

Н. И. ГАГЕН-ТОРН

К МЕТОДИКЕ ИЗУЧЕНИЯ ОДЕЖДЫ В ЭТНОГРАФИИ СССР

О Т Р Е Д А К Ц И И

Помещая настоящую статью в порядке обсуждения, редакция считает необходимым подчеркнуть следующие обстоятельства: 1) изучение техники и производства средств потребления может идти только на основе изучения процесса материального производства, взятого в целом; 2) изучение это должно вестись на базе всестороннего привлечения источников — не только этнографических, но археологических и лингвистических; 3) одежда, жилища, произведения искусства и т. п. могут быть поняты вполне лишь с учетом изучения политической и идеологической надстройки в соответствующие эпохи и у соответствующих народов; 4) изучение конкретных форм одежды, равно как и других аналогичных объектов, может быть плодотворным только при самом скрупулезном научно-техническом подходе к описанию их форм, но в отличие от чисто эмпирического вещеведения данные эти могут быть не больше, как необходимым материалом для исторического анализа; 5) исторический анализ не может быть продуктивным при игнорировании конкретных форм, присущих данным этническим группам и национальностям, и при непосредственном выведении этих форм из остатков доклассового общества; но и искусственное абстрагирование от этих остатков доклассового общества, дающих сходные варианты в различных этнических группах антиисторично; 6) реальный шаг вперед от голого вещеведения и равно от формального „сравнительно-этнографического“ метода может быть сделан только при условии тщательного изучения конкретных форм одежды, жилища и т. п. в свете общего изучения исторического процесса, как смены общественно-экономических формаций.

Редакция просит по этому вопросу высказаться соответствующих специалистов, отмечая, что до сих пор в этнографических работах по этой линии господствует чрезвычайно большая путаница: наряду с чисто эмпирическим подходом характерны элементы эклектики, идеализма (влияние культурно-исторической школы), вульгарно-механические концепции и т. д.

Изучение одежды — один из вопросов, по которому имеется огромное количество материала в этнографической литературе.

То, во что одеваются люди, прежде всего бросается в глаза.

В любом путешествии, любом описании человеческих групп и их особенностей встречается описание одежды. С этого начинаются кунсткамеры еще XVIII в., и коллекции по одежде до сих пор богаче всего представлены в наших музеях.

Нет ни одной монографии, посвященной отдельной народности или району, где не упоминалась бы одежда; но большая часть этих описаний научно далеко неудовлетворительны. Одежда описывается там только как часть общего впечатления о культуре народности, воспринятая с точки зрения эстетики, или экзотичности. Это сказывается на описании: оно туманно, неопределенно, лишено четкости, точности, чертежа и обмера.

Новый этап в изучении одежды наступает уже в послереволюционный период. Работы, начатые под руководством В. В. Богданова, в Москве развернувшиеся в исследованиях Музея ЦПО и Музея народоведения, были попыткой подхода к изучению одежды с точки зрения историко-культурного анализа сохраняющей ее среды.

Наиболее типичной работой этой школы является книга Б. А. Куфтина „Материальная культура русской мещеры“, впервые дающая законченную и четкую методику описания одежды.

Вслед за этой работой в Москве и провинции появляется целый ряд тщательных и точных описаний одежды отдельных районов. Параллельно с ней и в Ленинграде, школой Д. К. Зеленина и Этнографическим отделом Русского музея устанавливаются и вырабатываются определенные нормы требований к описанию одежды. Становится аксиомой необходимость обмера, чертежа, классификации покроев, статистического метода в собирании материала (т. е. просмотра десятков и сотен однотипных одежд), тщательное записывание номенклатуры, точный паспорт одежды.

Задачи научного исследования предполагают, что изучение типов одежды поможет судить об исторических судьбах населения, укажет на культурные стыки и племенные взаимодействия, подготовит исторические и социологические выводы.

Изучение одежды в этой связи имело уже известный прецедент еще в старой работе Д. К. Зеленина (1913 г.), по великорусским говорам, где одежда рассматривалась как классовая одежда определенной группы.¹

Д. К. Зеленин отмечает комплекс сарафан-кокошник, как „сословный дворянский костюм“, занесенный московским служилым людом в однодворческую, а дальше и крестьянскую одежду и служащий одной из вех в определении линий внутри-племенной восточно-славянской колонизации.

Последующими работами московских этнографов, посвященными специально одежде, исторический подход в изучении ее получает большую глубину с привлечением археологического материала.²

Во всех работах основной проблемой является: откуда пришла в изучаемую этническую группу данная одежда и к каким культурным традициям она может быть отнесена.

Археологические данные позволяют проследить бытование этих традиций в глубоком прошлом района, выводить из до-славянских и до-финских элементов, быть может, отыскивая какую-то яфетическую подпочву. Это не меняет основной установки исследования: ответа на вопрос, откуда? Будем ли мы искать это „откуда“ в глубине веков, доходящей до палеолита, или выводить его из каких-то заимствований со стороны, и в том и в другом случае ответ на вопрос „откуда“ не дает ответа на вопрос „почему“? Почему, в силу каких причин бытует и сохраняется та или иная одежда? Если она должна быть отнесена к каким-то древним общественным формациям, что заставляет жить именно этот, а не другой обломок прошлых формаций?

Резко отличается по методологической установке от остальных работ этого периода работа Д. К. Зеленина о женских головных уборах.³ Он считает, что „этнографические исследования, идущие от форм древнего быта к формам современного быта, будут стоять на вполне прочной почве лишь в том случае, если для исследователя уже ясна система-классификация современных типических форм быта и их взаимные воздействия“.

Исходным пунктом этнографических исследований должны быть современные формы, на основании которых уже можно воссоздавать эволюцию. Автор считает, что головные уборы восточных славян, идя из одного славянского же источника, закрепились на разных ступенях развития. Мы находим в них „следы прямой естественной эволюции“ и потому не нуждаемся ни в каком дальнейшем углублении и отыскании источников для создания классификации. Эволюция эта имеет три фактора: 1) биологический — необходи-

¹ Д. К. Зеленин. Великорусские говоры и т. д. Спб., 1913, стр. 53 и сл.

² Работы Б. А. Куфтина, С. П. Толстова, Н. И. Лебедевой и др.

³ Д. К. Зеленин. Женские головные уборы восточных (русских) славян. Slavia, 1927, стр. 303.

мость перевязать длинные волосы женщины веревкой, 2) магический — головной убор служит оберегом матери и ребенка, наконец 3) заимствование от соседних народов. Но почему заимствуется именно тот, а не другой вид убора, с чем связана форма развития магического оберега и, наконец, откуда берется необходимость повязывать длинные волосы женщин веревкой, а не брить их совсем, например, или не стричь, как мужчина, — остается неясным. Ведь само ношение волос, их прическа есть факт отнюдь не биологический, а социальный. Ношение длинных волос, как и головной убор, как и вся одежда, имеют несомненно социальное происхождение: мы встречаем племена, бреющие голову так же, как носящие длинные волосы.

