Северном Кавказе из Средней Азии⁸.

Мотивировано мнение о преждевременности попыток отождествления отдельных меотских племен с определенными группами памятников. Исключение, как правильно замечает автор, составляют только синды, чьи древности поддаются выделению и характеристике⁹.

Много полезного содержит этюд «Сарматы — сираки и аорсы. Их проникновение на Северо-Западный Кавказ». После подробного экскурса в историю савромато-сарматских племен Северного Прикаспия Е. П. Алексеева обращается к роли сарматов в оформлении этнической картины Северо-Западного Кавказа. По мнению автора, сираки стали проникать в Прикубанье на рубеже IV—III вв. до н. э., это сразу нашло отражение в облике меотских могильников, но основная масса сираков стала селиться в этих местах с I в. до н. э. Эта трактовка близка взглядам Н. В. Анфимова¹⁰, однако автор не определяет жестко время и условия начального этапа сирацкого проникновения. В вопросе же локализации сирацкого племенного союза Е. П. Алексеева склоняется к версии И. С. Каменецкого. Такое понимание в контексте конкретной работы об исторических судьбах Северо-Западного Кавказа правомерно. Однако оно (разделяемое Ю. С. Гаглойти, М. П. Абрамовой, Д. А. Мачинским) не является единственным и в различных аспектах получает альтернативу в работах К. Ф. Смирнова, Ю. М. Десятчикова, Б. М. Керефова, В. А. Петренко и др.

Е. П. Алексеева, соглашаясь, что подобные захоронения — аорсская форма погребального обряда, приходит к важному выводу: «Аорсы стали проникать на Северо-Западный Кавказ несколько ранее II в. до н. э., возможно, с III в. до н. э.» (с. 131), а влияние их особенно явственно в I в. до н. э. — I в. н. э.

Е. П. Алексеева говорит также о проникновении на Тамань и в Прикубанье и других сарматских племен (роксолан, аспургиан, епагерритов). Постановка такого вопроса уместна, но объективных данных для его решения мало.

⁷ В. Б. Виноградов. Еще раз о язматах. — «Вестник древней истории», 1974, № 1, с. 158—159.

⁸ Ю. М. Десятчиков. Указ. раб., с. 78.

⁹ Новейшей работой, в которой пересматриваются традиционные взгляды на этническую характеристику синдов и меотов, является: О. Н. Трубачев. О синдах и их языке. — «Вопросы языкознания», 1976, № 4, с. 39—63.

¹⁰ Н. В. Анфимов. К вопросу о сарматизации Прикубанья. — Тезисы Пятых «Крупновских чтений». Махачкала, 1975, с. 50.

Убедителен главный вывод: сарматские элементы прослеживаются до III в. н. э., а в более поздних памятниках (за исключением Верхнего Прикубанья) уже не наблюдаются. Е. П. Алексеева закономерно объясняет этот факт постоянным слиянием сарматов с местным меотским населением.

Глава завершается рассмотрением вопроса о ранних аланах на Северном Кавказе в I—IV вв. н. э. Автор обстоятельно излагает все наиболее существенные точки зрения на происхождение алан. Сама Е. П. Алексеева придерживается и посылно развивает версию о среднеазиатском (сако-массагетском) исходе асиевских (асианских) племен в Восточную Европу, где они, смешавшись с «протоаланами» (племенами аорского круга), сыграли ведущую роль на рубеже нашей эры в формировании ранних алан. Именно и только с этими ираноязычными номадами автор связывает становление традиции катакомбных могил в Северном Причерноморье и Предкавказье.

Вся сумма доказательств, использованных Е. П. Алексеевой, представляется убедительной.

Автор внимательно прослеживает основные вехи этнической истории Северо-Западного Кавказа в первых веках н. э. Хорошо обоснована мысль о конечном слиянии ранних алан и меотов (при этнокультурной победе последних) на среднем и нижнем течении Кубани к концу III в. н. э. Аргументирован и вывод, что «в верховьях Кубани ранние аланы генетически связываются со средневековыми аланами» (с. 161).

Произведенный разбор показал научную значимость нового труда Е. П. Алексеевой. Дискуссионность многих вопросов, поднятых и решаемых автором, лишь усиливает удовлетворение по поводу выхода в свет работы, впервые обобщившей накопленные знания по сложной и запутанной проблеме меото-сарматских связей, как части процесса, затрагивающего весь Северный Кавказ.

В. Б. Виноградов

Л. П. Кузьмина. Народное поэтическое творчество рабочих Сибири. (Рабочий фольклор как исторический источник). Улан-Удэ, 1977, 295 с.

В послевоенный период во всем мире, и в первую очередь в странах социалистического содружества, возрос интерес к устнопоэтическому творчеству рабочего класса, являющегося главной движущей силой революционного преобразования мира. Об этом, в частности, свидетельствуют наряду с появлением большого количества публикаций и исследований проведение ряда международных симпозиумов по рабочему фольклору и рабочей песне, а также организация специального симпозиума «Рабочий фольклор» в рамках VII МКАЭН, проходившего в 1964 г. в Москве.

В советской фольклористике в последние пятнадцать лет произошли значительные сдвиги в изучении устнопоэтического творчества рабочих, особенно заметные в 70-е годы, когда появились первые монографии, посвященные отдельным жанрам или проблемам рабочего фольклора, и значительно расширились проблематика и география исследований, а также их источниковедческая база (главным образом за счет привлечения архивных материалов). Перелом в изучении рабочего фольклора произошел во второй половине 60-х годов, чему в немалой степени способствовала первая в нашей стране научная конференция по рабочему фольклору, состоявшаяся в 1963 г. в Свердловске. На конференции, созванной с целью координации работы фольклористов в данной области, были рассмотрены ряд теоретических вопросов изучения художественного творчества рабочих, а также специфика и история его жанров. При этом главное внимание уделялось дооктябрьскому фольклору, который и в последующие годы находился в центре внимания фольклористов. На основе материалов конференции Институтом русской литературы АН СССР был подготовлен сборник статей «Устная поэзия рабочих России», отразивший, как отмечалось в предисловии, «идущую в фольклористике борьбу мнений, коллективные поиски методики исследования произведений массового поэтического творчества рабочих»¹. Там же в предисловии была определена и программа дальнейшего развития исследований. «Задача состоит в том, — писал В. Г. Базанов, — чтобы от общих определений и риторических украшений перейти к подлинно научному изучению рабочего фольклора. Для этого необходимо создание „свода“ по рабочему фольклору, необходима большая публикаторская и текстологическая работа, развернутая сравнительная характеристика отдельных вариантов, критическая проверка старых и новых записей. Только на основе большого и авторитетного материала, опубликованного и архивного, можно строить обобщения, успешно разрабатывать общие вопросы истории рабочего фольклора»² (курсив мой. — Н. П.).

Рецензируемая работа Л. П. Кузьминой как раз и является результатом осмысления большого фактического материала, значительная часть которого впервые вводится

¹ «Устная поэзия рабочих России». Сборник статей под редакцией В. Г. Базанова. М.—Л., 1965, с. 5.

² Там же, с. 4.

в науку. Монография предшествовал составленный Л. П. Кузьминой сборник «Народная поэзия рабочих Сибири», изданный в 1974 г. в Улан-Удэ. В него вошли 212 текстов, при этом свыше ста из них, обнаруженные составителем в различных архивах, преимущественно сибирских, были опубликованы впервые. Хронологически сборник охватывает тот же период, что и монография, да и в расположении текстов отчетливо прослеживается тот же принцип, что и при их анализе (сочетание тематического и хронологического принципов)³. Все это дает основание рассматривать сборник Л. П. Кузьминой и как первый, подготовительный, этап исследования, и как развернутое приложение к нему. И если сборник был первой антологией устной поэзии рабочих Сибири, то монография является первым обобщающим исследованием ее.

Рецензируемая книга состоит из введения и четырех глав.

Во введении (с. 3—13) кратко изложены основные методологические и теоретические предпосылки исследования. В определении понятия «рабочий фольклор» (с. 8) и в выделении этапов развития рабочей песни Сибири Л. П. Кузьмина, «не вдаваясь в специальное обсуждение» этих вопросов, стоит на общепринятых позициях, выработанных советской фольклористикой в 50—60-е годы. Давая беглый обзор (с. 11—12) жанрового состава песенной поэзии сибирских рабочих, она оговаривает отсутствие в монографии «четкого деления поэзии сибирских рабочих по жанровому признаку». Об этом можно пожалеть, но ученый вправе выбирать те аспекты исследования, которые ему представляются более интересными и важными. Значительное внимание Л. П. Кузьмина уделила обоснованию принятого ею рассмотрения песен по «профессиональным» циклам, объединяющим фольклор рабочих одной профессии. Такой подход к анализу материала, как справедливо указывает автор, «позволяет проследить процесс формирования духовного облика представителей отдельных отрядов пролетариата, судить об уровне их классового сознания, степени созревания пролетарского мировоззрения на различных этапах освободительной борьбы», а также «рассматривать их творчество как источник для изучения положения рабочих дореволюционной Сибири» (с. 9). Следует заметить только, что сама постановка проблемы «рабочий фольклор как исторический источник» не нова. Этот аспект изучения рабочей песни уже давно привлекает внимание фольклористов и, пожалуй, он наиболее исследован⁴.

Цель первой главы — «Поэзия рабочих Сибири в русской и советской фольклористике» — дать представление об истории собирания и изучения фольклора сибирских рабочих. Она состоит из двух разделов, которые существенно различаются по объему и соотносятся примерно как 2:1. При этом больший раздел (с. 14—45) посвящен деятельности дореволюционных собирателей и исследователей рабочего фольклора Сибири, меньший (с. 45—59) — изучению его в годы Советской власти. Такое соотношение мне кажется не совсем правомерным. И прежде всего потому, что настоящее исследование рабочего фольклора Сибири, как впрочем и других регионов, началось только со второй половины 1920-х годов, о чем, кстати, напоминает читателю и Л. П. Кузьмина (с. 45). До революции, как известно, песенное творчество рабочих обычно не выделялось из всей массы «новой» народной поэзии и запись его, а тем более изучение носили случайный характер. В Сибири, как и повсюду в России, оно привлекало внимание в основном демократически настроенных лиц — историков, этнографов, писателей, журналистов, интересовавшихся современной им жизнью народа и его творчеством. Подавляющее большинство записанных и опубликованных ими текстов уже давно широко вошло в научный обиход, а роль С. В. Максимова, В. И. Семевского, Н. М. Ядрищева, В. С. Арефьева в собирании и изучении поэзии рабочих Сибири также достаточно хорошо известна⁵. Поэтому, как мне кажется, характеристике их взглядов и деятельности можно было уделить несколько меньше места и за счет этого детальнее осветить работу сибирских фольклористов в 1920—1970-е годы.

