

не указываются. Каждая линия имеет порядковый номер и хронологическую шкалу слева и в центре (при значительном объеме линии). Знаки пола на схеме располагаются в хронологическом порядке в соответствии с датами рождения. При фиксации брачных партнеров к хронологической шкале «привязывается» только один из супругов — тот, который является членом данной генеалогической линии по крови. Его супруг независимо от его даты рождения помещается рядом, на той же горизонтали. Если дата рождения брачного партнера (члена данной генеалогической линии по крови) неизвестна, его положение на генеалогической карте будет определено датой рождения его супруга из расчета среднего возраста поколений (25 лет) и среднего промежутка между рождениями детей (2 года).

Принцип изображения генеалогических линий в окончательном их виде на генеалогической карте показан на рис. 3.

По чистовым вариантам генеалогических линий делается их описание. Оно имеет следующие рубрики: шифр, фамилия, имя, отчество, пол, год рождения, брачные связи. В рубрике «фамилия, имя, отчество» указываются: для человека приезжего — место его происхождения; для временно вышедшего из поселка — место проживания; для человека, принадлежащего к другой этнической общности — его национальность. В рубрике «брачные связи» фиксируется также шифр супруга.

Последовательность в описании генеалогий должна соответствовать порядку возрастания номеров линий и номеров в линиях. Благодаря этому по шифру легко найти того или иного человека, выяснить данные о его матримониальном положении.

В дополнение к описанию генеалогических линий по картотеке составляется алфавитный указатель, имеющий следующие рубрики: фамилия, имя, отчество; год рождения; шифр.

В рубрике «брачные связи» также указывается шифр супруга.

При помощи алфавитного указателя, найдя шифр данного человека, можно определить его место на генеалогической карте во всей полноте кровно-родственных и брачных связей.

Генеалогические описания, составленные по рассмотренной методике, могут быть обработаны машинным способом и использованы многопланово.

В. С. Уарзиати

МАСКИ И РЯЖЕНИЕ

В ТРАДИЦИОННОМ БЫТУ ОСЕТИН

Своеобразной чертой праздничной жизни народов мира издавна было широкое употребление масок и необычных костюмов¹. Такие праздничные ряжения были характерны и для традиционного быта народов Кавказа, в том числе осетин.

В осетиноведении обращение к данному вопросу относится к рубежу 1940—1950-х годов и связано с именами Б. А. Алборова и М. С. Туганова². Однако этнографический материал был использован ими частично, причем исключительно в аспекте зарождения национального осетинского театра. Некоторые сведения по обрядовому ряжению осетин при-

¹ См. Календарные обычаи и обряды в странах Зарубежной Европы XIX—нач. XX в., т. I—IV. М.: Наука, 1973—1983.

² Алборов Б. А. Из истории осетинского народного театра. Статьи и наброски.— Отдел рукописей Северо-Осетинского НИИ, ф. 19, оп. 1, д. 92; его же. Новогодний обряд и новогодняя поэзия.— Там же, д. 147 (на осет. яз.); Туганов М. С. Литературное наследие. Орджоникидзе: Ир, 1977, с. 58—63.

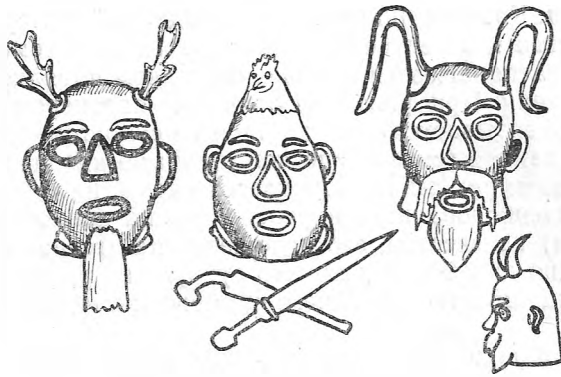


Рис. 1. Осетинские маски (по М. С. Туганову)

ведены в обобщающей статье Е. Н. Студенецкой³. Настоящая статья — первая специальная работа на эту тему. Основанная на полевых данных автора, архивных материалах и отчасти на музейных коллекциях⁴, она дополняет уже имеющиеся в нашем распоряжении сведения о масках и обычае ряжения у осетин.

Маска — сложный элемент традиционной культуры. По словам М. М. Бахтина, «в маске воплощено игровое начало жизни, в основе ее лежит совсем особое взаимоотношение действительности и образа, характерное для древнейших обрядово-зрелищных форм»⁵.