Поэтому ссылка на биологическую потребность повязать волосы кажется мало убедительной. Констатирование происхождения убора из органически развившегося оберега, как он представляется нашему рационализирующему сознанию, тоже далеко не всегда является достаточным, так как, отметая ответ на вопрос „откуда?“ это констатирование еще не дает ответа и на вопрос, почему развилась и перешла в головной убор символика именно этого, а не какого-нибудь другого оберега? Точно так же остается неясным, в связи с чем органически развиваются одни формы головных уборов и заимствуются другие?

Именно эти вопросы должно поставить перед собой социологическое изучение одежды. Оно должно не только отвечать на вопрос, откуда пришли те или иные формы одежды, но и на вопрос, какие причины вызвали или законсервировали бытование изучаемых форм одежды.

Изучение вещей, добыты ли они путем археологического или этнографического исследования, не может быть самоцелью. Оно может и должно играть существенную роль в связи с изучением всего процесса материального производства. Вещь, и в том числе одежда, является одним из показателей уровня развития производительных сил и характера производственных отношений данного общества, но, с другой стороны, вместе с тем вещь отражает в себе формы социального сознания соответствующей эпохи, класса, родовой группы.

Об одежде, жилище, пище, домашней утвари мы можем говорить, прежде всего, как о конкретных результатах и показателях процесса материального производства, но когда мы занимаемся стилем одежды, устройством жилища, способами приготовления и принятия пищи, мы необходимо переходим в области анализа надстроечных явлений. Отрывать эти моменты в исследовании друг от друга мы не имеем никакого права. Мы должны избежать и идеалистического истолкования, объясняющего те или иные формы одежды, предметов искусства и т. п. непосредственно из мировоззрения соответствующей эпохи класса и т. п., и грубо механистического подхода, игнорирующего чрезвычайно сложный путь создания определенного стиля и предназначения тех или иных вещей под воздействием идеологии, находящей свое конечное объяснение в общем характере господствующего или ранее господствовавшего способа производства, типичного для соответствующей социальной формации. В области искусства и в частности литературы можно найти очень много иллюстраций по этому положению; анализ творческого процесса представляется здесь чрезвычайно сложным, требует подлинно диалектического подхода к изучению всех многообразных влияний, в общем итоге приводящих, разумеется, к анализу материального базиса эпохи. Но воздействие этого материального базиса опосредовано и осложнено через перекрещивающиеся влияния различных идеологий, политической надстройки и т. д.

Устройство жилища, помимо хозяйственного заказа, зависит от той групповой идеологии, которая имеется у его хозяев (мусульманин будет делить жилище на женскую и мужскую половины, православный выделяет в нем красный угол, шаманист приспособит его к формам общения с духами и т. д.).

Пища не только утоляет голод, но неизбежно оформляется обрядностью, имеющей ритуальное и магическое значение, т. е. отражающей идеологию.

Одежда отражает воззрения, существующие в данной среде, и требования, которые предъявляются обществом к ее носителю. Одежда в классовом обществе всегда классовая. И классовость ее отнюдь не в том только, из дорогого или дешевого материала она сделана, нова или стара, а в том покрое, который указывает на общественные функции носителя.

Одежда воина отличается от одежды жреца, земледельца, ремесленника не просто по качеству, а прежде всего по той символике, которую она отражает.

Возьмем для примера такой тип одежды, как европейские мужские штаны. Они — порождение рыцарской феодальной культуры, культуры всадника, как необходимый атрибут верховой езды. Крестьяне вплоть до средних веков, а в Шотландии и гораздо дальше, не знают штанов, как не знают их и греко-римская, не связанная с верховым конем, культура. В Риме штаны носят только солдатами-всадниками,¹ в то время как в кочевой культуре, связанной с верховым конем органически, они — неизбежная принадлежность и мужчин и женщин.

Женский головной убор, как совершенно прав Д. К. Зеленин, оберегал от нечистых духов,² но в то же время был и паспортом его носительницы, указывающим на ее племенную принадлежность и социально-половое положение: девушка ли она, замужняя ли женщина или вдова. Самая магия зависит от социально-полового положения женщины и с ним связывается.

Магические знаки принадлежат только определенным тотемным или родовым группам и при пережиточности своего основного значения сохраняются, как указывающие на принадлежность к данной группе признаки.

До последнего времени, встречаясь друг с другом на ярмарке в каком-нибудь крупном селе, жители ЦЧО издали, по расположению клеток на поневе, по орнаментике шушпана и его расцветке, по высоте „рогов“ головного убора, знают, к какой группе селений принадлежит носящая одежду женщина.

Таким образом одежда — паспорт человека, указывающий на его племенную, классовую, половую принадлежность, и символ, характеризующий его общественную значимость. Она отражает представления данной группы, прежде всего магические представления, не в умозрительной или словесно-звуковой, но в конкретно-образной форме.

Яфетическая школа в языкознании считает, что речи словесной, звуковой предшествовала речь кинетическая, т. е. символизация представлений в жестах.

И. И. Мещанинов указывает, что в будущем, на иной стадии общественного развития на смену звуковой речи, быть может, опять придет какая-то иная речь.³

„Дальнейшее развитие кинетической речи из жеста закрепляется в письме, которое является магическим средством общения“.⁴

В известном смысле можно говорить и о языке вещей. Сюда относятся и символический язык одежды.

Одежда символична не только по тем магическим знакам, из которых сплетается ее орнаментировка и вышивка, не только по цвету, имеющему, как совершенно прав А. К. Супинский,⁵ магическое значение, но и по самому покрое, отражающему, символизирующему общественное значение носителя. Вы-

¹ Готенрот. История внешней культуры.

² Д. К. Зеленин. Женские головные уборы восточных (русских) славян. *Slavia*, 1927, стр. 555.

³ И. И. Мещанинов. Яфетидология и марксизм, стр. 14.

⁴ И. И. Мещанинов. К вопросу о стадийности в письме и языке. Изв. ГАИМК, 1931.

⁵ А. К. Супинский. „Понева“ и „вставка“ в белорусской женской одежде. *Советская этнография*, 1932, № 2.

растая из реальных, хозяйственных, потребностей, покроем в сознании превращается в символ общественных функций носителя, и именно, как такой символ, уже переносится на иную заменяющую данные функции общественную группу.

Изучая одежду, мы можем и должны проследить на ней: 1) развитие производительных сил и хозяйственных форм в различные эпохи и у различных народов; 2) магическую символику классового расслоения, социально-племенных и социально-половых группировок; с другой стороны, формы этой символики отражают стадии развития и пережитки различных общественных формаций. Таким образом изучение одежды, связано, с одной стороны, с изучением экономики общества, с другой стороны, с изучением идеологии, присущей данной стадии общественного развития и сохраняющей застывшие рудименты предшествующих стадий.

III

Исходя из этой точки зрения на изучение одежды, мы неизбежно должны формулировать ближайшие задачи изучения одежды той или иной группы и наметить методику изучения одежды вообще.

