

С. А. Токарев

К МЕТОДИКЕ ЭТНОГРАФИЧЕСКОГО ИЗУЧЕНИЯ МАТЕРИАЛЬНОЙ КУЛЬТУРЫ

1. Как известно, изучение материальной культуры вошло в круг интересов этнографической науки позже, чем изучение, например, народного творчества, верований, обычного права, семейных и брачных обычаев: систематическое исследование ее началось лишь в самом конце XIX в. Наша отечественная этнография может похвалиться здесь большими успехами: зарубежные коллеги признают особо высокий научный уровень именно русских и советских работ в этой области. Самое важное здесь то, что наши этнографы (В. В. Богданов, Б. А. Куфтин, Н. И. Лебедева, Е. Э. Бломквист, Г. С. Маслова и др.) сумели найти правильный угол зрения на явления материальной культуры: этнографические вещи интересуют не сами по себе, а в их отношении к людям. Ведь этнография есть наука о людях, а не о вещах.

В самом деле. Хотя от этнографа-исследователя требуется умение описывать с максимальной точностью и полнотой явления материальной культуры (жилище, одежду, украшения, утварь и пр.), дополняя описание графическими изображениями, планами, чертежами, зарисовками, фотографиями, и с такой же точностью и полнотой описывать технологические процессы изготовления тех или иных вещей и их употребление, тем не менее все эти «вещеведческие» описания всегда были и остаются лишь вспомогательными приемами, а не целью научного этнографического изучения. В противном случае этнографическое изучение явлений материальной культуры очень скоро потеряло бы свою специфику: этнографическое исследование одежды превратилось бы в руководство по кройке и шитью, изучение пищи — в сборник кулинарных рецептов, изучение народного жилища — в раздел учебника архитектуры.

Для этнографа «предмет не существует (разве только физически) вне его значения для человека», — писал совершенно правильно французский этнограф Марсель Маже. Изучая предмет, говорил он, надо принимать во внимание и всех тех людей, которые «имеют способность, право, обязанность, исключительную или нет, производить, распределять, продавать, употреблять этот объект»². Материальная вещь не может интересовать этнографа вне ее социального бытования, вне ее отношения к человеку — тому, кто ее создал, и тому, кто ею пользуется.

Больше того: для нас не столько даже важно знать отношение вещи к человеку или отношение человека к вещи, сколько отношения между людьми по поводу данной вещи. Здесь есть близкая аналогия с экономической категорией собственности. С марксистской точки зрения, собственность не есть отношение человека к вещи, но отношения между людьми по поводу той или иной вещи. Совершенно так же должен

¹ A. Leroi-Gourhan, *Le geste et la parole. I. Technique et langage*, Paris, 1964, p. 210.

² M. Maquet, *Guide d'étude directe des comportements culturels*, Paris, 1953, p. 15, 16.

смотреть этнограф на задачи изучения всяких вообще-предметов и явлений материальной культуры. И это обычно понимают все серьезные этнографы.

Но мне думается, что, признавая принципиально именно такой подход к изучению материальной культуры, наши (как и зарубежные) этнографы не делают из этого всех выводов. Задачи и возможности исследования материальной культуры далеко не исчерпываются тем крутом вопросов, каким обычно ограничивают себя исследователи народного жилища, народной одежды, пищи, средств передвижения и пр.

Если просмотреть те довольно многочисленные сочинения (на уровне кандидатских, а иногда и докторских диссертаций или в виде статей), которые посвящены материальной культуре того или иного народа, то нетрудно выделить в них обычно повторяющиеся проблемы, как бы теоретическую основу исследования. Чаще всего это:

1) зависимость предметов материальной культуры (пища, жилище, одежда и пр.) от природной среды и хозяйственных занятий;

2) зависимость их от этнических традиций; проявление этнических особенностей, сходств и различий в материальной культуре, а отсюда — Пользование предметами материальной культуры как источником для изучения вопросов этногенеза, этнической истории народа, культурных связей между народами; •

3) другая сторона той же проблемы: принадлежность определенных форм материальной культуры к той или иной историко-этнографической области, независимо от различного происхождения народов — носителей этих форм культуры;

4) связь форм материальной культуры с различиями семейного состояния, пола, возраста их носителей: особенно касается это одежды и украшений, в меньшей степени пищи и жилища;

5) зависимость элементов материальной культуры от социальной структуры общества, от классовых различий;

6) связь форм материальной культуры с религиозными верованиями и обрядами: в частности, изучение обрядовой пищи, обрядовой одежды, реже — обрядового назначения построек или частей их;

7) связь с искусством: художественная сторона народной архитектуры и одежды—архитектурные украшения, вышивки и узорное тканье в одежде, стили орнамента и т. д.;

8) изменения в материальной культуре народа в эпоху капитализма под влиянием проникновения товарных отношений, городского быта, стирание традиционных этнических особенностей;

9) изменения форм материального быта в современную эпоху в связи с социалистическими преобразованиями.

В этот перечень основных проблем укладывается теоретическая (проблемная) сторона почти всех советских работ, посвященных материальной культуре разных народов СССР (а также и зарубежных). В одних работах выдвигается на первый план одна проблема, в других — другая; зачастую автор распределяет свое внимание между несколькими проблемами, несколькими аспектами изучения материальной культуры; иногда, впрочем, не ставят отчетливо ни одной. Очень редко встречается попытка иного подхода, выходящего за рамки перечисленных проблем. Многие авторы пытаются, например, реконструировать морфологические изменения самих типов изучаемых предметов (построек, одежды), их внутреннюю эволюцию. Изредка обращают внимание на социально обусловленные запреты и ограничения в пользовании теми или иными предметами быта. Но все это — редкие отклонения от стандартного круга вопросов.

В актуальности этих вопросов, конечно, нет сомнения. Разумеется, нам всегда важно знать, в какой мере тип и форма того или иного комплекса одежды или отдельных ее частей, того или иного вида построек и

т. д. обусловлены этнической традицией, влиянием соседних народов, воздействием природных условий, классовой принадлежностью носителей. В особенности нужно и важно выяснение взаимодействий всех этих «факторов», зачастую направленных в противоположные стороны: например, изменение природной среды толкает к усовершенствованию или к смене такой-то формы традиционной одежды или такой-то формы построек, а этническая традиция стремится, напротив, ее сохранить.