У осетин маски, являвшиеся одним из важнейших элементов их традиционной праздничной обрядности, изготовлялись главным образом из черного, коричневого и серого войлока, а также из выделанных шкур домашних животных. В XIX в. в осетинском быту были известны две формы масок. Первая — шлемовидной формы, которая закрывала всю голову до плеч. Маски другой формы закрывали только лицо. Всякая маска имела отверстия для рта, глаз, носа. Глазницы и отверстие для рта нарочито подчеркивались, для чего их обшивали лоскутами яркой, чаще всего красной материи. На маску обычно прикрепляли пышные усы, сделанные из шерсти или конского волоса. В облике маски нередко подчеркивались зооморфные черты (например, маски, имевшие козы рожки).

Основываясь на классификации масок, принятой в этнографической науке⁶, осетинские маски можно отнести к следующим типам.

Первый — «маски-головы». Это изображения головы зоо- или антропоморфного вида, закрывавшие целиком всю голову ряженого. В этом случае она опирается на плечи надевшего ее человека. Второй тип осетинских масок — «маска-личина», которая закрывала только лицо. Маска-личина также бывала двух видов: зоо- и антропоморфного.

«Маски-головы», видимо, предшествовали «маскам-личинам». Данное положение в известной мере подтверждают лингвистические материалы. Во многих языках нет специальной номинации для понятия «маска». В каждом конкретном случае она имеет описательное наименование, определяемое тем, кого изображает ряженный. Например, в осетинском языке это — *арс* (медведь), *маймули* (обезьяна), *теуа* (верблюд), *саг*

³ Студенецкая Е. Н. Маски народов Северного Кавказа. — В кн.: Народный театр. Л., 1974, с. 82—105.

⁴ Несколько осетинских масок хранятся в фондах Гос. музея этнографии СССР в Ленинграде (см. Студенецкая Е. Н. Указ. раб., с. 92; Народы Кавказа. Каталог-указатель этнографических коллекций. Л., 1981, с. 21).

⁵ Бахтин М. М. Франсуа Рабле и народная культура Средневековья и Ренессанса. М.: ИХЛ, 1965, с. 46—47.

⁶ См.: Авдеев А. Д. Маска. Опыт типологической классификации по этнографическим материалам. — Сб. МАЭ, XVII. М.—Л.: Изд-во АН СССР, 1957; Токарев С. А. Маски и ряжение. — В кн.: Календарные обычаи и обряды в странах Зарубежной Европы. Т. IV. М.: Наука, 1983, с. 186.



Рис. 2. Осетинские ряженые

(олень), *сæгъ* (коза). Но как только начинает формироваться обобщающее понятие этого предмета, оно обязательно связывается с представлением о голове или лице, например в осетинском — *цасгом* (лицо), *манг цасгом* (ложное лицо), *канга цасгом* (деланое лицо).

Аналогичная картина наблюдается и в языках других народов Северного Кавказа⁷. В русском языке маска тоже именовалась «личинной», а само слово «маска» восходит к латинскому «*maskus*» со значением «личина».

Наиболее распространенными масками в Осетии были изображения козы, медведя, оленя, петуха⁸, что объясняется, видимо, ролью этих животных и птиц в культовой практике древних осетин.

Вероятно, на определенном этапе развития общества поклонялись не самому животному, а божеству, якобы воплотившемуся в его теле. Развитие зоолатрических представлений способствовало укреплению мысли о том, что домашнему животному, зверю или птице, чтобы стать человеком, достаточно снять шкуру или оперение. Человеку же, для того чтобы принять облик животного, очевидно, достаточно облачиться в соответствующую шкуру или оперение⁹.

Традиция употребления масок у осетин зафиксирована главным образом в новогоднем цикле *Ног бон*. Правда, как показывают этнографические материалы, в разных районах Осетии эта традиция проявлялась с неодинаковой силой. *Ног бон*, связанный с периодом солнцестояния и поворотом солнца «на лето», был важнейшим временем в жизни осетин-земледельцев. С Нового года начинался новый сельскохозяйственный сезон. Поэтому всем ритуалам в Новый год придавалось особое значение. Участниками обрядового ряжения во время *Ног бон*, как правило, была молодежь села, которая специально готовилась к празднику. Собравшись вместе, молодые люди изготавливали маски, костюмы, бутафорское оружие, выбирали старшего (он руководил всей группой и направлял ее действия), казначея, двух-трех помощников, которые собирали для ряженных пожертвования и распределяли их в дальнейшем¹⁰.

По рассказам очевидцев, молодые люди, ряженные в вывернутые мехом наружу овчинные шубы, в масках весело, шумно двигались от дома к дому, поздравляя их обитателей с Новым годом. Каждый дом они на-

⁷ Студенецкая Е. Н. Указ. раб., с. 99—100.