Должно ли изучение одежды строиться по линии обычного сравнительного метода в этнографии, как изучение одежды человечества в целом, вне конкретных этнических групп? Или следует изучать эволюцию одежды отдельных этнических групп, лишь потом пытаясь переходить к установлению закономерности в развитии одежды для разных общественных формаций. Прежде всего следует договориться при этом, как понимать термин „этническая группа“. Я употребляю его отнюдь не в смысле постоянного, неизменного „этноса“, как вечной категории, но в смысле человеческого общества, связанного, за определенный отрезок времени, взаимоотношениями, выработавшими ряд общих культурных институтов. Например, мы говорим о чувашах, якутах, таджиках, марийцах, русских, как об определенных конкретных явлениях. Значит ли это, что они были всегда, что они представляют собой нечто внутренне единое или неизменное? Нет. Но это значит, что в течение ряда веков мы имеем человеческие группы, выработавшие, путем постоянного взаимодействия, общность в материальном производстве, в языке, правовых и религиозных воззрениях и других признаках, которые мы можем определить как этнические.

Это не значит, что чуваша, или таджики, представляют собой нечто единое внутри: само формирование этнической группы, а затем национальности предполагает деление на классы. Но на определенной стадии развития борьба классов происходит внутри национального объединения, и нам важно проследить, как идут социальные процессы именно в этом объединении. Изучая при этом одежду, мы будем устанавливать не то, какой была она до образования якутской, грузинской, чувашской национальностей, и не то, как произошла эта народность, а то, как социальные процессы, происходившие внутри нее, обуславливали формы и символику одежды.

Мы должны, таким образом, проследить формы и символику одежды за определенный период, в определенный, сознательно для себя ограниченный, отрезок времени, и только выяснив характер этих явлений для данной, более поздней общественной стадии, переходить глубже, к рассмотрению рудиментов предшествующих формаций и к установлению общих закономерностей.

К. Маркс ведет критику политэкономии на основе установления законов развития капиталистического общества, и этот анализ проливает свет на развитие более ранних общественных форм.

Биолог, изучая развитие отдельного вида животных, скажем слонов, вовсе не обязан и даже часто не в праве дойти при этом анализе до общего первичного предка всех млекопитающих.

Тем не менее изучение эволюции слонов — необходимое звено в общей концепции эволюционных рядов.

Этнограф, занимаясь изучением одежды, например, племен Туркестана, вовсе не обязан в первую очередь отыскивать в этой одежде черты палеолита и стремиться довести до него свой анализ. Наоборот, это стремление часто может пагубно отразиться на его исследовании эволюции именно этой, туркестанской одежды, во всех ее особенностях. К сожалению, некоторые этнографы не желают понять этого, стремясь в настоящее время всякое изучение довести до палеолита во что бы то ни стало.

Н. Я. Марр говорит, что язык (звуковая речь) сигнализирует при изучении материальной культуры и определении общественных формаций.¹ Язык вещей служит такой же сигнализацией общественных отношений, как и звуковая речь; сигнализацией, идущей, как я постараюсь это показать ниже, не вполне адекватно с языковой сигнализацией и указывающей на разновременные процессы. Эти процессы могут быть прослежены по вещам, как и по языку, но чтобы расшифровать сигнализацию, надо уметь проследить этапы развития вещи в данной общественной среде и указать причины, позволившие сохраниться в данной вещи рудиментам прошлых общественных формаций. Для этого необходимо рассматривать и описывать вещь в процессе ее бытования, ее социальной обусловленности и значимости.

Кратко формулируя вышесказанное, этнограф должен, с моей точки зрения, при изучении одежды, идя, как совершенно прав проф. Д. К. Зеленин, „от современности вглубь веков“,² установить, какие элементы этой одежды могут быть объяснены социальными отношениями, отраженными в сознании данной общественной формации, и какие должны быть отнесены к бытующим, уже неосознаваемым рудиментам прошлых формаций. Мы должны анализировать при этом не вещь, самое по себе, и создавать классификацию не по вещам, но рассматривать вещи на основе изучения соответствующего способа производства и обусловленной им идеологии, в свою очередь обратно влияющей на характер вещей.

IV

Перейдем к рассмотрению того, как описана одежда в уже упомянутой нами работе Б. А. Куфтина.³ Книга эта дает классификацию типов покроя мехерской женской одежды и пытается, на основании распространенных форм покроя и орнаментики одежды, дать картину колонизации и прошлых судеб района.

Покрой всех видов одежды — рубашки, поневы, сарафана — дается в развернутом виде. Автор строит классификацию по распластанному покрою, а не по тому, в каком виде и с каким общим одежным комплексом носится эта часть одежды.

Классификация получается не функциональная, а чисто формальная и естественно она оказывается неудовлетворительной при социологическом анализе значения одежды.

Разберу для иллюстрации классификацию женской рубашки. Б. А. Куфтин различает в Восточной Европе три главных типа в покрое рубашки: 1) покрое туникообразный, где рубаха имеет форму прямоугольного мешка, с отверстиями для головы и рук; к последним пришиваются прямые рукава с ластовицами; 2) покрое из двух полос холста, покрывающих спину и грудь и соединенных

¹ Н. Я. Марр. Постановка учения о языке в мировом масштабе.

² Д. К. Зеленин. Женские головные уборы восточных (русских) славян. *Slavia*, 1927, стр. 303—304.

³ Б. А. Куфтин. Материальная культура русской мехеры. Вып. I. Женская одежда. М., 1926.

на плечах пришитыми кусками материи („полика“), к которым пришиваются рукава; 3) рубашка без рукавов с лямками. „По своему происхождению, — прибавляет Б. А. Куфтин, — такая рубашка связана с предыдущим типом, но в дальнейшем развитии она не имеет с ним ничего общего“.¹

Эти типы автор относит к различным этническим группам, среди которых они распространяются путем взаимных влияний и заимствований. Препарированная таким образом рубашка лишается неизбежно социальной значимости, так как она теряет символику, сказывающуюся в способе ношения.

Рассмотрим туникообразный покрой рубашки.

Сам по себе признак туникообразности еще ничего не дает в рассмотрении и осмыслении одежды. Туникообразный покрой встречается в Риме в Византии, на бурятских халатах, японских кимоно, одежде южно-американских индейцев. Он может быть и на священнических и на военных и на рабочих одеждах, отнюдь не указывая на их происхождение и функции. Б. А. Куфтин разделяет туникообразную рубашку Европы на два подтипа: 1) два полотнища перекидываются через оба плеча, спускаясь на спину и грудь так, что швы приходятся: один спереди, один сзади и два по бокам; 2) одно основное полотнище, в котором прорезано отверстие для головы, перекидывается через спину и грудь, а к нему пришиваются рукава и два других боковых полотнища. И та и другая рубашка состоят из 4 точив, и существенной сам Б. А. Куфтин эту разницу в покрое, повидимому, не считает.

Но эта разница станет однако чрезвычайно существенной, если мы будем рассматривать два подтипа не по покрою только, но по тому, с атрибутами каких украшений и частей одежды они носят.

Тогда мелкие сравнительно черты покроя приобретут иное, осмысляющее их значение.

Первый, по классификации Б. А. Куфтина, подтип туникообразной восточно-европейской рубашки носится всегда высоко под стянутым поясом, так что женские ноги остаются открытыми до колен и обычно толсто заматываются онучами.