Но, признавая всю важность привычного круга проблематики в изучении материальной культуры, приходится все же повторить, что она далеко не исчерпывает всех аспектов этого изучения, вытекающих из специфики самой этнографии как науки. Мне хотелось бы сейчас обратить внимание на те стороны материальной культуры как объекта этнографического изучения, которые до сих пор остаются в тени или же совсем обходятся молчанием в наших работах.

Как уже говорилось, материальный предмет интересует этнографа не сам по себе, а в его отношении к человеку или в отношении человека к этому предмету. Но еще важнее для этнографа другое: отношения между людьми в связи с данным предметом, т. е. говоря шире, социальные отношения, опосредствованные материальными предметами. Что это значит? Попробую пояснить на примерах.

2. Изучая пищу какого-то определенного народа, надо исходить прежде всего из того, что функции пищи в человеческом обществе весьма разнообразны. Пища и питье служат человеку не только для чисто физиологического насыщения, т. е. не только для удовлетворения элементарной биологической потребности питания, что имеет место во всем органическом мире, не только у животных, но и у растений. Пища играет также иную роль — формы, опосредствующей социальное общение людей. Проявления этой роли пищи многочисленны и разнообразны до крайности. Совместные трапезы на всех ступенях исторического развития были и остаются одной из важнейших форм бытового общения между людьми. От коллективного поедания убитого зверя в эпоху палеолита, от традиционных обязательных правил раздела охотничьей добычи, от совместных охотничьих пирушек вплоть до периодических «братчин» славянских народов, до торжественного семейного обеда в английских аристократических и буржуазных кругах и до дипломатических завтраков, обедов, «приемов», где обсуждаются важные вопросы международной политики, — можно назвать, вероятно, десятки, если не сотни, разных поводов в общественном быту людей, когда считается обязательным совместное принятие пищи либо совместная выпивка: прием гостей, званые обеды и вечера, товарищеские попойки, родины, крестины, свадьбы, похороны, юбилеи, чествования, календарные праздники, будь то церковные или гражданские, и пр. и пр. Какую функцию выполняют при этом еда и питье? В большинстве случаев их элементарное биологическое назначение — удовлетворение голода и жажды — отходит далеко на задний план, а то и совсем исчезает.

Больше того, самый акт совместной еды и питья зачастую есть не только проявление дружбы или родства между людьми, но в ряде случаев он сам создает отношения дружбы или родства. В этнографической и исторической литературе очень часты описания обычаев побратимства через совместную еду; съесть кусок хлеба в доме врага — значит погасить вражду и восстановить мир; совместная еда жениха и невесты (лат. *confarreatio*) — существенная часть свадебного обряда.

Ритуальное значение совместной еды подчеркивается в определенных случаях употреблением особых «обрядовых» кушаний. На них этнографы всегда обращают должное внимание, но не всегда видят в них проявление того же общего закона; обрядовая еда есть лишь средство усилить символическое значение совместной еды как формы социального общения. Кстати, в круг общающихся личностей включается в этом случае

и божество, дух-покровитель семьи, дух предка: и он принимает участие в ритуальной трапезе.

На этих фактах построена, как известно, теория «жертвы-общения» Робертсона Смита; по его мнению, предметом жертвоприношения было вначале само божество, тотем рода, мясо которого торжественно съедали как символ и закрепление единства членов рода³. Отсюда тянется целая цепочка обрядов «богоядения», заканчивающаяся христианским таинством причащения — вкушения тела и крови Иисуса Христа.

Из этого видно, что так называемые «обрядовые» кушанья являются таковыми не в силу своего материального состава, а в силу выполняемой ими социальной роли.

Но пища не только объединяет людей, она их и разъединяет. Наряду с функцией социального общения пища выполняет и обратную функцию — социального разобщения.

У всех народов мира известны обычаи, запрещающие или ограничивающие совместную еду кого-то с кем-то. Быть может, древнейшей формой такого пищевого разобщения была половая сегрегация в еде, частично связанная, видимо, с возрастно-половым разделением труда. Мужчины-охотники ели преимущественно мясную пищу, свою добычу, которая женщинам доставалась не всегда. Поздней пищевая сегрегация полов усиливается; она частично связывается с брачно-половыми отношениями. Современные французские исследователи, супруги Макариус, обнаружили и проанализировали характерные обычаи так называемой «пищевой экзогамии» — несовместимости брачного и пищевого общения. «С кем мы вместе едим, на тех мы не женимся, на ком мы женимся, с теми вместе мы не едим». Это проявляется и в очень широко распространенных запретах женщинам принимать пищу вместе с мужчинами, в частности жене вместе с мужем. Такие запреты принимали особенно резкие формы у народов Океании, менее резкие формы — в Северной Америке, в Африке. Пережитки такого запрета сохранились до последнего времени у народов Кавказа, Балканского полуострова и в других странах: женщины в семье едят после мужчин и отдельно от них⁴.

Социальное разобщение в еде охватывает и сословные, кастовые, классовые различия. Местами — как в Индии — запрет пищевого общения людей разных каст достигал крайне резко выраженных форм. «А вера с верою не пьет, не ест, не женится», — писал об этом Афанасий Никитин еще в XV в. Связь пищевой сегрегации с вероисповедной рознью в настоящее время замечается редко, однако русские старообрядцы и сейчас не едят из одной посуды с «мирскими». Даже в современных развитых странах Европы и Америки обеденный стол — последнее место, где сохраняется классовая сегрегация: хозяева не сидят за одним столом с прислугой, владелец фабрики — с рабочими, люди бомонда — с простонародьем.

С этой точки зрения надо рассматривать и все запреты и ограничения в еде и питье: как постоянные (религиозный аскетизм, назорейство, монашество), так и временные (посты). На первый взгляд кажется, что временный или пожизненный запрет употреблять в пищу то или иное кушанье выражает отношение человека к этому кушанью, т. е. отношение к материальному предмету; где же здесь социальные отношения? Но это не так. В действительности, так же как собственность есть не отношение человека к вещи, а отношение людей друг к другу, опосредствованное вещью, так и пищевой запрет есть символ каких-то социальных отношений. Народ, соблюдающий известный пищевой запрет, противопостав-

³ W. Robertson Smith, *Lectures on the religion of the Semites*, London, 1907, p. 345 сл.

⁴ R et L. Makarius, *L'origne de l'exogamie et du totemisme*, Paris, 1961; С. А. Токарев, *Новое о происхождении экзогамии и о тотемизме*, Сб. «Проблемы антропологии и исторической этнографии Азии», М., 1968.