⁸ Туганов М. С. Указ. раб., с. 59.

⁹ Авдеев А. Д. Происхождение театра. Элементы театра в первобытно-общинном строе. М.—Л.: Искусство, 1959, с. 66.

¹⁰ Алборов Б. А. Новогодний обряд и новогодняя поэзия, л. 58.

полняли неудержимым весельем, желая подобного веселья данной семье в течение всего последующего времени. Распевая обрядовые здравницы Хадзаронта (иронск., дигорск. Басилта), они вовлекали в водоворот праздника всех членов семьи. Комичные танцевальные движения, сопровождаемые шутками, пением, смехом и криком, возбуждали всеобщее веселье в эту праздничную ночь.

Характерно, что во многих праздничных благопожеланиях осетин (хорошего урожая, защиты от стихийных бедствий, размножения домашнего скота, счастья семье и долгих лет безбедной жизни) употреблялось слово *фарн* (в древнеиранск. мир, тишина, благополучие и т. п.; ср. ингушск. *фар*, видимо, заимствованное, ибо фонема *ф* чужда исконной фонетике чеченцев и ингушей)¹¹. Молодой хозяйке желали родить в новом году наследника. Любопытно, что этот наследник назывался *тыр* — словом, практически исчезнувшим из повседневной лексики и сохранившимся лишь в фольклоре и некоторых диалектах осетинского языка (в языке жителей Ксанского ущелья Южной Осетии). Мужчинам желали добыть на охоте оленя. Напомню, что примеры из традиционного быта и фольклора осетин свидетельствуют о развитом культе этого животного: олень был наиболее предпочтительной, престижной жертвой святым.

Указанные факты говорят о глубокой архаике календарных песен Хадзаронта (Басилта). Упоминаемые в них продукты хозяйственной деятельности: овечьи ножки, обрядовые пироги с начинкой из сыра, пиво, символизирующее у осетин «жидкий хлеб», а также петух — «солнечная» птица — указывают, что тексты этих песен, как и сама обрядность, уходят корнями в эпоху древних скотоводов и земледельцев и связаны с культом плодородия. Важным подтверждением этого факта является и фигурный хлебец *басыл*, специально выпекавшийся для праздника Ног бон. В древности такие антропоморфного и зооморфного вида хлебцы служили, вероятно, основным подношением ряженым¹².

Обращает на себя внимание и факт ряжения в маски и вывернутые овчинные шубы. Маска позволяла участнику представления скрыть свое лицо. Получалось своеобразное совмещение в одном лице ряженого и объекта ряжения. Это создавало условную символику, в основе которой лежала магия подобия. Установлено также, что шерсть (шкура) и одежда из нее — у многих народов символ благополучия, обильного урожая и плодородия в целом — заменяли живую жертву. При помощи этих важнейших атрибутов ряжения происходило временное перевоплощение ряженого в дух природы, подателя изобилия. Желание установить непосредственный контакт с духом, заручиться его поддержкой и обеспечить благополучие определяло сущность обрядового ряжения¹³.

Хозяева дома, который посетили ряженные, должны были угостить своих гостей. По традиции в состав подношений входили кушанья и выпивка с праздничного стола, а со временем и мелкие деньги. Подношения эти не были регламентированы ни по характеру, ни по объему. Каждая семья считала своим долгом на славу угостить незваных, но дорогих гостей. «Им никто не отказывает, боясь, что они заклемят, хлестнут частушкой, да так хлестнут, что всю жизнь будет аульчане смеяться над тем, кто попал на их острый язык»¹⁴. Кроме того, считалось дурным предзнаменованием, если ряженные по какой-либо причине (например, жадность, дурной нрав, общественное презрение) не посетили данный дом в новогоднюю ночь. Исключение составляли лишь семьи, носившие траур.

¹¹ Ужахов М. Р. Годичные циклы хозяйственных работ чеченцев и ингушей периода Средневековья. Грозный, 1979, с. 62—63.

¹² Уарзиати В. С. Народная кукла в культуровой практике осетин. — В кн.: Этнография и современность (Материалы Всесоюзной этнографической сессии...). Нальчик, 1984, с. 122—123.

¹³ Токарев С. А. Указ. раб., с. 189; Виноградова Л. Н. Зимняя календарная поэзия западных и восточных славян. Генезис и типология колядования. М.: Наука, 1982, с. 236.

¹⁴ Глаголь С. (Говоров С. Д.). Театр народов Северного Кавказа. Пятигорск, 1936, с. 84.