На поясе при этом разрастаются обильные поясные украшения (металлические подвески финских могильников, пулагаи мордвы, саре чуваш, хурстуксет ижор), и с некоторыми оговорками можно будет согласиться с положением А. К. Супинского, что отсюда же частично могла развиваться поясная одежда Восточной Европы — понева, запаска.²

На груди два основных полотнища непременно скрепляются пряжкой-фибулой, и присутствие пряжки, застежки, является чрезвычайно характерным для данного комплекса одежды.

Пытаясь связать его с определенным хозяйственным укладом и географическим районом, мы наблюдаем его распространение в лесной полосе, в системе охотничьего и примитивно-земледельческого хозяйства, на стадии родового строя.

Видоизменения подобного одежного комплекса мы находим у различных финских племен, главным образом среди финнов восточных, и потому с полным правом можем определить его как финский.

Второй туникообразный подтип, по классификации Б. А. Куфтина, в своем чистом виде носится всегда без пояса. Он имеет при этом на первый взгляд не слишком значительную и не отмеченную Б. А. Куфтиным особенность: боковые полотнища его резко расширяются книзу, представляя собой как бы клинья. Это вызывается необходимостью создать широкий подол и возможность свободного шага при длинной, покрывающей ноги, одежде. С рубашкой

¹ Б. А. Куфтин. Цит. соч., стр. 25.

² А. К. Супинский. „Понева“ и „вставка“ в белорусской женской одежде. Советская этнография, 1932, № 2.

этого типа связано устройство ворота, отнюдь не скрепленного застежкой-пряжкой, а плотно прилегающего шейным вырезом к шее и придерживаемого ожерельем-воротником. Оставшийся открытым грудной разрез прикрывается особой частью одежды — нагрудником, переходящим часто в пышное нагрудное украшение.

Данный одежный комплекс наблюдается (вместе со специфическим головным убором) у всех туркоязычных народностей, начиная от Поволжья и идя через башкирские и казакские степи сплошной полосой до туркмен Туркестана.¹

Он относится к кочевому, степному, скотоводству, когда длинная и широкая одежда не мешает сидеть верхом, а отсутствие земледелия и пешего передвижения не требует открытых ног и пояса, неизбежного для сельскохозяйственных работ и теснейшим образом с земледелием связанного, как я постараюсь доказать ниже.

Скрещение этих двух типов в Поволжье дает в качестве наиболее яркого проявления женскую одежду чуваш, отражаясь на одежде южно-русских украинцев (где чрезвычайно сильны турецкие элементы в мужской одежде), дунайских болгар, с одной стороны, бесермян, вотяков и марийцев, с другой стороны.

На территории восточно-европейской равнины сталкиваются самые различные племенные образования, группирующиеся вокруг нескольких культурно-хозяйственных магистралей. На почве экономических связей усложняются и связи культурные; некоторые исследователи применяют здесь даже термин „аккультурация“.² Этот процесс имеет место также и в отношении одежды.

„Нельзя ожидать повсеместно одновременной смены общественных структур, а возможность столкновения между разошедшимися оформлениями человеческого объединения приходится допустить вне всякой зависимости от предполагаемого сосуществования обособившихся этнических единиц. При таких условиях придется еще и для древнейших прослеживаемых нами времен жизни человека признать действительную силу процесса скрещивания, столь ярко выделяемого палеонтологическим анализом языкового материала“, говорит И. И. Мещанинов и продолжает: „процессы скрещивания едва ли придется отрицать даже для периодов, предшествующих оформлению языка, как органа человеческого тела.“³ Тем менее приходится отрицать или недоучитывать эти процессы скрещивания для более поздних общественных формаций, когда существуют уже обособившиеся этнические группы.

При более элементарном подходе можно рассматривать это скрещение как заимствование группой, стоящей на более примитивной ступени достижений этнической группы, находящейся на более высокой стадии развития. Отсюда создается теория заимствования, ставящая вместо объяснения причины возникновения явления указание источника, откуда оно пришло.

Попытка ответить на вопрос, откуда пришло явление, ставится в данном случае, как подмена ответа на вопрос, почему оно пришло. И в этом — бесплодность теории заимствования.

Для того, чтобы заимствовать, как и для того, чтобы создать на месте, нужны соответственные предпосылки творчества, порожденные социальными условиями. Поэтому, при анализе важнее проследить, как отражаются в творчестве социальные условия, чем установить, развилось ли явление на данной территории, или оно занесено на нее откуда-нибудь из другого места.

¹ К сожалению, детальное описание материалов не может быть дано мною в этой чисто методической статье, и ему посвящена особая приготовленная к печати работа по генезису чувашской одежды, где я останавливаюсь на этих типах подробно.

² С. П. Толстов. К проблеме аккультурации. Этнография, 1930.

³ И. И. Мещанинов. К вопросу о стадильности в письме и языке. Л., 1931, стр. 33.

Элементы, из которых развивается явление, могут быть как занесены с другого места, так и бытовать на данной территории в предшествующих общественных формациях. Важно указать, не откуда пришло явление, а что заставляет его существовать в данной общественной группировке.

„На каждом этапе общественного развития более ранние культурные единства распадаются, чтобы в совершенно новой комбинации войти как известный ингредиент, хронологическое заимствование (разрядка моя. *Н. Г.*), в заново образующиеся на базе новой системы общественных связей общности“, замечает С. П. Толстов.¹ Заимствование может быть здесь хронологическим, т. е. проходящим во времени и связанным с бытованием явления на одной и той же территории. И заимствование может быть пространственным, т. е. пришедшим из другой территории, связанной общностью культурной жизни и единством, в рамках данной общественной формации. Временность или пространственность этого „заимствования“ не является особенно важной, так как она в обоих случаях не является чем-то извне пришедшим, односторонне навязанным традицией или завоеванием, но создается как результат скрещивания и взаимодействия культур, отражающего в идеологии новую хозяйственную базу, новую систему социальных взаимоотношений.

Процесс культурного творчества надо проследить внутри каждой общественной формации в ее конкретных вариантах. У подошедших уже к стадии феодализма у этнических групп, надо рассмотреть эволюцию культурных явлений в пределах данной этнической группы.

Другими словами: изучая историю плуга, одежды, религиозных воззрений у какой-нибудь конкретно существующей этнической группы (а в дальнейшем национальности), мы должны проследить эволюцию данного явления за период складывания этнической группы или национальности, т. е. объединения ее в единое целое из различных составных элементов. Проследив выработку единообразных культурных форм из морфологически разнородных иногда зачатков, из которых складывались национальности, мы можем говорить о том, что создалось как отражение существующих условий и что является рудиментом предшествующих формаций. Таким образом, мы не только вправе, но даже обязаны говорить о турецких, финских, славянских элементах в одежде, указывая на те культурные общности и процессы взаимодействия, результатом которых они являются. Проанализировав этапы этих взаимодействий, можно говорить о каких-то более древних культурных пластах, рудиментированных в одежде. При этом неизбежно будет поставить вопросы: почему именно эти, а не какие-нибудь другие элементы рудиментировались? Как увязываются они с общим ходом изменения социальных отношений и изменений в надстройке?