ляет себя тем народам, которые этого запрета не соблюдают. Если мусульмане не едят свинину, в этом проявляется противопоставление мусульман всем не мусульманам. Наоборот, для русского крестьянина есть конское мясо означало быть «басурманом», «нехристом». Монахи, воздерживающиеся от употребления мяса, молока, вина и пр., отмежевывают себя тем самым (как и другими «обетами») от мирян, не соблюдающих этих обетов. Те верующие, которые строго держат посты, противопоставляют себя вольнодумцам, которые не хотят поститься.

Даже в случае чисто индивидуальных пищевых запретов и ограничений дело обстоит таким же образом. Иудейский назорей, давший пожизненный обет не пить вина и уксуса, не вкушать ничего, что делается из винограда, тем самым выделял себя из среды всех окружающих. Стоило ему нарушить этот обет — и он переставал быть назореем, смешивался с толпой.

Разве не ясно из этого, что все пищевые запреты, посты, монашеские обеты и т. п. суть лишь символы и проявления каких-то человеческих взаимоотношений и взаимоотношений, национальных, вероисповедных, профессиональных, сословных?

Однако пищевые запреты и ограничения, в особенности, когда они касаются целого народа (или группы народов), могут рассматриваться и как выражение какой-то внутренней связи, скрепляющей данный народ, как некий этнический признак. Но этот, так сказать, отрицательный признак имеет и свой положительный эквивалент, прекрасно известный всем этнографам: этнические особенности в пище, «национальные кушанья». Мы не едим такой-то пищи, но мы любим такие-то кушанья. Национальные виды пищи — одна из привычных тем этнографических исследований. и в этой области у нас кое-что сделано⁵. Нужно только не забывать, что для этнографа не так важен способ приготовления того или иного национального блюда, его материальный состав, как сама форма бытования этого блюда, его социальное функционирование. Приверженность к традиционной национальной пище есть один из этнических признаков, это есть социальное явление в такой же мере, как запреты или ограничения в отношении других видов пищи. И то и другое служит связующим звеном для членов данной этнической группы, одновременно противопоставляя ее другим группам.

Таким образом, тема «национальной пищи», «национальных кушаний», т. е. этнических особенностей в еде, должна быть включена в более широкие тематические рамки — изучения социального бытования пищи и всех ее социальных функций. В конечном счете — пища, соединяющая людей, и пища, их разъединяющая.

Всевозможные обычаи, связанные с пищей и способами ее приготовления и потребления, верования, обряды, касающиеся пищи, отражение ее в фольклоре — все это порождено не самими материальными свойствами пищевых веществ, а их символическим значением как формы общения людей либо как формы их разобщения.

А из всего сказанного вырастает и еще одна, весьма широкая проблема, которая имеет уже не одно только познавательное, теоретическое, но и большое практическое значение. Она заключается в такой постановке вопроса: если основная и первичная, так сказать физиологическая, функция пищи всегда была и всегда останется ей присуща, то какова будет в дальнейшем судьба ее вторичной и, как мы видим, тоже очень важной функции — социальной? Будут ли еда и питье и впредь, скажем, через 100 лет, играть ту же роль, как теперь, то сближая, то разделяя людей? Или функция эта изменится либо даже совсем отпадет? Какова тенденция ее развития в настоящее время, в особенности в социалисти-

⁵ См. И. П. Корзун, *Пища и питание колхозного крестьянства Белоруссии*, Автореф. канд. дис., Киев, 1963; В. К. Миллюс, *Пища и домашняя утварь литовских крестьян в XIX—XX вв.*, Автореф. канд. дис., М., 1954, и др.

ческих странах на пороге коммунизма? Не пускаясь, однако, сейчас в рассуждения по этому вопросу, я только замечу, что и в пользу первого, и в пользу второго решения есть серьезные соображения. Этот вопрос — один из самых принципиальных, хотя он даже и не ставился до сих пор в науке.

3. Попробуем проверить те же мысли на вопросе об этнографическом изучении одежды.

Функции одежды, как и функции пищи, различны. Первичная и основная ее функция — защита тела от холода и других неблагоприятных воздействий среды; в жарком же поясе на первое место выдвигается другая функция одежды, и тоже первичная: украшать тело. Оба эти первоначальные назначения одежды, хотя и не уходят корнями в дочеловеческое прошлое, однако находят себе аналогии в животном мире, где есть налицо и защитный тепловой покров тела (шерсть, перья), и привлекающая окраска. Но уже с очень давних времен появляются и другие, вторичные функции одежды: полоразделительная и социально-разделительная; последняя включает в себя, как частный случай, обрядовую, культовую роль одежды. На этих производных, но очень важных функциях одежды надо коротко остановиться: именно здесь мы найдем очень много неисследованного.

Прежде всего еще далеко не ясна роль одежды, в особенности на самых ранних стадиях ее развития, во взаимоотношениях полов. По-видимому, с самого же начала значение одежды было двойственное: с одной стороны, это своего рода средство охраны «полового табу» путем прикрытия органов размножения; с другой стороны, наоборот, средство полового привлечения путем украшения, выделения, выставления этих частей тела. Этнографический материал содержит множество примеров и того, и другого, и едва ли даже следует ставить вопрос о том, что раньше: прикрытие или выставление⁶. Видимо, это просто две нераздельные стороны одного и того же явления, «амбивалентности» в сфере взаимоотношений полов: притяжение и отталкивание.

В дальнейших своих судьбах, связанных с общим социальным и культурным развитием человечества, полоразделительная функция одежды обнаруживает своеобразную тенденцию: она сначала нарастает, а потом начинает убывать.

Начиная с периода «дикости» и вплоть до классового докапиталистического общественного строя, а частью и в эпоху капитализма, постепенно нарастает, во-первых, обилие одежды, она все полнее закрывает тело. Отчасти это происходит даже безотносительно к климату; поэтому нельзя сказать, что количественное разрастание одежды преследовало цель более полной защиты тела от холода. Нет, главная цель тут (или одна из главных целей) была другая: более строгая охрана «полового табу», более строгая сегрегация полов в costume (это аналогично тому, что было и в пище, и в жилище, и в других бытовых сферах); а это связано, несомненно, с переходом от группового к парному, а потом к полигамному и моногамному браку, с укреплением патриархального начала в семье и в обществе. Местами это стремление закрыть все тело одеждой приводило к гипертрофированным и изуверским формам — например, к обязательному ношению мусульманскими женщинами уродливой паранджи, скрывавшей все тело вместе с головой и лицом. Во-вторых, параллельно с этим происходило (под влиянием тех же причин) усиление «полового диморфизма» в costume и нарастание сексуально-притягательной роли одеяния, особенно женского, выработка все более утонченных его форм, подчеркивающих женственность, обрисовывающих и приоткрывающих наиболее привлекательные контуры тела.