Второй раздел первой главы представляется мне более интересным и информативным, благодаря тому, что в нем использованы и архивные данные, которые дали возможность всесторонне охарактеризовать деятельность сибирских фольклористов и любителей фольклора в области собирания и изучения устнопозитического творчества рабочих в 1930-е годы, а также раскрыть ведущую роль М. К. Азадовского и его ученика А. В. Гуревича в развертывании нового направления в советской фольклористике. К сожалению, в работе почему-то скороговоркой (один абзац и сноски на с. 59) сказано о вкладе Л. Е. Элиасова (редактора рецензируемой книги) в собирание и изучение ра-

³ Подробнее о сборнике см. рец. Н. С. Полишук. — «Сов. этнография», 1976, № 6, с. 150—153.

⁴ См., например, В. К. Соколова. Фольклор как историко-этнографический источник. — «Сов. этнография», 1960, № 4, а также: Д. И. Искрин. На торфяных болотах. Бытовой очерк по песням, записанным в Богородском уезде. Богородск, 1925; А. Н. Лозанова. Песни рабочих-крепостных. — «Резец», 1934, № 13; П. Г. Ширяева. Историческая тема в песенном рабочем творчестве 1905—1907 гг. — «Славянский фольклор» («Труды Ин-та этнографии АН СССР», т. XIII), М., 1951; Н. Полишук. Присковские и шахтерские бытовые песни как материал для изучения положения и быта рабочих. — «Сов. этнография», 1960, № 4; *еже же*. Рабочий фольклор как источник изучения условий труда и быта русских рабочих. — «Русский фольклор», XV, Л., 1975.

⁵ См., например, Н. С. Смирнова. Очерк историкоэтнографии рабочего фольклора. — «Уч. зап. Алма-Атинского гос. педагогич. ин-та им. Абая», т. 2, 1941; Я. Р. Кошелев. Русская фольклористика Сибири. Томск, 1962.

бочего фольклора Сибири. Судя по упоминавшемуся сборнику Л. П. Кузьминой и публикациям самого Л. Е. Элиасова, им собран, главным образом в 30—40-е годы, огромный, подчас уникальный материал. И, конечно, хотелось бы побольше узнать о нем. Непонятно также, почему историографическая глава заканчивается оценкой работы, проделанной Бурятским научно-исследовательским институтом языка, литературы и истории (ныне Бурятский институт общественных наук Бурятского филиала СО АН СССР) в предвоенный период. Может быть в последующие годы фольклором сибирских рабочих никто не занимался? Но такое предположение опровергается сносками на с. 59, 91, 99, 106, 233 и др. Видимо у Л. П. Кузьминой были какие-то основания для выбора именно таких хронологических рамок историографии, но тогда следовало это как-то оговорить.

Главы вторая и третья посвящены рассмотрению устнопоэтического творчества рабочих Сибири соответственно в дореформенный период (с. 60—152) и в эпоху капитализма (с. 153—246). Во второй главе анализируются устная поэзия горнозаводских (с. 75—122) и фабрично-заводских (с. 122—152) рабочих; в третьей — рабочих золотых приисков (с. 153—212), строителей Сибирской железной дороги (с. 212—232) и шахтеров Сибири (с. 232—246).

Уже сама структура глав свидетельствует о том, что хронологический принцип здесь до конца может быть выдержан только в двух последних разделах, посвященных творчеству самых молодых отрядов сибирских рабочих, сформировавшихся в конце XIX в. Во всех остальных случаях он неизбежно должен в той или иной мере нарушаться, поскольку в рабочем фольклоре сосуществовали произведения, созданные в разное время и отразившие различные этапы формирования рабочего класса и его мировоззрения. Более того, тексты, предположительно возникшие в конце XVIII — первой половине XIX в., но впервые записанные лишь во второй трети XX в., вряд ли могут без соответствующих оговорок рассматриваться как творчество дореформенного периода, ибо в процессе длительного устного бытования они должны были претерпеть существенные изменения. Вообще к хронологическому приурочению рабочей поэзии следует относиться очень осторожно, особенно в тех случаях, когда записи отделены от предполагаемого времени их создания длительным промежутком времени. В противном случае не только может быть искажена общая картина развития рабочего фольклора, но и поставлена под сомнение его достоверность в качестве исторического источника.

Анализ поэзии сибирских рабочих в монографии предшествует краткое рассмотрение истории становления промышленности и основных источников формирования промышленных рабочих Сибири (с. 60—74). Раздел этот необходим для правильного понимания закономерностей возникновения и развития устной поэзии сибирских рабочих.

Особый интерес представляют разделы о поэзии горнозаводских и фабрично-заводских рабочих, в которых наряду с уже известными, рассматриваются новые песни, обнаруженные автором в различных архивах (с. 76, 89, 97, 127—145, 149). Одна из них («Кто в Петровском не бывал») дала Л. П. Кузьминой возможность уточнить время появления популярного песенного зачина «Кто (там-то) не бывал, тот и горя не видал», сдвинув его верхнюю границу почти на сто лет (с последней трети XIX в. в конце XVIII в.). Внимание фольклористов несомненно привлекут и впервые вводимые в научный оборот архивные материалы о бытовании и создании рабочих песен в XVIII в. (с. 79, 80, 83—85), и наблюдения о зависимости характера бытования песен от их жанра (с. 98), а также новый взгляд на процесс контаминации в поэтическом творчестве рабочих, которую, по мнению Л. П. Кузьминой, следует рассматривать «как активное начало, направленное на созидание и дальнейшее развитие рабочего песнетворчества» (с. 81).

Переходя к анализу песен фабрично-заводских рабочих, Л. П. Кузьмина справедливо отмечает, что они «более всего находились под влиянием крестьянской песенной традиции», объясняя это особенностями формирования данного отряда рабочих, не порвавшего связей с крестьянским хозяйством и бытом. В этом разделе в центре внимания автора находится песенная поэзия рабочих Тельминской суконной фабрики (с. 127—138, 145, 149), основанной в 1731 г. в 60-ти верстах от Иркутска. Творчество же рабочих солеваренных, сульфатного и винокуренных заводов, рассматривается главным образом в сравнительном плане. Песни этого цикла, отразившие различные стороны труда и быта рабочих, бесспорно являются ценным историческим источником. Они, как это убедительно показала Л. П. Кузьмина, содержат сведения о рабочих жилищах, об условиях труда, размерах заработной платы, о производственном быте рабочих, об их одежде, внешнем облике и т. д. Представляется только спорной датировка отдельных песен. В частности, конечно неправомерно отнесение песни «Вот рабочего каморка» (с. 132) к концу XVIII в. Ее язык, стиль, метрика (песня создана в традициях поэтов-суриковцев) наглядно свидетельствуют о том, что она могла возникнуть не ранее последней трети XIX в., а скорее всего на рубеже XIX—XX вв. Поэтому, разумеется, нельзя привлекать ее в качестве одного из аргументов для опровержения официальных сведений о положении рабочих Тельминской суконной фабрики в конце XVIII в.

В третьей главе основное внимание уделено песням рабочих золотых приисков, которые изучены лучше других песен сибирских рабочих, так как издавна привлекали внимание и фольклористов, и историков. К сожалению, Л. П. Кузьмина не упоминает об исследованиях своих предшественников. Исключение сделано только для Р. Раскольников-

кова (Ильина), опубликовавшего в 1914 г. в газете «Путь правды» статью «Рабочая поэзия».

Наибольший интерес в третьей главе представляет раздел, посвященный песням строителей Сибирской железной дороги, которые как и поэзия фабрично-заводских рабочих Сибири впервые были опубликованы Л. П. Кузьминой в ее сборнике. Завершается третья глава рассмотрением шахтерских песен. Их образы, мотивы, сюжетный состав мало чем отличаются от песен шахтеров Донбасса, что, как отмечает автор, вызвано «схожестью условий труда шахтеров Сибири и Донбасса в конце XIX в.» (с. 232). Но почти полное совпадение отдельных текстов (с. 233, 239, 240) вряд ли можно объяснить типологической общностью. Очевидно в данном случае следует говорить о заимствовании песенного репертуара переселенцев из тех районов Южной России и Украины, где работа на шахтах Донбасса была основным отхожим промыслом. Поэтому возникает вопрос о правомерности использования подобных текстов в качестве источника для изучения труда и быта шахтеров Сибири.

В заключительной главе—«Революционная поэзия рабочих Сибири» (с. 247—293)—наиболее ценными мне представляются приводимые Л. П. Кузьминой собранные буквально по крупицам сведения о путях проникновения, распространения, характере бытования и степени популярности произведений революционной рабочей поэзии—гимнической, агитационной, сатирической и посвященной отдельным историческим событиям, связанным с борьбой рабочих за свои права. Кстати, анализ именно последней группы песен (с. 280—284) более всего отвечает задачам, поставленным автором. Песни же первых трех групп, дающие, как правило, обобщенное изображение и положения рабочих, и их борьбы, вряд ли могут рассматриваться в качестве исторического источника при изучении локальных групп рабочих.

К сожалению, в книге имеется много мелких огрехов, которые легко было устранить в процессе редактирования: есть повторы, как смысловые (с. 154, 246, 293 и др.), так и дословные (на с. 198 и 236, например, приводится одно и то же высказывание В. И. Ленина); неудачные, нечеткие формулировки (с. 45, 46, 74—75, 81, 100, 291 и др.); погрешности в стиле; опечатки и не только буквенные, что тоже плохо, но и смысловые, а это уже недопустимо. Так вместо фольклорных экспедиций появляются архивные (с. 98), фактографичность заменяется фотографичностью (с. 113), а фольклор—фольклористикой (с. 244) и т. д. и т. п. Очень жаль, что Бурятское книжное издательство, выпустившее рецензируемую работу, не сочло нужным дать список опечаток.

В заключение мне хотелось бы еще раз отметить, что Л. П. Кузьмина вполне успешно справилась с поставленными ею задачами—обобщением имеющихся материалов по народной поэзии, созданной рабочими и бытовавшей в Сибири (с. 13), и показом того, что может дать историкам ее изучение. Но главная заслуга автора состоит, на мой взгляд, в привлечении нового материала, в расширении географии рабочего фольклора.

Поскольку постановка основной проблемы, рассматриваемой в монографии,—рабочий фольклор как исторический источник—уже достаточно апробирована в науке, я остановилась преимущественно на спорных и нерешенных вопросах, надеясь тем самым привлечь к ним внимание исследователей и стимулировать их разработку, что особенно важно в преддверии второй конференции по рабочему фольклору, которая в недалеком будущем должна состояться в Свердловске.

Н. С. Полищук

Нгуен Кхак Тунг. Жилище народов средней зоны севера Вьетнама. Ханой, 1978, 146 с. (на вьет. языке).

Для вьетнамской этнографической литературы всего послереволюционного периода характерно особое внимание к выявлению сложного этнического состава страны. Частью этой работы были краткие, но всесторонние описания быта малых народов, помещенные в ряде монографий и сборников¹.

Книга Нгуен Кхак Тунга, обратившегося к детальному исследованию только одного компонента материальной культуры — жилища — у народов сравнительно небольшого района, представляет новое явление во вьетнамской этнографической науке. Она интересна еще и потому, что вьетнамское жилище изучено сравнительно слабо. Правда, в 1930-е годы были опубликованы значительные для того времени труды Нгуен Ван Хуена² и П. Гуру³. Рецензируемое исследование не только продолжает эту традицию, но и содержит фундаментальную разработку важных теоретических и практических вопросов этнографии жилища. Можно с полным основанием утверждать, что работа Нгуен Кхак Тунга явится вкладом во вьетнамскую и, более того, в мировую этнографическую науку.