V

Говоря о финских, турецких или скифских элементах в одежде, следует ли считать их адекватными языковым напластованиям этих же племенных образований? Есть ли какой-то единый турецкий, или пратурецкий, скажем, язык, которому соответствует единая же пратурецкая одежда, занесенная в иные образования? Такая точка зрения была бы совершенно нелепой. Признавая, что изучение одежды есть изучение социальных взаимоотношений в их вещевом отражении, что символика одежды есть символика общественных отношений, отраженная в сознании не словом, а вещью, изучение одежды в этом аспекте должно идти с учетом всех особенностей изучения надстроечных явлений. Надстроечные категории не совпадают между собой механически во времени. В качестве рудиментов сосуществуют надстроечные категории, относящиеся к различным формациям, давая иногда причудливейшие комбинации

¹ С. П. Толстов. К проблеме аккультурации. Этнография, 1930.

из эпохи развитого капитализма с рудиментами родового строя. Пример подобного сосуществования видим мы в религиозном синкретизме. Столь же резко сказывается сосуществование идеологических отражений разных формаций во всех процессах человеческого творчества, в речевых системах, как звуковой, так и (по терминологии яфетической школы) кинетической, т. е. в дальнейшем оформлении, в системе вещевой речи.

То, что символика человеческого сознания, отраженная в речи звуковой и в вещах, не совпадает на каждом данном этапе своего развития, заставляет слово и предмет, который она обозначает, расходиться. Изменение общественных условий, способов производства, техники вызывает иное осмысление слов, т. е. термин и предмет, который обозначается данным термином, не адекватны; термин может переходить к иному предмету и самый предмет может осмысливаться в ином семантическом ряду и приобретать новое имя. На этом построена вся яфетическая семантика: Н. Я. Марр указывает, что слово „хлеб“ первоначально обозначало „дуб“ и термин „лошадь“ относился к собаке.¹

Поэтому изучение вещи должно строиться не на изучении термина и его истории, но на изучении самой вещи и ее истории (что не избавляет от необходимости и анализа терминологии); иной подход вел бы прямо к идеализму.

Чрезвычайно наглядно сказывается ошибочность изучения вещи по термину, например в построении эволюции сарафана, которую дает Д. К. Зеленин.² Он считает, что сарафан эволюционирует от старинного косоклинного сарафана к сарафану на лямках, так называемого „московского“ типа и дальше — к поясной одежде типа юбки.

Однако, одежды, называемые населением одним термином „сарафан“, совершенно различны по своему происхождению. Они связываются с разными общественными слоями и с их культурными влияниями и идут исторически из разных источников.

Но термин переносится с одной на другую, и в сознании исследователя перенос термина затемняет происхождение самой одежды. Она представляется эволюционирующей, а не сменяющей друг друга под влиянием происходящих в общественной среде пертурбаций, отражением которых она является. Сарафаном называются вещи, иногда очень недавно занесенные.

Так, в Спасском уезде (потом Бедно-Демьяновском) б. Пензенской губ. мною наблюдалось в 1927 г., как последняя мода, ношение широких, длинных и очень пышных юбок с кушаком на талии. Они воспроизводили городской костюм шестидесятых-семидесятых годов XIX в. и даже носились со своеобразными турнюрами: стеганными из кудели подушечками, которые подвязывались сзади, „чтоб ловче одёжа сидела“. Назывались эти юбки — явно пришедшая в крестьянские массы из города одежда — „сарфанами“. Эту особенность уже отметил Б. А. Куфтин, указав, что „сарафан — термин и сарафан — предмет, а также, как увидим далее, и отдельные детали сарафана обладают различной жизнью, историей (хронологией) и территорией распространения. Это уже одно не позволяет переносить все известное о термине „сарафан“ на сарафан, как морфологическое явление, и обратно“.³

Подобный же перенос термина наблюдаем мы у чуваш Поволжья, когда термин „шульгеме“, связанный с мордовскими „сюльгам“, „ширкама“ и относящийся у мордвы к нагрудной фибуле-застежке, переносится на не связанное морфологически с застежкой нагрудное украшение в виде широкого куска кожи, обшитого монетами, происхождение которого, совершенно явно, связано с целым рядом бисерных и кожаных, иногда вышитых, украшений в форме нагрудников, бытующих, кроме чуваш, у башкир, казанских татар, вотяков, бесермян и мишарей.

¹ Н. Я. Марр. Постановка учения о языке в мировом масштабе, стр. 14.

² Д. К. Зеленин. Russische (Ostslavische) Volkskunde. SS. 213—216.

³ Б. А. Куфтин. Материальная культура русской мещеры. Ч. I, М., 1926, стр. 103.

Названия этих нагрудников чрезвычайно различны, но общая линия их развития из вышитого холщевого нагрудника, связанного с вторым типом покрова рубашки, достаточно ясна и может быть детально прослежена. Можно привести еще десятки подобных примеров переноса термина с одной части одежды на другую, с нею не связанную и идущую из совсем других культурных пластов. Но и сказанного, мне кажется, достаточно, чтобы убедить, что, изучая вещь, следует, разумеется, записывать и объяснять термин, которым ее обозначает население, но не следует по этому термину судить о ее происхождении.

При изучении одежды, как мы установили выше, мы обязаны прежде всего произвести анализ ее форм и видоизменений в пределах определенных этнических групп и национальностей.

Сказать, что данная одежда является рудиментом доклассового общества, значит в сущности ничего не сказать, потому что надо еще доказать, что это именно она, а не какая-нибудь другая одежда идет из доклассового общества, и объяснить, почему она сохраняется в последующих формациях. Доказать это исключительно на материале самой одежды — по большей части невозможно. Приходится прибегать не только к изучению данных из области техники и экономики, но и к привлечению материала надстроек: религиозных воззрений, звуковой речи и т. д. Такая аргументация, разумеется, вполне законна, допустима и правомерна, ибо самые разнообразные надстройки все же увязываются в человеческом сознании. Но так как они могут принадлежать к разным общественным формациям и цепь их увязок остается недостаточно четкой, доказательство происхождения одежды только при помощи иных надстроек, а не самой одежды (включая анализ ее символики) грозит свести изучение конкретной одежды к ряду общих мест и положений. Именно это видим мы в работе А. К. Супинского о белорусской поневе и вставке.

Он стремится доказать, что одежда типа белорусской и южнорусской поневы прямым путем восходит к культовому магическому куску кожи или ткани, выполнявшему в доклассовом обществе функции оберега; „совершенно очевидно, — говорит он, — что первично кожа или кусок ткани, игравший культовую геср. магическую роль, составлял необходимый атрибут обоих полов и являлся прототипом общей для мужчины и женщины „юбки“, из которой позже, очевидно уже на стадии кочевого скотоводства, развились мужские штаны.¹

Почему только мужские штаны, и откуда же тогда развились штаны женские, которые носят женщины всей Средней Азии, Сибири, Дальнего Востока? — остается неясным. Понева, с точки зрения автора, — одежда, восходящая по прямому эволюционному ряду к самой первичной стадии общественного развития.