Однако уже в капиталистическую эпоху, по мере общей демократиза-

⁶ См., например, Э. Гроссе, Происхождение искусства, М., 1899, стр. 87—94; Ed. Westermarck, History of human marriage, London, 1901, p. 186—201, 206—212.

ции общественного уклада и быта в европейских странах и по мере технического прогресса, вырабатывающего более рациональные формы костюма, замечается и все усиливается тенденция, как раз обратная указанной: упрощение одежды и ее унификация. В какой-то мере ослабляется,, особенно в новейшее время, половой диморфизм в одежде; он почти исчезает в некоторых видах профессионального костюма — у летчиков, комбайнеров, верхолазов и др., где уже нет различия между мужской и женской одеждой. Да и в быту распространяющийся постепенно обычай ношения женщинами брюк, пиджаков, мужских шляп все более сглаживает различия в мужском и женском костюме. Неизвестно, впрочем, как дальше пойдет дело в этом отношении.

С другой стороны, стремление закрывать тело из соображений полового стыда тоже явно ослабляется: и новые формы дамских мини-юбок,, открывающих почти всю ногу, что казалось немислимим еще совсем недавно, и эволюция купальных и спортивных костюмов, редуцированных в некоторых случаях до минимальных размеров, создающих лишь видимость прикрытия, и все более растущее в ряде стран натуралистское движение, провозгласившее ненужность одежды при купанье, занятии спортом и т. п., — все это свидетельствует о тенденции к ослаблению функции одежды, связанной с «охраной полового табу».

Полоразделительная функция одежды есть, однако, лишь одно из проявлений ее более общей социально-разделительной роли. Одежда — социальный знак, метка, обозначающая место данного индивидуума в общественной системе.

Вероятно, уже в эпоху верхнего палеолита, и во всяком случае в неолите, зародились первые знаки различия в первобытной общине, пусть сначала только возрастного: рубцы на теле и прочие метки прохождения возрастных инициаций — метки, означавшие также, быть может, и родовую, тотемическую, и племенную принадлежность носителя. От рубцов, «неснимаемых» украшений, — к «снимаемым», от простых украшений — к примитивным формам одежды; этот процесс был лишь внешним проявлением нарастающего внутреннего расслоения в общине. Уже носители власти у народов Океании — вожди, аристократия — заметно выделялись своим более полным костюмом из среды остального населения. То же в Америке и особенно в Африке. По мере усложнения общественного строя нарастало и разнообразие одежды, присвоенной разным социальным слоям. В восточных деспотиях, древних и новых, в европейском феодальном средневековье различия в одеянии знатных и простых, аристократии, горожан и крестьянства достигают максимума. В средневековой Европе крестьяне ходили зачастую в жалких лохмотьях, а феодальная знать щеголяла в дорогих и роскошных нарядах. Каждому было предписано свое одеяние, горожане не смели носить одежду дворян, крестьяне тем более. У духовенства, у военных была своя форма одежды. Разумеется, существовали и национальные различия в костюме, и не только национальные, но и более мелкие, областные. Еще недавно в пределах одной Бретани (Франция) насчитывалось более 20 разновидностей женского костюма. Среди моравских словаков в недавнем прошлом бытовало несколько десятков местных комплексов женской одежды. Но все эти областные и национальные различия в одежде были незначительными перед резкой сословной разницей костюма.

Костюм в эту эпоху как бы привязывал человека к его сословию, к его профессии, к его месту рождения, к его национальности. Он был не только внешней меткой всех этих социальных и территориальных связей индивидуума. Он сам порождал или усиливал субъективное ощущение этих связей. Одетый в свой сословный костюм, французский дворянин XVII в. сознавал себя именно французским дворянином, а не испанским дворянином, и тем более не французским буржуа; в этом сословном, как и национальном, самосознании того времени одежда играла немалую

роль. Известное выражение «честь мундира» передает именно эту мысль.

Иначе говоря, социально-разделительная функция одежды имеет и свою обратную сторону: одежда объединяет людей одинакового социального (в том числе и этнического) статуса, она служит интегрирующим фактором внутри данной группы, одновременно противопоставляя эту группу другим группам.

Когда мы говорим об обрядовой и культовой одежде, то нетрудно убедиться, что в основе таковой лежит тот же факт обособления какой-то группы людей (или даже одного лица) — группы, одетой иначе, чем остальные. Субъективно это, быть может, и не так. Шаманский костюм, так резко непохожий на будничную одежду данного народа, может играть субъективно, т. е. в глазах самого шамана и его окружающих, роль средства привлечения духов или их отпугивания: это птица или олень, на котором шаман летит к духам. Но объективно шаманский костюм есть лишь внешнее средство выделить шамана из среды окружающих его людей, подчеркнуть его превосходство над ними, его обособленное положение. Костюм этот нужен не духам, а людям. Точно так же, как облачение священника, епископа, буддистского ламы, мусульманского муллы, ахунда, хаджи субъективно, для самих носителей этого одеяния, есть средство как-то приблизиться к богу; на самом деле это есть средство отделиться от людей, поставить себя выше их. С другой же стороны, выделяя духовное лицо из среды мирян, культовое облачение подчеркивает принадлежность его к своему сословию, к своему сану, к своей профессии.

Все эти примеры показывают, что так называемая обрядовая и культовая одежда играет ту же указанную выше роль: роль социального знака, метки, показывающей принадлежность человека к известной корпорации и противопоставляющей его всем тем, кто к ней не принадлежит.

Эти различия в одежде, разграничивающие людей на группы по профессиям, сословиям, землячествам, национальностям и пр., достигли своего максимума, как уже говорилось, в эпоху феодализма. Это понятно: ведь именно феодализм характеризовался господством принципа резкой корпоративности, иерархической субординацией сословий и традиционным регионализмом.

В капиталистическую эпоху, и особенно в последние десятилетия, идет, напротив, нивелировка одежды. Одним из главных факторов этой нивелировки было просто проникновение фабричных тканей, а затем и готовой одежды в быт населения, не только городского, но и сельского, где эта покупная одежда вытесняла самодельную, домотканую. Рост товарного хозяйства наряду с общей демократизацией быта — вот главные причины, которые смягчали прежние контрасты в одежде.

