Российская академия наук
МУЗЕЙ АНТРОПОЛОГИИ И ЭТНОГРАФИИ
им. ПЕТРА ВЕЛИКОГО (КУНСТКАМЕРА)

# ЛАВРОВСКИЙ СБОРНИК

## МАТЕРИАЛЫ XXXIV И XXXV СРЕДНЕАЗИАТСКО-КАВКАЗСКИХ ЧТЕНИЙ 2010–2011 гг.

## ЭТНОЛОГИЯ, ИСТОРИЯ, АРХЕОЛОГИЯ, КУЛЬТУРОЛОГИЯ

Санкт-Петербург
2011

УДК
ББК

Ответственные редакторы:
*Ю. Ю. Карпов, М. Е. Резван*

Рецензенты:
*к.и.н., ведущий специалист МАЭ РАН А. В. Курбанов;*
*д.и.н., профессор, зав. кафедрой истории стран Дальнего Востока Восточного факультета СПбГУ В. Н. Колотов*

Лавровский сборник. Материалы XXXIV и XXXV среднеазиатско-кавказских чтений 2010–2011 гг. Этнология, история, археология, культурология. СПб.: МАЭ РАН, 2009. — с.
ISBN

Предлагаемый сборник включает результаты научных исследований, изложенные на XXXIV и XXXV Лавровских (Среднеазиатско-Кавказских) чтениях в 2010–2011 гг.

Авторы рассматривают различные аспекты традиционной и современной этнографии народов Центральной Азии и Кавказа. Особое внимание уделено мировоззренческим основам функционирования традиционных обществ, проблемам этнического самосознания и его трансформаций, этнокультурным и этнополитическим процессам в традиционных и современных обществах.

Сборник представляет интерес для этнографов, археологов и специалистов исторических наук.

# IN MEMORIAM

## ПАМЯТИ РОЗЫ ЯКОВЛЕВНЫ РАССУДОВОЙ (1925–2011)

Недавно от нас ушла коллега, удивительный востоковед, человек, представлявший старую школу отечественной этнографии. Роза Яковлевна Рассудова была наблюдательным, вдумчивым исследователем, содержательным собеседником, начитанным человеком, обладавшим даром обращать внимание на обыденные явления и умением представить их с собственной, оригинальной точки зрения. При этом ее отличала способность аргументированно отстаивать свою позицию. Роза Яковлевна умела нестандартно мыслить, что делало ее человеком неординарным, талантливым.

Роза Яковлевна была очень общительной, умела найти общий язык с людьми разных профессий, уровня образования, говорившими на разных языках. Например, в годы перестройки на отдел этнографии Центральной Азии буквально «обрушился» поток зарубежных коллег, спешивших попасть на территорию Средней Азии и Казахстана, закрытую для иностранцев в советские годы. Не всегда гости владели русским языком. У Розы Яковлевны, в свою очередь, эти западные советологи тоже вызывали живой интерес, и она с удовольствием беседовала с ними, отвечая на их вопросы и задавая свои, на смеси тюркских языков, которыми владела.

Рассудова (Якубова) Роза Яковлевна родилась 21 августа 1925 г. в селе Ногаево Корсунского района Ульяновской области. Окончила среднюю школу, в 1943 г. непродолжительное время работала сельской учительницей в Ферганской области Узбеки-

стана. В 1945 г. Роза Яковлевна приехала учиться в Ленинград и поступила в Институт приборостроения. Но через год студентка Якубова оставляет технический вуз и с сентября 1946 г. начинает учебу в ЛГУ.

После окончания исторического факультета ЛГУ Роза Яковлевна возвращается в Узбекистан, где по рекомендации кафедры этнографии поступает в аспирантуру Института истории и археологии АН Узбекской ССР в Ташкенте. В июне 1955 г. Р. Я. Якубова защитила кандидатскую диссертацию на тему «Из истории формирования социалистических производственных отношений в Узбекистане (по материалам колхоза им. Сталина Ферганской области»). С ноября 1951 г. по май 1958 г. Роза Яковлевна работала младшим научным сотрудником Музея истории АН Узбекской ССР Ташкента, ежегодно выезжала в различные районы заселения оседлых узбеков для сбора материалов по изучаемой теме и приобретения для музея коллекционных предметов. Из музея Роза Яковлевна уволилась в связи с переездом по месту жительства мужа и рождением ребенка.

В 1958 г. Роза Яковлевна поступила на работу в Ленинградскую часть Института этнографии АН СССР (так тогда назывался Музей антропологии и этнографии (Кунсткамера) РАН). Ее зачислили в штат Института с 1 декабря на должность младшего научного сотрудника сектора Средней Азии (сегодня это отдел ентральной Азии). Проработала Роза Яковлевна в Институте почти полвека, до конца 2005 г.

В связи с 80-летием Розы Яковлевны журнал «Этнографическое обозрение» опубликовал список ее основных печатных работ. К сожалению, он мог быть значительно больше. Роза Яковлевна была редким рассказчиком, но писала мало. Она была увлекающимся человеком: после того как новые идеи захватывали ее воображение, она начинала активно работать. Через некоторое время новые проекты привлекали ее внимание, и Роза Яковлевна теряла интерес к предыдущей работе.

Мы будем вспоминать яркого человека Розу Яковлевну Якубову.

*В. А. Прищепова*

# АРХЕОЛОГИЯ, ИСТОРИЧЕСКАЯ ЭТНОГРАФИЯ

***Т. И. Ахундов***

## ИНТЕРЕСНАЯ ДЕТАЛЬ ОФОРМЛЕНИЯ ГОРЛОВИН НЕОЛИТИЧЕСКИХ СОСУДОВ

Памятники, о которых пойдет речь в статье, обычно относят к эпохе энеолита, с чем мы не согласны.

В 1967–1968 гг. И. Нариманов на Гарабагской равнине исследовал памятник ранних земледельцев — поселение Иланлытепе. Это было первое поселение представителей данной культуры, полноценно исследованное в данном регионе Азербайджана. Среди многих новых для того времени открытий, сделанных на раскопках этого памятника, было отмечено наличие керамических сосудов, часть закраины горловин которых вогнута, что образует горизонтальную перепонку, частично прикрывающую горловину. Учитывая полное отсутствие ручек на сосудах, обнаруженных в этом поселении и в целом в уже известных памятниках неолита на Кавказе, И. Нариманов определил данную деталь как элемент, обеспечивающий удобство захвата и ношения. Кроме Иланлытепе, наличие подобного элемента не было отмечено ни в одном другом памятнике этой исторической эпохи. Он более 40 лет считался одной из визитных карточек указанного поселения.

В связи с разработкой проблем эпохи неолита — ранней бронзы на Кавказе мы обратились к материалам памятников Азербайджана этого времени, хранящимся в археологическом фонде Института археологии и этнографии НАН Азербайджана. Перебирая керамические материалы, мы обнаружили фрагменты со-

судов, позволивших значительно расширить не только ареал, но и варианты вышеотмеченной детали.

Выяснилось, что помимо уже известных образцов из поселения Иланлытепе на территории Гарабагского региона, подобная керамика представлена и в материалах второго раскопанного И. Наримановым в 1980–1987 гг. памятника этого времени — поселения Чалагантепе. Кроме того, подобные элементы обнаружены и среди подъемного материала указанного времени, собранного И. Наримановым во время раскопок памятников Гарабагского региона.

В 2010 г. нами в составе вновь созданной Гарабагской энеолитической экспедиции под руководством Х. Алмамедова была проведена археологическая разведка на территории части Агдамского и смежных районов Гарабагской равнины. Собранный керамический материал подтвердил наши предположения, возникшие при знакомстве с материалами археологического фонда. Теперь мы можем с уверенностью заключить, что отмеченная деталь в оформлении горловин керамических сосудов — характерный элемент всех памятников «гарабагского неолита», причем он представлен в различных вариантах («гарабагский неолит» — условное название памятников этого региона, отличающихся комплексом специфических особенностей).

В результате исследований в Гянджа-Газахском регионе, проводившихся в 1960-е гг. И. Нариманоавым и Дж. Рустамовым, были раскопаны поселения Шомутепе и Тёйретере, проведена разведка и собрана коллекция керамики. В результате для этого региона была выделена шомутепинская культура. Немного позже, в 1970-х гг., И. Нариманов исследовал поселение Гаргалартепеси, также отнесенное к шомутепинской культуре. Одной из основных особенностей данной культуры, отличающей ее от одновременных памятников других регионов, является значительное преобладание керамических изделий, формованных из глины с грубыми неорганическими добавками. Вместе с тем в этих коллекциях присутствует керамика, аналогичная керамике из других регионов, — формованная из глины с растительной примесью.

Просматривая керамические коллекции поселений Шомутепе, Тёйретепе и Гаргалартепеси, а также материалы разведок,



произведенных в этом регионе И. Наримановым в различные годы, среди образцов, формованных из глины с растительной примесью, нами были выявлены фрагменты сосудов с указанной деталью. Но и эти «находки» оказались не последними для памятников Азербайджана данного времени.

Подобные детали были выявлены и в фондовой коллекции поселения Муганского региона — Аликёмектепе. Они имеются и среди материалов ныне исследуемого нами в этом регионе поселения Полутепе.

Таким образом, сегодня мы можем с уверенностью говорить, что указанная деталь в оформлении горловин керамических сосудов представлена в памятниках всех трех южнокавказских регионов Азербайджана. Помимо этого, стало известно, что деталь, отмеченная ранее как просто загнутый край горловины сосуда, имеет несколько вариантов.

Так, в памятниках Гянджа-Газахского региона (шомутепинская культура) эта деталь оформления горловин представлена на относительно небольших бочкообразных сосудах, стенки которых мягко сужаются к горловине. Часть их закраины (около четверти диаметра) при формовке сосуда, вылепленная на несколько сантиметров выше остальной части горловины, плавно, начиная ниже среза горловины, загибается до горизонтального положения, прикрывая часть отверстия горловины (рис. 1).

Аналогичным образом сделаны эти детали и на большей части находок в Гарабагском регионе. Мы выделили их в первый тип подобного элемента.

Но в Гарабагском регионе встречаются образцы, смоделированные несколько иначе. Так, в поселении Чалагантепе и в некоторых других поселениях эта же деталь выделена более резко, загибается непосредственно с уровня среза горловины, слегка утолщенная горизонтальная часть-перепонка обычно слегка выделяется вдавлением по внутренней стороне закраины. Таким образом, уровень круга верхнего среза сосуда везде одинаков. Этот элемент выделен как второй тип (рис. 2).

И в Гянджа-Газахском, и в Гарабагском регионах имеются также образцы со слегка выделенной почти вертикальной шей-

кой, у которой горизонтальная перепонка находится несколько ниже среза закраины, не нарушая ее круга. Их мы выделяем в качестве третьего типа (рис. 3).

На памятниках Муганского региона указанная деталь выглядит несколько иначе. В отличие от других регионов Азербайджана, среди керамических сосудов из неолитических памятников Муганского региона имеются сосуды, горловина которых завершается невысокими трубчатыми шейками диаметром 12–14 см. Они обычно снабжены массивными ручками, соединяющими закраину с плечом сосуда. Находки интересующих нас деталей, за одним исключением, представлены фрагментами указанных цилиндрических горловин. С их внутренней стороны ниже закраины имеются массивные (до 3 см) горизонтальные налепы длиной около 10 см (рис. 4). Мы выделяем их как четвертый тип. К сожалению, по имеющимся фрагментам трудно определить, имелись ли у этих сосудов ручки. Но обычно характерной деталью данного типа сосудов являются массивные ручки. На раскопках Аликёмектепе была найдена одна крупная плоскодонная чаша, ниже закраины которой с внутренней стороны имеется аналогичный массивный налеп (рис. 5).

Во всех отмеченных выше случаях указанную деталь оформления горловин сосудов действительно можно было бы считать приспособлением, обеспечивающим удобство захвата и ношения. Но если учитывать муганские памятники, где уже существовала традиция использования настоящих ручек и имеются находки этих элементов на сосудах с ручками, а также на чаше, прежняя их функция представляется неубедительной. Хотя назвать другое их назначение мы пока не можем.

Расселение представителей раннеземледельческих традиций в южнокавказских регионах Азербайджана происходило неодновременно. Древнейшие носители шомутепинской традиции (Шомутепе, Тёйрётепе, Гаргалартепе и др.) расселялись на крайнем западе Азербайджана — в Гянджа-Газахском регионе. Несколько позднее носителями уже иных традиций, представленных поселениями Чалагантепе, Иланлытепе и др., был заселен центральный — Гарабагский — регион. Позже всех был заселен восточный — Муганский — регион.



На основе вышесказанного можно сделать предварительный вывод: только первый тип отмеченного элемента горловин сосудов, представленный в западном и центральном регионах, можно считать самой ранней формой. Второй и третий типы, представленные в центральном регионе, — более развитые формы этого элемента. И наконец, четвертый тип, найденный только в восточном регионе, — самая поздняя форма этого элемента.

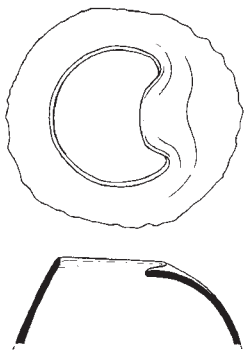

Рис. 1

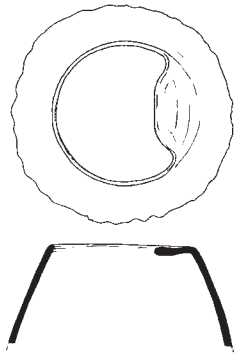

Рис. 2

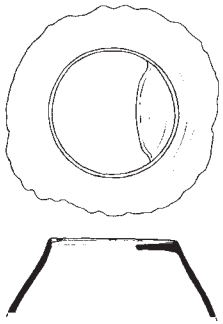

Рис. 3

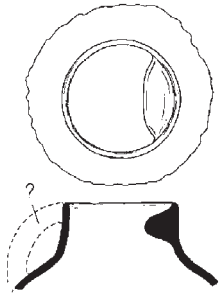


Рис. 4

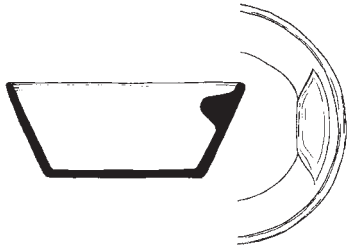

Рис. 5

*А. Ю. Худавердян*

# КОНТАКТЫ ПЛЕМЕН ЕВРАЗИЙСКИХ СТЕПЕЙ С НАСЕЛЕНИЕМ АРМЯНСКОГО НАГОРЬЯ И ПЕРЕДНЕЙ АЗИИ В ЭПОХУ БРОНЗЫ

Сложение и развитие древних культур, безусловно, связано с общими закономерностями социальных, хозяйственных, природных изменений. Естественная среда человечества играла важную роль на всех этапах развития, являясь фактором первостепенного значения, благоприятствующим или сдерживающим культурный и экономический прогресс общества. В связи с распространением подвижного скотоводства, появлением древней металлургии степь, разделявшая этнические группы, объединила их в большие сообщества. Распространение в степи изобретенных в Передней Азии колесных повозок и «кибитки-дома» на колесах позволило скотоводам/земледельцам легко передвигаться по степным просторам. Широкая полоса евразийских степей в силу своих природных возможностей и благоприятных условий жизни человека, а также «циркуляции информации» способствовала интеграционным процессам культур бронзового века, формировавшихся в этом пространстве.

Результаты межгруппового статистического анализа, проведенного на широком географическом и культурном фоне, демонстрируют генетические связи населения Чатал Хююка с племенами Куро-Аракса, Намазга и соотнесенность линейно-ленточной керамики. Несомненно, что древнейшие контакты и взаимосвязи Армянского нагорья (и Кавказа в целом) с цивилизациями Древнего Востока сыграли определенную роль в стимулировании хозяйственного роста и формировании таких ярких культур бронзового века, как куро-аракская, майкопская, триалетская и др. Племена трипольской культуры вошли в кластер с группами из Передней Азии (Бадари, Нада ед-Дер, Тепе Гиссар, Экмант, Нкаде). Можно уверенно говрить о том, что начиная с неолита значительная часть Европы была заселена выходцами из Передней



Азии. Трипольские аналогии выявлены и с представителями Куро-Аракса Армянского нагорья. Связи средиземноморцев с Передней Азией отчетливо фиксируются в Европе в эпоху средней–поздней бронзы (выявлены более 30 близких параллелей). Итак, генетические импульсы, идущие из первоначального очага формирования, продолжали передаваться.

Были выявлены параллели между племенами елунинской культуры из Горного и лесостепного Алтая и носителями куро-араксской культуры Армянского нагорья (суммарная группа и Шенгавит), Грузии, намазга Центральной Азии и более ранней группой из Чатал Хююка. Следует отметить и связи елунинцев с носителями культур трипольской (Поднестровья) и шнуровой керамики (Польши).

Обнаружены ближайшие параллели племен катакомбной культуры из Украины и Поднепровья и групп населения Северного Кавказа (энеолит–бронза) и Армянского нагорья (Джарат). Куро-Аракская суммарная группа имеет близкую параллель с катакомбниками из могильника Верхняя Тарасовка (Нижнее Поднепровье). Параллелей между предкавказских катакомбников и носителей Куро-Аракса зафиксировано не меньше. Группа из могильника Джарат и суммарная Куро-Аракская серия ближе всего к катакомбникам Калмыкии. Близкие связи с катакомбникам Калмыкии (суммарная группа и Элиста-Архара) демонстрирует группа Чатал Хююка.