„Наличие сходных с поневой памятников на различной территории и у разных народов дает полное основание подчеркнуть ее отношение к определенной стадии общественного развития, через которую прошло все человечество до того, как успели сложиться этнические особенности его отдельных коллективов, являющиеся результатом неодинаковых условий существования“.² На этой прямолинейной, генетической преемственности от первичной шкуры или куска ткани, служащей передником или назадником для примитивного человека, автор неоднократно настаивает. „Этот путь (путь поневы. Н. Г.) идет от общей для обоих полов шкуры животного на ранних этапах охотничье-собираческой стадии к женскому шерстяному переднику (понева) на скотоводческой и, наконец, к пеньковому геср. льняному запону в земледельческих обществах“.³ Буржуазные этнографы не поняли, с точки зрения А. К. Супинского, эволюции поневы, потому что подходили к ней с формальным изучением покрова,

¹ А. К. Супинский. „Понева“ и „вставка“ в белорусской женской одежде. Советская этнография, 1932, № 2, стр. 125.

² Там же, стр. 121.

³ Там же, стр. 132.

в то время как следовало подходить с точки зрения ее функциональной значимости, как оберега. Оберег в эпоху космического мировоззрения должен быть непременно символом неба или части его — солнца. Культовый кусок ткани испещряется магическими изображениями солнца. Но солнце обозначается кругом, а круг, по законам изобразительного искусства того периода, принимает форму квадрата или ромба, клетки. Таким образом клетчатость поневы является ее наиболее центральным признаком, возводящим ее к культу солнца и к магическому оберегу.

Но круг является в то же время и поясом. На поясах же существуют те же магические изображения ромба, квадрата, свастики, тот же орнамент, что и на поневе. Это дает, с точки зрения автора, право отождествлять поневу с поясом. Пояс не является одеждой, значение его — производственно-магическое. Таким образом и понева не является одеждой. „Что понева первоначально не была одеждой, за это говорит уже явно нерациональный в наших климатических условиях „покрой“ ее типа без прошвы, представляющего собой кусок ткани из сшитых по длине 3 полотнищ, одеваемых сзади наперед так, что спереди остается широкая, не прикрывающая подола рубахи щель. К такому же заключению приводит и ее не достигающая колен длина“¹. И всюду термин „одежда“ автор ставит в кавычки, считая клетчатость наиболее уязвимым пунктом в определении поневы, как одежды.

Родословная поневы строится А. К. Супинским так:

Пояс (он бытует у всех народов охотничье-собирательской стадии, являясь символом общения с магической силой, оберегом, покрытым символическими изображениями солнца).
 ↓
 Кусок кожи или ткани, пришитый к поясу (имеющий также чисто магические функции).
 ↓
 Поясная „одежда“ — передник или назадник (разросшийся из предыдущего куска кожи или ткани и общий для обоих полов).
 ↓
 Мужские штаны и женская понева (они разрастаются из общих передников и назадников уже на стадии скотоводства, сохраняя свое магическое значение).

Такова общая схема, данная автором. Но каждое положение ее остается спорным и не доказанным.

Начну с вопроса о поясе и с отождествления поневы с поясом. Никто и нигде еще не доказал, что пояс, надеваемый непосредственно на тело, или на нательную одежду, существует у всех народов и обязательно имеет у них священное resp. магическое значение.

Есть целый ряд народностей, у которых ношение пояса на теле или поверх нательной одежды далеко не обязательно, и священное значение его никем не отмечено. Сюда относятся, например: 1) целый ряд народностей Севера. По сообщению, любезно сделанному мне В. Я. Вецкактиним, женщины у самоедов вовсе не носят пояса, мужчины же одевают его в связи с чисто производственными потребностями на охоте и никакого священного значения поясу не придают. Шаманы всех почти сибирских народностей не носят пояса, что явно указывает на то, что священного значения он не имеет. 2) Женская нательная одежда всех тюркоязычных народностей обязательно без пояса. Мужчины также очень часто носят рубашку без пояса. На верхнюю же одежду надевается кушак, а не пояс, причем он всегда почти объясняется прямой хозяйственной необходимостью закрепить одежду, прицепить нож, топор и т. д. Священное значение пояса, с точки зрения автора, идет как рудимент эпохи космического мировоззрения.

¹ А. К. Супинский. „Поневы“ и „вставка“ в белорусской женской одежде. Советская этнография, 1932, № 2, стр. 115.

Но если это рудимент, требуются какие-то условия, которые бы позволили ему сохраниться. Там, где имеются соответствующие условия, „рудимент“ сохраняется или даже вспыхивает наново, осмысляясь в новой общественной среде; там, где их нет, „рудимент“ замирает. Пояс имеет, помимо магических, свои производственные функции, поддерживая одежду прилегающей к телу. Как возможна охота в лесу, или земледельческая работа, особенно на стадии примитивного земледелия, если одежда останется неподпоясанной! Охотнику в лесной полосе, как и земледельцу — пояс необходим. Пояс — его хозяйственное, а затем поэтическое и племенное отличие, которым он противопоставляет себя земледельцу, степному скотоводу-кочевнику, длинная и широкая одежда которого отнюдь не обязательно должна быть подпоясана. Это мы и наблюдаем особенно четко на материале Восточной Европы. Д. К. Зеленин очень удачно приводит это противоположение племенного порядка для русских, сам однако не придавая ему решающего значения и считая роль пояса чисто магической. У русских быть без пояса — позор. Беспоясые — „поганые“, „бусурмане“, „не крещенные“; „что ты, татарин что ли беспоясый“.¹ Тут ясно проявляется противоположение себя, русского, а глубже — земледельца, носящего пояс, татарину — степняку-кочевнику, не носящему пояса. И „священные“ обряды с поясом сохраняют свое священное значение не как неизвестно почему сохранившиеся рудименты от палеолитического мышления, а потому, что они сами слагаются в конкретной исторической обстановке, как приобщение и связь с определенной культурой, противопоставляющей себя другой, отличной степной культуре.

Можно ли самую поясную одежду, в частности поневу, отождествлять с поясом и от пояса вести все связанные с поневою обряды? Как будто бы материал не дает для этого достаточных данных, и обряды с поневою имеют совершенно другое социальное значение. Все авторы, в том числе и А. К. Супинский, отмечают, что понева имеет обрядовое значение во время свадьбы. Общеизвестно, что понева является женской, а не девичьей одеждой. В целом ряде районов девушки никогда не носили поневы. До последнего времени девичьим костюмом являлась там рубаша, подпоясанная пояском.² На нее, как выходная одежда, одевался запон, шушун, одежда плечевая, а отнюдь не поясная. В других районах девушки уже давно носят сарафаны-„китайки“, но женщины носят поневу (б. Тамбовская губ., б. Пензенская губ.). К сарафанам перешли девушки от ношения тоже только рубашки, как выходной одежды. В записанном Н. И. Лебедевой обряде б. Калужской губ. осмысление поневы, именно как бабьей одежды, выражается совершенно ясно: в различных вариациях по разным селам, невеста, когда надевают на нее в день свадьбы поневу, всюду причитает: „не снимай с меня красоту девичью, не надевай на меня кабалу бабью“, „зачем надеваете бабью сухоту“. И мать, надевая на дочь поневу, приговаривает: „сигни, сигни“, или „скокни, скокни, дитятко, в вечный хомут“. Тут понева выступает в своей непосредственной социальной значимости — быть символом замужнего состояния женщины, „бабьей кабалы“. Она играет присущую всякой одежде роль — служит паспортом человека, определяя его роль в общественной группе.