Теперь на улицах европейских городов не всегда можно по костюму отличить богатого банкира или фабриканта от рабочего или мелкого служащего. Несколько больше различаются между собой женские костюмы, но различия их сильнее зависят от моды, чем от социального положения обладательницы, а мода скорее равняет, чем разнообразит костюм. Только духовные лица, военнослужащие, полиция сохраняют профессиональный костюм, изредка также художники, судейские, профессора. Национальные особенности в одежде постепенно сглаживаются и исчезают, лишь в немногих странах они частично сохраняются⁷.

Короче говоря, одежда постепенно перестает выполнять свою социально-разделительную функцию. Все труднее становится определить на глаз, по костюму, принадлежность человека к определенному классу, профессии, вероисповеданию, национальности. И это есть не что иное,

⁷ Ср. A. Leroi-Gourhan, *Le geste et la parole. II. La memoire et les rythmes*, Paris, 1965, p. 186—195.

как внешнее проявление общего процесса роста социальной мобильности, характерного для современного общества.

Этнограф, изучающий национальные (этнические) особенности одежды, не должен терять из виду той более общей проблемы, частью которой эта тема является. Этнические особенности одежды — это лишь одно из проявлений общей функции одежды как социально-разделительного фактора. Поэтому интерес к этнической специфике одежды не должен исчерпываться значением ее для проблемы этногенеза и межэтнических связей, как это бывает у многих исследователей. Нет, интерес этот шире и разнообразнее: он затрагивает общий вопрос о формах общения и разобщения людей, вопрос о тенденции развития этих форм, о будущих рамках социальной жизни людей.

И наконец, один еще более общий и уже по существу практический вопрос (он относится к области социального прогнозирования): наступит ли время — и как ускорить его наступление, — когда типы и формы нашей одежды будут определяться только практической целесообразностью и законами красоты? Когда она перестанет подчиняться нелепым прихотям моды⁸, а также ханжески-обывательским предрассудкам? Все предпринимаемые сейчас очень робкие и спорадические попытки реформировать нашу одежду, попытки, скованные боязнью отойти от европейских стандартов, ни к чему не приведут, если к этой работе не будут привлечены этнографы, или, лучше сказать, если они не возьмут на себя в этом деле печин. Ведь этнография располагает огромным запасом фактов, говорящих о стихийном опыте всех народов: этот вековой опыт вырабатывал формы одежды, приспособленные к условиям географической среды и к трудовой деятельности. В числе этих форм есть, наряду с неразумными и устаревшими, также и вполне целесообразные, хорошо адаптированные к климату и образу жизни людей, простые и красивые. Вытеснение этих национальных типов одежды европейским городским костюмом, модными платьями далеко не всегда можно считать прогрессивным фактом. Здесь непечальный край и исследовательской, и практической работы для этнографа.

4. Третий, весьма привычный для этнографа раздел материальной культуры народа — это жилище. Для изучения крестьянского жилища и хозяйственных построек нашими отечественными этнографами, особенно советскими, сделано очень много. Весьма богата литература по этому предмету и в зарубежных европейских странах. И опять-таки этнографы, прежде всего советские, всегда стараются, не ограничиваясь формальным описанием постройки, рассмотреть и ее социальный аспект: кооперацию и разделение труда при строительстве дома, наемный труд, классовые различия, отраженные в жилище, назначение частей жилища в связи с семейной жизнью, обрядовое назначение отдельных его частей, поверья, связанные с жилищем, и самое главное — «этнические особенности» жилища. Все это весьма важные и вполне этнографические вопросы⁹. И все же они не исчерпывают всей глубины этнографического подхода к данной теме.

Жилище человека выполняет подобно одежде ту элементарную функцию защиты от внешней среды, которая вполне аналогична и даже тож-

⁸ Вопрос о так называемой моде как социальном явлении, об оценке ее общественной и бытовой роли в прошлом и настоящем — особая и очень важная тема, к сожалению, почти не затронутая до сих пор в этнографической литературе.

⁹ Первым, кто солидно и обоснованно поставил вопрос о социологическом изучении народного жилища, был Льюис Генри Морган. В своей последней (сравнительно мало известной) работе «Дома и домашняя жизнь американских туземцев» он попытался рассмотреть типы жилых и общественных построек у индейцев разных областей Америки как отражение форм их общественной жизни — в частности, как отражение традиций «коммунизма домашней жизни» и обычаев гостеприимства (см. Л. Г. Морган, Дома и домашняя жизнь американских туземцев, Л., 1934, стр. 68—69 сл.).

дественна параллельным явлениям в мире животных: палеолитическая пещера, ветровой заслон, землянка или шалаш древнего человека по этой, своей первичной функции не отличаются от норы и берлоги зверя, птичьего гнезда. Но из этого общеизвестного и элементарного факта вытекают чисто социальные последствия, превращающие человеческое жилище в историческую категорию с неисчерпаемым и чрезвычайно изменчивым содержанием.

Прежде всего, самое примитивное человеческое жилище уже оказывает мощное воздействие на психику человека, на восприятие им окружающей действительности. Выделение «микропространства» (интерьера жилища) из безграничной вселенной есть первый шаг к формированию самого понятия пространства в человеческом сознании. На это обстоятельство правильно указал Андре Леруа-Гуран, впервые поставивший вопрос о «доместикации» (или об «очеловечении») пространства как первом этапе в познании человеком окружающего мира¹⁰. И это «очеловечение» пространства в границах жилища, как «периметра безопасности», было фактом общественного, а не индивидуального сознания, и, надо прибавить, не только сознания, но и прежде всего общественного «бытия»: оно сразу же вело и к практической организации микропространства жилища. Уже в древнейших остатках жилищ — например, в Мальтинской палеолитической стоянке, исследованной М. М. Герасимовым, — видны следы упорядоченного распределения его частей: мужской и женский инвентарь находятся в разных частях жилища.

Вся последующая история человеческого жилища может рассматриваться как развитие этих двух первичных отношений (или двух противопоставлений) : 1) соотношение или, точнее, оппозиция «дом» и «все, что вне дома», и 2) распределение частей жилища между его обитателями. То и другое — два аспекта чисто социальных отношений: противопоставления «мы» — «не мы» и дистрибуции отношений и функций внутри коллектива «мы»¹². Иными словами, подобно еде и одежде жилище выполняет двойную, чисто социальную функцию: оно как-то соединяет людей и оно же их разъединяет.