Однако ряженные и по личной инициативе пытались увеличить выделяемые им подарки. С этой целью разыгрывалась сценка, в основе которой лежал как бы конфликт участников праздничного обхода. В результате мнимой ссоры и потасовки один из ряженных якобы умирал и, упав на землю, некоторое время сохранял статичную позу. Виновник его «смерти» начинал каяться и сожалеть о случившемся, настойчиво упоминая при этом, что воскресить его могут лишь щедрые пожертвования хозяев. Его поддерживали другие ряженные, и в итоге хозяева вынуждены бывали выделить в пользу гостей дополнительные подарки. Мнимый усопший, удовлетворенный новыми подношениями, воскресал, и праздничное веселье продолжалось¹⁵.

Сатирические черты, обязательные в обрядовом ряжении, шуточные сценки придавали новогоднему празднеству оргиастический характер. Это в свою очередь способствовало соотносению данного веселого праздника с откровенной народной вольностью, со стремлением к радостному, беззаботному времяпрепровождению. Персонифицированные в образы животного мира ряженные создавали соотвествующий характер празднества, которое уже не поддавалось утилитарному осмыслению. В таком виде праздник представлял в воображении пирующих как «неуничтожаемая категория человеческой культуры; он может оскудеть и даже выродиться, но он не может исчезнуть совсем»¹⁶.

Как один из структурообразующих элементов новогоднего праздника обряд ряжения у осетин, сохранив в наши дни внешнюю форму, превратился в детскую забаву.

Весной, спустя неделю после Пасхи (Куадзан), в Осетии отмечали праздник *Балдаран*, во время которого, по народным поверьям, происходило оплодотворение всей природы. Характер праздника помогает уточнить первоначальное назначение народных игрищ, проходивших в прошлом у святилища «Хуыцау-дзуар» в с. Лац в Куртатинском ущелье¹⁷.

Праздник был посвящен святому патрону села и с особой торжественностью отмечался жителями именно этого селения. Празднество касалось всей общины, и поэтому в честь ее покровителя совершали коллективное жертвоприношение: забивали специально купленного быка или барана. Кровавая жертва была как бы предвестником будущего урожая. Не случайно у осетин сохранялось гадание по лопатке жертвенного животного (*уæны фæрсын*), а само животное, в частности бычок, получило второе название *уæныг*, производное от *уæн* (лопатка).

Существенная роль в этом празднике принадлежала и ряженным, исполнявшим небольшие пантомимы. Участников представления было трое: один из них играл роль медведя (*арс*), другой — хозяина медведя (*арсы хицау*), а третий, вооруженный бутафорским деревянным оружием, — стражника (*хъзазахъаг*)¹⁸. По просьбе хозяина медведь проделывал различные номера и веселил собравшихся своими ужимками, а стражник все время пытался «убить» медведя, вынуждая присутствующих откупить его посильными пожертвованиями или оживить «убитого» медведя. Пантомима требовала от исполнителей большого темперамента, эмоциональности. Находясь в постоянном контакте со зрителем, человек, ряженный медведем, должен был обладать находчивостью, умением импровизировать и немедленно реагировать на все вмешательства зрителей, так как они могли осмеять плохо исполнявшего свою роль актера. По окончании действия все участники отдавали свои костюмы,

¹⁵ Алборов Б. А. Из истории осетинского народного театра, л. 10—13; его же. Новогодний обряд и новогодняя поэзия, л. 48—52; Туганов М. С. Указ. раб., с. 59; Глаголь С. Указ. раб., с. 85—88.

¹⁶ Бахтин М. М. Указ. раб., с. 300.

¹⁷ Алборов Б. А. Из истории осетинского народного театра, л. 14—15.

¹⁸ Образ стражника, как свидетельствует сам термин *хъзазахъаг* — «казак», — позднего происхождения и, по-видимому, связан с выветриванием первоначальных магических функций ряжения. Подобные персонажи, представители «власти» в сценах ряженных, известны и другим кавказским народам.

маски и оружие жрецу святилища на хранение. Ему же сдавали собранные деньги, которые шли в фонд святилища на приобретение жертвенного животного для следующего праздника. После представления ряженных начинались обычные праздничные развлечения: джигитовка, танцы, различные физические упражнения, стрельба в цель и др.