Книгу открывает «Введение», в котором автор формулирует общие принципы изучения материальной культуры и прежде всего жилища. Затем следуют три главы и «Заключение». В первой главе охарактеризованы природные условия района и расселение живущих здесь народов — вьетов, мяонгов, тай, нунгов, шанзю, хоа, зао, каолан и близких к ним шанти. Вторая глава содержит описание жилища этих народов. Третья посвящена анализу этнографических и этнических особенностей жилища и изменениям, происшедшим в нем в послереволюционное время. В «Заключении» даны основные выводы исследования. Книга снабжена «Приложением», списком иллюстраций и краткой библиографией.

Следует особо отметить, как одно из достоинств композиции рецензируемой работы, чрезвычайно содержательную таблицу, приведенную в последнем разделе третьей главы. В таблице сопоставлены жилища всех народов изучаемого района по следующим параметрам: соотношение уровня пола с уровнем земли, место очага и хлева (для буйвола), используемый строительный материал, принцип конструкции каркаса, техника скрепления частей, внутренняя планировка, форма крыши, собственно этнические особенности, изменения и тенденции развития.

Высокой оценки заслуживает «Приложение», которое, будучи органической и важной составной частью книги, имеет и самостоятельное научное значение. В нем приведены народные высказывания о доме — поговорки, пословицы, загадки, а также стихотворные строфы и строки из поэмы «Киеу» великого поэта Нгуен Зу, ставшие народными. Здесь же даны объяснения терминов — названий различных форм построек и, что особенно важно, элементов конструкции каркаса, крыши, стен и перегородок, способов крепления. В «Приложении» объяснены и термины, обозначающие праздники и обряды, которые проводятся при строительстве дома.

В книгу включено несколько десятков чертежей и фотографий жилищ, что еще больше повышает ее ценность.

Рассмотрим общеметодические принципы, которые Нгуен Кхак Тунг подробно излагает во «Введении» и в других разделах книги. По мысли автора, этнографическое изучение материальной культуры важно прежде всего потому, что она представляет собой исторический источник, запечатлевший особенности пройденного народом пути, его собственное творчество и влияние соседей. Этот источник очень ценен при изучении проблем этногенеза. В исследовании Нгуен Кхак Тунга проявилась характерная черта марксистской этнографии, которая рассматривает вещи не сами по себе, не изолированно, а в опосредовании, в отношении к общественному развитию, уделяя, в частности, большое внимание изменениям предметов материальной культуры. При этом автор ссылается на высказывание С. А. Токарева о том, что изучение материальной культуры не должно быть вещеведским, что ее предметы интересуют этнографов в их отношении к человеку в конкретных условиях социального бытования, а также в аспекте отношений между людьми по поводу данных предметов⁴. Нгуен Кхак Тунг солидарен с советскими

¹ Показательно в этом плане недавно опубликованное солидное исследование «Малые народы Вьетнама (северные провинции)». Ханой, 1978 (на вьет. яз.).

² *Nguyen Van Huynh. Introduction à l'étude de l'habitation sur pilotis dans l'Asie du Sud-Est.* Paris, 1936.

³ *P. Gourou. Les paysans du delta tonkinois.* Paris, 1936; *его же. Esquisse d'une étude de l'habitation annamite.* Paris, 1936.

⁴ С. А. Токарев. К методике этнографического изучения материальной культуры. — «Сов. этнография», 1970, № 4; с. 3, 4.

этнографами и в том, что исследование жилища неотделимо от анализа природной среды, занятий, уровня развития техники, общественных отношений, бытовых навыков и традиций, верований, идейных и эстетических воззрений народа. Все эти факторы обуславливают тип жилища, его конструкцию, внутреннее и внешнее убранство.

Общеметодические принципы наиболее полно раскрыты Нгуен Кхак Тунгом при описании жилищ вьетов и родственными им мыонгов. Например, такой важнейший элемент постройки вьетов, как каркас, он исследует в разных аспектах: его конструкции, техники соединения частей, эстетических норм, бытовых привычек и психического склада народа. И в этом автор видит отличие своего метода от методов большинства западных ученых, занимающихся жилищем Вьетнама. Последние изучают главным образом планировку жилища, не уделяя должного внимания его каркасу (с. 31).

Архитектура любого народа имеет особенность, благоприятствующую историко-этнографическим исследованиям. Она заключается в том, что даже у самых развитых народов сохраняется ряд архаических сооружений типа шалашей, навесов и т. п. И не случайно такой вдумчивый исследователь, как Нгуен Кхак Тунг, останавливается и на временном наземном укрытии *леу* (описано подробно с фотографией и чертежом), и на сторожевой вышке с помостом *тэй* у вьетов. К сожалению, о конструкции некоторых архаических сооружений других народов автор лишь упоминает — например, о храмах духам природы. Нгуен Кхак Тунг пишет, что он пока не может воссоздать историю жилища, но стремится, опираясь на эволюцию сооружений от простых к сложным, подойти к жилищу исторически (с. 31).

Автор очень четко формулирует задачи своего исследования. При этом он исходит из географических, этнических и исторических особенностей изученного им ареала. В этом ареале преобладает культурное влияние вьетов, которое не исключает полезного взаимодействия между всеми народами. Традиционные элементы здесь тесно переплетаются с инновациями. Поэтому очень важно установить тенденции развития жилища, что имеет не только научный, но и практический интерес. В связи с этим внимание автора привлекает судьба свайного дома. Этот тип жилища уступает место наземной постройке в результате довольно сложных модификаций, которые Нгуен Кхак Тунг правильно рассматривает как форму передачи культурного наследия.

Приведем перечень задач исследования в формулировках автора (с. 122): 1) жилище как фактор традиционной культуры народа; 2) историческое развитие жилища; 3) отражение в жилище природных и социально-экономических условий; 4) отражение в жилище взаимовлияний между народами; 5) этнические процессы и жилище; 6) преобразование быта народов и жилище⁵.

Подробнее всего автором исследованы жилища вьетов и мыонгов. Всесторонне охарактеризованы строительные материалы, используемые для каркаса (породы дерева (бамбука), кровли и стен, описаны способы изготовления кирпича, а также сооружение стен из утрамбованной земли, камней. Отметим попутно, что массивные стены встречаются у вьетов гораздо реже, чем плетеные бамбуковые стены, иногда обмазанные землей с половой или известью с песком.

Дома вьетов и мыонгов, как и большинства других народов Юго-Восточной Азии, относятся к каркасно-столбовым наземным или свайным постройкам. Поэтому вполне закономерно автор уделит большое внимание принципам сооружения каркаса. В основе последнего находится пролет *ви*. «Каркас, — пишет он, — является соединением нескольких *ви*, или, говоря иначе, *ви* есть элемент, основная клетка каркаса» (с. 31). Сам пролет *ви* состоит из трех частей: столбов *кот*, соединяющей их балки *са* (*зуй*), если каркас из бамбука) и наклонных слег *кео*, выполняющих роль стропильных ног. Таким образом, пролет *ви* со слемами (*викео*) создает устойчивую ферму. Ряд из таких ферм составляет каркас здания.

Во вьетнамском жилище пространство между двумя фермами образует планировочный модуль *зан*, напоминающий трансепт в европейской архитектуре. Нгуен Кхак Тунг обстоятельно показывает функции занов в планировке жилищ вьетов и других народов. С помощью схем он дает подробное описание горизонтального членения и внутренней планировки жилищ. Но мы сосредоточим внимание на конструктивных принципах — наименее изученном вопросе, по которому автор сообщает ценные сведения. Во вьетском наземном доме Нгуен Кхак Тунг выделил 10 видов *викео* — от простых до наиболее сложных. Простейшая форма *викео* представлена во временных постройках *леу* и *тэй*. Она образована двусторонней слегой (одной жердью, согнутой посередине), перекинутой через коньковую балку (подпираемую столбом *коткай*) и закрепленной на двух боковых столбах *котсон*. Часто слег *кео* бывают парными. Каждая пара с двух сторон крепится на вершине столба *кот*. Автор обращает внимание на то, что именно для жилища вьетов характерно крепление *кео* к столбам, а не к горизонтальной балке пролета.

Особое место в работе отведено технике сочленений. Автор подробно рассматривает две группы сочленений: 1) с помощью перевязей из бамбуковых канатов, 2) шиповые, большинство из которых делается сквозной врубкой. Способы первой группы он считает

⁵ Приятно отметить, что цели и задачи исследования Нгуен Кхак Тунга близки тем, которые поставил перед собой коллектив советских авторов, подготовивших под руководством Н. Н. Чебоксарова коллективную монографию о типах жилища народов Зарубежной Азии (см. «Типы традиционного сельского жилища народов Юго-Восточной, Центральной и Восточной Азии». М., 1979).

наиболее простыми, так как при их использовании не требуется особого инструментального (долота и др.) (с. 38). Применяются они при сооружении временных и вспомогательных построек. Более совершенное соединение бамбуковым штырем *консо*, требующее продольных отверстий. Разнообразные данные автор приводит о врезных соединениях горизонтальных частей с вертикальными, прежде всего соединениях в шип. Исходным элементом для этой группы соединений он считает сваю из развилки, у которой удалена одна ветвь так, что образуется гнездо *нгоам*, в которое кладут горизонтальную балку пола. Следующая эволюционная ступень — искусственно изготовленный *нгоам*. Наконец, появляется настоящее шиповое соединение в продолбленном пазу (*монг*). Благодаря легко разбирающимся шиповым соединениям вьетские дома могут быть перевезены на другое место и собраны заново.

Техника сочленения железными гвоздями известна, но применяется мало.

Принято считать, что в далеком прошлом вьеты жили не в наземных, а в свайных домах. Об этом свидетельствуют, в частности, изображения на бронзовых барабанах донгшонской эпохи, а также данные письменных источников. Естественно поэтому, что особый интерес в книге Нгуен Кхак Тунга вызывает раздел, посвященный свайным постройкам у вьетов. Эти жилища бытуют в уездах Йеншон (провинция Хатуен) и Динь-хоа (провинция Бакхай). По данным автора, вьеты переселились в эти уезды из более низменных районов в первые десятилетия XX в. Принцип возведения свайных домов вьеты заимствовали от тай и нунгов, но при этом сохранили много технических особенностей своего наземного дома (например, парные *кео*). К сожалению, свайные жилища вьетов рассмотрены очень кратко. Хотелось бы подробнее ознакомиться с материалами и взглядами автора по этому важному вопросу.