Рассмотрим коротко тот и другой аспект «социологии жилища».

Само противопоставление домашнего микропространства, т. е. интерьера жилища, и всего внешнего мира, хотя и существует на всех ступенях человеческой истории, однако исторически варьирует в широких пределах. Вариации эти подчинены, несомненно, твердым закономерностям, но эти закономерности не так просты и, главное, совершенно не изучены.

По-видимому, сама резкость такого противопоставления есть функция некой величины, выражающей соотношение времени, проводимого человеком в своем доме и вне дома. А эта величина, в свою очередь, зависит и от климатических условий, и от формы хозяйственной деятельности, и от образа жизни, и от различных социальных факторов. В жарких и теплых странах, особенно при бродячем и кочевом образе жизни, человек зачастую только спит в жилище, да и то не всегда; почти вся его деятельность и досуг протекают вне дома; вне жилища разводятся огонь и готовится пища. Понятно, что здесь оппозиция «дом — вне дома» сводится к минимуму, почти к нулю. Пример — племена австралийцев и другие охотничьи народы субтропических и тропических стран. Здесь практически нет каких-либо обычаев, поверий, обрядов, запретов, ограничений,

¹⁰ Конечно, это освоение микропространства шло параллельно с рекогносцировками первобытного охотника в область большого мира: «маршрутное» восприятие пространства, по выражению того же Леруа-Гурана. A. Leroi-Gourhan, *Le geste et la parole*, II, p. 139—157.

¹¹ М. М. Герасимов, Палеолитическая стоянка Мальта, сб. «Палеолит СССР», М., 1937.

¹² См. Б. Ф. Поршнев, Социальная психология и история, М., 1966, стр. 78—84.

касающихся жилья; нет и верований, обрядов, относящихся к домашнему очагу, нет семейного или родового «культу огня».

Иное дело на Севере, где жилище, играет более материально жизненную роль и где даже при неразвитых формах охотничьего, рыболовческого или оленеводческого хозяйства оно служит необходимым фокусом семейной жизни. Здесь жилье (чум, яранга, иглу), а также домашний огонь, очаг, жирник-лампа служат предметом разных поверий, запретов, обычаев. Типичный пример — чукотское жилище, яранга. По наблюдениям В. Г. Богораза, все части яранги: жерди остова, крышка, пол и пр.— составляют единое и весьма священное целое. Уже при постройке нового жилья приносится жертва опорным шестам: их смазывают жертвенной оленьей кровью; смазывание это повторяется ежегодно. Никакая часть чужого жилища не может быть внесена в ярангу ни под каким видом. Все связанное с домашним очагом (лампой-жирником) считается сугубо священным; занять огонь от соседей — величайший грех, такой же грех — поставить на огонь посуду, бывшую прежде в соприкосновении с чужим огнем, или даже разогреть холодный кусок мяса, сваренного на чужом огне¹³. Сходные обычаи и запреты есть у коряков, эскимосов и др.

На рубеже классового общества, особенно у оседлых народов, живущих в прочных постоянных постройках, последние и в тропических странах составляют предмет суеверных обрядов и поверий: например, у полинезийцев и микронезийцев хижины и отдельным ее частям приписывается нередко священное значение.

На более высоких ступенях исторического развития обычаи и поверья, связанные с жилищем, значительно усложняются. Однако характерно, что в какой-то мере сохраняются различия между этими обычаями у южных и у северных народов, даже в пределах хотя бы одной Европы. Житель Южной Италии или Греции проводит большую часть своего времени вне дома; весь быт деревни и города построен так, что домашнее времяпрепровождение, по крайней мере для мужчин, сведено к минимуму; не только трудовая деятельность, но и принятие пищи (в кафе, остериях, просто на улице), и досуг, и развлечения — все это протекает главным образом вне жилища. Да и сама архитектура дома, часто открытого дверями, окнами, балконами, наружными лестницами и переходами во внешний мир, такова, что зачастую не видишь ясной грани между интерьером дома и окружающим пространством. Напротив, в странах Северной Европы (в Англии, Скандинавии) жилой дом всегда резко отделен от внешнего мира, он закрыт и вещественно, и морально; жизнь обитателей проходит за его стенами, недоступная посторонним. «Мой дом — моя крепость», — говорит англичанин. Юридическое понятие неприкосновенности жилища выработано именно в Англии, и там оно до сих пор соблюдается наиболее последовательно.

Наряду с этим географическим фактором действуют, конечно, и другие, и иногда более сильные, — например, традиции, связанные с религией. Во многих мусульманских странах очень крепко держался (а частью и держится) обычай наглухо отгораживать жилье от внешнего мира: улицы и переулки старых мусульманских городов и сел окаймлены зачастую глухими стенами домов без окон и дверей или заборами усадьбы; все окна и двери выходят во внутренний двор, куда с улицы ведет только калитка.

Однако и эти различия преувеличивать не надо. Для подавляющего большинства народов (если не считать самых отсталых) дом есть дом. Оппозиция «дом — вне дома» сохраняет свое значение в той или иной мере для всех, и это проявляется в разнообразных обычаях, правовых нормах, верованиях, обрядах

¹³ В. Г. Богораз, Чукчи. II. Религия. Л., 1939, стр. 54—55, 62—63.

Уже одни неписанные законы приличия налагают на человека неодинаковые нормы поведения в своем доме и вне его: дома можно быть одетым не так, как «на людях» (одежда «горничная» и «выходная»), совершать действия, не считающиеся приличными вне дома. Многие, даже в лаши дни, позволяют себе (к сожалению!) слишком бесцеремонные, чтобы не сказать больше, поступки в своем жилище; нередко дома, в семье раскрываются совсем иные, для посторонних неожиданные черты характера человека; так действует иногда сама психологическая атмосфера «своего дома». Даже религия проводит подчас такое различие: например, по талмудическим правилам иудаизма в субботу нельзя переносить вещи с места на место (это работа!), но в пределах своего жилища это делать можно.

Другая сторона той же этики жилища — обычаи гостеприимства. Они существуют, хотя и в разной форме, у всех народов и в большинстве своем сводятся к особому положению гостя, пришедшего в дом, к охране его личности, к его правам и привилегиям. У народов, где обычаи гостеприимства сильно развиты (на уровне патриархально-родового и раннеклассового общественного строя), например у народов Кавказа, Балканского полуострова и др., гость, переступив порог дома, поступает под особое покровительство не только хозяина дома и его семьи, но и духов — хранителей дома. Личность его священна, и хозяин обязан его защищать хотя бы ценой своей жизни, даже если этот гость — кровный враг хозяина. Его нужно всячески улагодотворять, угощать, уступать ему лучшее, делать ему подарки; у некоторых народов это правило доходило до гостеприимного гетеризма. Однако покинув дом, гость сразу же лишался этих прав и этого покровительства со стороны хозяина дома: на том же Кавказе известны были случаи, когда хозяин дома, только что улагодотворявший своего гостя, потом догонял его в пути и убивал.