Отрицать определенное участие в формировании катакомбной культуры части населения ямной культуры не приходится. Об этом можно судить по следующим данным: у носителей катакомбной культуры (Калмыкия) выявлена параллель с ямниками не Калмыкии, а более отдаленного региона — Украины и Поднепровья. Также обнаружены параллели катакомбников Калмыкии с племенами культур хвалынской из Волго-Уралья и Кунда из Латвии (Звейниеки I). Очень близки к женской группе могильника Хапуздепе (Туркмения) северокавказская суммарная серия (энелит-бронза) и катакомбники Калмыкии. Откуда же прибыло катакомбное население (или его пришлый компонент)? Связать катакомбников с определенной культурой пока не удается, но в сложении катакомбного населения действительно участвовал

средиземноморский компонент с территории Ближнего Востока и Армянского нагорья.

Обнаружены ближайшие параллели между носителями срубной культуры из Саратовского, Среднего (Лузановка), Нижнего (Кривая Лука) Поволжья и группами средней бронзы (Грузия — суммарная группа и Артик) из Закавказья. Срубные аналогии находятся на первом месте для большинства мужских и женских групп с территории Армянского нагорья. Эти тенденции имеют существенное значение в связи с тем, что как у мужчин, так и у женщин соотношения в целом совпадают. Для группы из Арцвакара наиболее отчетливы аналогии со срубниками Среднего (суммарная группа срубной культуры (развитой этап), Новоселки, Студенцы, Чистый Яр I, Хрящевка) и лесостепного Поволжья. Краниологическая серия из могильника Цамакаберд проявляет сходство со срубниками Волгоградско-Астраханской области. Для групп с территории Иранского нагорья (Тепе-Гиссар III, Тибен 3) также выявлены ближайшие аналогии со срубниками Среднего Поволжья (Рождественно I, Студенцы). Выявлены наиближайшие связи срубников Поволжья с более древним населением Армянского нагорья (культура Куро-Аракса), Передней (Чатал Хююка, Экмант, Нада ед-Дер) и Средней Азии (культура Намазга). На основе многомерного анализа краниологических серий эпох неолита и бронзы с территории Евразии можно сделать вывод о справедливости суждений А. А. Хохлова [1, с. 217–242; 2, с. 44–70] о периодическом проникновении в северовосточные районы Европейской степи разных морфологических комплексов, связанных с южноевропеоидным антропологическим типом. У 73 % срубных групп с территории Среднего Поволжья и Волго-Уралья наиболее отчетливы краниологические аналогии со средиземноморцами Армянского нагорья, Кавказа и Средней Азии. Выявлены также близкие связи срубников Волго-Уралья с группами из Западной Европы.

Были выявлены ближайшие параллели между носителями федоровской культуры из Горного и лесостепного Алтая и этническими группами Калмыкии (катакомбная культура, Элиста-Архара) и Армянского нагорья (Норадуз, Арцвакар, Артик). Близки к федоровцам и представители Волго-Уралья (ямно-полтавкинского времени и потаповский тип), Поднепровья (катакомбная культура) и Северного Кавказа (энеолит–бронза). Верхнеобская федоровская группа (Фирсова XIV) очень близка к катакомбникам Калмыкии (суммарная серия) и Поднепровья (Верхняя Тарасовка), представителям Волго-Уралья (ямно-полтавкинского времени, хвалынская культура) и Армянского нагорья (Арцвакар). Женская федоровская группа имеет параллели с этническими группами Дагестана (Гинчи), Нижнего Поволжья (Кривая Лука — ямно-катакомбного времени), Волго-Уралья (ямная культура) и Таджикистана (Тигровая Балка). Федоровская мужская группа из Кузнецкой котловины очень близка к катакомбникам Калмыкии (Элиста-Архара), племенам Волго-Уралья (потаповский тип) и Армянского нагорья (Джарат и Арцвакар).

Антропологический покров Евразии сформировался в ходе сложных исторических процессов. Представители Сибири входят в средиземноморский (антропологический «южный») кластер. Это является свидетельством того, что в эпоху бронзы градиент средиземноморских черт был ощутим в Северной Евразии. Однако система этногенетически и эволюционно взаимосвязанных групп шире. Нет никаких причин отрицать миграцию населения из степей Южной России и Украины [3, с. 140–143; 4]. Кластерный анализ позволил выявить краниологические серии, имеющие аналогии (по комплексу краниометрических признаков) с представителями южноевропеоидного населения Армянского нагорья, Кавказа, Передней и Центральной Азии. Южноевропеоидная морфологическая составляющая, выявляемая в составе населения отдельных археологических культур эпохи бронзы Европы и Сибири, происходит из одного источника. Данные палеоантропологии в целом соответствуют концепции В. В. Боброва [5, с. 53–58] о блоке родственных сибирских культур, формировавшихся на разной субстратной основе под воздействием общего культурного компонента южного происхождения, появившегося в результате миграции населения. Возникновение этих морфологически несколько различающихся южноевропеоидных вариантов [6, с. 99–105; 7] следует связывать не с одним миграционным потоком. Его исходным районом (или одним из промежуточных), в наибольшей степени фиксируемым с помощью антро-

пологических данных, является Армянское нагорье (и Кавказ в целом). Столь широкий ареал расселения средиземноморцев в древности легко объяснить демографическим давлением, исходившим из переднеазиатских центров возникновения и развития производящего хозяйства.

Открытый нами антропологический факт имеет и историческую основу, поскольку распространение генетических признаков связано с переселением и смешением племен, сопровождающимися конкретными историко-культурными явлениями и процессами.

**Библиография**


1. *Хохлов А. А.* Краниологические материалы срубной культуры юга Среднего Поволжья // Народы России: от прошлого к настоящему. М., 2000. Ч. 2.

2. *Хохлов А. А., Мимоход Р. А.* Краниология населения степного Предкавказья и Поволжья в посткатакомбное время // Вестник антропологии. М., 2008. Вып. 16.

3. *Козинцев А. Г.* Так называемые средиземноморцы Южной Сибири и Казахстана, индоевропейские миграции и происхождение скифов // Археология, этнография и антропология Евразии. 2008. № 4 (36).

4. *Козинцев А. Г.* О ранних миграциях европеоидов в Сибирь и Центральную Азию (в связи с индоевропейской проблемой) // Археология, этнография и антропология Евразии. 2009. № 4 (40).

5. *Бобров В. В.* К проблеме миграции европеоидного населения на территории Южной Сибири в сейминскую эпоху // Палеодемография и миграционные процессы в Западной Сибири в древности и средневековья. Барнаул, 1994.

6. *Ходжайов Т. К.* Динамика ареалов антропологических типов на территории Средней Азии (неолит — начало XX в.) // Советская этнография. 1983. № 3.

7. *Худавердян А. Ю.* Население Армянского нагорья в эпоху бронзы. Этногенез и этническая история. Ереван, 2009.




***Н. А. Тернавский***

# ИНДОЕВРОПЕЙСКИЕ ИЗОГЛОССЫ В ТОПОНИМИКЕ КАВКАЗА

О присутствии индоевропейских племен на Кавказе свидетельствуют как топонимы, этнонимы и омонимы, так и этнографические и археологические материалы. О. Н. Трубачев в ряде своих работ [1] высказал гипотезу об арийском происхождении синдов, которых считал автохтонным народом региона.

Негреческими являются названия озера и селения Корокондама, которое может быть переведено с санскрита как «рождающая крайнее место», этнонимы дандарии — «арии, обладающие жезлами (палками)», аспургиане — «живущие в укрепленных городах».

Индоарийское происхождение, вероятнее всего, имеют названия: святилище Апатур (*apa* ‘вода’, *apata* ‘против, за’, *ur* ‘возвышенность’ — «возвышенность за водой»), остров Кандаур (*kanda* ‘палка, жезл’, ur — возвышенное место. Ср.: урочище «Дубовый рынок» под Темрюком), города Патрей, Тирамба, Успа, Паниардис, Патарва и др.

Однако не только древняя географическая карта Таманского полуострова, но и топонимика Западного Кавказа свидетельствуют о раннем и достаточно длительном присутствии в регионе индоевропейцев, которых, вероятно, следует отнести к арийцам. Названия гор и рек говорят о том, что в районе от Архыза, Красной Поляны, включая побережье Большого Сочи, до Хадыженска долгое время проживало индоевропейское население.

Реки Большой и Малый Зеленчук до XIX в. сохраняли названия Инджик [2, с. 32]. Большой Зеленчук носил название Улу-Инджик (возможно, от *ullas* (*ud-las*, формы см. *las*) — ‘раскрываться, распускаться’ (о цветах); Инджик, вероятно, можно перевести как «индийский», «индийская»; Малый Зеленчук — Кичи Инджик (ср. *kSit`a* — 1) уничтожать, истреблять; 2) заканчивать; 3) умень-

шать. То есть «река индийцев, несущая уничтожение»). В том же районе явно индоевропейские названия имеют реки: Кяфар (*ka — far*), Лаба (ср. санскрит. *laba* ‘река’); горы Акарагварта, Ажара (ср. аджа экапад — «одноногий козел» — второстепенное божество с неясными функциями [3, с. 758]), Уруп. Вероятно, еще в относительно недалеком прошлом река Ямансу впадала в р. Кубань северо-восточнее Екатеринодара (Краснодара), о чем писал автор первой четверти XIX в. С. Броневский [2, с. 35]. В настоящее время идентифицировать реку сложно, но, возможно, пересохшее речное русло и остатки реки между Белой и Лабой, у пос. Красногвардейского, с курганами связаны именно с ней. Тогда вполне ясной становится индоарийская трактовка слова Ямансу — «места, связанные с Ямой» (богом смерти). Река Улька, на которой стоит аул Уляп, знаменитый своими курганами и святилищем, имеет соответствие в санскрите, где *ulka* означает ‘зарево пожара’. Река Марта может быть переведена как «смертная река», т.е. «пересыхающая», и т.д.

Названия рек, гор и урочищ по Черноморскому побережью — от Сочи до Тамани — явно индоевропейские (иногда они чередуются с кавказскими, изредка с тюркскими и другими: Аибга, Мзымта с притоком Агура, Ассара (ср. *ahura*, *apsara*)). Да и название реки Сочи перекликается с санскритским названием Санчу. Сюда же следует отнести топонимы: Агой под Туапсе (ср. шапсугское название горы и поселка — Агуй), Джубга, Пшада, Джанхот. Достаточно много в адыгском языке топонимов с основой на тха — «бог», «божий» — с полным совпадением с санскритским значением. Все это свидетельствует о присутствии индоевропейцев в указанном регионе и, вероятно, о миграционном движении на Западном Кавказе индоариев.

По одной из версий, гора Индюк в Туапсинском районе — измененное адыгейское название Хьиндыкъушъхъ (Хиндукушх), производное от слов Хинд — индус и кушх — гора, то есть «индусская гора» [4, с. 158].

У ингушей встречается предание о Тка, местообитание которого на Казбеке; языческое жертвоприношение носит название джара, а также в пантеоне имеется божество Мятер-Дяла (ср. санск. *maat’ar* ‘мать’) [5].



Точно установить и проследить маршруты миграции индоарийских племен, являвшихся ветвью индоевропейцев, сложно. О. Н. Трубачев предполагает, что на Северный Кавказ, в Приазовье, они проникали из степной зоны Украины через Дон. Такой же точки зрения придерживаются Ю. Шилов и другие археологи, опирающиеся на данные распространения сходных элементов материальной культуры на Кубани и в Южной Украине, т.е. движение индоариев распространялось с запада на юго-восток и северо-восток. Другие исследователи указывают на движение индоариев из Малой Азии, т.е. с юго-востока на запад и северо-восток.

Синды, вероятнее всего, являлись представителями лишь последней или предпоследней волны индоевропейских переселенцев. Самое раннее дошедшее до нас древнегреческое упоминание о них относится к концу VI — началу V в. до н.э. и связано с Гиппонактом, упоминавшим «Синдскую расселину». Очевидно, что на островах Таманского архипелага синды обосновались в начале (в первой четверти) I тыс. до н.э. Об этом косвенно свидетельствует тот факт, что один из крупнейших островов древней дельты Кубани был занят киммерийцами. И Киммерийский вал Азиатского Боспора скорее всего являлся границей между киммерийской территорией и синдской (арийской), замкнувшей киммерийцев с юга и востока.

В целом, на Кавказе можно выделить несколько ареалов с индоарийской топонимией: Центральное Предкавказье, северо-восточная часть Таманского полуострова, Закубанское предгорье с верхним бассейном Кубани, Черноморское побережье Кавказа, побережье Азовского моря с дельтой Дона. Все эти ареалы были в разной степени связаны друг с другом географически и хронологически.

Достаточно сложно проследить историю индоеропейцев нагорной части Центрального и Северо-Западного Кавказа.

Таким образом, памятники археологии, данные этнографии, топонимы, включенные в кавказские, тюркские и другие иноэтничные названия, свидетельствуют как о длительном проживании в древности индоевропейских народов, так и о путях миграций древних индоевропейцев в этом регионе.

**Библиография**

1. *Трубачев О. Н.* О синдах и их языке // Вопросы языкознания. 1976. № 4; *Он же*. Indoarica в Северном Причерноморье. М., 1999.

2. *Броневский С.* Новейшие географические и исторические известия о Кавказе. Извлечение по Центральному и Северо-Западному Кавказу. М., 1823. (Репринт. изд.: Нальчик, 1999.)

3. Ригведа. Мандалы 1–4. 2-е изд., испр. / Пер. Т. Я. Елизаренкова. М., 1999.

4. *Ковешников В. Н.* Очерки по топонимике Кубани. Краснодар, 2006.

5. *Кочергина В. А.* Санскритско-русский словарь. М., 2005.

***О. В. Маан***

## МИГРАЦИОННЫЕ ПРОЦЕССЫ В СРЕДНЕВЕКОВЬЕ ИЗ ЮГО-ВОСТОЧНОЙ АБХАЗИИ

По территории Юго-Восточной Абхазии (совр. Галский и Очамчырский районы — исторические области Самурзакан и Абжуа) в течение многих веков пролегал путь различных народов и культур, двигавшихся преимущественно, как об этом свидетельствует древняя и средневековая история Западного Кавказа, с юга-востока на северо-запад. Данная территория, исходя из своего приграничного положения с Западной Грузией, с давних времен являлась зоной экономических и политических контактов, родственных взаимоотношений мегрелов и абхазов, ярче всего проявляющихся во взаимных браках.

Взаимная инфильтрация населения в ту и другую сторону, как и переселение малых и более значительных групп людей в обе стороны Кавказского хребта, происходила постоянно, причем иногда она носила интенсивный характер.



Исследователи отмечают, что этнографическая группа абхазов–абазин в период зрелого Средневековья переселилась на северную сторону Кавказского хребта главным образом из северо-западных частей исторической Абхазии. Данное обстоятельство находит свое отражение как в языке, так и в преданиях самих абазин [1, с. 23].

Имеющиеся материалы свидетельствуют, однако, и о том, что часть нынешних абазин некогда проживала в Юго-Восточной Абхазии и оттуда мигрировала на Северный Кавказ.

В связи с перемещением части абхазоязычного населения из Юго-Восточной Абхазии на север, бесспорно, большой научный интерес представляют самурзаканские и абжуйские фамилии у абазин. К таковым относятся: Абыджба-Биджев, Ахсалба-Ксалов, Абсава-Апсов, Багба-Багов, Бжания-Бежанов, Гергия-Гергев, Дзигуа-Дзугов, Кецба-Капов, Кикория-Киков, Когония-Кагов, Куарчиа-Курачинов, Тхаицук-Тхайцухов, Туква-Тугов (Туков), Хубуа-Хубиев, Чкотуа-Чкатуев (Чикатуев), Шоуа-Шаов и др. Анализ имеющегося материала показывает, что ряд фамилий, которые здесь встречаются, имеются у абазин, но не бытуют в настоящее время среди юго-восточных абхазов. К ним относятся Кешелава (Кешев, Кешаев), Кикава (Киков), Кулава (Кулов), Маткава (Матков), Цеквава (Цеков) и т.д. Ученые указывают также на названия двух сел в Галском районе — Гагида и Сида [2, с. 149]. В первом случае корень «гаги» соответствует абазинской фамилии Гагиев (Гаги). Название Сид (Сида) по своей форме идентично абазинской фамилии Сид (Сид-Ипа) (в русской транскрипции Сидов, кабардино-черкесской — Сидаков). По данным Л. И. Лаврова, Сидовы (по абхазо-абазински — Сидаа) причисляли себя к роду абхазских князей Маршан [3, с. 172–173].

В топонимике Юго-Восточной Абхазии присутствуют десятки других абхазо-абазинских антропонимов. Так, абазинская фамилия Тамби и Там (Тамбиев, Тамов) находит свою параллель в названии села в Абжуа — Тамшь (т.е. община рода Там). Село Мыку (Моква) увязывается с фамилиями Мукба и Мыкба (Муков) [4, с. 149]; в верховьях р. Кодор-гора Гуагуа идентично фамилии Гогуа (абх.) и Гвагва (Гогов, абаз.) [2, с. 149; 3, с. 353]. Название области Дал (расположенной на пути к Клухорскому перевалу,

через который абазины постепенно переселялись на Северный Кавказ еще с эпохи бронзы) соответствует абазино-кабардинской фамилии Далов; топоним Лата увязывается с абазинским антропонимом Латов (у адыгов — Лотоко) [5, с. 175] и др.

В целом, от Галского района Абхазии до Северного приюта зафиксировано свыше 40 топонимов, большая часть которых интерпретируется на абхазо-абазинских языках [2, с. 150]. Упомянем и известное в Юго-Восточной Абхазии святилище Кьачныха, т.е. святилище фамилии Кьач, аналогичное абазинской фамилии Кячев [1, с. 93; 6, с. 152].