Очень интересен раздел, специально посвященный способам вычисления размеров будущего дома. Для этого используется рейка *зуймык*, или *тхьюкмык* — оригинальный и, кажется, характерный только для вьетов инструмент, давно привлекавший внимание вьетнамских и советских специалистов⁶. Применение *зуймыка* делает для плотников излишним черчение планов. Все части каркаса изготавливают в соответствии с отметками на *зуймыке*. Строгая соразмерность здания позволяет при ремонте точно восстанавливать любую из его частей. У каждого дома — свой, индивидуальный, размер, поскольку на *зуймыке* наносятся деления, соответствующие размерам тела хозяина. Индивидуальный размер дома служит как бы знаком права собственности хозяина на него. Вместе с тем выявляются различные соотношения размеров домов в разных районах. Это показано на примере уездов Йенлак и Какхе провинции Виньфу (с. 36, 37).

Среди наземных жилищ вьетов средней зоны автор выделяет два локально-этнографических типа, граница между ареалами которых проходит по р. Кау — «Район А» на западе и «Район В» на востоке. Для района В характерны замкнутая планировка усадьбы и некоторые специфические конструктивные элементы жилого помещения; дом здесь уже, чем в районе А; чердак и пристройка *тляй* отсутствуют, боковые части фасада дома слегка (на 10 см) выступают по отношению к центральной части; крыши главного и вспомогательных помещений соединены особым образом (их коньки находятся на разных уровнях) и т. д. Аналогию последней черте автор видит в жилищах, изображенных на донгшонских барабанах и в бытующих жилищах Малайзии и Индонезии. По мнению Нгуен Кхак Тунга, локальные особенности жилища района В — следствие сохранения конструктивных пережитков.

В разделе о жилище мыонгов отмечается чересполосность расселения их в изучаемом районе с вьетами. Это определило и особенности жилища. Традиционный свайный дом мыонгов здесь сосуществует с появившимися под вьетским влиянием различными модификациями наземного дома и все больше вытесняется ими. Автор считает, что еще трудно судить об исходных пунктах конструктивного развития мыонгского жилища. Основа его свайного каркаса — пролет, образованный четырьмя столбами, из которых внутренняя пара соединена балкой, и наклонные слег, имеющие перпендикулярно вставленный брус (*кека павок*, или *ку* — «куриная шпора»). Этот брус упирается в горизонтальную балку обвязки и препятствует скольжению вниз стропильной ноги. Заметим, что было бы интересно сопоставить строительную технику мыонгов и других народов Индокитая. В частности, устройство каркаса крыши с помощью «куриных шпор» известно в Лаосе.

Заслуживает внимания подход Нгуен Кхак Тунга к проблеме типологии модификаций наземного жилища мыонгов. Критерием типологизации он избрал местоположение очага. Очаг — средоточие важнейших бытовых традиций народа. По формам организации очагового пространства и месту очага автор выделяет и подробно описывает шесть различных модификаций (например, дом на сваях — очаг на земле в той же постройке; дом свайный — очаг в особой наземной постройке при доме, и т. п.).

Жилища тай и нунгов рассмотрены Нгуен Кхак Тунгом в одном разделе, так как они типологически очень близки и различаются только деталями внутренней планировки. Традиционный дом у них — каркасно-свайный. В отличие от мыонгов у тай и нунгов несколько видов пролетных конструкций, обычно состоящих из четырех, шести или семи столбов (в последнем случае имеется коньковый столб посередине). Довольно много ме-

⁶ Нго Гун Куин, С. С. Тройцкий. Некоторые памятники архитектуры северного Вьетнама. — «Архитектура стран Юго-Восточной Азии». М., 1960, с. 71.

ста уделено рассмотрению наземных жилищ этих народов, причем выявлены черты традиционной и заимствованной от вьетов техники.

Образ жизни народов каолан и шанги до недавнего времени был тесно связан с подсечно-переложным земледелием. Это делало необходимым частые переселения, что не могло не способствовать сохранению архаических черт в жилищах. Особенность последних — устройство каркаса на столбах с развилками и сохранение коньковой балки, опирающейся на столбы. Примечательно, что эти черты свойственны как свайным, так и наземным жилищам каолан и шанги. И в данном случае Нгуен Кхак Тунг по расположению очага выделяет пять локально-этнографических типов. Они подробно описаны и проиллюстрированы хорошими схемами и фотографиями.

Разделы, посвященные шанзиу и хоа, кратки: эти народы все больше воспринимают вьетское жилище.

Дома зао отличаются своеобразием. Автор отмечает широкое распространение у зао самых сложных строительных навыков, которыми, наряду с мужчинами, владеют и женщины. Этому народу известны разные виды наземных и свайных построек, разные формы пролетных конструкций, включая стропильные.

В третьей главе Нгуен Кхак Тунг анализирует материал о жилище в двух аспектах: этнографические особенности жилища, характерные для народов изучаемого региона, и этнические особенности, свойственные, по мнению автора, только одному народу. И этнические и этнографические особенности не остаются неизменными. Мы их фиксируем, как считает автор, когда они уже сформировались, но их трудно обнаружить, когда они только складываются. Выявляя этнографические и этнические черты, Нгуен Кхак Тунг вновь обращается к жилищу всех народов изучаемого региона. Он характеризует особенности внутренней планировки домов и расположение их по отношению к странам света, высказывает мнение о входной веранде как месте, служащем переходом от внешней (природной) среды к жилью, описывает украшение дома. Этническими чертами вьетского жилища автор считает пролет в форме «подставки для гонгов» (*зятиенг*), нечетное число помещений (в центральном находится алтарь предков, а в боковых — женские помещения и кладовые). Этнической чертой назван зуймык.

Из этой же главы мы узнаем дополнительные подробности о жилище мыонгов — его конструкции и планировке, очаге, который окружен тремя-четырьмя досками, служащими скамьями и полками. В мыонгском доме четко выражено трехчастное вертикальное членение: верхняя часть — чердак (хранилище риса), средняя — жилье и очаг, нижняя — хлев для буйвола. Этнические особенности мыонгского жилища, по мнению автора, — шпора кека павок и очаг, окруженный скамьями. Нгуен Кхак Тунг прослеживает в жилище мыонгов как архаические черты, так и новые, появление которых вызвано влиянием природных, экономических, социальных, культурных факторов. Автор особо выделяет перемены, вызванные Августовской революцией. Для развития жилища мыонгов очень плодотворным было укрепление связей с вьетами. Автор показывает, как модифицировалось трехчастное вертикальное деление мыонгского дома в связи с новыми способами сочетания свайного, а также наземного жилища со свайными или наземными постройками для очага или хлевом для буйвола. Автор не только выявил тенденцию к сохранению старой техники в постройках для очага и буйволов, но и объяснил эту тенденцию большой устойчивостью традиций в домашнем хозяйстве мыонгов (особая роль женского труда и т. п.).

В соответствующих разделах отмечены специфические черты, характерные для жилищ тай, нунгов, каолан, шанги, шанзиу, хоа и зао.

В «Заключении» Нгуен Кхак Тунг обобщает результаты исследования и намечает ряд проблем, решение которых требует совместных усилий вьетнамских этнографов. Важен вывод о том, что конструкция каркаса, в которой крыша имеет коньковую балку, опирающуюся на столбы, распространена в подсобных постройках. Это дает автору основание считать такую конструкцию исходной для жилищ народов Вьетнама и всей Юго-Восточной Азии.

Автор справедливо указывает, что факторы внешнего влияния не могут подавить влияние традиции, т. е. что преемственность является важнейшим условием культурного развития.

Нгуен Кхак Тунг рассматривает ряд характеристик, по которым выявляется ареальная общность форм жилищ в рамках всей средней зоны. Среди них особенно важно творческое сотрудничество малых народов с вьетами. Автор поднимает также ряд вопросов, имеющих практическое значение для переустройства всего образа жизни малых народов.

Подводя итог исследованию, Нгуен Кхак Тунг подчеркивает особенности примененной им методики, указывая на необходимость синхронного исследования как факторов, стимулирующих изменения, так и тех, которые стабилизируют формы жилища, что позволяет находить определенные закономерности. С этим положением мы полностью солидаризуемся.

Мы поддерживаем также взгляды автора на сложную проблему пережитков в развитии жилища. Он считает, что нельзя пренебрегать этим фактором как одним из классификационных критериев, отражающих историю жилища. Автор справедливо полагает, что изучение пережитков может в будущем способствовать решению такого трудного вопроса, как история вьетского жилища.

Конечно, при разработке столь многогранной темы, как вьетнамское жилище, автору приходилось себя ограничивать, сознательно не касаться тех или иных ее сторон. Но тем не менее освещение некоторых вопросов могло бы, на наш взгляд, усилить выводы автора. Например, вывод о значении различных конструкций каркаса выглядел бы убедительнее, если бы был описан процесс установки каркаса. Очень важно, что при сооружении некоторых видов пролета *викео* его части собирают на земле, а затем поднимают на столбы, тогда как другие виды *викео* собирают сразу на столбах. Недостаточно четко освещен вопрос о типах жилища. Более или менее подробно он рассмотрен только в «Приложении» (с. 126), где указано, что типологизировать можно по трем критериям — положению уровня пола по отношению к земле, используемому материалу, функции постройки. Выявляя в своей работе различия вьетских жилищ в «районе А» и в «районе В», автор тем самым коснулся проблемы локально-этнографических типов, имеющих свои особые ареалы. Эту тему следовало бы развить и на вьетском материале, и на материале жилищ других народов. Несомненно, что ареальная типология жилищ сопряжена с характеристиками этнографических и узкоэтнических особенностей групп населения. Разработка такой типологии чрезвычайно важна.

В целом книгу Нгуен Кхак Тунга можно расценить как большой успех автора и всей вьетнамской этнографической науки.

Я. В. Чеснов

С. Ю. Абрамова. Африка: четыре столетия работорговли. М., 1978, 284 с.

Европейско-американская работорговля в Африке — не из тех сюжетов всемирной истории, о которых большинство людей узнает лишь из учебников. Во многих книгах, и не только научно-исторических, встречаются упоминания о работорговле, отдельные эпизоды, устрашающие цифры. Кто еще в детстве же читал (или не смотрел в кино) «Пятнадцатилетний капитан», «Таманго»? Но строго научного и достаточно полного исследования о том, чем была работорговля для Африки, для Европы и Америки, каково ее подлинное место в истории, советский читатель до сих пор не имел возможности получить: не было такой книги, в которой обобщалась бы вся четырехвековая история работорговли на основе тщательного ее анализа. Теперь такая книга есть: это монография С. Ю. Абрамовой.

У автора рецензируемой работы было очень много предшественников, писавших о тех или иных аспектах, периодах, локальных особенностях работорговли, пытавшихся делать более или менее широкие обобщения. В предисловии к русскому переводу одной из таких книг — «Черная мать» Б. Дэвидсона (М., 1964) — С. Ю. Абрамова писала: «Даже краткий перечень вопросов, о которых вынужден говорить автор, дает представление о величине и трудности темы, которую взял Дэвидсон: уровень развития африканских народов перед приходом европейцев; африканский феодализм, его сходство и отличие от феодализма европейского; общий очерк истории работорговли, ее значение для отдельных стран Европы и Америки; организация работорговли в Африке, ее последствия для народов Африканского континента и др.» (с. 11). Так вот, задача самой С. Ю. Абрамовой была гораздо труднее. Ей предстояло осветить все перечисленные только что темы и проблемы (включая и те, что «зашифрованы» в цитированном отрывке как «и др.»), но сделать это на несравненно более высоком уровне: ведь она писала первую обобщающую работу о работорговле с позиций марксизма, и то, что Б. Дэвидсон мог в своей интересной, очень полезной, но по своему характеру публицистической книге лишь затронуть или вовсе опустить либо изложить, охарактеризовать на уровне популярной литературы, С. Ю. Абрамова должна была основательно исследовать, указав источники, оценив их, проанализировать каждое явление, каждую проблему, как это принято в научном труде.