Даже в современных развитых странах, где эти старые обычаи пришли в упадок, все равно гость, вошедший в дом, пользуется особыми правами; он под покровительством особой морали; оскорбить гостя, выгнать его из дома — тяжелое нарушение общепризнанной этики.

Оппозиция «дом — вне дома» нередко подчеркивается добавочными, сверх чисто вещественных, приемами ограждения жилища как «периметра безопасности». Кроме запоров, замков, засовов, решеток, цепей и ставен, преграждающих доступ непрошеным посетителям, применяются, и даже у развитых народов, меры суеверной защиты жилья — магические знаки-обереги на окнах, дверях, на пороге дома (или у входа в скотный сарай, конюшню): вырезанные или закопченные пасхальной свечой кресты на притолоках, прибитая у входа конская подкова, магическая пентаграмма на пороге, наличники окон с апотропейными мотивами. Все это меры для превращения жилья в бастион, недоступный не только для воров и грабителей, но и для нечистой силы и вредоносной магии.

Эта защита жилья суеверными средствами от реальных или воображаемых опасностей выражается не только в мерах непосредственного ограждения жилища снаружи: по существу ведь эту же роль играют и различные культы домашних духов-покровителей. История религии изобилует примерами таких культов: от почитания домашнего очага как «хозяйки огня» у народов Сибири вплоть до древнеримского культа домашних ларов и пенатов, до русского дедушки-домового, хранителя безопасности и благополучия домашнего хозяйства. Сюда же принадлежат и разные семейные обряды, домашние праздники и пр.

Относятся ли все эти обычаи, правила, верования, касающиеся жилища, к самому жилищу как материальной постройке или к обитающему в нем человеческому коллективу? И то, и другое. Для этнографа жилище — есть жилище лишь постольку, поскольку в нем кто-то обитает (или, в крайнем случае, обитал либо намеревается обитать). Жилище, как и лю-

бой другой предмет материальной культуры, не существует для этнографа вне своего социального бытования.

Итак, каков же социальный эквивалент жилища? Какой человеческий, коллектив его населяет?

В классовом обществе обычно семья. Дом, домохозяйство, семья, (иногда дым, двор) — синонимические понятия. А семья — это экономическая ячейка общества, иногда производственная, почти всегда потребительская. Значит, оппозиция «дом—вне дома» равнозначна противопоставлению семьи всему окружающему миру. Чем резче это противопоставление, чем четче выделяется семейная ячейка в системе «народного хозяйства», тем заметнее и противопоставление «дом — вне дома». Все проявления этой зависимости — предмет, достойный особого изучения.

Вот один только пример. В этнографических описаниях разных вне-европейских народов, сохранивших черты общинно-родового строя, очень часто встречается такая деталь: если кто-то из жителей деревни голоден, он может свободно войти в любую хижину и взять там съестное, не спрашиваясь хозяев. Иначе говоря, отсутствие резкой обособленности семьи как хозяйственной ячейки ослабляет и «неприкасаемость» жилища для всех посторонних: чужой дом есть тут в какой-то мере общий дом.

И все же семья, а значит, и ее обиталище, в той или иной степени, и иногда очень резко, противопоставлено внешнему миру.

Но какая семья? Помимо парной семьи, зародившейся еще в недрах первобытного общества, а сейчас почти повсеместно превратившейся в «малую», моногамную семью, на протяжении многих веков человеческой истории существовала, а то и господствовала, «большая семья» (семейная община), а ей предшествует, очевидно, родовая община. Многочисленные этнографические образцы большой семьи известны: ирокезская овачира, суматранская сабуах паруй (или джураи), южно-славянская задруга и др. Естественна, казалась бы мысль, что и сам тип — точнее меры — занимаемого семьей жилища должны соответствовать форме и размерам семьи: малая семья — маленький дом, большая семья — большой дом. Фактический материал в некоторых случаях подтверждает наличие такого соответствия: ирокезская овачира обитала в «длинном доме», джураи у народа минангкабау — в одном общинном доме; огромные избы севернорусского населения явно приспособлены для большой семьи. Но такое соответствие наблюдается не всегда. У некоторых народов вся община (родовая, сельская) помещается в одном большом доме, где отдельные семьи имеют свои места для спанья. Так обстоит дело в некоторых глубинных районах Новой Гвинеи, в Южной Америке. В Европе в обширных постройках нижнесаксонского или альпийского типа, в больших домах басков живут в настоящее время обычные малые семьи (свободная часть сдается квартирантам); можно только предполагать, что дома эти строились некогда для больших семей. Но и это, на мой взгляд, еще не доказано. У молдаван и у некоторых других народов считалось делом социальной амбиции иметь большой дом, вовсе не требовавшийся по размерам семьи. Мотивы постройки большого дома могли быть и не связаны с численностью семьи — этот вопрос еще требует изучения. С другой стороны, южнославянская задруга размещалась зачастую в нескольких небольших постройках для брачных пар; они руппировались вокруг центрального дома с общим очагом внутри /садьбы. То же у племени кхаси в Ассаме. Вот почему и поспешные выводы некоторых археологов, делающих заключение о характере семьи по размерам сохранившихся остатков построек, не всегда убедительны¹⁴.

Но каков бы ни был семейный или иной коллектив, обитающий в жилище, он всегда имеет свою структуру, и эта структура непременно отражается, порой существенным образом, и на типе постройки, и на

¹⁴ Я оставляю в стороне разные формы «мужских домов» и других общественных построек общинно-родовой эпохи: размеры статьи не позволяют их здесь рассмотреть.

•соотношении ее частей, и на распределении предметов обстановки интерьера, на функционировании отдельных помещений, комнат, углов. Эта сторона изучения жилища хорошо известна этнографам, и русским, и зарубежным. Имеются детальные характеристики распределения и назначения частей крестьянского жилища. Но еще не хватает больших обобщений, не установлены общие закономерности.