Не исключено, что среди представителей абхазской этнической общности, мигрировавших на Северный Кавказ, могла быть и некоторая часть собственно мегрелов, особенно тех, кто находился с самурзаканцами и абжуйцами в родственных или брачных отношениях. На это могут указывать, например, такие антропонимы, представленные у абазин, как Кулава, Кикория, Маткава, Цеквава, Хубутия и др. Хотя количество мегрелов, переселившихся вместе с абазинами-тапанта из Юго-Восточной Абхазии, должно было быть незначительным, так как в период примерно до XIV в. прямые абхазо-картвельские (мегрельские) контакты были довольно слабыми, что, по мнению специалистов, прослеживается на примере небольшого объема картвельской лексики в общеабхазском языке [7, с. 66–67].

Дополнительным аргументом, говорящим в пользу миграции предков абазин из Юго-Восточной Абхазии, является то, что ряд заимствований в мегрельском языке, как считают специалисты, больше напоминает северные, т.е. абазинские, нежели южноабхазские формы. Ср. мегрельское Кᵒауа ‘маленький топорик’, которое, как указывает В. А. Чирикба, формально ближе к тапантскому Кᵒауа ‘то же’, чем к абжуйскому ajкᵒауа, бзыпскому Ajк’ᵒау. Ср. с этой точки зрения также мегрельское расха ‘плетеная хижина’ с ащх., тапантским bacg’’a ‘плетенка’, bzi в мегрельском ckebzi ‘ритуальный сыр’ с тапантским bzi vs абхазским bzija ‘хороший’.

Эти и некоторые другие факты, по мнению В. А. Чирикба, могут указывать на то, что вопреки общепринятому (в основном, в исторической литературе) мнению, согласно которому предки абазин-тапанта мигрировали на Северный Кавказ с территории



Западной Абхазии (где исторически зафиксирован исконный для этого региона садзский диалект абхазского, напрямую не связанный с тапантским), представляется более вероятным, что «они проживали прежде именно в юго-восточной части Абхазии на территории либо древней Миссиминии (ущелье реки Кодор), либо Апсилии» (охватывавшей совр. Очамчырский и Галский районы Абхазии), т.е. в любом случае в непосредственном соприкосновении с мегрелоязычным ареалом [7, с. 78]. Можно предположить, что именно оттуда, из Юго-Восточной Абхазии, предки тапантовцев перешли приблизительно в XIII–XIV вв. через Клухорский перевал. Интересно в связи с этим отметить, что тапантский диалект имеет такие мегрельские заимствования, которые отсутствуют как в бзыпском (т.е. центральном), так и в садзском (западном) диалектах абхазского языка, ср. тапантское Ка ‘да’, абжуйское Ко< мегр. Ко ‘да’ [Там же].

Если в основе миграции абхазов на север видеть недостаток земельных угодий, то таким периодом в местной истории действительно были XIV–XV вв., когда Абхазия, особенно ее юго-восточной часть, в том числе горных долин р. Кодор, переживала экономический расцвет и резкий демографический подъем, когда под сельское хозяйство использовались все удобные для этого земли и в некоторых местах начались эрозийные процессы [8, с. 120].

Свою негативную роль в переселенческом движении, надо полагать, сыграли и военно-политические события: нашествие на Абхазию в 1440 г. турок-османов, которое сопровождалось истреблением или порабощением местного населения. С этого времени, по мнению Ш. Д. Инал-Ипа, и начинается переселение значительных групп абхазоязычного населения на Северный Кавказ [1, с. 144].

Таким образом, все известные историко-этнографические и языковые данные служат подтверждением миграции абазин-тапанта на Северный Кавказ из Юго-Восточной Абхазии, пик которой пришелся на XIV–XV вв. Решающее значение для переселения абазин из Юго-Восточной Абхазии, как свидетельствуют материалы, имели причины экономического и отчасти политического характера.

**Библиография**

1. *Инал-Ипа Ш. Д.* Ступени к исторической действительности. Сухум, 1992.
2. *Тхайцухов М. С.* Очерки истории абазин конца XVIII–XIX вв. Сухум, 1992.
3. *Лавров Л. И.* Классовое расслоение и племенное деление абазин в XVIII–XIX вв. // Советская этнография. 1948. № 4.
4. *Лавров Л. И.* Абазины // Народы Кавказа. М., 1960. Т. 1.
5. *Коков Дж.* Из адыгской (черкесской) ономастики. Нальчик, 1983.
6. *Инал-Ипа Ш. Д.* Антропоним абхазов. Майкоп. 2002.
7. *Чирикба В. А.* Абхазские заимствования в мегрельском языке // Абхазоведение. Сухум, 2009. № 3.
8. История Абхазии. Сухум, 1991.
9. *Кварчия В. Е.* Топонимика Абхазии (на абх. яз.). Сухум, 2002. (нет в тексте)

***А. К. Салмин***

## САВИРЫ НА КАВКАЗЕ

Во второй половине II в. сувары, предки чувашей (в лингвистической форме *Σαύαροι*), зафиксированы Птолемеем на Кавказе ниже аорсов и пагиритов [1, с. 287, 321]. Скорректировать территорию расселения помогает «География» Страбона. Начиная с северных народов, получается следующая картина: сарматы, затем скифы-кочевники, живущие в кибитках, потом аорсы и сираки, проживавшие до Кавказских гор. «Аорсы, впрочем, живут по течению Танаиса», — писал Страбон [2, с. 480]. Хотя Страбона и Птолемея разделяют два века, картина передвижения народов со второй половины I в. до н.э. до второй половины II в. кардинально не изменилась. Нетрудно определить пространство, занимаемое этими племенами от р. Танаис (Дон) до Рипейских (Уральских) гор по горизонтали и от низовий Итиля (Волги) до Кавказских гор по вертикали.



В V в. савиры как активные участники персидско-византийских войн оказались вовлеченными во взаимодействие с персами, восточными римлянами, племенами угров, аварами, армянами и аланами [3, с. 40, 139; 3, с. 87]. Стефан Византийский в V в. писал о *сапирах*/*савирах*, обитавших на реке Акампис между Колхидой и Персией [4, с. 325]. «Гунны, как плодовитейшая поросль из всех самых сильных племен, закишели надвое разветвившейся свирепостью к народам. Ибо одни из них зовутся альциагирами, другие — савирами, но места их поселений разделены», — писал Иордан о племенах, составлявших ядро гуннской конфедерации [5, с. 67]. На самом деле численность гуннов в их войсках была мизерной. Основную массу составляли союзники и покоренные племена.

Из-за постоянных войн между Ираном и Византией, особенно из-за выступления савиров то на одной, то на другой стороне, в 30-х гг. VI в. в савирском объединении образовались две группы — иранской и византийской ориентации. После смерти Аттилы в 453 г. и разделения гуннского союза по автономным племенам на Кавказе стала господствовать савирская конфедерация. Государство оногуров распалось, ему на смену пришел новый военно-политический союз во главе с савирами. Сюда же входили гунны и булгары. «Распад на Северном Кавказе первого гунно-булгарского объединения во главе с оногурами обусловил начало параллельного процесса объединения кочевников Восточного Предкавказья и становления нового военно-политического союза во главе с сабирами» [6, с. 69]. Поэтому верно утверждение, что в то время гунны Дагестана были частью савирских племен [7, с. 205], иначе говоря, распавшиеся гунны были поглощены савирами. В 463 г. савирское объединение напало на сарагуров и их союзников. Сарагуры, в свою очередь, вторглись в земли акациров. Во второй половине V в. савиры обосновались в районе р. Кума вдоль Каспийского моря.

В конце V — начале VI в. соседями савиров были племена аугар, бургар, куртаргар, авар, хазар, дирмар и др. Жили они все «в палатках, существуют мясом скота и рыб, дикими зверьми и оружием» [8, с. 114]. Племя савиров представляло собой ряд самостоятельных «колен». «Но уже в начале VI в. положение в савирском обществе изменилось. Из среды племенной знати выделилась

наследственная династия, претендующая на управление всеми савирами. Представители этой династии вступили в открытую борьбу с сепаратизмом племенных вождей» [9, с. 21]. В «Летописи» Феофана Византийца под 508 г. записано: «Гунны, называемые савирами, проникли за Каспийские врата, вторглись в Армению, опустошили Каппадокию, Галатию и Понт и остановились почти у самой Евхаиты» [10, с. 126]. Савиры были одним из сильнейших племен в регионе. Согласно Феофану и Малале, в VI в. савирские вожди могли одновременно выступить более чем с 120-тысячным войском. Можно предположить общую численность савиров, приплюсовав к числу воинов их жен, детей (не менее шести) и родителей. Получается более миллиона человек. Другой такой мощной силы в то время на Кавказе не было. Вместе с хазарами савиры «составляли одно и то же военно-политическое объединение, во главе которого, однако, стояли савиры, так как в первой половине VI в. в большинстве исторических известий именно их наименование служит для обозначения варваров, обитавших севернее Дербента» [11, с. 127]. В VI в. Прокопий зафиксировал «гуннов, которые называются савиры», на границе Иврии — в «конце Кавказского хребта». В 531 г. савиры выступили против византийцев, напав на их владения в Армении, на Евфрате и в Киликии. В 541 г. развернулись военные действия между Ираном и Византией в Лазике. Это был стратегический район для обеих сторон. Важным пунктом стала мощная морская цитадель Петра, построенная по приказу Юстиниана к югу от реки Фасис. «В начале 551 г., использовав помощь гуннов-савиров и преимущества византийской военной техники, военачальник Бесса овладел, наконец, Петрой» [12, с. 333]. При этом савиры применили тараны особой конструкции, что сыграло решающую роль в разрушении стен крепости. В кампании 554–555 гг. тяжеловооруженные савиры под предводительством «знаменитнейших у них людей» Башиаха, Кутилзиса и Илагера приняли активное участие в войне на стороне Византии и разгромили сильный отряд воинственных дилимнитов — союзников персов. В середине VI в. савиры владели Прикаспийским проходом, который армянские историки называют Чора и где позднее возник Дербент [13, с. 565–566]. «К середине VI в. савиры, являвшиеся наиболее сильным и многочисленным народом на Кавказе, захватили всю Северную Албанию (Ширан и Аран) в зоне Дербенд-Кабала, бывшую центром савирских поселений, и пробыли там более 100 лет. <…> По-видимому, в это время часть савиров перешла к оседлой жизни, ассимилируясь с коренным населением страны» [14, с. 62]. Во второй половине VI в. савиры также встречаются на реке Техури в Западной Грузии. Агафий, в частности, писал: «Наемники же из гуннов, которых называют савирами <…> расположились лагерем у Археополя и прилегающих местностей» [15, с. 108]. Как видим, почти весь VI в. савиры беспрепятственно мигрировали в пространстве от Северного Кавказа до Малой Азии. В конце VI в., согласно Менандру, римские военачальники заставили савиров и алванов переселиться на р. Кура [16, с. 95]. Таким образом, византийцы хотели удержать эти племена на своей стороне.

Установлено, что Прокопий, Феофан и другие историки называли гуннами на Кавказе и савиров, и аваров, и болгар, а также другие племена. На самом деле савиры (*Σαβίνωρας*) — это народ, родственный по происхождению гуннам, булгарам, хазарам, аварам, мадьярам, альциагирам, гузам, барсилам, оноуграм, беленджерам. В кавказский период своей истории эти племена постоянно смешивались между собой. Савиры до аварского нашествия составляли значительную часть аристократии Хазарии и пользовались в стране авторитетом [17, с. 24]. Можно полагать, что эти родственные народы понимали речь своих соседей. Однако причислять их к одной языковой группе достаточно опрометчиво. Например, известно, что «язык хазар не похож ни на какой другой известный язык» [18, с. 35]. Также неверно говорить о гуннах как о конгломерате тюркоязычных масс, ибо гунны, как известно, окончательно сложились в Южном Приуралье непосредственно из гуннов и местных угров и сарматов. Следует учитывать мощный пласт иранской культуры у этого народа. М. Алиханов-Аварский, комментатор «Дербенд-наме», полагал: *гун/хун/кхун* на языке лаков или кумухов имеет то же значение, что и *hun* и *hune* на древнесеверных наречиях немецкого языка, т.е. «высокий», «великан». Авары (обры), по всей вероятности, составляли одно из гуннских племен. В латинских и немецких источниках часто упоминались «Huni Abari dicti», т.е. *гунны, называемые аварами.*

В Нагорном Дагестане по соседству с гуннами-кумухами жило большое племя аваров, бывшая столица которых носила название *Хунзах* — «Крепость хунов». Между прочим, слова *obr*, *obrin* на языке славян, живущих в Германии, тоже имели значение «высокий», «великан» [19, с. 57]. Таким образом, гуннский союз — это конфедерация собственно гуннских, а также тюркских, иранских, финно-угорских и других племен. В связи с этим следует указать на одну работу Берната Мункачи, в которой автор, основываясь на булгарских заимствованиях в венгерском языке, заключал, что кавказские булгарские племена говорили на разных диалектах. Естественно, следует говорить не о диалектах булгарского языка, а о заимствованиях мадьярами из языков своих соседей и родственных племен — гуннов, хазар, сувар и булгар [20, с. 131–135].

В 658 г. окончательно распался Западно-тюркский каганат. Одновременно в северо-восточных предгорьях Дагестана на основе раннефеодальных отношений образовалось государство Сувар со столицей Варачан. По инерции армянские источники продолжали называть его царством гуннов, а арабские хронисты — Джиданом. С середины V в. до конца VII в. савиры занимали в Восточном Предкавказье господствующее положение.

Хазарский каганат в Прикаспийских степях с самого начала включал сувар, булгар и собственно хазар. Впрочем, хазары составляли в нем этническое меньшинство. Из письма хазарского кагана Иосифа узнаем о родословной этого народа. Иосиф возводил свой род к Иафету. Хазары же восходят к сыну сыновей Иафета Тогарму. У Тогарма было десять сыновей. В их числе прочитываются Авар, Хазар, Савир и Булгар [21, с. 74, 91–92]. К концу VII в. хазары в Восточном Предкавказье начали диктовать свои условия. Под их власть попала и страна гунно-савиров. Как свидетельствуют археологические исследования хазарского времени в Фанагории, хазарское общество находилось на более высокой ступени экономического развития, чем гунны или Тюркский каганат. «Это было полуоседлое или оседлое общество, хотя кочевой образ жизни еще имел место (особенно в степной полосе, где не было больших рек). Для кочевых племен также уже обнаруживаются тенденции к оседлому земледелию, соединенному с охотой и рыболовством» [22, с. 439–440].



В VIII в. военно-политическая ситуация меняется в пользу Хазарии. Хазары налагают дань на сувар и булгар. Страна Сувар становится хазарским федератом со столицей Хазарии Семендер в низовьях р. Терек. Однако в середине VIII в. Дербент был в руках арабов. Хазары не могли с этим смириться, они предприняли несколько попыток одолеть крепостные стены, но безуспешно. Халиф отдал приказ правителю Дербента Езиду восстановить старые укрепления. Были восстановлены и населены несколько разрушенных ранее крепостей, в том числе и Сувари. Кроме того, Езид поставил на границах, особенно в крепости Сувари, по тысяче караульных. Таким образом, все укрепления вокруг Дербента были переполнены войсками, а город огражден от хазар [19, с. 83–84]. Как видим, задолго до VIII в. рядом с городом Дербентом была крепость Сувари, первоначально построенная савирами/суварами.

Во второй половине IX в. Ибн-Хордадбэх фиксирует царство Сувар на северной стороне от Баба (Дербента) [23, с. 17]. Сувары начали устанавливать тесные взаимоотношения с окружающим миром: в 863 г. обитавшие в пределах Северный Кавказ — Дон сувары двинулись вверх по Итилю. Таким образом, савиры пробыли на Кавказе ровно семь веков.

## Библиография


1. *Птоломей Клавдий*. Руководство по географии // Античная география. М., 1953.
2. *Страбон.* География в 17 книгах. М., 1994.
3. *Прокопий Кесарийский*. Война с персами. Война с вандалами. Тайная история. М., 1998; *Дестунис Г. С*. Сказания Приска Панийского. СПб., 1860.
4. *Стефан Византийский*. Описание племен // Вестник древней истории. 1948. № 3.
5. *Иордан.* О происхождении и деяниях геттов. СПб., 2001.
6. *Джафаров Ю. Р*. Гунны и Азербайджан. Баку, 1985.
7. *Кляшторный С. Г., Султанов Т. И*. Государства и народы Евразийских степей. СПб., 2009.
8. *Митиленский Захарий*. Из сирийской хроники // Вестник древней истории. 1939. № 1.
9. *Федоров Я. А*. Хазария и Дагестан // Кавказский этнографический сборник. М., 1972. Вып. V.