Скажем сразу: в основном С. Ю. Абрамова со стоявшей перед ней задачей успешно справилась.

Опубликованная монография включает авторское предисловие, 11 глав, заключение, а также библиографию и указатель географических названий.

Наиболее основательно исследована и изложена в монографии сама история европейско-американской работорговли в Африке. С. Ю. Абрамова подразделяет ее на три основных периода. Первый — с начала 40-х годов XV в., когда португальцы привезли из Западной Африки на продажу в Европу первые сотни захваченных в плен африканцев, и до середины XVII в. С начала XVI в. невольников вывозят уже преимущественно в Америку, где европейские державы начали создавать свои колонии; это период, когда рабов вывозили в сравнительно небольшом количестве, когда еще не сложилась система работорговли.

Второй период — с середины XVII в., когда заметно расширилось плантационное хозяйство в Америке и Вест-Индии, потребовавшее резкого увеличения импорта рабов-африканцев, до запрещения работорговли Англией и США в 1807—1808 гг. (фактически же до Французской революции 1789 г.). Это время «свободной» (неограниченной) работорговли.

Третий период — до 70-х годов XIX в. — контрабандная работорговля, что не означает уменьшения ее масштабов; в эти десятилетия рабов вывозят не только из Западной Африки, как это было в предыдущие эпохи, но и из Восточной. С. Ю. Абрамова подробно характеризует работорговлю в каждый период (выделяя также в первом и втором подпериоды, или фазы, имеющие свои специфические черты) и по основным регионам (Конго и Ангола, Западная Африка, Восточная Африка), описывает систему организации торговли невольниками в различных областях Черного континента, анализирует политику европейских держав и США в отношении работорговли (при этом автор справедливо отмечает, что Россия никогда не участвовала в африканской работорговле).

Очень интересны главы, посвященные борьбе с работорговлей: сопротивлению самих африканцев, аболиционистскому движению в Англии и других странах, официальным акциям (политическим и военным) различных держав, а также идеологии и тактике сторонников работорговли — от «теоретиков» расизма в Европе и США до капитанов невольничьих судов и работорговцев-африканцев.

Опираясь на обширный фактический материал, автор последовательно доказывает один из главных своих тезисов — что работорговля была важной частью истории Африки, Европы и Америки, требующей пристального внимания исследователей, объективной научной оценки ее роли и места в судьбах многих стран и регионов мира.

В книге четко прослеживается связь между развитием капитализма и работорговлей, раскрываются известные положения К. Маркса о роли рабства в становлении и развитии европейского и американского капитализма. Громадные прибыли, богатства, которые принесла работорговля, определили ее значение как одного из важнейших факторов в процессе первоначального накопления; рабство, указывал Маркс, явилось «основой буржуазной промышленности», стало «фундаментом» «для скрытого рабства наемных рабочих в Европе». С. Ю. Абрамова обстоятельно, оперируя цифрами и фактами, показывает, как работорговля обеспечила развитие и расцвет многих отраслей экономики и городов Британии, других стран Европы (см. с. 57—70), США, Бразилии. Автор отмечает и такой важный момент, как значение работорговли для развития экономических контактов между европейскими странами, между Европой и Америкой, между континентальными государствами Америки и Вест-Индией (с. 54 и др.) в связи, во-первых, с меновым характером работорговли и, во-вторых, со сложившимся разделением труда (сложившимся именно так, а не иначе во многом благодаря работорговле) между различными странами и областями. Что касается роли рабов для европейских колоний в Америке, то она, констатирует автор, была определяющей: «Без рабства африканцев колонии Нового Света не смогли бы существовать» (с. 47).

Очень четко объяснены в монографии причины запрещения работорговли (в начале XIX в.) и постепенного уменьшения вывоза рабов из Африки во второй половине XIX в. и все более решительной борьбы с контрабандной работорговлей в этот период. Причины эти — в изменившихся политических и экономических условиях в мире, в заинтересованности европейских государств в том, чтобы сохранить африканцев в качестве рабочей силы в захватываемых в Африке колониях, а вовсе не в том, что у правящих классов Европы возобладали филантропические эмоции, — подчеркивают С. Ю. Абрамова (с. 114, 115, 193, 194 и др.).

Но если о значении работорговли для Европы и Америки написано немало, то о ее роли в истории самой Африки специальных марксистских научных исследований практически не было. С. Ю. Абрамова первая развернуто, аргументированно показала, какой страшной ценой оплатил Черный континент прогресс и процветание многих стран Европы и Америки — века работорговли действительно были для Африки эпохой «кровавого кошмара» (У. Дюбуа), эпохой, в которую континент насильственно был лишен около 100 млн. человек — вывезенных с него или погибших во время «работорговых» войн. У Африки отторгалась важнейшая составная часть того, что политэкономия включает в понятие «производительные силы» — люди, причем, отмечает автор исследования, в рабство продавали, как правило, самых сильных, здоровых, молодых мужчин и женщин — ведь именно таких требовали и покупали плантаторы. Одновременно было нарушено, опрокинуто, извращено развитие производственных и всех остальных социальных отношений на значительной части континента. Этим двум главным аспектам воздействия работорговли на Африку С. Ю. Абрамова посвятила много страниц своего труда. Она показала, как под влиянием работорговой политики европейцев домашнее, патриархальное рабство и незначительная (в большинстве областей континента) внутренняя работорговля, характерные для африканских обществ «доевропейского» периода, сменились всевозрастающей горячей работорговлей, межплеменных «работорговых» войн, истощавших и опустошавших многие народы и области, находившиеся в зоне работорговли, и обогащавших, возвышавших лишь незначительную часть старой и новой африканской элиты. Работорговля, делает вывод С. Ю. Абрамова, не просто «затормозила развитие Африки и прервала ее самостоятельное развитие... она направила это развитие во многом по уродливому, необычному пути, не имевшему предпосылок в африканском обществе...»; она подчинила себе общий процесс развития, приспособила его к своим «работорговым» нуждам (с. 251). Ко многим свидетельствам, характеризующим ту страшную для Африки эпоху, мне хочется добавить еще одно, очень характерное. Оно принадлежит Эваристу Парни, известному французскому поэту конца XVIII — начала XIX в., уроженцу о. Бурбон (Реюньон): «Теперь эти люди, — пишет он о земляках-неграх, — продают своих детей за ружье или за несколько бутылок водки...» И он же — о соседнем Мадагаскаре, где местные «царьки» «всегда воюют друг с другом, и цель этих войн — пленные, которых продают европейцам»¹.

Работорговля, отмечает С. Ю. Абрамова, тормозила развитие главной сферы общественного производства — сельского хозяйства, ряда ремесел. С другой стороны, она способствовала развитию обмена, торговли, включению Африки в мировой рынок, в международные экономические связи; но ведь происходило это на уродливой, пагубной для африканских обществ основе — в обмен на людей Африка получала товары, которые в большинстве своем мало или совсем не стимулировали ее развитие.

Работорговля, показала С. Ю. Абрамова, с ее междоусобными войнами, местничеством привела к децентрализации и распаду ряда государств, существовавших до прихода на континент европейцев (Конго, Бенин и др.), и в то же время способствовала возникновению и расцвету некоторых государств, специализировавшихся на продаже людей (Дагомея, Виада, Ардра и др.).

Работорговля, точнее, борьба с ней после ее официального запрещения, была использована европейскими державами как повод, предлог для установления своего контроля над многими государственными образованиями Тропической Африки и последующей их колонизации.

¹ Э. Парни. Война богов. Л., 1970, с. 191—193.

В числе наиболее тяжелых, справедливо заключает С. Ю. Абрамова, оказались для африканцев психологические последствия работорговли: она «привела к страшному обесценению человеческой жизни. Ее следствием были моральное разложение, исчезновение лучших человеческих качеств, уродование психики, моральная деградация как работорговцев, так и рабов» (с. 103). Одним из последствий этой морально-психологической деградации было ослабление сопротивления африканских народов европейцам: работорговля, пишет С. Ю. Абрамова, «явилась важным фактором, затормозившим развитие национально-освободительного движения» (с. 255).

Самым страшным наследством эпохи работорговли, по убеждению автора монографии, является расизм. С. Ю. Абрамова показывает, что антинегрский расизм с самого своего возникновения имел служебный характер, оправдывая работорговлю и рабство черных, их эксплуатацию «белыми».

С большинством характеристик, оценок, выводов, содержащихся в монографии, нельзя не согласиться. Но есть в ней и пробелы, недочеты; правда, в некоторых из них автор не виноват. Например, мне, как читателю-этнографу, хотелось бы больше узнать об этническом составе вывозимых рабов. Автор упоминает об этом (с. 97, 98, 111, 254), но очень мало. Понимая это, автор объясняет, что для решения вопроса «необходимы специальные исследования, материалы для которых отсутствуют в наших библиотеках и архивах» (с. 97). Упрек здесь был бы неуместным. Но когда читаешь, что «в некоторых районах современных Нигерии, Ганы, Танзании и других стран работорговля послужила одним из факторов, воспрепятствовавших складыванию нации, так как она несла с собой войны и вражду между отдельными племенами» (с. 256), должно упрекнуть автора в неправомерном завышении уровня этнического развития африканских народов в эпоху работорговли: межплеменные войны мешали консолидационным процессам, это бесспорно, но формирование нации нигде в ту пору в Африке «в повестке дня» не стояло — это не менее бесспорно. Очень мало сказано о влиянии африканцев на этническое и культурное развитие обеих Америк и Вест-Индии — буквально несколько абзацев. Есть и более серьезные претензии. В работе явно не хватает раздела, где давалась бы достаточно развернутая характеристика социально-политического развития народов Африки накануне эпохи работорговли: об этом лишь очень бегло говорится в отдельных местах (с. 25, 76, 77 и некоторые другие).