В данном случае, игры ряженных хотя и следовали определенным канонам и определялись повторяемостью игровых моделей, тем не менее отражали иной этап развития института ряжения. Почти всегда появление в обрядовой практике масок и ряжения связано с необходимостью обеспечения плодородия и постоянного подъема жизненных сил. Это было заложено еще при зарождении игрового контекста ряженных, восходящего к культуре умирающего и воскресающего божества. Таким образом, соединение в одной традиции ритуального плача, поминовения мертвых и обрядового веселья всегда характеризовало сходные культуры всех земледельческих народов¹⁹.

Последующие этапы развития ряжения стали приближать его к обычным народно-драматическим представлениям. Игрища ряженных на празднике Балдаран в с. Лац—яркий пример подобной трансформации. В нем прослеживаются древние культовые основы: ряжение, имитация смерти, соотнесение с праздником оживления природы. И вместе с тем сатирическая окраска, социальная направленность и чисто зрелищно-развлекательные функции явно доминируют в этом представлении.

Особый интерес в свете рассматриваемой темы имеет ноябрьское празднество в с. Дзвгис у святилища «Уастырджийы кувандон» (в честь св. Георгия) в том же Куртатинском ущелье. Это был один из самых популярных и массовых праздников осетин, завершавший осенний цикл сельскохозяйственного календаря. Активную роль в этих народных гуляниях играл ряженный, известный у местных жителей под названием *маймули*.

Так же как и ряженные на празднике в с. Лац, дзвгисский маймули наряду с развлекательными выполнял чисто утилитарные функции. Он был своеобразным сборщиком мелких подношений (мысайнаг) в пользу святилища, к которым он сам побуждал присутствующих. Для этого в арсенале его было много уловок, некоторые из них воспроизводили известный нам сюжет мнимой смерти и воскрешения²⁰.

Помимо календарной обрядности ряжение у осетин отмечено и в обрядах семейного цикла. В частности, игрища ряженных, не зафиксированные в этнографической литературе, встречаются в праздничных ритуалах, связанных с рождением мальчиков. Как известно, на первом году жизни мальчиков у осетин отмечается праздник Кахцганан (от осетинск. *кахиц* — миска, т. е. «справлять миску»), приуроченный к началу июля. С этим праздником тесно связаны игрища молодежи села, называемые *сой* или *сойганан* (осет. «жир топленький, жидкий», «изготовление жира»).

Ночью участники гулянья приходили в семьи, в которых в данном году родились мальчики. В исполняемых во время посещения обрядовых песнях новорожденному желали здоровья и долгих лет жизни, богатства его семье²¹. По возможности хозяева старались на славу угостить молодежь, которая веселилась и свободно вела себя в их доме; здесь царили праздничная атмосфера и неудержимое веселье. Хохот, танцы сопровождали визит гостей. В крупных селах семья, по словам очевидцев, вынуждена была в течение ночи встречать и потчевать по четыре-пять групп молодежи, не высказывая при этом своего неудовольствия. В противном случае скупых хозяев ждали шутки и остроты, а порой и публичное осмеяние. До наших дней этот обряд сохранился главным образом в селениях Кадгарон, Пысылмонкау, Саудаг, в которых жили преимущественно выходцы из Куртатинского ущелья, в прошлом испо-

¹⁹ Балашов Д. Драма и обрядовое действо.— В кн.: Народный театр, с. 10.

²⁰ См.: Уарзиати В. С. Дзвгисы-дзуар.— В кн.: Вопросы археологии и этнографии Северной Осетии. Орджоникидзе, 1984, с. 155—159.

²¹ Осетинское народное творчество/сост. Салагаева З. М., II. Орджоникидзе, 1960, с. 361—362 (на осет. яз.).

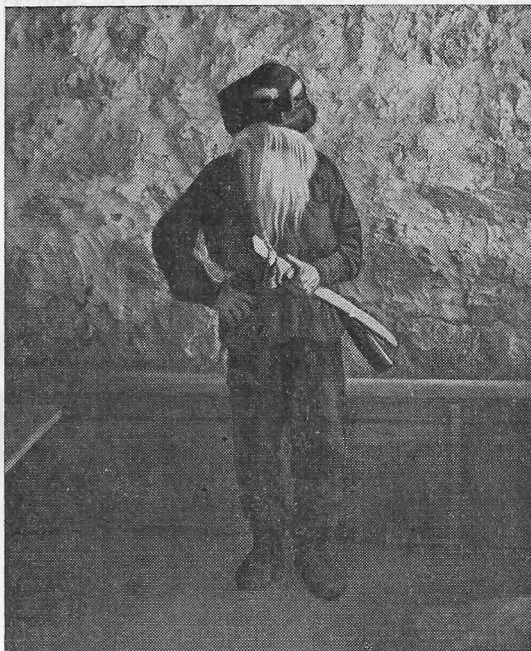


Рис. 3. Дзвгисский маймули (фото А. А. Миллера 1927 г. из фондов ГМЭ)

ведовавшие ислам. Чествование молодежью новорожденных мальчиков в названных селениях именуется особой номинацией *маймулиты къуыри* (осет. «неделя ряженных»). Вероятно, последнее название объясняется тем, что визиты молодежи сопровождалась обрядовым ряжением (аналогичным широкоизвестным новогодним игрищам) в примитивные антропоморфные маски из шкур домашних животных и вывернутые наружу овчинные полушубки.