10. *Феофан Византиец*. Летопись от Диоклитиана до царей Михаила и сына его Феофилакта. М., 1884.
11. *Артамонов М. И.* История хазар. Л., 1962.
12. *Удальцова З. В.* Внешняя политика Юстиниана. Попытки реставрации империи на Западе. Войны с Ираном. Византийская дипломатия // История Византии. М., 1967. Т. 1.
13. *Мерперт Н. Я.* Кочевые племена в степной полосе Восточной Европы // Очерки истории СССР. III–IX вв. М., 1958.
14. *Ашурбейли С.* Государство Ширваншахов (VI–XVI вв.). Баку, 1983.
15. *Агафий Миринейский*. О царствовании Юстиниана. М., 1996.
16. Менандр Византиец // Византийские историки. Рязань, 2003.
17. *Семенов И. Г.* Этнополитическая ситуация в Хазарии в 830–850 гг. // Восток. 2008. № 3.
18. *Заходер Б. Н.* Каспийский свод сведений о Восточной Европе. М., 1962.
19. *Мухаммед-Аваби Акташи*. Тарихи Дербенд-наме. Тифлис, 1898.
20. *Munkácsi B*. A *dió* szó // Keleti Szemle. Budapest, 1927. T. XX.
21. *Коковцев П. К.* Еврейско-хазарская переписка в X веке. Л., 1932.
22. *Добровольская Е. В.* Археозоологические исследования в Фанагории хазарского времени // Проблемы истории, филологии, культуры. М.; Магнитогорск; Новосибирск. 2010. Вып. 1.
23. *Ибн-Хордадбэ*. Книга путей и царств // Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа. Тифлис, 1903. Вып. 32.

***В. А. Дмитриев***

## О ВЫДЕЛЕНИИ ГЕОКУЛЬТУРНОГО АРЕАЛА ЦЕНТРАЛЬНЫЙ/БОЛЬШОЙ КАВКАЗ

Продолжая разработку темы геокультурного районирования Кавказа [1, с. 93–127], невозможно не обратить внимания на повторение в разные эпохи одинаковых ареалов в центральной части Большого Кавказа, но с собственным культурным наполнением.



Исходной для ареала Центрального Кавказа признается зона распространения памятников кобанской археологической культуры эпохи поздней бронзы и раннего железа, хотя она имела предшествовавшие формы. Была высказана гипотеза о совпадении ареала кобано-колхидской культурно-исторической общности и ареала распространения Нартовского эпоса.

По мнению Е. И. Крупнова, кобанская культура имеет прототипы в виде реминисценций центрального варианта северокавказской культуры [2, с. 66]. Б. В. Техов определил ареал кобанской культуры от западных границ Приэльбрусья и Сванетии до верховьев р. Аргун на востоке и от южных границ Минераловодческого района на севере до южных границ современной Юго-Осетии на юге [3, обл.]. Восточная граница ареала культуры возникла в эпоху ранней–средней бронзы как граница майкопских и куро-аракских памятников и проходила в предгорьях на Северо-Востоке Кавказа между Аргунским и Веденским ущельями Чечни. В высокогорье она могла быть смещена до территории Северной Осетии [4, с. 445–452]. Эта граница поддерживается в восточной части преемственной куро-аракским памятникам культурой археологических комплексов Гинчи и Гатын-кале в эпоху средней бронзы, а в период поздней бронзы — ареалом каякентско-хорочоевской культуры. Е. П. Алексеева проводила границы прикубанской и кобанской культур поздней бронзы по верховьям Кубани и Зеленчуков, в дальнейшем западная граница продолжала разделять Западный и Центральный Кавказ [5, с. 43].

В. И. Козенкова выделила три субареала кобанской культуры и привела примеры сохранения кобанских традиций в восточном ареале посткобанского этнокультурного пространства вплоть до эпохи позднего Средневековья [6; 7; 8, с. 5–17]. Они выглядят так: западный субареал занимает горно-предгорную часть Центрального Кавказа и верховья рек, текущих с Приэльбрусья, центральный субареал захватывает водную систему Казбека, включая верховья Терека на северном склоне Главного и Водораздельного хребтов и Арагви на южном; восточный субареал находится в бассейне рек Сунжи и Среднего Терека. Три ареала, выделенные В. И. Козенковой, отчетливо сопоставляются: западный (Приэльбрусье) — с этнической территорией карачаевцев и балкарцев

и соседней Сванетии, центральный — с территорией Северной и Южной Осетии, восточный — с ареалом расселения вайнахов.

Следующий этап выделения Центрального Кавказа можно связать с аланской эпохой. Спорная и сложная проблема роли алан в этногенезе народов Центрального Кавказа может быть затронута в нескольких аспектах. Во-первых, по такому археологическому признаку, как распространение захоронений в катакомбах — подземных сводчатых усыпальницах с узким дромосом. Ареал их распространения исследователями указывается в пределах рек Большая Лаба и Аксай, но без включения высокогорья Ингушетии и Чечни [4, с. 123; 9]. Во-вторых, имеются работы, показывающие изменение форм керамического производства алан в этнографическое время в пространстве Центрального Кавказа. Третий аспект касается осознания современным национальным сознанием аланского наследия, в котором участвуют карачаевцы, балкарцы (тюркская гипотеза), осетины (иранская), ингуши (вайнахская гипотеза) [10, с. 114–120].

Ареал распространения памятников кобанской культуры наиболее точно воспроизводится в зоне существования башенной и склеповой архитектуры Большого Кавказа XIV–XVIII вв. По признакам боевых башен можно выделить центральный, восточный и западный субареалы.

Наиболее западной и поздней по времени возведения (1760-е гг.) башней является так называемая башня Адиюх, находящаяся в Черкесии. Немногочисленность башен Карачая и Балкарии трактуется как свидетельство их принадлежности феодалам [11, с. 15–16; 12, с. 37]. В архитектурном отношении большинство башен сходны с башнями, типичными для Осетии либо Сванетии. По данным В. Х. Тменова, в Северной Осетии отмечены 22 замка-галуана, 266 боевых башен, 97 жилых башен [13, с. 266–267].

В Ингушетии жилые и боевые башни являются принадлежностью каждого аула [14, с. 282; 15, с. 63]. В. И. Марковин высказался в пользу единого вайнахского типа боевых башен с пирамидальным перекрытием и машикулями. Для Чечни выделены боевые башни, находящиеся в скальных нишах.

Жилые башни являлись частью поселенческих комплексов северо-востока Горной Грузии и Юго-Осетии [16, с. 21–25]. У сванов жилище состояло из глухой постройки в два этажа и пристроенной с торцевой стороны оборонительной башни со сплошной линией бойниц-машикулей [17, с. 53]. Одной из особенностей Нагорного Дагестана можно считать появление так называемой ложной башни, которая объединяла ряд жилищных комплексов, принадлежавших разным семейным группам.



Границы Центрального Кавказа совпадают с разграничением областей ведения плодосменной системы земледелия и подсеки или рубки [18, с. 53–60]. Для всего ареала отмечены сходные способы ведения земледелия и скотоводства. К данному ареалу на территории Дагестана, очевидно, следует причислить местности, где плодосменное земледелие велось в горно-долинной зоне, а к самому набору выращиваемых продуктов следует добавить бобовые. В Дагестане и на Северном Кавказе проходила граница в целом всего региона применения молотильных досок.

Для Центрального Кавказа был типичен печенный на противне хлеб и нетипична крупяная *паста*. Восточную границу ареала можно увидеть в разграничении способов печения хлеба и приготовления изделий из вареного теста.

В предложенной В. П. Кобычевым классификации жилища народов Кавказа для территории Центрального Кавказа отмечено каменное жилище в 2–3 этажа с плоско-кровельным перекрытием [19, с. 1–12]. Е. Н. Студенецкая обратила внимание на присутствие в Восточной Чечне женской одежды дагестанского типа [20, с. 146]. Для районов западнее Чечни не был характерен комплекс мужской и женской одежды, состоявший только из рубахи и штанов. В Чечне и Кумыки нарядный девичий костюм включал платье с нашивными на разрез на груди застежками, тогда как западнее было принято застежки нашивать на нагрудник. Промежуточное положение Чечни проявляется в том, что на ее территории сосуществовали оба способа ношения женщинами серебряных застежек.

Собственно центрально-кавказским вариантом северокавказского костюма является длинный мужской и женский *каптал*, использовавшийся в качестве верхней одежды. Также были распространены мужские войлочные шляпы и девичьи низкие конические шапочки с узорами в виде цветочных гирлянд и змееобразных фигур.

В целом, ареал Центрального Кавказа по разным признакам описывается как высокогорная местность, западная граница которой проходила в Верхнем Прикубанье, восточная граница была близка к пограничью Чечни и Дагестана, но в ряде случаев включала территорию Горного Дагестана или ее часть.

**Библиография**


1. *Дмитриев В. А.* Геокультурное районирование Кавказа: Западный Кавказ // Кавказ и Россия — прошлое и настоящее. История, обычаи, религия. СПб., 2006.

2. *Крупнов Е. И.* О происхождении и датировке кобанской культуры // Советская археология. 1957. № 1.

3. *Техов Б. В.* Центральный Кавказ в XVI–X вв. до н.э. М., 1977.

4. История народов Северного Кавказа с древнейших времен до середины XVIII в. М., 1988.

5. *Алексеева Е. П.* Древняя и средневековая история Карачаево-Черкесии. М., 1971.

6. *Козенкова В. И.* Кобанская культура Кавказа // Степи европейской части СССР в скифо-сарматское время. М., 1989.

7. *Козенкова В. И.* Культурно-исторические процессы на Северном Кавказе в эпоху поздней бронзы и в раннем железном веке (узловые проблемы происхождения и развития кобанской культуры). М., 1996.

8. *Козенкова В. И.* Древние основы культурного наследия нахского этноса (к истокам горского менталитета) // Культура Чечни: история и современные проблемы. М., 2002.

9. *Кузнецов В. А.* Аланские племена Северного Кавказа. М., 1962.

10. *Цуциев А.* Атлас этнополитической истории Кавказа (1774–2004). М., 2006.

11. *Мизиев И. М.* Средневековые башни и склепы Балкарии и Карачая. Нальчик, 1970.

12. *Батчаев В. М.* Балкария в XV–XIX вв. М., 2006.

13. *Тменов В. Х.* Средневековые историко-архитектурные памятники Северной Осетии. Орджоникидзе, 1984.

14. *Щеблыкин И. П.* Искусство Ингушетии в памятниках материальной культуры // Известия Ингушского НИИ краеведения. Владикавказ, 1928. Вып. 1.

15. *Крупнов Е. И.* Средневековая Ингушетия. М., 1971.

16. *Волкова Н. Г., Джавахишвили Г. Н.* Бытовая культура Грузии XIX–XX вв.: традиции и инновации. М., 1982.





17. *Джандиери М. И., Лежава Г. И.* Архитектура горных районов Грузии. М., 1940.

18. *Калоев Б. А.* Земледелие народов Северного Кавказа. М., 1981.

19. *Кобычев В. П.* Типология кавказского народного жилища // VII конгресс МКАЭН. М., 1984.

20. *Студенецкая Е. Н.* Одежда народов Северного Кавказа XVIII — первая половина XX в. М., 1994.


***А. Р. Аюбов***

# ОТРАЖЕНИЕ ОБРЯДОВ, РИТУАЛОВ И ТОТЕМИЗМА В ТОПОНИМАХ НАРОДОВ УСТРУШАНЫ

В истории человечества еще с древнейших времен важное место занимают географические названия. На раннем этапе истории у людей появилась потребность называть объекты окружающей среды. Это было связано с началом процесса их познания. С этой точки зрения можно говорить о том, что каждый топоним связан с культурной жизнью человека, следовательно, они являются культурными памятниками своей эпохи. Различные культы, обряды и ритуалы, а также тотемистические представления в определенной мере повлияли на создание топонимов.

Культ растений, деревьев и животных был характерен для наших предков. Почитание растений, деревьев и животных было связано не только с культом производящих сил природы, но и с космогоническими представлениями. Особое место занимало почитание деревьев.

Люди считали дерево благодетелем, в их представлениях оно выступало родовым священным древом. Дерево являлось анало-

гом, воплощением идеи Мирового древа, организующего все три сферы мира — верхний, мир людей и нижний [1, с. 208].

Среди таджиков и других оседлых земледельческих народов Средней Азии в прошлом было распространено представление о том, что некоторые растения и деревья обладают «хорошими свойствами», считаются «чистыми», «легкими» и безопасными для людей. Эти свойства чаще всего связывались с представлением о том, что на некоторых растениях и под ними любят пребывать различные духи.

Степень развитости культа различных деревьев неодинакова. Так, ива — одно из наиболее почитаемых деревьев, фигурирующее в различных обрядах, например новогодних. Об этом свидетельствуют данные автора второй половины IX в. Муссы ибн Исы ал-Хисрави, который описывает празднование Новруза в домусульманском Иране [2, с. 19].

Имеются и другие сведения. К примеру, К. А. Иностранцев пишет, что «на серебряном новогоднем столе <…> посередине его клали семь ветвей деревьев, по которым предсказывали и вид которых считали хорошим знаком, как то: ива, маслина, айва, граната, срезанные в один, два и три сустава» [3, с. 88].

Влияние культа деревьев и животных на некоторые топонимы было закономерным явлением. Названия Ванобаг, Севан, Катвандиз, Чанори Кухна, Таги Чинор, Чорсада, безусловно, связаны с культом деревьев.

Существует целый ряд топонимических названий с терминами «бага» и «муг»: Фагкат — древний город Уструшаны, который располагался на холме Муг в современном городе Истаравшан; Хушуфагн — руины древнего города; селение Муг (ныне Мык) в верховьях Заамин-Су; Муги Минор и холм Мугун у сая Мадм в Зарафшанском регионе Уструшаны; Калъаи Муг — близ речки Кум (приток Зарафшана); Сай Муг (Кошкасу) — одно из названий верховья Заамин-су; Калъаи Муг в верховьях Зарафшана, где были найдены документы, ставшие важными источниками по истории Уструшаны и Согда; Дашти Муг между селениями Шамтич и Устонак; Бозори Муг (рынок огнепоклонников) — группа небольших холмов напротив селения Гузари Поен, на левом берегу Мугиян-Дарьи.



Поселения или другие географические объекты Уструшаны с такими названиями по своему количеству хотя и незначительны, но показывают, что их корни уходят в древние времена. Одним из них является название древнего города Хушуфагн.

Некоторые зарубежные исследователи трактуют название Хушуфагн (Xusu-fayn) как «шесть храмов» [4, p. 417]. В 1971 г. О. И. Смирнова выпустила статью, посвященную топонимам средневекового Мавераннахра, оканчивающимся на -*bayn*. Она собрала все известные ей топонимы с элементом *fayn*, *fayna*, *bayn* и привела их этимологию [5, с. 90–102].

В настоящей статье также приводятся некоторые данные о названии древнего города Уструшаны — Фагкат. По сведениям археологических материалов и письменных источников можно заключить, что этот древний город был расположен на холме Мугтеппа в городе Истаравшан и был основан Киром Великим [6, с. 14].

Название города также встречается в трудах средневековых историков и географов. По этому вопросу отдельные заметки имеются у П. С. Скварского [7, с. 44], Г. И. Лерха [8, с. 578].

В многослойной среднеазиатской топонимике достаточно отчетливо выделяется согдийский пласт.

В разновременных мусульманских источниках *баг* передается по-разному, чаще всего с начальным глухим зубным: *фагн* или *фаг* вместо ожидаемых *вагн* или *ваг*; редко *вагн* или *ваг*, чаще *багн* и *баг*, либо отражает местное произношение — с начальным глухим *пагн* и *паг*, возможно, под влиянием тюркского языка [9, с. 102].

Анализ слова *фагкат* позволяет выделить значение «божий дом», что, вероятно, свидетельствует о существовании здесь древнейших заведений огнепоклонников Уструшаны.

Культ огня нашел отражение в некоторых топонимах Уструшаны. Обычно эти топонимы имеют форму *муг*. Среди них самыми знаменитыми являются Теппаи Муг, где в свое время располагался город Фагкат, и гора Муг в Зеравшанской долине, где были найдены согдийские документы, ставшие ключом для разрешения ряда исторических вопросов.

Слово *муг* связано с религией зороастрийцев-огнепоклонников. Средневековые ученые предполагали, что между цветом

Солнца и золота, Луны и серебра, Марса и меди существовала взаимосвязь. Такое представление было особенно распространено у народов Средней Азии и Ирана. Свидетельством этого является, по мнению академика Н. Н. Негматова, тот факт, «что с незапамятных времен на золотых украшениях древнеиранских правителей был запечатлен символ Солнца — вечный огонь» [10, с. 33].

Все это свидетельствует об особом отношении к священному огню, которое в определенной мере сохранилась до сих пор. Традиция зажигания свечи у очага под вечер в пятницу и понедельник у мусульман, возможно, была перенята от зороастрийцев.

В Авесте слово *magh* указано в 65-й статье — «ясно» — при слове *maghutbish*. Это слово в пехлевийском языке приведено в форме *magu*, *muupat* и в армянском языке в форме *mog*, *mogpot*, *movpetan*. В разновременных источниках слово *муг* имеет разные формы написания, независимо от того, что имело одинаковое значение. В арабских источниках оно представлено как *маджус*, в китайских письменных источниках встречается в форме *mohu*. Греческие авторы этот термин писали в форме *magoi*, *maghos*.

Следует отметить, что европейские исследователи Авесты использовали это слово в различных значениях. В санскрите оно означает «богатство», «дар», «дарение» и имеет форму *maghu*. Конечно, между словами *муг* и *magha* имеется близость в смысловом значении. Потому что *муг* тоже означает «дар», «дарение». В надписях Дария — царя Ахеменидской державы — на Бесутунской горе несколько раз отмечено слово *mogu*.

Теппаи Муг в Истаравшане и гора Муг в Зеравшане — не единственные примеры среди топонимов Уструшаны, связанные со словом *муг*. В названии селенья Мык в верховьях Зааминсу О. И. Смирнова впервые увидела слово «муг» [11, с. 61]. По рассказам местных жителей, в селении находятся остатки крепости, где были найдены монеты, сосуды и их фрагменты.