Н. И. Лебедева считает более старым обычай надевать на девиц поневу в день совершеннолетия. Но, мне кажется, за это говорит не столько сам материал, сколько имевшая на автора влияние точка зрения Д. К. Зеленина,³ считающего надевание поневы частью обряда совершеннолетия, лишь позднее приуроченного к свадебным обрядам. Я не могу согласиться с указанной

¹ Д. К. Зеленин. *Russische Ostslavische Volkskunde*. S. 221 и 224.

² Д. К. Зеленин. *Russische Ostslavische Volkskunde*. S. 207. Он же. Обряд совершеннолетия девицы у русских. *Живая старина*, 1911, № 2, стр. 243—244.

³ Обряд совершеннолетия девицы у русских. *Живая старина*, 1911, стр. 245.

точкой зрения, так как материал о существовании этого обычая, как самостоятельного, очень незначителен, мало убедителен и часто, повидимому, даже говорит как раз обратное. Понева там, где она надевается независимо от свадьбы, все же рассматривается как „вечный хомут“. Так, что в селах Берестяне, Подбужье и Алексеевке б. Калужской губ. Н. И. Лебедева говорит, крестная мать надевала на девушку поневу в день совершеннолетия, приговаривая „прынь, прынь, дитятко, в вечный хомут“. Вряд ли состояние взрослости и совершеннолетия могло рассматриваться как „вечный хомут“, да и устойчивая формула ответа девушки — „хочу скачу, хочу нет“ — очень понятна, если относится к выходу замуж, и мало понятна, если перенести ее на переход в состояние взрослых женщин, как объясняет это Д. К. Зеленин. „Костюма взрослых женщин“ просто, — мы нигде не видим: костюм всегда указывает на социально-половое положение.

Это одежда или девушки, или замужней женщины, или вдовы. Подобное же значение наблюдается нами и в головных уборах.

Все описания обряда надевания поневы, приведенные Д. К. Зелениным в указанной статье, скорее говорят за тесное соединение этого обряда со свадьбой, и автор не может не признать, что описанное А. Глаголевым для б. Тульской губ. надевание поневы в связи с совершеннолетием — „единственное из известных нам описаний, где обряд представляется самостоятельным целым, стоящим одиноко. Все другие сведения изображают этот обряд как часть свадебного обряда“.¹ Д. К. Зеленин констатирует многочисленные факты, общие для целого ряда местностей, когда старинным единственным костюмом девушки до самой свадьбы являлась рубаха, подпоясанная пояском.

Толкование, данное Д. К. Зелениным обряду прыганья в поневу, как рудименту старых искусов, требовавшихся для вступления в совершеннолетие, представляется мне несколько натянутым. Ведь сам же автор вынужден признать, что требование прыгнуть с лавки, чтобы показать свою физическую ловкость, произнесение формулы „хочу скачу, хочу нет“, чтобы показать свою силу воли, — могут относиться только к маленьким детям. „Бесспорно, — говорит Д. К. Зеленин, — они предназначались некогда для малолетних, для детей“.² Но если они предназначались для малолетних, вряд ли надеваемая при этом одежда могла обозначать вступление в коллектив взрослых, признак совершеннолетия.

Тут получаются внутренняя разорванность и неувязки в обряде, который объясняется и осмысливается значительно проще, если мы сведем перемену одежды к вступлению в иную социальную — половую группу, группу замужних женщин. В таком случае надевание поневы может быть отнесено только, разумеется, к эпохе, когда уже есть какие-то брачные нормы, но ведь у нас и нет данных, чтобы относить его к предшествующим стадиям.

Поневу мы видим именно как женскую одежду, и ношение ее девушками, достигшими совершеннолетия, повидимому, является позднейшим возникновением под влиянием усложнения девичьей одежды, как и ношение сарафана. Таким образом на материале русском, белорусском, украинском у нас как будто отпадают основания отождествлять поневу с поясом. Если бы А. К. Супинский дал себе труд внимательно посмотреть непосредственный первоисточник (Новгородская Постная триодь цитируемая Б. А. Куфтиным), он из контекста мог бы убедиться, что термин „понева“ („понява“) употребляется в древнерусской письменности отнюдь не в смысле пояса, но в смысле куска ткани, которым опоясывают, обвязывают себе чресла („понявою препоясая“).

К вопросу об этом куске ткани или шкуры мы и перейдем. А. К. Супинский считает, что вначале он был придатком к поясу, на котором располагались

¹ Там же, стр. 239.

² Там же, стр. 242.

магические символы и который лишь впоследствии разросся в поясную одежду. Для иллюстрации общераспространенности такого процесса, он указывает, что готентоты носят на поясе шкурки некрупных животных; ботокуды и отомаки носят сплетенные из листьев передники, имеющие магическое значение.

Но исключительно магическое значение этих передников и назадников требуется еще доказать. Отнюдь не все передники и назадники обязательно клетчатые, и никаких символов солнца и на шкурах не замечено. Не замечено их и на целом ряде поясных одежд, например, балтийских народностей, которые носят кусок ткани (не клетчатой, а одноцветной) вокруг бедер, по описаниям, приведенным самим А. К. Супинским: „К сожалению, сохранившиеся описания ничего не сообщают об интересующих нас и существенных чертах этой одежды, среди которых, безусловно, можно было бы найти более точные указания на ее происхождение, относящееся к доклассовой общественно-экономической формации“, ¹ считает себя вынужденным прибавить сам автор. Если бы эти черты в описаниях были, вероятно их и можно было бы найти, но так как их, к сожалению, нет, то и находить в них черты доклассового общества, или определенно увязывать их с поневой, поскольку сам автор считает основным признаком поневы ее клетчатость, не приходится. На этом признаке клетчатости, как доказательстве „не одежного“, производственного, а чисто магического происхождения поневы тоже следует остановиться. Если даже согласиться, что клетки — это магические знаки изображения солнца, то почему этих изображений не может быть и на одежде? Почему они должны принадлежать только поясу и постепенно прирастающему к нему куску ткани или кожи. Ведь магические символы, служащие оберегом, существуют на самых различных видах одежды. Автор сам указывает вначале на украшенные магическими знаками плащи. Несомненно магической является вышивка и орнаментика на любой одежде. Тут мы сталкиваемся с самым существенным моментом работы. А. К. Супинский укоряет буржуазных этнографов в том, что они не поняли, что такое понева, потому что подходили к ней не с точки зрения функциональной значимости, но с точки зрения формального анализа покроя. Упрек чрезвычайно глубокий и методологически правильный. Однако, какую же функциональную значимость приписывает поневе сам А. К. Супинский? — Быть оберегом и носителем магических знаков? Но ведь с таким же успехом это относится и к любой другой части одежды, или к одежде в целом, как одна из ее функций. Это не мешает ей иметь еще и другие, прежде всего производственные функции — защищать от холода, быть приспособленной к определенным хозяйственным и географическим условиям, далее, указывать классовую и племенную принадлежность и т. д. В зависимости от комбинации этих функций и их сочетаний, возникающих благодаря той огромной роли культурных скрещиваний, на которую указывает И. И. Мещанинов (см. выше), возникает история той или иной части одежды. Она возникает не просто в каких-то отвлеченных „общественных стадиях“, а в конкретных человеческих обществах. Эти общества, вначале мелкие, объединяясь все больше, путем хозяйственного и культурного общения вырабатывают ряд единств в одежде, идущей из разных источников, подобно тому как они создают национальные языки из целого ряда сложных агрегатов. История поневы несомненно не может рассматриваться как прямая линия эволюции: понева — сложное образование, возникшее из комбинации развитых поясных украшений, с одной стороны, и куска ткани, носимого на поясе у балтийских народов, например, с другой стороны. Она — сложное составное целое, как всякое культурное явление. А вместо анализа, конкретного и тщательного, истории развития этого сложного целого из его образующих частей, А. К. Супинский выводит данный тип одежды из какой-то „прапонева“, если можно так выразиться. Индоевропейская школа лингвистики

¹ „Понева“ и „вставка“ в белорусской женской одежде. Там же, стр. 124.