Характеризуя влияние работорговли на социальный строй африканских народов, автор придерживается взгляда, что не произошло «развития или укрепления рабовладельческого уклада у народов Африки» (с. 252). Такой важный вывод нуждается в развернутой аргументации, которой мы в монографии не находим. Между тем западно-суданский, например, материал (по крайней мере XIX в.) дает основание не считать этот вывод очевидным. Развивая далее эту тему, С. Ю. Абрамова пишет: «Иногда утверждают, что следствием работорговли явилось так называемое вторичное развитие рабовладельческого уклада после запрещения работорговли. По всей вероятности, это положение не соответствует действительности...» (с. 252)—и далее идет один не очень убедительный абзац в обоснование этого «по всей вероятности...». Можно было бы привести еще примеры такого рода. Но нельзя не сказать, как ни тривиально это звучит, что недостатки данной работы — естественное продолжение и следствие ее достоинств. Тема велика, она включает множество проблем, и, конечно, не все они могли быть освещены одинаково фундаментально и всесторонне — и в силу неравномерной обеспеченности источниками, и по причине неразработанности многих вопросов, а автор, конечно же, не мог проделать всю эту работу в рамках одной монографии. При всем том высокая научная ценность осуществленной С. Ю. Абрамовой исследовательской работы не вызывает сомнений. Ее книга — впечатляющая историческая панорама, дающая возможность увидеть объемно и в перспективе, в их реальном причинно-следственном соотношении и значении события и явления, составляющие содержание такого многозначного, разностороннего, громадного по своим пространственным и временным параметрам явления, как европейско-американская работорговля. Монография написана прекрасным языком: порою по своей эмоциональности, публицистической заостренности, даже страстности он напоминает язык хорошего научно-художественного произведения. Да и вся работа, по глубокому моему убеждению, оставаясь строго научной монографией, в то же время выходит за границы этого жанра. Особо следует отметить удачные эпиграфы к главам, вводящие читателя в содержание каждой главы и создающие необходимый эмоциональный настрой.

Хочется поздравить автора с удачной книгой, которая составляет заметный вклад в антирасистскую, антиколониалистскую борьбу в современном мире.

С. Я. Козлов

УКАЗАТЕЛЬ СТАТЕЙ И МАТЕРИАЛОВ, ОПУБЛИКОВАННЫХ В ЖУРНАЛЕ В 1979 ГОДУ

Статьи

	№№	Стр.
Абдушелишвили М. Г., Павловский О. М. Интегрирование схематического и фотографического методов обобщения изображений лица и использование полученного портрета в качестве источника антропологической информации	1	16
Аксянова Г. А., Зубов А. А., Кочиев Р. С. Материалы по одонтологии коми-зырян как этногенетический источник	3	60
Алексеев В. П. Горизонтальный профиль и развитие носовой области у мезолитического и ранненеолитического населения бассейна Дуная (могильники Власац и Лепенски Вир)	2	40
Алексеев В. П., Мамонова Н. Н. К палеоантропологии эпохи неолита верховьев Лены	5	49
Андреев И. Л. К. Маркс о месте общины во всемирной истории в набросках ответа на письмо В. И. Засулич	5	3
Андрианов Б. В., Исмагилова Р. Н. Этносы и этнические процессы в Африке (К проблеме типологии)	5	22
Арутюнов С. А., Крупник И. И., Членов М. А. «Китовая аллея» — древнеэскимосский культовый памятник на острове Иттыгран	4	12
Арутюнян Ю. В. Этносоциальные аспекты интернационализации образа жизни	2	3
Бромлей Ю. В., Козлов В. И. X Международный конгресс антропологических и этнологических наук	3	3
Будина О. Р., Шмелева М. Н. Общественные праздники в современном быту русского городского населения	6	3
Васильева Г. П. Некоторые тенденции развития современных национальных традиций в материальной культуре народов Средней Азии и Казахстана	3	18
Волкайте-Куликаускаене Р. К. Образование литовской народности (По данным археологии)	3	31
Виноградов В. Б. Вайнахо-аланские взаимоотношения в этнической истории Горной Ингушетии	2	30
Громыко М. М. Проблемы и источники исследования этических традиций русских крестьян XIX в.	5	35
Жуковская Н. Л. Пища кочевников Центральной Азии (К вопросу об экологических основах формирования модели питания)	5	64
Златковская Т. Д. К проблеме взаимодействия древнебалканской и древнеславянской культур: обряд сурвакания у болгар	6	59
Зубов А. А.—см. Аксянова Г. А., Зубов А. А., Кочиев Р. С.	3	60
Исмагилова Р. Н.—см. Андрианов Б. В., Исмагилова Р. Н.	5	22
Исхаков Д. М. Тептяри. Опыт этностатистического изучения	4	29
Киселев Г. С. О раннем этапе классовобразования у хауса	1	42
Козлов В. И.—см. Бромлей Ю. В., Козлов В. И.	3	3
Кочиев Р. С.—см. Аксянова Г. А., Зубов А. А., Кочиев Р. С.	3	60
Крупник И. И., Членов М. А. Динамика этнолингвистической ситуации у азиатских эскимосов (конец XIX в.—1970-е гг.)	2	19
Крупник И. И.—см. Арутюнов С. А., Крупник И. И., Членов М. А.	4	12
Лавров Л. И. К истории северокавказского фольклора (до XIX в.)	1	29
Лекса Мануш. Культ шивы и цыгане (К проблеме древней религии цыган)	6	71
Мамонова Н. Н.—см. Алексеев В. П., Мамонова Н. Н.	5	49

	№№	Стр.
Миненко Н. А. Досуг и развлечения у русских крестьян Западной Сибири в XVIII — первой половине XIX в.	6	18
Мирхасилов С. М. Социально-культурные изменения и отражение их в современной семье сельского населения Узбекистана	1	3
Нго Дык Тхинь. Этнический состав и современное расселение народов Восточного Индокита	2	64
Павловский О. М.—см. Абдушелишвили М. Г., Павловский О. М.	1	16
Половой Б. П. Дючерская проблема (По данным русских документов XVII в.)	3	47
Померанцева Э. В. Русская сказка в устном репертуаре коми	6	32
Соколова З. П. К происхождению современных манси	6	46
Татаринова К. Л. Религиозные представления масаев (по фольклорным материалам)	2	52
Тульцева Л. А. Этнографические аспекты изучения религиозного поведения	4	43
Чистов К. В. Фольклор и культура этноса	4	3
Членов М. А.—см. Крупник И. И., Членов М. А.	2	19
Членов М. А.—см. Арутюнов С. А., Крупник И. И., Членов М. А.	4	12
Шмелева М. Н.—см. Будина О. Р., Шмелева М. Н.	6	3

Дискуссии и обсуждения

Арутюнов С. А. Анализ и оценка избегания	1	53
Арутюнов С. А., Хазанов А. М. Проблема археологических критериев этнической специфики	6	79
Бгажноков Б. Х. О значении этической позиции ученого в этнографическом исследовании	1	56
Козлов В. И. Этнос и культура (К проблеме соотношения национального и интернационального в этнографическом изучении культуры)	3	71
Марков Г. Е. Обычай избегания и проблема «пережитков»	1	63
Першиц А. И.—см. Смирнова Я. С., Першиц А. И.	5	90
Смирнова Я. С., Першиц А. И. Еще раз о формационном и релятивистском подходах к оценке культурных явлений (Ответ оппонентам)	5	90
Токарев С. А. «Избегание» и «этикет»	1	68
Токарев С. А. О религии как социальном явлении (Мысли этнографа)	3	87
Хазанов А. М.—см. Арутюнов С. А., Хазанов А. М.	6	79

Из истории науки

Арсеньев А. А. Этнографическое наследие И. Е. Вениаминова	5	76
Маслова Г. С., Морозова М. Н. Выдающийся советский этнограф Н. И. Лебедева	6	90
Морозова М. Н.—см. Маслова Г. С., Морозова М. Н.	6	91
Станюкович М. В. Необычная биография (Рой Фрэнклин Бартон. 1883—1947)	1	76
Файнберг Л. А. Кнуд Расмуссен — исследователь эскимосов (К 100-летию со дня рождения)	4	58
Черняков З. Е. Иоганн Шеффер и его «Лапландия»	4	68

Сообщения

Анохин Г. И. «Свекольные поляки» в Дании	5	129
Анфертьев А. Н. К истории мартовских обрядов в Греции	1	133
Бгажноков Б. Х. Некоторые особенности культуры общения адыгов (Ретроспективный взгляд)	5	105
Биленко М. В. О мордовской семье XVII века	1	92
Болдин В. И., Шавкунов Э. В. О характере и роли земледелия в хозяйстве населения Шайгинского городища	6	122
Вайнштейн С. И., Кёниг В. Изучение кочевничества в Лейпцигском этнографическом музее	4	132
Васильева Г. П. Кто такие «сой» (К вопросу об этногенезе туркмен)	6	100
Вишневецкая В. А. Материалы архива И. Т. Беляева как источник по этнографии Парагвая	3	137
Гохман И. И., Лукьянченко Т. В. О предшественниках русских на Соловецких островах	4	98
Гурвич И. С. Новые материалы о традиционной культуре чукчей	2	95
Детгарев А. Я. О четырех рисунках из альбома Мейерберга	5	113

Дмитриев В. А. О проникновении в быт кавказских народов «высокого стола» (К вопросу о действии механизма заимствования)	6	95
Журавлева Л. С. К истории публикации «Программы» В. Н. Тенишева	1	122
Ивакин Г. Ю. Священный дуб языческих славян	2	106
Иванов Б. В. Интерпретация изображений на посохе из коллекции ГМЭ народов СССР	2	90
Иванова А. А. К вопросу о происхождении вымысла в волшебных сказках	3	114
Кёниг В.—см. Вайнштейн С. И., Кёниг В.	4	132
Лебедева А. А., Сафьянова А. В. Промысел кедрового ореха в Сибири	4	107
Лебединская Г. В., Степин В. С., Сурнина Т. С., Федосюткин Б. А., Щербин Л. А. Первый опыт применения ультразвука для исследования толщины мягких покровов лица	4	126
Лукина Н. В. Материалы по оленеводству восточных хантов (Конец XIX — 70-е годы XX в.)	6	110
Лукьянченко Т. В.—см. Гохман И. И., Лукьянченко Т. В.	4	98
Молдобаев И. Б. Киргизский эпос как источник по истории одежды	2	137
Молотова Л. Н. К вопросу о функциях девичьих уборов в севернорусском свадебном обряде XVIII—XIX вв. (По коллекциям Государственного музея этнографии народов СССР)	1	116
Мукимов Р. С. Своеобразие архитектуры традиционного таджикского жилища в горных селениях Верхнего Зеравшана	3	106
Мухиддинов И. Приспособления для переноса и перевозки выюком груза у памирских таджиков в XIX — начале XX века (Материалы к Историко-этнографическому атласу народов Средней Азии и Казахстана)	2	129
Найпавер К. С., Федака П. М. Музей на Замковой горе	4	118
Нимаев Д. Д. К проблеме этногенеза бурят	4	80
Озерова Г. Н., Петрова Т. М. О картографировании групп русского народа на начало XX века	4	72
Петрова Т. М.—см. Озерова Г. Н., Петрова Т. М.	4	72
Рихтер Е. В. Некоторые особенности погребального обряда у сету	2	116
Сафьянова А. В.—см. Лебедева А. А., Сафьянова А. В.	4	107
Сергачев С. А. Монтажные знаки белорусских плотников	5	119
Смусин Л. С. К вопросу о спиралевидных мотивах в русском печенье	5	123
Соломоник И. Н. Язык силуэта яванских ваянгов	3	123
Степин В. С.—см. Лебединская Г. В., Степин В. С., Сурнина Т. С., Федосюткин Б. А., Щербин Л. А.	4	126
Студенецкая Е. Н. Узорные войлоки Кавказа (В свете исторических связей народов Кавказа и Азии)	1	105
Сурнина Т. С.—см. Лебединская Г. В., Степин В. С., Сурнина Т. С., Федосюткин Б. А., Щербин Л. А.	4	126
Сусоколов А. А. Влияние совместного расселения национальностей на вероятность межэтнических контактов (К методике измерения)	1	84
Туголуков В. А. Эвенки-ганальчи (К вопросу о существовании племени у тунгусов)	4	90
Федака П. М.—см. Найпавер К. С., Федака П. М.	4	118
Федосюткин Б. А.—см. Лебединская Г. В., Степин В. С., Сурнина Т. С., Федосюткин Б. А., Щербин Л. А.	4	126
Федянович Т. П. Мордовские народные обряды, связанные с рождением ребенка (Конец XIX—70-е гг. XX в.)	2	79
Хийемяэ М. Э. Современные эстонские устные охотничьи рассказы (Опыт изучения)	2	141
Шавкунов Э. В.—см. Болдин В. И., Шавкунов Э. В.	6	122
Щербин Л. А.—см. Лебединская Г. В., Степин В. С., Сурнина Т. С., Федосюткин Б. А., Щербин Л. А.	4	126
Юдин Ю. И. Русская бытовая сказка и хантыйский мифологический рассказ	1	124