Все топонимы, связанные со словами *бага* и *муг*, известные к настоящему времени, независимо от разнообразности и области применения представляют собой название крепости, холма, горы, реки и других объектов, напрямую связанных с зороастрийским культом.



В домусульманское время в Уструшане наряду с культом огня имело место почитание лошадей, змей и других животных и птиц.

Согласно китайским источникам Бейши и Суйшу во всех землях, в том числе и Уструшане, поклонялись «духу Дэси». В храм «духа Дэси» приходило поклоняться много людей из окрестных владений.

По мнению А. М. Беленицкого, этот культ относится к культу звезды Тиштрии (Сириуса). Он пишет: «Специфическим среднеазиатским культом следует назвать обоготворение звезды Тиштрии (Сириуса), которая олицетворяла божество дождевых вод, проносившихся тучами со стороны Каспийского моря. Есть основание полагать, что сообщение китайских хроник о “духе Дэси” относится к Тиштрии» [12, с. 84]. Возможно, отсюда произошло мнение о том, что слово «Уструшана» означает «яркая звезда Сириус».

Следует отметить, что название области встречается в согдийских документах с горы Муг: Стк. 16–17. ZK «stwrsnyk’wt’ks’tw’px’ nstk» — «уструшанские люди» в док. A-9 R13 [13, с. 94]. По мнению В. А. Лившица, «мугские документы показывают, что из многочисленных вариантов написания названия области, приводимых в арабских источниках VIII в., наиболее близкой к реальному произношению является форма *иструшанк* у Ибн Хаукаля и в “Худуд ал-Алам”» [14, с. 94].

Относительно этимологии названия имеются разные мнения. В. Томашек предлагал толкование, согласно которому *Us(t)rus(a)na* имеет буквальное значение «уничтожение всего живого». В качестве этимона у него выступало авестийское *xsudra* — «жидкость» [15, S. 54–55].

П. И. Лерх сближал *-s(a)na* в топониме с авестийским словом *saiiana* — «жилище, обиталище» [16, с. 71–80]. Л. Г. Герценберг топоним *Ust(r)us(a)na* связывает с *Uro-teppa* (Ура-тюбе) и возводит к сложению *husraw+rsa* — «самец, медведь + суффикс *-ana*» [17, с. 44–46]. О. И. Смирнова предлагает видеть в топониме имя буддийского божества *Sudarsana* [18, с. 64].

Единственное, что мы можем утверждать, что это название связано с духовной жизнью населения. Об этом свидетельствуют также народные легенды и рассказы.

В процессе исследования географических названий Уструшаны мы анализировали топонимы, связанные со словом *фар* — «честь», «гордость», «величие», «свет». Настоящий термин в форме *хвар* присутствует в некоторых топонимах. Одним из них является название местности Ховатак (Хавутак). Оно является искаженным вариантом древнеиранского Хватак. Первая часть слова состоит из древнеиранского (авестийского или согдийского) *хвар* и означает «солнце». Вторая часть *так* имеет таджикско-персидские корни и означает «низ», «подножие». Таким образом, в названии местности сохранилось наименование города — «Подножие солнца или божества».

На основе вышеизложенного материала можно сделать вывод, что различные обряды, верования, тотемистические представления оказали воздействие на появление многих топонимов, которые отражали различные аспекты духовной жизни населения.

**Библиография**


1. *Овчинникова Б. Б.* Семантика древнетюркских оградок в Саяно-Алтае // Древние культуры Центральной Азии. СПб., 1998.
2. *Писарчик А. К.* Ива в новогодних и других весенних обрядах таджиков // Этнография в Таджикистане. Душанбе, 1989.
3. *Иностранцев К. А.* Сасанидские этюды. СПб., 1909.
4. *Gershevitch I.* Grammar of Manichean Sogdian. Oxford, 1954.
5. *Смирнова О. И.* Места домусульманских культов в Средней Азии // Страны и народы Востока. М., 1971. Вып. 10.
6. *Рахимов Н. Т.* Урбанизация средней части бассейна Сырдарьи (I тыс. до н.э. — II тыс. н.э.): автореф. дис. д-ра наук. Душанбе, 2007.
7. *Скварский Б. С.* Несколько слов о древности Шахристана // ПТКЛА. Ташкент, 1896. Год XX.
8. *Лерх П. И.* Маверанагр // Русский энциклопедический словарь профессора Березина. М., 1915.
9. *Смирнова О. И.* Места домусульманских культов в Средней Азии // Страны и народы Востока. М., 1971. Вып. 10.
10. *Негматов Н. Н., Мальцев Ю. С.* Семантика археологических металлов и космос (по данным средневековых источников) // Известия ООН АН Таджикской ССР. Душанбе, 1980. № 4 (102).
11. *Смирнова О. И.* Вопросы исторической топографии и топонимики Верхнего Зеравшана // МИА СССР. 1950. № 15.





12. *Беленицкий А. М.* О домусульманских культах Средней Азии // КСИИМК. М., 1956. Т. XVIII.
13. *Лившиц В. А.* Согдийская эпиграфика Средней Азии и Семиречья. СПб., 2008.
14. *Лившиц В. А.* Согдийская эпиграфика Средней Азии и Семиречья. СПб., 2008.
15. *Tomaschek W.* Zentralasiatische Studien I. Sogdiana // SPAW. Wien, 1877. Bd. LXXXVII. Bol. 87.
16. *Лерх П. И.* Монеты Бухар-Худатов. СПб., 1909.
17. *Герценберг Л. Г.* Морфологическая структура слова в древних индоиранских языках. М., 1972.
18. *Смирнова О. И.* Первые монеты из Уструшаны // Эпиграфика Востока. 1971. № 20.


***А. Р. Аюбов***

## РОЛЬ ЭТНИЧЕСКИХ РАССЕЛЕНИЙ В СЛОЖЕНИИ И ТРАНСФОРМАЦИИ ТОПОНИМОВ

Средняя Азия была заселена с глубокой древности. На разных этапах заселения, когда в обществе еще существовал родовой строй, это были отдельные родовые группы, затем появились племена, которые включали в свой состав данные группы. Согласно сведениям из письменных источников, группы состояли из представителей европеоидной и монголоидной расы, которые выдвигались сюда целыми племенами и народами или были представлены их «осколками», исходные «ядра» которых исторически формировались в центрах распространения названных рас.

Особое место среди представителей европеоидов занимали согдийцы, которые еще в древнейший период заселяли территорию Согда и Уструшаны. Поэтому все топонимы в этот период были созданы на основе согдийского языка. В некоторых местах

они существуют и по настоящее время, особенно в верховье Зарафшана. Это объясняется тем, что на данной территории нашествие чужеземцев не оставило заметных следов. Здесь отсутствует тюркоязычный элемент. По этому поводу дореволюционный русский исследователь А. Гребенкин писал: «Такое единство населения мы встречаем во всех горных местах Туркестанского края <…> Это явление обусловливается тем обстоятельством, что таджики как народ, побежденный узбеками, должны были в давно прошедшие времена занять места, которые не могли быть захвачены их победителями — кочевниками» [1, с. 91]. Под словом «кочевники» автор имеет в виду тюркские родовые группы.

Преобладание согдийско-таджикских названий уже давно доказано. Об оседлом населении края — таджиках и сартах — писали, например, А. Макшеев [2, с. 37] и Н. П. Остроумов: «… можно сделать еще предположение, что новые поселенцы, смешиваясь с древним, побежденным монголами населением, получали их имя. А что древние обитатели могли именоваться сартамы, это можно допустить, так как звуки, составляющие это слово, мы находим в самых древнейших названиях некоторых местностей, и даже сама река Сырдарья называлась в древности Яксартом» [3, с. 12].

Завоевательные войны чужеземцев и добровольное переселение представителей определенных народностей оставили глубокий след в трансформации существующих и сложении новых географических названий.

Начало этого процесса восходит ко времени нашествия ахеменидов в VI в. до н. э. Основателем державы Киром Великим было построено семь городов, название одного из них было связано с его личным именем — Куруката, что означает «город Кира».

Формирование топонимии на территории Средней Азии определялось теми социально-экономическими факторами, которые возникли здесь после захватнических войн ахеменидов, греко-македонцев, арабов и тюркоязычных династий. В завоеванных городах они оставляли свои гарнизоны, военачальники осуществляли расселение своих воинов с их семьями среди местного населения, тем самым укрепляя свое положение. В результате местные топонимические названия стали заменяться новыми.



В X в. некоторые ворота, улицы и мечети Бухары уже носили названия арабских племен и видных военачальников. В Самарканде наименование одного из арабских племен носила местность на окраине города. А в центре располагался квартал с арабским названием Бабуттаг [4, с. 9]. Город Фарйаб по инициативе Кутейбы ибн Муслима был переименован в Мухтарага, что означает «пепелище». Ущелье Исама в районе Исфары было названо по имени арабского наместника этой местности — Исама ибн Абдаллаха ал-Бахили. Некоторые местные названия подвергались арабизации по форме. Так, название селения Наршах имело арабизованную форму Нарджак, город Гургандж назывался также Гургания.

Несмотря на то что большой перемены не произошло, богатейший материал для исследования топонимов представляют исторические хроники периода арабского завоевания. В то время топонимы заносились в документы в двух и более вариантах. Больше всего трансформаций топонимов происходит вследствие незнания наследуемого языка топонима. Обычай объяснять значение слова, послужившее основой географическому названию, широко распространен во всех языках и является универсальным топонимическим феноменом. Как полагает Б. Л. Серебренников, «подобно растению, слово извлекается из прежней почвы и пересаживается в другую, и не всегда удается найти зерно, его породившее» [5, с. 62].

Исторические источники сообщают, что в IX–XIII вв. основной слой топонимии Мавераннахра составляли восточноиранские (согдийские, хорезмийские) названия, корни которых восходили к древнему периоду. Во времена процветания государства Саманидов, когда сложилась таджикская народность, начали распространяться таджикско-персидские названия.

В последние десятилетия X — начале XI в. в связи с усилением и проникновением тюркоязычных династий и народностей начался новый этап в возникновении и трансформации географических названий. В это время на территории Мавераннахра постепенно расселяются тюркоязычные племена и группировки. В некоторых случаях новые пришельцы были ассимилированы предшествовавшим им более многочисленным населением,

в других случаях они, численно преобладая, сами ассимилировали, включали в свой состав местное население.

Следует отметить, что представители монголоидов на территории Средней Азии проживали еще со II в. до н. э. В то время они начали появляться к северу от Сырдарьи, в широкой степной полосе, носившей в Средние века название Дешти Кипчак. Это переселение привело к тому, что местное европеоидное население начало монголизироваться и в конечном счете признаки монголоидов стали преобладающими. Катаган, кенегез, сарай, мангит — все это представители дештикипчакских узбеков.

С этнографической точки зрения, судя по наличию таких племенных и родовых названий, можно было считать «группы узбеков, их сохранивших, — за прямых потомков дештикипчакских узбеков, а группы, не имеющие родоплеменных делений, — за местное население, частью тюркизованное по языку до эпохи узбекского завоевания в XVI в.» [6, с. 92].

Среди новых узбекских племен особое место занимали племена найман, мангит, каробуйин. Они особо усиливаются в период монгольского завоевания, так как происходили из рода дештикипчакских каракалпаков и приобрели монгольские названия. Это объясняется тем, что завоеванные тюркские племена стали называть себя именем монгольских племен, занимавших в войсках Чингисхана главенствующее место. Мангиты были самыми многочисленными из племен Золотой Орды, которые во второй половине XIII в. объединились под властью эмира Ногая. В настоящее время существует селение Мангит, образованное в Новое время потомками этих племен. Аналогично селения Кенагас, Бешкал, Аргу, Уяс, Кизили, Ходжа Тохир, Парчаюз, Каробуйин были образованы узбекскими племенами и названы собственными именами этих этнонимов. Следует отметить, что группа каробуйин происходили от монгольского племени найманов. Слово «найман» является монгольским и означает «восемь». Именно столько родов было в их племени [7, с. 84].

В Новое время начинаются персональные переселения. Отдельные лица, выбрав определенное место, строили свои дома и тем самым становились основателями будущих больших поселений. Такие случаи происходили не только среди узбеков, но



и среди таджиков. Город Ура-Тюбе был известен своими *гузар*ами — кварталами, которые разделялись на две группы: Охунон и Ходжа Фахриддин. По сведениям Н. О. Турсунова, Мулло Охун Шокирходжа был крупным феодалом и влиятельным сановником. На пустыре в северной части города он благоустроил квартал, который и был назван его именем [8, с. 214].

Селения Калъаи Ходжи, Калъаи Дуст, Калъаи Мирзобой и Суфи Ориф были созданы ферганскими переселенцами в районе Ура-Тюбе. Слово *калъа* имеет арабское происхождение и означает «крепость».

В истории также имеются случаи, когда человек за определенную службу получал кусок земли, а затем в окрестностях этих участков появлялись большие поселения. Примером могут служить селения Калъаи Мехтар, Калъчаи Бакавул, Ниджони и др.

Приведенные материалы позволяют сделать вывод, что результатом процесса переселения всегда были освоение новых территорий и создание поселений. В зависимости от географических условий и исторического периода процесс расселения проходил по-разному. Соответственно, трансформация и появление топонимов и этнотопонимов во многом зависели от этого процесса. Таким образом, можно выделить следующие этапы расселения народностей и трансформации топонимов:

1. Древний период — от заселения местных аборигенов до расселения чужих племен.

2. Средние века — в это время происходит арабское завоевание и проникновение тюрков и монголов, которые коренным образом изменили ситуацию.

3. Эпоха позднего Средневековья, которая начинается с завоеваний Шейбани-хана в начале XVI в.

4. Новое время, когда заселение новых территорий приобретает широкий масштаб (от равнинных земель до горных районов).

**Библиография**

1. *Гребенкин А. Д.* Заметки о Когистане // Туркестанские ведомости. № 23.

2. *Макшеев А. И.* Географические, этнографические и статистические материалы о Туркестанском крае. СПб., 1868.

3. *Остроумов Н. П.* Сарты. Этнографические материалы. Ташкент, 1890. Вып. I.

4. *Хромов А. Л.* О структурных особенностях иранской топонимии Мавераннахра в период IX–XIII вв. // Восточная филология. 1974. Вып. III.

5. *Серебренников Б. Л.* О методах изучения топонимических названий // Вопросы языкознания. 1959. № 6.

6. *Ошанин Л. В.* Антропологический состав населения Средней Азии и этногенез ее народов. Ереван, 1957. Ч. I.

7. *Гумилев Л. Н.* От Руси до России. Очерки этнической истории. СПб., 1992.

8. *Турсунов Н. О.* Развитие городских и сельских поселений Северного Таджикистана в XVIII — начале XX в. Душанбе, 1991.

***А. Б. Долгополов***

## К ИСТОКАМ ТОЛЕРАНТНОСТИ НАРОДА КАЗАХСТАНА

Тема, связанная с толерантностью евразийских народов (а именно — с диалогом культур, цивилизаций), существовавших с незапамятных времен на просторах Евразии, является в наше время не только важной, но и требующей дальнейшего рассмотрения исследователями. Это связано с тем, что в мире и в отдельных регионах Евразии локальные войны и конфликты до сих пор происходят на межнациональной и религиозной почве.

Особенно, на наш взгляд, вопросы, связанные с толерантностью всего общества и ее истоками, важны для многонациональных государств, где благополучие всех граждан не может быть достигнуто без межнационального и межконфессионального мира и спокойствия. К числу таких стран Евразии



в первую очередь можно отнести Россию и Казахстан, так как в каждом из этих государств проживают более 130 больших и малых этносов.

Как неоднократно отмечал в своих выступлениях Президент Республики Казахстан Н. А. Назарбаев, именно в разнообразии и диалоге культур народов Казахстана кроется источник богатства и процветания всех казахстанцев. Поэтому тема распространения культур, языков, мировых религий на земле Казахстана в прошедшие исторические эпохи, в особенности в Средневековье, представляется интересной и актуальной. К чему восходят истоки толерантности современных казахстанцев, корни духовного синкретизма казахов как одного из крупных тюркских народов, этногенез которого насчитывает много веков и уходит в глубокую древность?

Как известно, древние тюрки — предки современных тюркских народов, в том числе казахов, — исповедовали тенгрианство, т.е. поклонение богу неба Тенгри. Первое кочевое государство древних тюрков — Тюркский каганат (552–603) — занимало территорию от Корейского полуострова на востоке до северокавказских степей и Крыма на западе. Во второй половине VI в. н.э., заселив земли нынешнего Казахстана и Средней Азии, тюрки завладели Великим шелковым путем. Как отмечал историк Лев Гумилев, тюрки, заняв огромные пространства Евразии, стали связующим звеном между цивилизациями Востока и Запада, при этом «не только играли роль посредников, но и развивали собственную культуру» [1, с. 5].

Шелковый путь стал тем информационным каналом, по которому на их землю попадали не только технические знания и достижения других народов, но и культурные ценности, а именно — мировые религии. Одной из таких мировых религий было христианство. Так, в VII в. на землю тюрков приходят монахи-несториане. По трассам Шелкового пути монахи разносили свою религию, основывали монастыри, которые становились очагами их веры. Собственно, мессианство было в ту эпоху одним из главнейших элементов христианского мировоззрения [2, с. 69]. На территории Средней Азии и Казахстана тюрки впитывали элементы новых верований, при этом терпимо относились к миро-

вым религиям. Поэтому в IX–XI вв. в городах Южного Казахстана существовали христианские общины [3, с. 152].