По всей видимости, эти современные маски-личины антропоморфного типа восходят к маскам, изображавшим священных животных, из шкур которых и предпочитают их делать до сих пор. Отсутствие же войлочных масок, известных еще в 30-е годы нашего столетия, необходимо связать с угасанием этого обряда, а также с фактическим исчезновением в настоящее время войлочного промысла.

Следовательно, исконное название праздника и его обрядовые действия — результат трансформации ритуала от архаических форм тотемической инкарнации к символическим формам замены живых существ знаками. Сало, жир, масло и шерсть, как известно, являются символами, заменяющими живые жертвенные существа²². Кроме того, как отмечает В. И. Абаев, «для скотоводов-горцев жир был символом сытости, обилия и достатка. Поэтому слово *soj* слышится во многих обрядовых и бытовых песнях» осетин²³. В таком случае ряженный символизировал своими действиями тот драматический момент древнейших культов, когда праздничная жертва своей смертью должна была возродить новую жизнь. Иначе говоря, имитируя «смерть», ряженный как бы передавал свою силу, свою жизнь новорожденному, и акт ритуальной смерти оказывался сплетенным воедино с рождением новой жизни.

Предложенная интерпретация будет более приемлемой, если вспомнить, что смерть в понятии древних людей отличалась от современного

²² Велецкая Н. Н. Языческая символика славянских архаических ритуалов. М.: Наука, 1978, с. 137.

²³ Абаев В. И. Историко-этимологический словарь осетинского языка, т. III. Л.: Наука, 1979, с. 130.

ее восприятия. Ведь обрядовая практика как бы восстанавливала прямую связь между прошлым и настоящим. Божественный, мифический мир воспринимался как подлинный, а эмпирический мир — как мнимый. Осетины до сих пор потусторонний мир именуют *æцаг дуне*, а настоящий — *мæнг дуне*, т. е. «настоящий» и «мнимый».

Элементы обрядового ряжения отмечены также в свадебном и похоронно-поминальном циклах. В обществах высокогорной Осетии — в Урстуалта, Гуд, Трусо — обычай ряжения был известен на свадьбах. Здесь девочки 12—15 лет надевали одежду мужчин и, приклеив усы и надвинув на лоб шапки, появлялись вечером, к концу свадебного застолья. Стараясь изменить голос, девочки представлялись как гости из соседнего ущелья и подшучивали над захмелевшими мужчинами²⁴.

Другим видом ряжения на свадьбах, преимущественно в горных селах Южной Осетии, были игрища с «верблюдом» или «ослом». Группа юношей рядила своего товарища «верблюдом» (теуа), покрывая его с головой вывернутой овчинной шубой. В правый рукав продевали топор, предварительно надев на него шерстяной носок и привязав две деревянные ложки. Топор изображал голову «теуа», а топориче в рукаве — его шею. В разгар застолья к гостям «выводили» теуа, который вертел и кивал головой, приветствуя пирующих. Сопровождавшие его юноши с раскрашенными сажей (милай ахуырст) лицами и приклеенными пышными усами обращались к гостям на непонятном языке. Один из юношей, исполнявший роль «переводчика» (талмацганак), объяснял, что «хозяева верблюда» приветствуют гостей. Далее говорилось, что они совершили дальний путь, верблюд их утомлен и для дальнейшего путешествия им необходима помощь. Ряженный при этом падал, и его легонько пинали ногой, принуждая подняться. Все это сместило гостей и одновременно вынуждало оказать посильную помощь либо кушаньем со свадебного стола, либо мелкими деньгами. Иногда под овчинной шубой скрывались два парня. В таком случае ряженный именовался *хæрæг* (осел).

Отмечена и другая разновидность указанного свадебного ряжения, когда *теуа* не вымогал жертвования и не имитировал смерть, а развлекал пирующих. Сопровождавшие его юноши определяли число бокалов, которое необходимо было поднести гостям²⁵.