Поиски, факты, гипотезы

Анчабадзе Ю. Д. «Остракизм» на Кавказе	5	137
Волчок Б. Я. Цейлонский талисман	3	141
Кобычев В. П. Храмов древние стены	4	137
Колпакова Н. П. Уральский дневник (Из записок фольклориста)	6	131
Нгуен Л. Вьетнамский крестьянский театр «тео»	1	140
Санаров В. И. НЛО и энлонавты в свете фольклористики	2	145

Хроника

Тер-Саркисянц А. Е. Работа Института этнографии АН СССР в 1978 году	4	151
---	---	-----

Басилов В. Н., Мирхасилов С. М. Проблемы секуляризации в обществах со многими религиями	4	164
Биткеев Н. Ц. Всесоюзная научная конференция «Джангар» и проблемы эпического творчества тюрко-монгольских народов	2	160
Богуславская И. Я. Республиканская научно-практическая конференция «Творческие проблемы современных народных художественных промыслов»	3	152
Бутинов Н. А. Десятая Всесоюзная конференция океанистов и австраловедов	6	149
Васильев К. Заседания, посвященные 90-летию со дня рождения М. К. Азодовского	4	170
Грановский Б. Б. Дар Хельсинского университета (По материалам выставки «Калевала» в Москве)	1	146
Гусев В. Е. Фольклористика на VIII Международном съезде славистов	3	147
Ивлева Л. М. Конференция памяти П. Г. Богатырева	6	151
Коротко об экспедициях	1	150
Коротко об экспедициях	2	165
Коротко об экспедициях	3	155
Коротко об экспедициях	4	170
Коротко об экспедициях	5	150
Коротко об экспедициях	6	156
Кузнецов А. И. Симпозиум по типологии явлений культуры	2	155
Малькова В. К. Всесоюзная конференция «Актуальные проблемы национальных отношений в свете новой Конституции СССР»	5	145
Мирхасилов С. М.—см. Басилов В. Н., Мирхасилов С. М.	4	164
Путилов Б. Н. V Национальный симпозиум по болгарскому фольклору	5	148
Старовойтова Г. В. Симпозиум «Методологические проблемы исследования этнических культур»	6	145
Шевеленко А. Я. Антропогенетика и исторические дисциплины	2	164
Юхнева Н. В. Третья конференция, посвященная этнографическому изучению Северо-Запада СССР	1	144

Критика и библиография

Критические статьи и обзоры

Березкин Ю. В. Новый шаг на пути изучения древнеперуанских росписей	1	158
Гусев В. Е. Многотомное издание белорусского фольклора	1	153
Лобанов М. А. Фольклор Ленинградской области	6	160

Общая этнография

Басилов В. Н. Г. М. Керимов. Шариат и его социальная сущность	3	162
Бородина М. А., Штегман М. Г. W. F. Mackey. Bilinguisme et contact des langues	5	157
Иванов В. Ф., Ласков И. А. Witold Armon. Polscy badacze kultury Jakutów	2	169
Комарова О. Д. А. Г. Харчев, М. С. Мацковский. Современная семья и ее проблемы (социально-демографическое исследование)	3	158
Куббель Л. Е. Introduction à la culture africaine. Aspects généraux	1	166
Куббель Л. Е. Г. Е. Марков. История хозяйства и материальной культуры в первобытном и раннеклассовом обществе	4	176
Ласков И. А.—см. Иванов В. Ф., Ласков И. А.	2	169
Лекса Мануш. Ценный вклад польских ученых в исследование цыган	5	161
Померанцева Э. В. Enzyklopädie des Märchens. Handwörterbuch zur historischen und vergleichenden Erzählforschung. Bd. 1 (1—5)	2	170
Токарев С. А. Я. Минкявичус. Религия в многонациональном мире	5	155
Шнирельман В. А. Первобытная периферия классовых обществ до начала Великих географических открытий (Проблема исторических контактов)	4	172
Штегман М. Г.—см. Бородина М. А., Штегман М. Г.	5	157

Народы СССР

Бабаков В. Г. В. И. Бойко. Социальное развитие народов Нижнего Амура	1	170
Баран В. Д., Винокур И. С. А. А. Бобринский. Гончарство Восточной Европы. Источники и методы изучения	5	170
Безносовых Я. Н. Ю. В. Гагарин. История религии и атеизма народа коми	2	175

Бешу Н. М. В. С. Зеленчук, Ю. В. Попович, Л. Д. Лоскутова. Традиций ши контемпораниетате	5	168
Васильев В. И., Лебедев В. В. В. М. Кулемзин, Н. В. Лукина. Васюган- ско-ваховские ханты в конце XIX — начале XX в. Этнографические очерки	6	165
Виноградов В. Б., Даутова Р. А. М. Б. Мужухоев. Средневековая ма- териальная культура Горной Ингушетии (XIII—XVII вв.)	5	172
Виноградов В. Б. Е. П. Алексеева. Этнические связи сарматов и ранних алан с местным населением Северо-Западного Кавказа (III в. до н. э.— IV в. н. э.)	6	166
Винокур И. С.—см. Баран В. Д., Винокур И. С.	5	170
Гурвич И. С. А. П. Окладников, Э. В. Гоголев, Е. А. Ащепков. Древний Защверск	4	181
Даутова Р. А.—см. Виноградов В. Б., Даутова Р. А.	5	172
Исмагулов О. А. Г. Козинцев. Антропологический состав и происхождение населения тагарской культуры	4	185
Кривелев И. А. Л. А. Анохина, М. Н. Шмелева. Быт городского населения средней полосы РСФСР в прошлом и настоящем	3	166
Лашкарбеков Б. Б. Сказки народов Памира	2	180
Лебедев В. В.—см. Васильев В. И., Лебедев В. В.	6	165
Липец Р. С. Э. Б. Овалов. Поэма о поражении свирепого Хара Киняса в эпосе «Джангар» (основные образы и поэтические особенности)	2	177
Насилов Д. М. Г. Садвакасов. Язык уйгуров Ферганской долины, ч. 1 и 2	2	182
Полищук Н. С. Л. П. Кузьмина. Народное поэтическое творчество рабочих Сибири (Рабочий фольклор как исторический источник)	6	169
Померанцева Э. В. Е. А. Warner. The Russian folk theatre	1	175
Померанцева Э. В. Г. С. Маслова. Орнамент русской народной вышивки как историко-этнографический источник	3	174
Пушкарёв Л. Н. Очерки истории русской этнографии, фольклористики и антропологии, вып. VIII	5	165
Рождественская С. Б. А. П. Косменко. Карельское народное искусство. Изобразительное творчество	4	183
Савоскул С. С. Книга и чтение в жизни советского села: проблемы и тен- денции	3	171
Смирнова Я. С. Новый быт — новые обычаи (Формирование прогрессив- ных традиций у народов Карачаево-Черкесии)	2	172
Сусоколов А. А. Этнокультурные процессы в Удмуртии	6	163
Шамшуров В. Н. В. Б. Островский. Новый этап в развитии колхозного строя	3	169
Шер Я. А. М. К. Кадирбаев, А. Н. Марьяшев. Наскальные изображения хреб- та Каратау	1	172
Чиримпей В. А. Драма популяре молдовеняскэ (Антология)	2	181
Чистов К. В. М. Азадовский. Статьи и письма. Неизданное и забытое	4	179

Народы зарубежной Европы

Грацианская Н. Н. «Slovensko», t. 3, čast 2 — «Ludova kultura. Obzor»	1	178
Осори́на М. В. L. Virtanen. Children's lore	5	175
Филимонова Т. Д. Österreichischer Volkskundeatlas, 6	2	184
Покровский Н. Н. Eugeniusz Iwaniec. Z dziejów staroobrzędowców na zie- miach polskich XVII — XX w.	4	187

Народы зарубежной Азии

Джарылгасинова Р. Ш. Т. Г. Стратанович. Народные верования насе- ления Индокитая	3	177
Празаускас А. А. И. Б. Редько. Очерки социально-политической истории Непала в новое и новейшее время	2	185
Ревуненкова Е. В. М. А. Членов. Население Молуккских островов	1	181
Чеснов Я. В. Нгуен Кхак Тьнг. Жилище народов средней зоны севера Вьетнама	6	173

Народы Америки

Дридзо А. Д. Крупный вклад в латиноамериканистику	3	179
Стрелко А. А. Maria Paradowska. Polacy w Ameryce Połudnowej	5	178

Народы Африки

Дридзо А. Д. Ю. К. Поплинский. Из истории этнокультурных контактов Африки и Эгейского мира. Гарамантская проблема	1	187
Зотова Ю. Н., Першиц А. И. И. Е. Синицына. Обичай и обычное право в современной Африке	5	181
Калиновская К. П. J. Lamphear. The traditional history of the Jie of Uganda	1	184
Козлов С. Я. С. Ю. Абрамова. Африка: четыре столетия работорговли	6	178
Куббель Л. Е. <i>Slavery in Africa. Historical and anthropological perspectives. Ed. by Susanne Miers and Igor Kopytoff</i>	3	181
Першиц А. И.—см. Зотова Ю. Н., Першиц А. И.	5	181

Personalia

Список основных работ доктора исторических наук Л. И. Лаврова (К 70-летию со дня рождения)	3	187
Список основных работ доктора филологических наук Б. Н. Путилова (К 60-летию со дня рождения)	5	184