Среди несториан было много философов, медиков, юристов, историков [4, с. 55]. В Семиречье со второй половины VII в. христианство находит поддержку в лице тюркских каганов, стремивших использовать его как идеологическую основу для консолидации своих государств [5, с. 55–56]. Однако христианство не стало единственной религией в регионе и не вытеснило манихейства и буддизма. Христианские общины не прекратили своего существования и в период исламизации тюрков. Об этом свидетельствуют тюркские надписи на христианских надгробиях XI–XIV вв. Европейский путешественник Рубрук, побывший в Семиречье в середине XIII в., упоминал о христианах, которые находились на «службе у государства и писали книги» [6, с. 56]. Так, возникшая в Самарканде христианская метрополия существовала открыто, и никто ей не препятствовал. Благодаря согдийцам христианство достигает Ферганы, Семиречья, Восточного Туркестана, Монголии. Несторианские артефакты были найдены возле бывшей столицы тюркских каганов — Суяба. Деятельность христианских миссионеров была настолько активной, что в начале XI в. христианами становятся племена кереитов, найманов, а также западных кипчаков, часть огузов. По-видимому, к христианству тяготели и другие народы Азии. Так, монголы в XIII–XIV вв. называли уйгуров словом «тарса» — христиане [7, с. 131]. Сведения о распространении несторианской церкви на Востоке доходят до Европы и порождают легенду о царстве пресвитера Иоанна — христианском государстве в глубинах Азии. У ворот города Баласагуна — столицы государства Караханидов (X–XII вв.) — сохранились несторианские захоронения с надмогильными камнями, которые соседствуют с мусульманскими могилами, в чем убедился автор этих строк, побывав на месте древнего городища.

Теперь, на наш взгляд, следует кратко остановиться на памятниках несторианского периода. В распоряжении ученых в настоящее время имеются несколько видов несторианских памятников: надмогильные камни-кайраки с изображением крестов и тюркскими эпитафиями, нательные кресты, керамические сосуды с надписями, другие предметы материальной культуры, а также остатки



архитектурных сооружений. Кроме несторианских церквей, которые имелись в Каялыке в XIII в., храмов, поселений, известны также монастыри, что свидетельствует об утверждении христианской веры у части тюркского населения. Предметы христианской культуры обнаружены при раскопках городища Талгар. В Семиречье несторианский нательный крестик обнаружен в одном из погребений некрополя Костобе на месте средневекового города Джамукад.

Аналогичные предметы были найдены в Жамбыльской области. В Семиречье также были построены монастыри. В частности, киргизские археологи полагают, что обнаружили руины армянского монастыря, в котором похоронен апостол Матфей. Руины находятся на восточной оконечности озера Иссык-Куль. Так, на испанской карте, датируемой 1375 г., на северном берегу Иссык-Куля изображен монастырь. Киргизские ученые совместно с исследователями из России и Германии продолжают свои поиски в этом районе [8].

На юге Кыргызстана, недалеко от границы с Китаем, находится замечательный памятник — несторианский монастырь Таш-рабат, который позже выполнял функцию караван-сарая. Здание имеет форму прямоугольника со сторонами 36×34 м, увенчано большим куполом, изнутри сохранило следы отделки из смеси гипса с глиной (что мы заметили, побывав внутри этого архитектурного памятника тюркской эпохи). Ученые относят этот памятник к X–XII вв. В здании, напоминающем крепость, имеется 30 боковых комнат, которые, очевидно, обогревались кострами (дым выходил через отверстия в потолке). Таш-рабат находился недалеко от караванной тропы Шелкового пути, которая вела на юг, в Кашгарию.

Итак, христианская религия в форме несторианства более пятисот лет существовала в Семиречье, распространяясь вдоль трасс Шелкового пути, пользуясь терпимостью и благосклонностью тюркских правителей, обогащая культуру древних тюрков, являясь фактором формирования их культурного синкретизма.

Следует упомянуть и о первых описанных в источниках этнических контактах тюркских народов с другой крупной общностью восточной Европы — славянами. Древнерусские летописи сообщают о политических контактах кочевых тюркских племен и русских

князей. «Повесть временных лет», например, указывает на взаимоотношения Руси с печенегами, когда мирное соседство сменялось полосой военных столкновений [9, с. 73–74]. В то же время известны дипломатические и военные контакты русских князей с огузами, с которыми, в частности, в 965 и в 985 гг. были заключены договоры о совместных действиях против воинственных соседей — хазар и булгар [10, с. 45]. Многочисленные тюркские племена в поисках пастбищ постоянно перемещались из степей Евразии на запад, заселяя земли Южной Руси, на территории которой в XI–XII вв. возникают смешанные тюркско-славянские поселения. Так, торки, ковуи, черные клобуки помогали киевским князьям оборонять южные границы Киевской Руси [11, с. 77–80]. Длительностью отличаются политические и культурные связи кыпчаков с русскими князьями, когда годы противостояния сменялись миром, военными союзами против общих врагов [12, с. 30] и скреплялись династийными браками князей с дочерьми кыпчакской знати [13, с. 43]. Этими историческими фактами можно объяснить распространение христианства в X в. у части огузских племен, соседствовавших на западе со славянскими землями, а позже, в XII — начале XIII в., у части кыпчаков (особенно в период монгольского нашествия) [14, с. 43].

Возвращаясь собственно к территории Казахстана и Средней Азии, следует отметить, что христианство несторианского толка, а затем и ислам стали преобладать у тюркских народов в эпоху развитого Средневековья. Ислам впервые пришел на землю тюрков, а именно в государство Тюргешей (704–756), в первой половине VIII в. вместе с арабской экспансией, окончательно утвердившись в качестве государственной религии в 960 г. в государстве Караханидов (942–1210).

Однако христианство и ислам не вытеснили буддизма и манихейства, а также другие религиозные верования тюрков. Религиозный синкретизм (или многообразие) вообще был характерной чертой раннесредневековых тюркских городов Семиречья. В городских кварталах проживали представители буддизма, манихейства, зороастризма, огнепоклонники. Так, Мукан-каган, правитель первого Восточнотюркского каганата, в начале своего царствования принял буддизм. В VII–VIII вв. буддизм был распространен и в Западнотюрском каганате, хотя и не занимал господствующего положения [15, с. 46]. В раннесредневековый период буддизм существовал и в Семиречье, где учеными было открыто несколько памятников (скульптуры, рельефы, рукописи, монеты и т.д.). Однако в тот период лишь один тюркский народ — уйгуры — принял эту религию в качестве официальной. Прошла почти тысяча лет, и в XVI–XVII вв. буддизм в виде ламаизма вновь стал проникать в Жетысу. Это происходило в эпоху джунгарской экспансии на земли казахов, о чем свидетельствуют высеченные на обломках скал ламаистские божества и молитвенные надписи в урочище Тамгалытас, в 25 км к северо-западу от Капчагая. В этом регионе буддизм долго соседствовал с исламом, пополняясь местными народными обычаями и культами казахов, растворяясь в них, становясь все более синкретичным [16].

Приведенные факты позволяют осознать глубокие корни толерантности и культурного синкретизма казахов как одного из современных тюркских народов, многовековые традиции его веротерпимости, как в равной степени и других евразийских народов. Эти традиции способствуют росту международного авторитета нашего государства в настоящее время. Не случайно, на наш взгляд, Республика Казахстан в 2010 г. являлась председателем в Организации по безопасности и сотрудничеству в Европе (ОБСЕ). В качестве примера миротворческой роли Казахстана на посту председателя ОБСЕ можно привести деятельность Республики Казахстан и нашего президента совместно с руководством России в урегулировании политического кризиса в соседнем Кыргызстане весной 2010 г.

Подводя итог сказанному, следует отметить, что в настоящее время политика толерантности, межнационального и межконфессионального согласия является важным фактором процветания суверенного Казахстана [17], а также залогом согласия и стабильности во всем Центральноазиатском регионе.

**Библиография**

1. *Гумилев Л. Н.* Древние тюрки. М., 1993.

2. *Бицилли М. П.* «Восток» и «Запад» в истории старого света // Метаморфозы Европы: Сб. ст. М., 1993.

3. *Кляшторный С. Г., Султанов Т. И.* Казахстан: летопись трех тысячелетий. Алматы, 1992.

4. *Бакина Н. С.* История культуры тюрков. Алматы, 2004.
5. Там же.
6. Там же.
7. *Никитин А. Б.* Христианство в Центральной Азии // Восточный Туркестан и Средняя Азия: Сб. ст. М., 1984.
8. Найдена могила апостола Матфея? // АиФ. 2005. № 33.
9. Откуда пошла Русская земля. Повесть временных лет // Пламенное слово. Проза и поэзия Древней Руси. М., 1978.
10. *Кан Г.* История. Казахстана. Алматы, 2002.
11. *Рыбаков Б. А.* Политическое и военное значение южной «Русской земли» в эпоху «Слова о полку Игореве» // Историческая география России. М., 1970.
12. *Евстигнеев Ю. А.* Кыпчаки (половцы) куманы и их потомки (к проблеме этнической преемственности). СПб., 2010.
13. Там же.
14. Там же.
15. *Бакина Н. С.* Указ. соч.
16. *Григорьев Ф., Железняков Б., Каппасов М.* Ламаистское святилище в Тамгалытас // Номад-Казахстан. 2009. № 4.
17. Доктрина национального единства // Казахстанская правда. 2010. 29 апр.

***Ю. А. Евстигнеев***

## КЫПЧАКИ / КУНЫ / ПОЛОВЦЫ / КУМАНЫ — ОДИН ЭТНОС ИЛИ ЧЕТЫРЕ?

Вопрос, казалось бы, риторический: ведь уже давно в научной исторической литературе прочно утвердилась традиция считать мнение русского историка П. В. Голубовского, заявившего еще в 1884 г., что «кумане–кипчаки–половцы есть один и тот же народ» [1, с. 45], абсолютно верным.



Правда, осталось без убедительного объяснения то обстоятельство, что в Европе и Византии хорошо знали куманов, несколько хуже — половцев, на Руси знали половцев и совершенно не знали кыпчаков. На Востоке — в Китае, в странах ислама и у их ближайших соседей, — наоборот, были хорошо известны кыпчаки и неизвестны половцы и куманы. Среди современных исследователей, сомневающихся в тождестве половцев и кипчаков, можно назвать тюрколога С. Е. Малова и историка А. И. Попова, который отмечал, что «кипчаки и половцы не полностью одно и то же» [2]. Они так и не дали ответа на поставленный вопрос. Другой тюрколог, С. Г. Кляшторный, высказался более определенно, заявив, что это разные племена, но не привел необходимых доказательств. Таким образом, вопрос об этнической идентификации кипчаков, половцев и куманов остался без ответа. Для разрешения этого вопроса необходим анализ всех данных по истории кипчаков, половцев и куманов, а также кунов, малоизвестных современным историкам.

КИПЧАКИ. Этноним «кыпчак» (кыбчак, хивчак, хипчах, кивчак в восточных источниках) не является исконным для носящего его этноса. Впервые этот этноним упоминается в древнеуйгурском памятнике Элетмиш Бильге-кагану (760) и соотносится с древними племенами, известными в древнетюркских надписях под названием «сиры» и в китайских хрониках как «сеяньто» [3, с. 123–124].

С IX в. кипчаки известны по сочинениям арабо-персидских авторов на территории современного Казахстана в составе государства кимаков. В X в. в непосредственной близости к кимакам возникают мусульманское государство Караханидов (в Семиречье) и к северо-востоку от него племенные союзы выходцев из восточных степей, где усиливается экспансия киданей. Вследствие внешней угрозы и усиления сепаратизма племен Кимакский каганат распался. В борьбе за гегемонию в степи сильнейшими оказались кипчаки, по этнониму которых степь к северу от Сырдарьи в восточных источниках с 1030 г. стала называться Кипчакской (перс. «Дешт-и Кипчак»). Характерно, что в перечне племен Дешт-и Кипчака (степи от низовьев Дуная до среднего Иртыша), приведенных в сочинениях арабо-персидских авторов

XII–XIV вв., этнос с названием «кипчак» отсутствует: этноним «кипчак» перестал быть названием прежних сиров, а стал собирательным наименованием в мусульманских источниках всех кочевых племен Дешт-и Кипчака. Ибн Халдун, перечисляя в своем сочинении (1400) одиннадцать племен Дешт-и Кипчака, писал, что все эти племена «не одного рода», т.е. этнически неоднородны. Среди самих («этнических») кыпчаков в источниках упоминаются лишь несколько главных племен, ханы которых имели территориальные владения (уран на Сыр-Дарье, эльбори в Южном Приуралье). Кипчаки не создали государства, в рамках которого смогла бы сложиться единая этническая общность. Махмуд аль-Кашгари назвал кыпчаков среди племен, говоривших на западном наречии древнетюркского языка, отметив близость кипчакского и огузского диалектов [4, с. 52]. В период Золотой Орды среди племен Дешт-и Кипчака вновь «появились» кыпчаки, но уже как одна из многих племенных общностей. Распад Золотой Орды на отдельные государства определил вхождение кыпчаков в состав разных, хотя и близких этносов, но уже в качестве субэтнических групп.

Во второй половине XI в. письменные источники соседних с Северным Причерноморьем стран зафиксировали новые названия степных кочевых племен — половцы, куманы, куны. Что это за племена? Откуда они пришли? В какой-то степени ответ на эти вопросы дает Марвази. В одном из сочинений (1120) им были изложены некоторые сведения о важных событиях, произошедших в XI в., — о массовой миграции кочевников восточных степей на запад. В других источниках имеются данные о расселении языческих племен, в том числе участников указанной миграции: 1) в XI в. Джунгарию населяли кочевники — каи (верховья Иртыша), ябаку (верховье Оби), куны (к югу от каи), басмылы (к северо-западу от уйгурского владения, существовавшего в 860–1209 гг.); 2) Семиречье входило в состав государства Караханидов, большинство населения которого составляли тюркские племена, исповедовавшие ислам, — «туркмены» в сочинении Марвази; 3) Караханиды враждовали с языческими племенами ябаку, чомулов, каи и басмылов [5, с. 136], последним подчинялись шары. О них сообщает Марвази: группа шары бежала из своих мест, не желая принять ислам; о принятии ислама в 1043 г. неким племенем, чьи зимовки находились близ Баласагуна (город в Семиречье) сообщает Ибн аль-Асир. Возможно, сары и были племенем, принявшим ислам, часть которого бежала к язычникам-басмылам. В 1048/49 г. караханидский князь Арслан-тегин совершил поход против вождя ябаку по прозвищу «Большой Змей» и его союзников — басмалов, чомулов и каи. Ябаку были разгромлены [6, с. 135–136], что спровоцировало распад союза и возрастание агрессии среди бывших союзников, в частности, каи напали на племя кунов, последние — на шары, шары — на туркмен, те — на огузов. В сообщении Марвази или по данным армянского историка Матфея из Эдессы, «народ змей» напал на «желтых», те — на огузов, которые устремились на печенегов, и все они двинулись в сторону Рума, т.е. Византии.

Более поздний автор (1120), очевидно, более сведущий в ситуации аль-Марвази, подробно назвал племена, начавшие «цепную миграцию», — «народ змей» — каи (монгольск. «змей»), кунов и шары, а более ранний (ок. 1050 г.) автор, Матфей Эдесский, пропустил кунов, отметив лишь племена каи («змеи») и шары («желтые), возможно из-за их экзотических этнонимов. В год похода караханидского князя шары и куны находились близ границ владений Караханидов. Теснимые племенами, каи, куны и шары прошли вдоль северной границы этого государства, вторглись в Дешт-и Кипчак и двинулись севернее Сырдарьи и Приаралья в Северное Причерноморье. Дата сообщения Матфея Эдесского (1050) отражает время этой миграции. Эта дата соответствует времени появления (1055) на южной границе Руси половцев, т.е. шары (сары). Продвигаясь по Северному Приаралью, мигранты вовлекли в движение на запад куманов, ставших их авангардом.

Неизвестен характер взаимоотношений мигрирующих племен с кыпчаками во время прохождения ими территории Дешт-и Кипчака. Вероятно, кыпчаки, не приняв пришельцев на своей земле, не препятствовали их движению. Согласно Марвази, порядок следования племен был следующим (с востока на запад): каи — куны — шары (сары); куманы ему не известны. В европейских источниках известны (с запада на восток) куны в Венгрии,

куманы в Византии и сары (половцы) на Руси. О них следует рассказать подробнее.

КУНЫ. Этноним Махмуду аль-Кашгари неизвестен, очевидно, потому, что куны переселились раньше, чем он закончил свой труд о тюркских наречиях (ок. 1074 г.). Однако они упоминаются раньше в китайских источниках (в хрониках династий Суй и Тан в 581–907 гг.) и древнетюркских памятниках VI–VIII вв. в составе племен теле и токуз-огузов в Уйгурском каганате. После его падения (840) куны откочевали к границам Китая, а после захвата его северной части киданями (906) оказались соседями их государства (928). Опасаясь киданей, изгнавших христиан от границ своей страны (998), куны, среди которых были и христиане, откочевали к границам земли каи: в 1029 г. аль-Бируни упоминает кунов по соседству с каи. В русской летописи «Повесть временных лет» куны упоминаются в 1096 г. вместе с сары как «саракыне», т.е. сарыкуны, «сорочины». В «Слове о полку Игореве» куны известны как «хинови». Искажение этнонима кун/хун на кын/хин, хинове возможно, объясняется тем, что в денежной системе Руси в X–XIV вв. мелкие монеты назывались, как и данный народ, «кунами». Являясь этнически близкими к уйгурам, куны, как и уйгуры, говорили на восточном наречии древнетюркского языка.