утверждала, что есть праязыки, из которых, дробясь, происходят отдельные языки. Одно из наиболее бесспорных и ценных положений яфетической школы, с точки зрения марксизма, в том, что она утверждает — праязыков нет. Языки создавались не путем дробления одного целого, но путем скрещивания из разнородных элементов. Этому противоречит точка зрения А. К. Супинского несмотря на то, что он пользуется яфетидологическим анализом слов. Он стремится доказать, что существует „прапонева“, присущая всему человечеству, от которой прямым путем мы дошли до современной одежды белоруссов. Ошибка А. К. Супинского не случайна, так как он игнорирует более поздние реальные исторические связи народов и переоценивает значение лингвистического источника.

Лингвистический анализ — чрезвычайно полезная и ценная вещь при изучении социальных явлений, но он далеко не единственный источник для их изучения. Лингвистический анализ „сигнализирует“, как выражается сам Н. Я. Марр, при изучении явлений материальной культуры, но для того, чтобы производить социологическое изучение одежды и понять ее символику, требуется изучение самой одежды в определенной среде, а не только терминов, которыми она или ее отдельные части обозначаются.

Кратко подводя итоги всему вышесказанному, мне хочется подчеркнуть ту простую, но, к сожалению, не для всех очевидную истину, что изучение одежды должно строиться прежде всего на изучении самой одежды, в ее конкретно существующих формах. Никакие домыслы о ее функциях в предшествующих общественных формациях не будут плодотворными, если мы не знаем ее функций в той социальной среде, где она бытует в настоящее время. Каковы, например, функции поневы, не в палеолите, а на ближайших, известных нам этапах. Одна из основных функций, как всякой одежды, указывать социальное положение его носителя (в данном случае — замужнее состояние женщины).

Другая не менее существенная функция — покрой одежды, связанный с одежным комплексом, в котором она носится, и удовлетворяющий определенным социально-экономическим потребностям. С этой стороны довод А. К. Супинского, что покрой одежды, не доходящей до колен, нерационален в нашем климате, не выдерживает критики, так как мы видим, что и женские рубашки в этом же примерно климате у целого ряда народностей носят подобными поясом до колен, оставляя ноги открытыми. Более того, способ ношения пояса и его длина обычно связаны со способом ношения и длиной рубашки.

Подходя к изучению одежды с функциональной стороны, именно на этих моментах следовало бы больше остановиться.

Подходя же с точки зрения происхождения одежды, казалось бы следовало считать ясным, что всякая одежда есть результат сложных сцеплений. Прямой линии в развитии одежды не существует, и корни ее всегда многообразны, так как одежда, по мере объединения мелких социальных группировок в более крупные национальные и государственные единства, все больше нивелируется территориально, создает в процессе скрещивания ряд общих форм и все резче дифференцируется по классовому принципу, отражая сложную структуру общества.

История поневы, как и всякой другой одежды, отражает историю классовых и племенных взаимоотношений, очень сложных и изменчивых на территории Восточной Европы, арены столкновения самых различных государственных и племенных образований. Скрещивания их отразились и в создании одежды. Но прослежены они смогут быть только тогда, когда мы знаем историю одежды. А для этого необходимо: 1) исследовать не только какую-либо одну часть, но связывать ее с комплексом костюма в целом; 2) не смущаться при исследовании этого костюма, представителями какой языковой группы носится

она в настоящее время, строя связь одежды вне обязательных связей по языку. Именно в этом была основная ошибка Б. А. Куфтина при изучении одежды русской мещеры. Если бы автор не увлекался так языковым признаком, относящим мещеру к русским, для него яснее бы стали связи, которые теснейшим образом переплетают ее одежду с народностями Поволжья; 3) подходя от современных бытующих форм одежды и проанализировав их связь со всеми другими культурными явлениями, ответить на вопрос, почему сохранились те или иные формы костюма, и лишь тогда увязывать их с предшествующими формациями.

II. НАУЧНЫЕ МАТЕРИАЛЫ

З. Л. АМИТИН-ШАПИРО

ВЕРОВАНИЯ И ОБРЯДЫ СРЕДНЕАЗИАТСКИХ ЕВРЕЕВ, СВЯЗАННЫЕ С МАТЕРИНСТВОМ И РАННИМ ДЕТСТВОМ¹

Настоящий очерк является результатом наблюдений и расспросов, сделанных автором в течение целого ряда лет среди среднеазиатских евреев гг. Бухары, Самарканда и Ташкента. К расспросам автор прибегал лишь по отношению к тем явлениям быта, которые недоступны для мужского взора, вроде родов и т. п. Расспросы всегда проверялись путем сопоставления ответов нескольких опрашиваемых лиц.

Автор выражает свою признательность гг. Якубу Калантарову (Самарканд), Хефси Левиевой и Якубу Хахамову (Бухара), оказавшим ценные услуги при сборе материала.

ВВЕДЕНИЕ

Религиозный быт среднеазиатских евреев представляет собой довольно сложный комплекс мировоззрений и обычаев, берущих свое начало от различных социально-экономических формаций.

До вторжения русского капитала в Среднюю Азию, местные среднеазиатские евреи жили очень бедно, занимаясь преимущественно ремеслами и отчасти мелкой торговлей.

Отверженность, презренность и национальный гнет, который давил над еврейскими массами в среднеазиатских ханствах, усилили их религиозно-мистические настроения и они стали отличаться также своей „колдовской“ деятельностью. Вамбери указывает, что евреи не попадали в рабство, потому что оседлое население Туркестана брезгало ими, питало к ним „сильное отвращение“, а туркмены-кочевники боялись их как волшебников.²

Среднеазиатские евреи, считаясь официально иудеями, тем не менее, слабо были знакомы с основами иудаизма и по всей вероятности очень немногие из них были грамотны в религиозном отношении.

Еще во второй половине XIX в. в появившихся корреспонденциях о среднеазиатских евреях в древне-еврейской прессе указывается на то обстоятельство, что многие из них не умеют даже молиться. И естественно, что иудаизм с его

¹ Настоящая работа в сокращенном виде была доложена в заседании Научного кружка Восточного факультета Ср.-аз. Гос. ун-в. в Ташкенте 8 апр. 1927 г.

² А. Вамбери. Очерки Средней Азии. М., 1868, стр. 196.