Как видим, в данном случае ряжение сохранилось лишь как игровой момент в свадебном ритуале. Однако известные примеры ряжения в традиционном быту осетин позволяют предположить изначальную культурную направленность описанных фактов. Кроме того, отдельные элементы свадебных игр ряженных: вывернутая шуба, чернение лица, имитация смерти, а также травестизм — свидетельствуют о правомочности выдвинутого предположения. Любопытно, что факты обрядовой перемены пола чаще всего отмечены в свадебной обрядности. Как писал С. А. Токарев, по мнению некоторых этнографов, «практика травестизма порождена стихийным стремлением человека повысить половую потенцию (в конечном счете ради воздействия на плодородие полей)»²⁶.

Обрядовое ряжение было также частью похоронно-поминального цикла, в котором большую роль играли ритуальные скачки в честь покойного (дугъ). Одна из разновидностей их называется *алам* (алам — подобие деревянного копья, богато украшенного нанизанными на нитки фруктами, орехами, пряниками, кусковым сахаром, конфетами). Иногда алам делали в виде небольшой елочки (зас), которую также украшали сладостями. Алам передавали лучшему наезднику, возглавлявшему группу всадников. Он, периодически встряхивая лежавший на плече алам, разбрасывал сладости, которые подбирала детвора.

²⁴ Сведения любезно сообщены этнографом В. К. Тотровым, лично наблюдавшим аналогичное представление в с. Ерман Урстуалского общества.

²⁵ Гаглоева Ф. Х. Основные элементы современной свадьбы у южных осетин. — Изв. Юго-Осетинского НИИ. Вып. XXVIII. Тбилиси: Мецниереба, 1984, с. 54—55.

²⁶ Токарев С. А. Указ. раб., с. 190.

Лучший всадник был одет в специальную обрядовую одежду: панцирь и шлем, сплетенные из луба (мау) или толстых конопляных ниток (бахсныг). Как и алам, вся обрядовая одежда была унизана сладостями. Эта интересная деталь имеется в некоторых фольклорных текстах, а также в этнографических записях М. С. Туганова²⁷. Приходится констатировать, что данный факт ускользнул от внимания последующих исследователей.

По всей вероятности, ряженный в «аламовский панцирь» (аламай згъар) персонифицировал умершего, который из «настоящего» мира раздавал сладости. В этой связи подчеркну, что в некоторых осетинских причитаниях зафиксированы также обращения к усопшему: «Собрались и маленькие дети, ожидающие от тебя сласстей, которые ты унес с собой». Поэтому по окончании скачки алам отвозили на кладбище и оставляли на могиле, т. е. как бы возвращали его истинному владельцу.

Сопоставление народных представлений с участием ряженных в разных сферах традиционного быта осетин показывает, что во многих чисто внешних формах они совпадают. Важнейшим элементом комплекса вышеописанных ритуалов является и общественный характер шуточных сцен и игр ряженных с обязательной имитацией смерти одного из них. Именно в этих сценах, несмотря на значительную трансформацию, присутствуют первоначальные магические действия, связанные с аграрными культурами. Изменившаяся семантика обрядов и культов, придает этим действиям новый характер, подсказанный хозяйственным бытом осетин. Древнейшая культовая практика приурочена, как мы видим, к определенным сезонам и событиям года. На первое место выходят начало и конец сельскохозяйственного календаря и праздники семейной обрядности. Таким образом, особое значение придается обрядам, связанным с плодородием. В этом отношении справедливо мнение Е. Н. Студенецкой о том, что среди народов Северного Кавказа сложная взаимосвязь обычая ряжения с религиозными обрядами наиболее ярко выступает у осетин²⁸.

Существенным моментом, подтверждающим общую направленность связи ряженных с культом плодородия, является огромный рот на масках, призванный создать преувеличенный облик и вызвать смех у людей. В осетинском языке существует выражение *лакъами дзых* (лакъами — обрядовый пирог из солода, дзых — рот) с шуточным значением «обжора». По словам М. М. Бахтина, «с разинутым ртом связан образ поглощения-проглатывания — это древнейший образ смерти и уничтожения»²⁹. Разинутый рот также является символом застолья на народных праздниках. Вероятно, поэтому резкое увеличение размеров рта на маске — традиционный прием их внешнего оформления.

Изложенное позволяет с уверенностью сказать, что весь комплекс действий, из которых состоял ритуал общественных и семейных празднеств с участием ряженных, преследовал одну цель. Он противодействовал губительному воздействию смерти на все живое, в первую очередь на урожай, плодovitость скота, жизнеспособность людей, или, иными словами, способствовал поддержанию нормального развития жизни. С социально-экономическим и культурным прогрессом общества происходит трансформация обрядовой практики. Ряжение начинает выполнять не столько культовые, сколько зрелищно-развлекательные функции.