ШАРЫ / САРЫ. Этноним шары / сары неизвестен Махмуду аль-Кашгари (XI в.), их называют другие авторы того же периода: Матфей Эдесский, позже — Марвази, который сообщил о группе шары, бежавшей «от ислама» (из Семиречья) к язычникам-басмылам. Обозначая эту этническую общность басмылами, т.е. «помесью», китайские и древнетюркские источники подразумевали этнически смешанное происхождение ее 40 составных частей («сорок» у тюркских племен было сакральным числом и обозначало «множество»). М. Кашгари назвал басмылов в числе племен, знавших тюркский язык, но говоривших и на «своих» (нетюркских) наречиях. Приняв сары, басмылы «назначили» им вождя, ибо, по сообщению Марвази, «они известны по имени их вождя, а он — басмыл» [7, с. 135]. По «Повести временных лет» этноним «сары» был самоназванием половцев: «сарыни есми». Принимая во внимание сообщения Ибн аль-Асира об обращении



в ислам одного из кочевых племен Семиречья (близ Баласагуна) и Марвази о бегстве группы шары, не желавших принять ислам, легко связать племя, принявшее ислам с беглецами «от ислама», а их этноним «шары / сары» с тюргешами, одно из подразделений которых, «сары», обитало близ Баласагуна, столицы Тюргешского каганата (699–766). Кроме того, один из элементов культуры объединяет тюргешей [8, с. 135–136] и сары (половцев): обычай ставить каменные статуи с сосудами в руках на уровне живота. Каменные изваяния ставили и древние тюрки и кыпчаки, но это были статуи иной конфигурации. «Около 85% всех известных в Средней Азии и Казахстане статуй с сосудом в обеих руках приходится на Тянь-Шань и Семиречье» [9, с. 47]. Замечу, что Семиречье и Тянь-Шань не входили в состав Дешт-и Кипчака. Что касается сходства с половецкими изваяниями раннего типа (XI в.) того же времени в Центральном Казахстане, определяемых археологами как «кыпчакские», то специалист в этой области Л. Н. Ермоленко отмечает: «определения “древнетюркский” и “кыпчакский” в значительной мере условны» [10, с. 69]. Особенно это касается кыпчаков ввиду сложного этнического состава населения Дешт-и Кипчака. К тому же, в XII веке кыпчаки, в отличие от половцев, не обладали необходимыми для установки изваяний техническими и художественными навыками. Так что преемственность между каменными изваяниями кыпчаков и половцев сомнительна. Более возможна связь половцев с тюргешами: имеется одна характерная особенность, свойственная только тюргешским и половецким изваяниям: обилие женских фигур, чего нет в статуях других племен.

КУМАНЫ. Ни Марвази, ни Матфей Эдесский не знают куманов. Современные исследователи считают куманов половцами, а их этноним — вариантом этнонима «кун». Однако Б. Е. Кумеков, изучавший сведения арабских источников установил, что в IX–XI вв. в Северном Приаралье кочевала особая группа куманов [11, с. 137]. Оказавшись на пути миграции большой группы племен, куманы снялись с родных мест и откочевали на запад. По территории прежнего обитания (Приаралье) куманы были близки к печенегам, Анна Комнин в своей книге «Алексиада» при описании войны греков и куманов против печенегов (1091) отметила

идентичность языков куманов и печенегов, говоривших на западном наречии древнетюркского языка. Эти данные свидетельствуют об огузо-печенежском происхождении куманов.

Таким образом, анализ имеющихся источников по указанным племенам позволил сделать следующие выводы:

1) кипчаки — это группа господствовавших в Дешт-и Кипчаке племен, говоривших на диалекте западного наречия;

2) куны — племя, родственное древним уйгурам; вначале (IX–X вв.) куны кочевали близ границ Северного Китая, а с 1029 г. — в Джунгарии, говорили на диалекте восточного наречия;

3) сары / половцы — часть тюргешей, бежавших из родных мест (Семиречье), они говорили на диалекте восточного наречия;

4) куманы — одно из племен Приаралья, судя по языку, куманы имели огузо-печенежское происхождение, были вовлечены в миграцию на запад половцами и кунами.

Кыпчаки, половцы, куманы и куны — это *разные* по исходной территории, наречию (хотя и одного — древнетюркского — языка) и самосознанию племена (этносы).

**Библиография**


1. *Голубовский П. В.* Печенеги, торки и половцы. Русь и Степь до нашествия татар. М., 2011.
2. *Попов А. И.* Кыпчаки и Русь // Ученые записки ЛГУ. Серия исторических наук. Л., 1949. Вып. 14. № 112.
3. *Кляшторный С. Г., Султанов Т. И.* Государства и народы евразийских степей. Древность и Средневековье. СПб., 2004.
4. *Курышжанов А. К.* Махмуд Кашгари о кыпчакском языке // Советская тюркология. 1974. № 1.
5. *Кляшторный С. Г., Султанов Т. И.* Указ. соч.
6. Там же.
7. Там же.
8. *Худяков Ю. С.* Проблема генезиса древнетюркской культуры // Altaica III. М., 1999.
9. *Ермоленко Л. Н.* Средневековые каменные изваяния казахстанских степей. Новосибирск, 2004.
10. Там же.
11. *Кляшторный С. Г., Султанов Т. И.* Указ. соч.




***Ю. А. Евстигнеев***

# ПОЛОВЦЫ: КТО ОНИ?
## (К вопросу об их этнической идентичности)

Кочевые соседи южных рубежей Руси, почти 185 лет не сходившие со страниц русской летописи, «герои» памятников древнерусской литературы, враги и союзники Руси — кто они? Какой это этнос, народ?

На этот вопрос известные специалисты по истории Средневековья обычно отвечают: «Конечно, кипчаки!» Для них разницы между кыпчаками и половцами не существует. Дело в том, что в исторической литературе прочно утвердилось мнение, основанное на традиции арабо-персидских авторов XI–XIV вв., согласно которому все кочевые племена евразийских степей от нижнего Дуная до Иртыша (Дешт-и Кипчак, перс. «Кипчакская степь») считаются кипчаками. Между тем в письменных источниках европейских стран, в том числе Руси, Венгрии и Византии, вплоть до трудов П. Карпини и В. Рубрука о кипчаках ничего не сообщается, равно как и восточным авторам того времени неизвестны половцы. Несмотря на это, прочно утвердилось мнение современных исследователей в том, что половцы (они же куны, куманы) являются западной ветвью кипчаков. Например, историк И. О. Князькин выдвинул теорию, что половцы мигрировали в Причерноморье «двумя волнами» (в 1055 и 1061 гг.): первыми пришли сары, вторыми — куны, являвшиеся двумя ветвями одного народа. Соответственно Половецкая земля делилась на Белую и Черную Кумании [1, с. 45–46]. О куманах он «забыл», а ведь именно они (а не сары) населяли так называемую Белую Куманию, дали название стране (Кумания) и всем пришедшим с ними племенам, правда, лишь в византийских и западноевропейских источниках. Мнения других историков в большей степени соответствуют действительности, но и у них имеются ошибки.

Археологический материал и политическая история половцев, данная в связи с их отношениями с Русью, достаточно полно

приведены в книге С. А. Плетневой [2]. Нашей задачей является определение на основе имеющихся данных этнической принадлежности половцев. О том, что половцы не сары-кипчаки, как пишет С. А. Плетнева [3, с. 47], свидетельствуют их самоназвание и полное отсутствие упоминания этнонима «кипчак» в древнерусских и европейских источниках. Но если не кипчаки, то кто? Куманы? Но в отличие от половцев, известных своими каменными изваяниями, у куманов не было такой традиции [4, с. 48–49]. По свидетельству дочери византийского императора Анны Комнин, «язык куманов тот же, что и у печенегов» [5, с. 37], т.е., по данным Махмуда аль-Кашгари [6, с. 12–15], западное наречие древнетюркского языка, у половцев же — восточное [7, с. 37–38].

Итак, половцы впервые упоминаются в русской летописи в 1054/1055 г. Как известно, этническая идентификация начинается с этнонима. Древнерусское название «половцы» у вдруг появившегося племени уже в XVIII в. (например, у А. Татищева) вызвало ряд суждений исследователей, любителей и профессионалов, об этом племени и его этниконе. В настоящее время тюркологами признано, что термин «половцы» является буквальным переводом с тюркского «сары» [8, с. 137]. В тюркской традиции цветовое обозначение этнонимов было обычным явлением. «Сары» — самоназвание половцев, о чем свидетельствует запись в Лаврентьевской летописи под 1096 г.: «рекше: сарини есми» [9, с. 26–27]. В древнерусском же языке этнонимом, т.е. существительным, не могло стать обозначение цвета, т.е. прилагательное. Отсюда перенесение перевода тюркского этнонима «желтые» на соответствующее по цвету существительное — «полова», т.е. солома, или желтые как солома.

Известно, что половцы пришли с востока. Рассмотрим имеющиеся сведения о миграциях больших групп кочевников. На такое движение указали независимо друг от друга два восточных автора: армянский историк Матфей из Эдессы и придворный врач сельджукских султанов Шараф аз-Заман Тахир Марвази. Матфей Эдесский в середине XI в. написал, что некий «народ змей» напал на народ «желтых», и они вместе устремились в «сторону Рума», т.е. Византии. Марвази, живший позже и знавший об этом больше, сообщил (ок. 1120 г.) подробнее: каи напали на племя кунов,



вынудив их вторгнуться на землю племени шары (сары), шары бежали на территорию туркмен, туркмены потеснили огузов, огузы устремились на печенегов. Данные Марвази подтвердили сообщение Матфея Эдесского, уточнив (народ змей — это монгольское «каи», желтые — тюркское «сары») этнонимы главных участников миграции. Названные Марвази «туркмены» (так в X–XII вв. на Востоке называли тюркские племена, принявшие ислам [10, с. 133–135]) в движении на запад участия не приняли. Что послужило причиной нападения каи на кунов — не ясно. Возможно, что катализатором нападения и последующей миграции стала война между мусульманскими правителями государства Караханидов и союзом язычников-племен басмалов и ябаку, соседями которых были каи и куны. О сары Марвази пишет, что они бежали к басмылам из-за нежелания принять ислам и попали под покровительство басмылов, приняв их представителя в качестве своего вождя. А около 1048/49 г. один из караханидских беков совершил удачный поход против ябаку и их союзников [11, с. 135]. Разгром, возможно, послужил причиной ряда нападений и миграции некоторых племен на запад.

Среди мигрирующих племен вызывают интерес сары — ведь этноним «сары» был самоназванием половцев. Накануне нападения на них кунов сары находились вблизи или на самой территории басмылов (бек которых был вождем сары), кочевавших к северо-западу от уйгурского государства Кочо (Турфанский оазис). Но откуда сары бежали, спасаясь от исламизации? По сообщению Ибн аль-Асира, в 1043 г. приняли ислам около 10 тыс. семей кочевников, чьи зимовки находились близ города Баласагуна, расположенного в Чуйской долине (развалины близ города Токмак в Чуйском районе Кыргызстана). Ибн аль-Асир не упомянул названия племени, но вполне вероятно, что это были сары, потомки сары-тюргешей. Это предположение основано на том, что упомянутое Ибн аль-Асиром племя и сары-тюргеши обитали на одной территории — в Чуйской долине (см. ниже), где, кроме них, в XI в. проживали мусульмане — согдийцы и карлуки. Тюргеши — одно из десяти племен Западно-Тюркского каганата (603–659), упоминаемое («тулиши») в «истории династии Суй» в 635 г. После падения под ударами китайских войск Западно-

Тюркского каганата вождь тюргешей Уч-элиг возглавил борьбу местных племен Семиречья за независимость и создал Тюргешский каганат (699 г.). Административно Тюргешский каганат был разделен на 20 областей во главе с тутуками, сам каган управлял страной из столицы в городе Суяб в Чуйской долине, в Илийской долине находился его наместник. В истории династии Тан сообщается: «Согэвы потомки составляют желтый аймак, Сулуево поколение составляет черный аймак» [12, с. 305]. Согэ — сын основателя Тюргешского каганата, Сулу — сын наместника, правителя Илийской долиной. «Аймак — восточнотюркское и монгольское слово, имеющее примерно одинаковое значение со словом иль», а также использовавшееся «для обозначения политического объединения. Пример: Северная Монголия делилась на четыре “аймака” по именам четырех ханов, т.е. владения ханов» [13, с. 489]. Желтый цвет в Китае всегда считался императорским, черный обозначал подчинение. Позже эти, по сути, территориально-административные названия превратились в этнонимы: сары-тюргеши, кара-тюргеши, еще позже — просто сары и кара.

Борьба за власть в каганате между вождями сары и кара привела к падению Тюргешского каганата (766). Чуйскую долину со столицей городом Суяб захватили карлуки, илийские тюргеши признали власть Уйгурского каганата. Этноним «тюргеши» исчез со страниц китайских хроник и сочинений мусульманских авторов, но сам этнос не исчез. В анонимном сочинении «Худуд ал-Алам» («Границы мира», 982 г.) сообщается о тюргешах, подразделявшихся на тухси и азов [14, с. 204]. Судя по тому что местом обитания тухси была Чуйская долина, это были потомки сары-тюргешей. О тухси и их языке пишет Махмуд аль-Кашгари в сочинении «Диван лугат ат-турк» (1074). В нем сообщается, что тухси кочуют по соседству с племенем чигили в Илийской долине [15, с. 205], говорят тухси на диалекте восточного наречия тюркского (древнетюркского) языка [16, с. 12–15]. Зафиксирован ли факт их перекочевки из Чуйской долины в Илийскую? Ответа на этот вопрос источники не дают.

Об этнической связи половцев с сары-тюргешами, помимо этнонима, может свидетельствовать и тюргешский обычай установки каменных изваяний, как мужских, так и женских, держащих



обеими руками на животе сосуд [17, с. 136; 17, с. 98]. Вопрос о происхождении и семантике такого типа изваяний не входит в мою компетенцию, для меня главное, что такие же по композиции статуи (с обилием женских фигур) известны и в Северном Причерноморье, в местах расселения половцев [18]. Кроме того, в памятнике «Кодекс Куманикус», написанном на куманском языке, зафиксированы особенности обоих наречий тюркского языка — западного (языка куманов) и восточного (языка половцев), а также арабо-персидские слова и мусульманские титулы, заимствованные сары (половцами) у мусульман в период их жизни в Семиречье, т.е. в государстве Караханидов [19, с. 37–38]. Ислам распространяется среди населения Семиречья с 960 г., когда его приняла большая группа (200 тыс. шатров) кочевых племен, главным образом карлуки. Сары-тюргеши, известные с X в. как тухси, проживали по соседству с мусульманами-карлуками, вероятно, испытывая их влияние, в том числе заимствуя отдельные слова из мусульманского обихода, оказавшиеся позже в «Кодексе Куманикусе».

На основе приведенных фактов можно представить хронологические рамки миграции племен кунов и сары на запад: 1048–1049 гг. — поход караханидского бека Арслан-тегина на кочевых язычников, возможно, вызвавший нападение каи и последующую за этим миграцию; куны и сары продвигаются по южной границе (севернее Сыр-Дарьи) — 1050/1051 г. (сообщение Матфея из Эдессы); 1054/1055 г. — встреча князя Всеволода с половцами на границе Переяславльского княжества.

Анализ вышеприведенных сведений о половцах и тюргешах позволил сделать следующие выводы: 1) одинаковость этнонимов (сары) половцев и части тюргешей; 2) близость или даже тождество их языка — восточное наречие древнетюркского языка; 3) типологическое сходство каменных изваяний и наличие среди них большого числа женских статуй, характерных только для тюргешей и половцев; 4) наличие в языке «Кодекса Куманикуса» мусульманских титулов (например, султан), заимствованных в период их жизни среди мусульман, может быть свидетельством того, что исконной территорией половцев было Семиречье. Наконец, хронологические рамки движения сары с востока к юж-

ным границам Руси вполне логично связывают «желтых» Матфея Эдесского и сары Марвази с половцами, с которыми встретился переяславльский князь Всеволод. Все это дает основание предполагать, что половцы — группа сары-тюргешей. Эта группа бежала из мусульманского Семиречья в страну язычников Джунгарию из-за нежелания принять ислам; в Джунгарии они подверглись нападению кунов и вместе с ними мигрировали на запад, обретя новую родину в Северном Причерноморье.

Сары, оставшиеся в родных местах, разделили судьбу других местных племен: нашествия киданей (каракитаев) в 1130 г., найманов в 1210 г., монголов в 1218 г. и их господство. В начале XX в. в Илийской долине Казахстана кочевали казахи «племени» албан [20, с. 47, 132]. Албаны (монгольск. *албан* — «служба», очевидно, эти племена находились в подчинении у монгольских ханов) подразделялись на ветви сары и чибыл; чибыл — потомки известных в государстве Караханидов чигилей, а сары — потомки половцев, правда, не тех, что кочевали по соседству с Русью, а оставшихся в Семиречье и принявших ислам.

**Библиография**


1. *Князькин И. О.* Русь и степь. М., 1996.
2. *Плетнева С. А.* Половцы. М., 2010.
3. Там же.
4. Там же.
5. *Евстигнеев Ю. А*. Кыпчаки / половцы / куманы и их потомки (к проблеме этнической преемственности). СПб., 2011.
6. *Кононов А. Н.* М. Кашгари и его «Диван лугат ат-ат-турк» // Советская тюркология. 1972. № 1.
7. *Евстигнеев Ю. А*. Указ. соч.
8. *Кляшторный С. Г., Султанов Т. И.* Государства и народы евразийских степей. Древность и Средневековье. СПб., 2004.
9. *Евстигнеев Ю. А*. Указ. соч.
10. *Кляшторный С. Г., Султанов Т. И.* Указ. соч.
11. Там же.
12. *Бичурин Н. Я*. (Иакинф). Собрание о народах, обитавших в Средней Азии в древние времена. Алматы, 1998. Т. 1.
13. *Бартольд В. В.* Работы по истории и филологии тюркских и монгольских народов. М., 2002.
14. Там же.