СОДЕРЖАНИЕ

О. Р. Будина, М. Н. Шмелева (Москва). Общественные праздники в современном быту русского городского населения	3
Н. А. Миненко (Новосибирск). Досуг и развлечения у русских крестьян Западной Сибири в XVIII — первой половине XIX в.	18
Э. В. Померанцева (Москва). Русская сказка в устном репертуаре коми	32
З. П. Соколова (Москва). К происхождению современных манси	46
Т. Д. Златковская (Москва). К проблеме взаимодействия древнебалканской и древнеславянской культур: обряд сурвакания у болгар	59
Лекса Мануш (Москва). Культ Шивы и цыгане (К проблеме древней религии цыган)	71
Дискуссии и обсуждения	
С. А. Арутюнов, А. М. Хазанов (Москва). Проблема археологических критериев этнической специфики	79
Из истории науки	
Г. С. Маслова, М. Н. Морозова (Москва). Выдающийся советский этнограф Н. И. Лебедева	90
Сообщения	
В. А. Дмитриев (Ленинград). О проникновении в быт кавказских народов «высокого стола» (К вопросу о действии механизма заимствования)	95
Г. П. Васильева (Москва). Кто такие «сой» (К вопросу об этногенезе туркмен)	100
Н. В. Лукина (Томск). Материалы по оленеводству восточных хантов (Конец XIX — 70-е годы XX в.)	110
В. И. Болдин, Э. В. Шавкунов (Владивосток). О характере и роли земледелия в хозяйстве населения Шайгинского городища	122
Поиски, факты, гипотезы	
Н. П. Колпакова (Ленинград). Уральский дневник (Из записок фольклориста)	131
Научная жизнь	
Г. В. Старовойтова (Ленинград). Симпозиум «Методологические проблемы исследования этнических культур»	145
Н. А. Бутин ов (Ленинград). Десятая Всесоюзная конференция океанистов и австраловедов	149
Л. М. Ивлева (Ленинград). Конференция памяти П. Г. Богатырева	151
Коротко об экспедициях	156
Критика и библиография	
Критические статьи и обзоры	
М. А. Лобанов (Ленинград). Фольклор Ленинградской области	160
Народы СССР	
А. А. Сусоколов (Москва). <i>Этнокультурные процессы в Удмуртии</i>	163
В. И. Васильев, В. В. Лебедев (Москва). <i>В. М. Кулемзин, Н. В. Лукина.</i>	

Васюганско-ваховские ханты в конце XIX — начале XX в. Этнографические очерки	165
В. Б. Виноградов (Грозный). <i>Е. П. Алексеева</i> . Этнические связи сарматов и ранних алан с местным населением Северо-Западного Кавказа (III в. до н. э.— IV в. н. э.)	166
Н. С. Полищук (Москва). <i>Л. П. Кузьмина</i> . Народное поэтическое творчество рабочих Сибири (Рабочий фольклор как исторический источник)	169
Народы зарубежной Азии	
Я. В. Чеснов (Москва). <i>Нгуен Кхак Тунг</i> . Жилище народов средней зоны севера Вьетнама	172
Народы Африки	
С. Я. Козлов (Москва). <i>С. Ю. Абрамова</i> . Африка: четыре столетия работорговли	178
Указатель статей и материалов, опубликованных в журнале в 1979 году	181

SOMMAIRE

O. R. Boudina, M. N. Chméliova (Moscou). Les fêtes publiques dans le mode de vie moderne de la population urbaine russe	3
N. A. Minienko. (Novossibirsk). Loisirs et divertissements chez les paysans russes de la Sibérie Occidentale aux XVIIIe — I — ère moitié du XIXe s.	18
E. V. Pomierantséva (Moscou). Le conte russe au répertoire oral des Komi	32
Z. P. Sokolova (Moscou). Des origines des Mansi contemporains	46
T. D. Zlatkovskaïa (Moscou). Contribution au problème de l'interaction des cultures anciennes, balcanique et slave: le rite dit sourvakanie chez les Bulgares	59
Léxa Manouch (Moscou). Le culte de Chiva et les Tsiganes (contribution au problème de la religion ancienne des Tsiganes)	71
Discussions et délibérations	
S. A. Aroutiunov, A. M. Khazanov (Moscou). Le problème des critères archéologiques de la spécificité ethnique	79
De l'histoire de la science	
G. S. Maslova, M. N. Morozova (Moscou). Un ethnographe soviétique éminent N. I. Lébédieva	90
Communications	
V. A. Dmitriév (Léninegrad). De la pénétration dans le mode de vie des populations caucasiennes de la «table haute» (contribution à la question du fonctionnement du mécanisme des emprunts)	95
G. P. Vassiliéva (Moscou). Les «Soïy» — qui sont-ils? (contribution au problème de l'ethnogenèse des Turkmènes)	100
N. V. Loukina (Tomsk). Matériaux sur l'élevage de renne des Khanty de l'Est (fin XIXe — années 70 du XXe s.)	110
V. I. Boldine, E. V. Chavkounov (Vladivostok). Du caractère et du rôle de l'agriculture à l'économie des populations du cite dit Chaïguinski	122
Recherches, faits, hypothèses	
N. P. Kolpakova (Léninegrad). Journal d'Oural (des notes d'un folkloriste).	131
Vie académique	
G. V. Starovoïtova (Léninegrad). Le Symposium dit «Problèmes méthodologiques de l'étude des cultures ethniques»	145
N. A. Boutinov (Léninegrad). Xe Conférence Nationale des océanistes et des australisants	149
L. M. Ivleva (Léninegrad). Une Conférence à la mémoire de P. G. Bogatyriov	151
Missions en bref	156
Critiques et bibliographie	
Articles de critique et revues	
M. A. Lobanov (Léninegrad). Le folklore de la région de Léninegrad	160
Peuples de l'U.R.S.S.	
A. A. Soussokolov (Moscou). Les processus ethnoculturels en Oudmourtie	163
V. I. Vassiliév, V. V. Lébédiev (Moscou). V. M. Koulomzine, N. V. Loukina. Les Khanty de Vassiugan et de Vakh à la fin du XXe et au début du XXe s. Essais ethnographiques	165

V. B. Vinogradov (Grozny). Ye. P. Aléxéieva. Les liens ethniques des Sarmathes et des anciens Alanes avec les populations autochtones du Caucase de Nord-Ouest	166
N. S. Polichtchouk (Moscou). L. P. Kouzmina. Oeuvre poétique populaire des ouvriers de la Sibérie (folklore ouvrier en tant que source historique)	169
Peuples de l'Asie hors l'U.R.S.S.	
Ya. V. Tchiesnov (Moscou). Nguyen Khak Thung. L'Habitat des populations de la zone médiane du Nord du Vietnam	172
Peuples de l'Afrique	
S. Ya. Kozlov (Moscou). S. Yu. Abramova. L'Afrique: quatre siècles de la traite d'esclaves	178
Index des articles et des matériaux publiés par la revue en 1979	181

Технический редактор *Сироткина Т. И.*

Сдано в набор 11.09.79 Подписано к печати 28.11.79 Т — 17862 Формат бумаги 70×108^{1/16}.
Высокая печать. Усл. печ. л. 16,8. Уч.-изд. л. 19,1. Бум. л. 6,0. Тираж 2850 экз. Зак. 4724.

Издательство «Наука», 103717 ГСП, Москва, К-62, Подсосенский пер., 21
2-я типография издательства «Наука». 121099, Москва, Шубинский пер., 10

К СВЕДЕНИЮ АВТОРОВ

1. Рукописи должны представляться в двух экземплярах, хорошо обработанные литературно, в готовом для печати виде, подписанные автором. И текст, и ссылки обязательно должны быть напечатаны на машинке с одной стороны листа через два интервала. После подписи указываются сведения об авторе: фамилия, имя, отчество, место работы, домашний адрес, служебный и домашний телефоны.

2. Автору посылается копия отредактированного экземпляра статьи, которую он подписывает в печать. Правка в верстке не допускается.

3. Объем статей не должен превышать 24 стр., рецензий — 8—10 стр. К статьям должно быть приложено краткое резюме (1/4—1/2 стр.).

4. Все цитаты и ссылки в статье должны быть тщательно выверены по первоисточникам. Ссылки помещаются внизу страницы, нумерация ссылок сплошная по всей статье.

5. Порядок ссылок на монографии: инициалы и фамилия автора, название работы (без кавычек), место и год издания, страница.

6. Порядок ссылок на статьи в журналах и сборниках: инициалы и фамилия автора, название работы (без кавычек), название журнала или сборника (в кавычках), год издания, том, выпуск или номер, страница. Все названия журналов и сборников давать без сокращений.

7. Помещенные в одной сноске ссылки на различные работы разделяются точкой с запятой.

8. Классики марксизма-ленинизма цитируются по последнему изданию.

9. Если в статье имеется несколько ссылок на одну и ту же работу, то во всех случаях, кроме первого, после фамилии автора надо писать: "Указ. раб. Если в статье имеются ссылки на несколько работ одного автора, то во всех повторных ссылках надо после фамилии автора давать полное название работы без выходных данных.

10. Иллюстрации принимаются только в пригодном для воспроизведения виде (фото — контрастное на белой глянцевой бумаге, рисунки — тушью) в двух экземплярах. На обороте каждой иллюстрации должны быть указаны (мягким простым карандашом) фамилия автора и номер иллюстрации. Подписи под рисунками должны быть напечатаны на машинке на отдельной странице в двух экземплярах.

В магазинах «АКАДЕМКНИГА»

имеются в продаже:

Беневоленская Ю. Д. Проблемы этнической краниологии. Морфология затылочной области черепа человека. 1976. 150 с. 68 к.

Берзина М. Я. Формирование этнического состава населения Канады. Этностатистическое исследование. 1971. 194 с. 90 к.

Борисковский П. И. Древний каменный век Южной и Юго-Восточной Азии. 1971. 175 с. 1 р. 03 к.

Быт и искусство русского населения Восточной Сибири. Ч. 1. Приангарье. 1971. 198 с., 16 вкл. 1 р. 65 к.

Грибова Л. С. Пермский звериный стиль (проблемы семантики). 1975. 145 с. 73 к.

Древнее жилище народов Восточной Европы. 1975. 300 с. 1 р. 56 к.

Левин М. Г. Этническая антропология Японии. 1971. 236 с. 1 р. 46 к.

Расы и народы. Ежегодник. Вып. 6. 1976. Современные этнические и расовые проблемы. 1976. 335 с. 1 р. 63 к.

ЗАКАЗЫ ПРОСИМ НАПРАВЛЯТЬ ПО ОДНОМУ ИЗ ПЕРЕЧИСЛЕННЫХ АДРЕСОВ МАГАЗИНА «КНИГА — ПОЧТОЙ» «АКАДЕМКНИГА»:

480091 Алма-Ата, 91, ул. Фурманова, 91/97; 370005 Баку, 5, ул. Джапаридзе, 13; 734001 Душанбе, проспект Ленина, 95; 252030 Киев, ул. Пирогова, 4; 443002 Куйбышев, проспект Ленина, 2; 197110 Ленинград, П-110, Петрозаводская ул., 7; 220012 Минск, Ленинский проспект 72; 117192 Москва, В-192, Мичуринский проспект, 12; 630090 Новосибирск, 90, Академгородок, Морской проспект, 22; 620151 Свердловск, ул. Мамина-Сибиряка, 137; 700187 Ташкент, ул. Дружбы народов, 6; 450059 Уфа, 59, ул. Р. Зорге, 10; 720001 Фрунзе, бульвар Дзержинского, 42; 310003 Харьков, Уфимский пер., 4/6.