Выявление в традиционной обрядности осетин роли ряженных и выяснение их первоначальной функциональной значимости в народном календаре и календарных праздниках ярко отражают ту многосложную связь, которая существует между материальной и духовной культурой народа. Общие исторические, культурно-экономические и экологические

²⁷ Алборов Б. А. Новогодний обряд и новогодняя поэзия, л. 103; Туганов М. С. О некоторых обычаях из прошлой жизни осетин. — Фидиуаг, 1948, № 4, с. 35 (на осет. яз.).

²⁸ Студенецкая Е. Н. Указ. раб., с. 92.

²⁹ Бахтин М. М. Указ. раб. . . 352.

условия способствовали широкому распространению идентичных элементов обрядового ряжения в хозяйственном быту и семейной обрядности многих народов мира, в том числе Кавказа³⁰.

³⁰ *Рухадзе Дж. А.* Бэри-Бэра — главный персонаж древнегрузинского праздника. — Материалы по этнографии Грузии. Вып. IX. Тбилиси: Изд-во АН ГССР, 1957 (на груз. яз.); *Чибиров Л. А.* Народный земледельческий календарь осетин. Цхинвали: Иррыстон, 1976; *Брегадзе Н. А.* К изучению истории Берикаоба. — *Мацне*, 1980, № 1 (на груз. яз.); *Мафедзев С. Х.* Обряды и обрядовые игры адыгов. Нальчик: Эльбрус, 1979, с. 22—25; *Мадаева З. А.* Новогодняя обрядность в семейном быту вайнахов. — В кн.: Семейно-бытовая обрядность в семейном быту вайнахов. Грозный, 1982; *Карпов Ю. Ю.* Общинный зимний праздник у цезов. — Сов. этнография, 1983, № 3.

В. А. Тишков

НОВЫЙ ОРЛЕАН ГЛАЗАМИ ЭТНОГРАФА *

Пятидневное пребывание в незнакомом зарубежном городе — явно недостаточно для обстоятельного этнографического очерка. Но слишком велико искушение попытаться описать хотя бы малую часть увиденного в этом одном из наиболее интересных и «этнографических» городов Соединенных Штатов Америки.

Новый Орлеан расположен на берегу «отца вод» — р. Миссисипи, в 175 км от ее впадения в Мексиканский залив. Город был основан французскими колонистами в 1718 г. на месте индейского поселения. После Семилетней войны 1756—1763 гг. он отошел к Испании, в 1800 г. был снова захвачен Францией, в 1803 г. вместе со всей обширной территорией Луизианы продан Наполеоном Соединенным Штатам. Сегодня Новый Орлеан — один из крупнейших портовых городов США (рис. 1). Его население занято главным образом в сфере обслуживания, на предприятиях нефтеперерабатывающей, химической и военной промышленности, а также в судостроении и судоремонте.

По переписи 1980 г., всего в Новом Орлеане проживало 557 482 чел., из них: белых — 236 967, черных — 308 136, индейцев — 524, выходцев из Азии и с островов Тихого океана — 7332, испаноязычных американцев — 19 219, других — 4523 чел. Эти данные неудовлетворительны прежде всего необоснованностью выделения таких категорий, как этно-расовая группа «белые», лингвистическая группа «испаноязычные американцы». Чтобы яснее представить себе ситуацию, мы обратились при подготовке данного очерка к известному американскому этносоциологу С. Либерсону с просьбой сообщить дополнительные сведения из имеющихся в его распоряжении, пока не опубликованных материалов переписи. По данным С. Либерсона, пять крупнейших этнических групп населения города составляли: черные (36%), американцы французского происхождения (22%), немецкого (16%), ирландского (13%) и английского (13%). Эти данные также нуждаются в корректировке, так как вопросы переписи позволили давать несколько ответов при смешанном этническом происхождении. Но в любом случае ясно, что население Нового Орлеана этнически неоднородно (как и всех крупных городов США), а его основная отличительная черта — концентрация в городе значительной части проживающих в стране американцев французского происхождения.

Заложенная французскими первопоселенцами культурная традиция оказала сильное влияние на всю последующую историю города и по сегодняшний день определяет одну из наиболее специфических характеристик этого «Парижа Америки». Креольское наследие («креолами»

* В апреле 1984 г. в Новом Орлеане состоялся Советско-американский симпозиум по сравнительному изучению этнических процессов в СССР и США. Данное сообщение написано по впечатлениям автора о пребывании в этом городе.