Прежде всего даже общее жилье, объединяющее какую-то группу людей (семью), в то же время как-то их разделяет. Уже говорилось о следах деления жилища на женскую и мужскую половину еще в эпоху верхнего палеолита. Эта «полоразделительная» традиция исторически затем нарастает (совершенно так же, как это было с полоразделительной функцией одежды и пищи). У многих внеевропейских народов существуют даже отдельные «мужские» и «женские» дома, а собственно «семейных» домов может и не быть. Так обстоит дело, например, у маринд-аним Новой Гвинеи¹⁵, у островитян Палау в Микронезии¹⁶. У кочевых народов Северной и Средней Азии почти всегда строго соблюдается деление юрты (кибитки, чума) на правую от входа женскую половину и левую — мужскую. На более поздних ступенях исторического развития мы нередко видим резкое деление жилого дома на две половины, одна из которых, внутренняя, предназначена исключительно для женщин с детьми (гинекей в античной Греции; ичкари, гарем и т. п. на мусульманском Востоке); в допетровской Руси женщины в боярских, дворянских и купеческих семьях вели затворническую жизнь в особых теремах или светлицах. В крестьянском быту в России, как и в Западной Европе, такой резкой сегрегации полов в жилище не было, но было строгое разграничение частей и углов в избе: «бабий кут» (угол около устья печи), «чулан» в севернорусской избе и т. п., иногда отделенный занавеской или перегородкой.

Еще одна полоразделительная черта в социальном бытовании жилища у очень многих народов: жилище вообще есть местообитание больше женщин, чем мужчин. Последние, как более подвижный элемент, проводят большую часть времени вне дома: на работе, в отлучках, поездках, плаваниях, во время досуга в общественных местах, в кофейнях, трактирах, клубах и пр., женщины и дети больше сидят дома. Домашний уют всегда дело женских рук, женского вкуса.

Наряду с полоразделительным назначением отдельных частей жилой постройки распределение его частей всегда отражает и иные стороны •структуры семьи (и в какой-то мере общественной структуры). Всегда выделяется почетное место, предназначенное для главы семьи и для почетных гостей. В кочевых юртах это место по диаметру против входа и чуть левее; в якутской юрте — «билирик», отсек пристенных нар по диагонали против камелька; в русской избе, белорусской и украинской хате — в «святом» («красном») углу, по диагонали от печи. У многих народов — например, в кочевых жилищах Средней Азии и Сибири — степень почетности места измерялась удалением от входа: самое почетное место — против входа, а слуги, бедняки, размещались у самого порога. У некоторых народов Кавказа самым почетным местом считалось кресло против пристенного очага. В домах сложного плана (в европейских странах), с делением на комнаты, распределение их тоже отвечает социальной иерархии обитателей: комната хозяина, хозяйки, молодых супругов, работников, прислуги и т. д.

Сравнительно-этнографическое изучение народного жилища должно иметь главной целью уловить общую закономерность исторических изменений функций жилья и отдельных его частей, общую тенденцию развития. Несомненно, что эта общая тенденция должна отвечать не только

¹⁵ P. Wirz, Die Marind-anim von Holland'isch-Siid-Neu-Guinea, Bd. I, Hamburg, 1922, S. 41, 79, 92, Bd. II, Hamburg, 1925, S. 178.

¹⁶ K. Semper, Die Palau-Insel im Stillen Ozean, Leipzig, 1873, S. 51, 75, 318.

техническому прогрессу и растущей урбанизации (новые строительные материалы, механизация и электрификация бытового обслуживания), но и генеральной линии исторического процесса, и прежде всего текущим и будущим изменениям форм семьи¹⁷.

Думается, что так же, как это мы видели в отношении пищи и одежды, и даже в еще большей степени, эволюция жилища соответствует сначала нарастающим, а потом сглаживающимся социальным различиям в быту (пути этого сглаживания — через революционный катаклизм или через постепенную демократизацию — это вопрос другого плана). В прошлом до определенного момента постепенно усиливались и полоразделительная, и социально-разделительная функции жилища. С определенного момента — скажем, со времени капитализма и начала широких демократических движений — и та, и другая начали убывать. Особенно заметно это в полоразделительной функции жилища: она сократилась до отдельных в некоторых случаях спальных комнат. Конечно, классовые различия в жилище, как и в одежде и в еде, остаются, и они останутся, пока существуют классы. Они даже более резко выражены, чем в отношении одежды или других сторон материальной культуры: роскошные дворцы американских миллиардеров и трущобы ньюйоркского Ист-Энда — полярные противоположности.

Говоря же о тенденции развития жилища в будущем — а этот вопрос особо важен в связи с задачами градостроительства, проектирования новых городов и сельских поселков, — надо ориентироваться на прогнозирование развития семьи. Уже сейчас в планировке новых домов и жилых кварталов все более принимается во внимание, особенно в социалистических странах, то, что целый ряд прежних функций семьи от нее отпадает. Рост общественного питания, все более широкое коммунальное обслуживание в области домашнего быта, особенно в многоквартирных домах, расширение сети детских дошкольных учреждений, развитие коллективных видов спорта, развлечений, молодежные и другие клубы и пр. и пр. — все это постепенно расшатывает твердую оболочку семейно-домашнего быта и одновременно ослабляет значение того «периметра безопасности», каким является (или было в прошлом) жилище. Можно думать, что и в дальнейшем развитие пойдет в этом же направлении и вместе с эволюцией самой формы семьи будущее жилище будет очень мало напоминать традиционное многовековое семейное гнездо, бастион основанного на частной собственности семейного быта.

ON METHODS OF ETHNOGRAPHIC RESEARCH IN MATERIAL CULTURE

In ethnographical research on material culture the chief importance should be attached to their social aspect. It is not material objects as such that should undergo research but their relation to people and particularly — human relations as realized through material objects. Objects of material culture serve as a means (a form) both of uniting and of segregating people. Various forms of both these functions are considered in the article on the example of three phenomena of material culture: food, clothing and habitation. All these objects carry functions of integration and conversely of dissociation (segregation). But this dissociating function dwindles steadily in the course of history and shows a tendency towards complete disappearance.

¹⁷ Я ограничиваюсь здесь вопросом об изучении отдельного жилища. Разумеется, жилища почти никогда не бывают изолированными друг от друга, и необходимо изучать все виды группировки построек (однодворка, заимка, деревня, село и пр.). Иногда и грань между отдельным жилищем и комплексом жилищ бывает почти неощутима: пример — пуэбло индейцев юго-западных штатов Северной Америки. Но этот вопрос требует отдельного рассмотрения.