15. Там же.
16. *Кононов А. Н.* Указ. соч.
17. *Худяков Ю. С.* Проблема генезиса древнетюркской культуры // Altaica III. М., 1999; *Шер Я. А.* Каменные изваяния Семиречья. М.; Л., 1966.
18. *Плетнева С. А.* Половецкие каменные изваяния. М., 1974.
19. *Евстигнеев Ю. А*. Указ. соч.
20. *Востров В. В., Муканов Б. С.* Родоплеменной состав и расселение казахов (конец XIX — начало XX в.). Алма-Ата, 1968.


***А. К. Нефедкин***

## БОЕВЫЕ ВЕРБЛЮДЫ В СРЕДНЕЙ АЗИИ В ДРЕВНОСТИ

Верблюды, как и лошади, на протяжении более четырех тысячелетий служили людям в различных сферах: первые — чаще в мирной деятельности, а вторые — в военной. Иногда и верблюдов использовали не только как вьючный или гужевой транспорт, но и для военных целей. Обычно это происходило в областях, где было развито верблюдоводство и условия не благоприятствовали разведению лошадей.

Доместикация двугорбого верблюда-бактриана в Северо-Восточном Иране — Южной Туркмении датируется 2500/2000–2000/1600 гг. до н.э.: один тип терракоты в виде повозки, запряженной верблюдом, обнаружен в Алтын-депе в слоях Намазга-IV [1, P. 148–149; 1, S. 30]. На сирийской цилиндрической печати, датированной XV-XIII вв. до н.э., изображен бактриан, везущий двух ездоков [2, S. 30, fig. 2; S. 31]. Наиболее ранние письменные упоминания верблюдов в регионе мы встречаем в Авесте, в Яштах: «Гуш-яшт» (9, 30) упоминает предводителя врагов-хьяонов Ашта-

Аурванта, ведущего 700 верблюдов, а «Ард-яшт» (17, 13) — воинственно настроенных верблюдов, видимо, того же племени [3, с. 49]. По мнению российского ираниста А. А. Амбарцумяна, речь идет именно о боевых верблюдах [4, с. 38, прим. 10], а сами авестийские хьяоны локализуются в Средней Азии [5, с. 58–68].

Греческий лексикограф конца II в. Юлий Поллукс (I, 139–140) так описывает животных, используемых на войне: «Полезны в войнах несущие снаряжение ослы, запряженные в повозки быки, а мулы — для обеих целей, верблюды же — навьюченные снаряжением. А бактрийцы и сражаются на верблюдах». Основная масса приводимого Поллуксом материала относится к авторам классической эпохи. Речь идет о животных, используемых на войне, среди которых оказываются и верблюды, которые обычно выступают в качестве вьючного транспорта, кроме того, упоминаются бактрийцы, которые сражаются на верблюдах. Верблюды, по Поллуксу, используются «для войны», — очевидно, в прямом смысле «для ведения боя», а не для перенесения обоза. Иранистка М. Бросиус полагает, что бактрийские мегаристы служили в ахеменидской армии [6, P. 59]. Однако Геродот (VII, 64; 86-87) в своем описании армии Ахеменидской державы, которое, видимо, базировалось на официальном персидском списке всех мобилизационных сил царства [7, P. 1–9], упоминает конных и пеших бактрийцев, а из мегаристов — лишь арабов. Более того, Ксенофонт (Cyr., VII, 2, 48-49), знавший Персидскую державу, так сказать, изнутри, категорически отрицает использование в империи верблюдов в военном деле, кроме как в обозе.

Поллукс, без сомнения, знал первые книги «Персидской истории» Ктесия, посвященные Ассирийскому царству: рассказывая об ассирийском царе Сарданапалле, он, в частности, ссылается на книдского историка (Poll., II, 60; ср.: V, 41). Возможно, именно рассказ Ктесия о походе Нина на Бактрию [8, P. 18–19] и послужил источником данного сообщения Поллукса. Таким образом, речь шла о доахеменидской эпохе. Вряд ли имелась в виду эпоха Греко-бактрийского царства, армия которого базировалась на пехоте, коннице и элефантерии.

Другое упоминание боевых верблюдов мы находим в «Истории» греческого историка конца II — первой половины III в. Геродиана, который описал решающую битву при Нисибисе между парфянским войском царя Артабана IV (V) и римской армией императора Макрина в 217 г. Само сражение было генеральной битвой последней римско-парфянской войны 216-217 гг. и представляло собой типичное противостояние восточной и западной военной систем: верховой подвижной массы парфян и компактного пехотного строя римлян. «Артабан с огромной массой людей и сил, ведя многочисленную конницу, некую массу лучников и катафрактов с верблюдов, *разящих* вовне длинными копьями» (Hdn., IV, 14, 3). Естественно, нападающей стороной были более многочисленные парфяне: «…варвары, шумя громким криком, напали на римлян, стреляя и скача» (Hdn., IV, 15, 1). О действиях римлян Геродиан рассказывает (Hdn., IV, 15, 2-5): «…и варвары массой луков и вытянутыми копьями катафрактов, разя сверху с лошадей и верблюдов, наносили им [*римлянам*] большие потери. Римляне же легко побеждали, сражаясь вблизи, а когда многочисленная конница и масса верблюдов стали теснить их, *они*, демонстрируя отступление, бросали триболы и некоторые другие приспособления из железа, окаймленные выступающими остриями. Поскольку *приспособления* были скрыты в песке и не были заметны всадникам и мегаристам, *они* были гибельны для них, ибо, наступая, лошади, а особенно верблюды, имеющие мягкие подошвы, оступались, хромали и сбрасывали ездоков, которых несли. Тамошние варвары, только едучи на лошадях или верблюдах, знатно сражаются, а когда сойдут с них или свалятся, легко берутся в плен, не вынося бой вблизи».

Геродиан лишь упоминает обычных для парфян конных тяжеловооруженных катафрактов копейщиков-контофоров — их в данном сражении сменили наездники на верблюдах, которые в бою взаимодействовали с верховыми лучниками, вероятно, по той же схеме, что и стандартные контофоры [9, с. 53–61].

Дж. Роулинсон полагает, что в поздний период существования Парфянского царства здесь появилась кавалерия на верблюдах как род войск [10, P. 358, 405]. Однако этот род войск нигде более не проявляется. Парфяне обычно использовали верблюдов как вьючный транспорт в обозе (Plut. Crass., 25, 1). Поскольку войско парфянского монарха, обладавшего лишь постоянной гвардией,

состояло в основном из ополчений знати и наместников (Hdn., III, 1, 2) [11, с. 142, 151], то можно полагать, что и эти мегаристы были также ополченцами из провинций империи, а не специально созданным корпусом.

Геродиан ничего не говорит о происхождении наездников на верблюдах, никак не выделяя их из общей массы варваров-парфян. В принципе мегаристы могли быть набраны из арабов юго-запада империи или иранского населения восточных областей. Существует, в частности, предположение, что эти мегаристы были арабскими союзниками Артабана [12, P. 95]. Поскольку римлянам, судя по сохранившимся источникам, был известен лишь Артабан, то это свидетельствует о подчинении ему именно западной части империи [13, P. 357]. С одной стороны, Северная Месопотамия была занята римлянами, когда Артабан после вторжения Каракаллы собирал армию (Dio Cass., LXXIX, 3, 1), а часть Вавилонии вообще поддерживала другого шаха — Вологеза V (VI): в Ктесифоне чеканились монеты с именем последнего [14, с. 34–35]. Поэтому войска было трудно набрать на западе империи.

Если обратиться к оружию катафрактов, то оно напоминает вооружение наездников на верблюдах на рельефах из Пальмиры и Дура-Европос (III в.), которые вооружены копьем и круглым щитом [15, fig. 109–110, 112]. Хотя данные области находились в ту эпоху под римским контролем, так могли быть вооружены другие арабы, ведь сабейские рельефы из Йемена начала новой эры показывают всадников на верблюдах, имеющих аналогичное вооружение: небольшой круглый щит и копье [16, table II; 16, S. 111, fig. 81].

Впрочем, семитские наездники на верблюдах обычно не носили тяжелого защитного вооружения. Доспехи более характерны для жителей Ирана и Средней Азии, нежели Аравии. Однако тяжелое вооружение все же могло быть у арабских всадников, особенно если учитывать иранское влияние на соседей (Suid. s. v. Edessa) [17, P. 20, 31–33; 17, P. 189]. О возможном вооружении среднеазиатов, которые могли сражаться на верблюдах, остается только гадать. Во времена Геродота (VII, 64; 66; 86) среднеазиатские народы были вооружены луками и короткими копьями. Позднее, уже в сасанидскую эпоху, шах Бахрам V Гур (421-438) изображался охотящимся с дромадера вооруженным сложным луком [18, P. 172, fig. 82; P. 48, fig. 12].

В целом, можно предположить, что в доахеменидскую эпоху, о которой у нас почти нет сведений, бактрийцы использовали верблюдов (вероятно, даже двугорбых) как боевых животных, на которых сражались с помощью луков. Возможно, это было вызвано нехваткой конного поголовья, дороговизной коней и/или недостаточной развитостью верховой езды в среде оседлого населения. В ахеменидский, селевкидский и парфянский периоды (V в. до н.э. — начало III в.) мы не обнаружили в письменных источниках указания на использование верблюдов в военном деле Бактрии — очевидно, всадники полностью заменили мегаристов. И лишь в случае крайней опасности парфянские властители могли призывать в армию людей (арабов или среднеазиатов), которые сражались на верблюдах.

## Библиография


1. *Bulliet R. W*. The Camel and the Wheel. Cambridge. 1975. Ср.: *Brentjrs B.* Das Kamel im Alten Orient // Klio. 1960. Bd. 38.

2. *Brentjrs B.* Op. cit.

3. *Амбарцумян А. А.* Этноним «хйаона» в Авесте // Записки Восточного отделения Российского археологического общества. Новая серия. СПб., 2002. Т. 1.

4. Там же.

5. Там же.

6. *Brosius M.* The Persians. L.; N.Y., 2006.

7. *Armayer O. K.* Herodotus' Catalogues and the Persian Empire in the Light of the Monuments and the Greek Literary Tradition // Transactions of the American Philological Association. 1978. Vol. 108.

8. *Nicholis A*. The Complete Fragments of Ctesias of Cnidus. Translation and Commentary with an Introduction: A Dissertation Presented to the Graduate School of the University of Florida in Partial Fulfillment of the Requirements for the Degree of Doctor of Philosophy. Gainesville, 2008.

9. *Никоноров В. П.* К вопросу о парфянской тактике (на примере битвы при Каррах) // Военное дело и средневековая археология Центральной Азии: Сб. науч. тр. Кемерово, 1995.

10. *Rawlinson G*. The Sixth Great Oriental Monarchy. L., 1873.

11. *Никоноров В. П.* К вопросу о парфянском наследии в Сасанидском Иране: военное дело // Центральная Азия от Ахеменидов до Тиму-

ридов: археология, история, этнология, культура: Материалы Междунар. науч. конф., посвящ. 100-летию со дня рождения Александра Марковича Беленикого (Санкт-Петербург, 2–5 ноября 2004 г.) / Отв. ред. В. П. Никоноров. СПб., 2005.

12. *Bulliet R. W*. Op. cit.

13. *Rawlinson G*. Op. cit.

14. *Луконин В. Г.* Культура Сасанидского Ирана: Иран в III–V вв. Очерки по истории культуры. М., 1969.

15. *Staubli Th.* Das Image der Nomanden im Alten Israel und in der Ikonographie seiner sesshaften Nachbarn. (Orbis Biblicus et Orientalis. Bd. 107). Freiburg (Schweiz); Göttingen, 1991.

16. *Benoit F.* L'Héroïsation équestre. Aix-de-Provence, 1954; *Staubli Th*. Op. cit.

17. *Nicolle D.* Rome's Enemies 5: The Desert Frontier. (Men-at-Arms Series 243). L., 1991; *Hoyland R. G*. Arabia and the Arabs: From the Bronze Age to the Coming of Islam. L.; N. Y., 2001.

18. *Bulliet R. W.* Op. cit.; *Harper P. O*. The Royal Hunter: Art of the Sasanian Empire. N. Y., 1978.

***В. М. Федоров***

# О ВОСТОЧНОМ ВЛИЯНИИ НА ОХОТУ С ЛОВЧИМИ ПТИЦАМИ, ПРОВОДИМУЮ В СРЕДНЕВЕКОВОЙ РУСИ, С ТОЧКИ ЗРЕНИЯ ПРАКТИКИ ЕЕ ПРИМЕНЕНИЯ (по предметам археологических находок)

Все имеющиеся письменные источники о соколиной охоте, проводившейся в средневековой Руси, доказывают нам лишь то, что этот вид охоты действительно существовал в тот период на данной территории, но при этом мало что дают для понимания ее



практической стороны. И лишь открытия последних лет в области археологии позволили пролить свет на практические особенности этого весьма интересного рода занятий.

## О принадлежностях соколиной охоты и предметах содержания ловчих птиц

Для содержания, обучения и использования ловчих птиц требуется определенный инвентарь. Правила охоты, сформировавшиеся в глубокой древности, обусловили неизменность охотничьего инвентаря, что подтверждается этнографическими сведениями и археологическими находками. К примеру, тип кроя клобучка или форма вертлюга на протяжении веков остаются практически неизменными, что облегчает определение их национальной принадлежности.

К основным принадлежностям соколиной охоты и предметам содержания хищных птиц относятся: то, на чем располагается ловчая птица, то есть присада (когда с птицей не охотятся) или кожаная рукавица, надеваемая на руку во время проведения охоты или занятий с птицей, и непосредственно привязь, с помощью которой ловчая птица удерживается на присаде или руке. Привязь представляет собой путы с должиком.

*Путы* (путцы, обносцы) надеваются на лапы птицы. В культурах разных народов они в принципе одинаковые (с незначительными различиями). Это парные ремешки, цельнокроеные или плетеные (из кожаных полос или конского волоса), либо кусок кожи, накладываемый на лапу (цевку) птицы и удерживаемый на ней узким кожаным ремешком в виде затягивающейся петли. Археологи в первую очередь обращают внимание на кожаные ремешки, надетые на птичьи кости, встречающиеся в заполнении ям. Отсутствие данных об особенностях охотничьего снаряжения ловчих птиц приводило к некоторым трудностям при определении их функционального назначения. Поэтому такие находки нередко атрибутировали как амулеты-вставоранки, используемые некоторыми группами [1, с. 58–59]. Но подобные объяснения малоубедительны.

Путца с костью правой лапы самца ястреба-тетеревятника (*Acc. gentilis*) из раскопок Великого Новгорода (первая половина

XIV в.) — типичный восточный тип, который имеет аналогии в соколиной охоте, культивируемой в Средней Азии и Казахстане. Такую форму путцев можно найти в коллекции предметов соколиной охоты в РЭМ, а также в коллекции профессора Г. П. Дементьева, хранящейся в зоологическом музее в Москве. Имеется одна особенность: вместо прорези сделан фигурный вырез. Подобные вырезы присутствуют и в путах с костями цевок крупной соколиной птицы, найденных в Твери недалеко от княжеской резиденции в слоях, датируемых 60-ми гг. XIII в., а также в путце с костью ястреба-перепелятника (*Ac. nisus*), обнаруженной в Переяславле-Рязанском в слоях середины XVI в. На первый взгляд кажется, что они представляют собой европейский тип, но фигурные вырезы в форме кожаных язычков вместо прорезей, причем без удаления последних, типичны для восточной традиции. При этом никакой функциональной нагрузки они не несут. Эти восточные элементы проявляются и при изготовлении клобучков. На некоторых современных арабских клобучках кожа, вырезанная под клюв, не удаляется, а нередко приторачивается к теменной части либо просто оставляется в свободном состоянии, что можно видеть на киргизском клобучке начала XX в., представленном в экспозиции РЭМ.

*Вертлюг*. Чтобы путцы не скручивались и тем самым не привели к травмам лап хищной птицы, ремешки, закрепленные на лапах, другими концами определенным образом ввязывались в устройство, называемое вертлюг (вертлуг). В коллекциях Новгородского музея, а также Белоозера и Ярославля имеются двусоставные вертлюги, которые могли быть использованы в охоте с ловчими птицами. У подобных вертлюгов есть аналог в современной практике среднеазиатской соколиной охоты. Казахи, киргизы и туркмены до сих пор используют вертлюги, имеющие подобный принцип действия. Азиатские вертлюги изготавливаются из рога горного козла или дерева и используются в содержании ловчих птиц. Подобные вертлюги в XIX в. применялись и на Кавказе. Новгородские вертлюги также костяные или деревянные. При этом все имеющиеся в археологической коллекции вертлюги различаются по размерам, что может говорить об их использовании в охоте с разными ловчими птицами, также отличающимися



по величине. Хронологически часть вертлюгов относится к домонгольскому периоду, что может свидетельствовать о прямом заимствовании элементов охотничьего инвентаря у восточных кочевников.

*Должик*. Во второй элемент вертлюга, а именно в отверстие шпильки, ввязывается должик — узкий кожаный ремень или несколько более тонких, но прочных ремешков, сплетенных или связанных вместе (как в азиатской соколиной охоте), длиной до 1,5 м. Одним концом он закрепляется на вертлюге, другим — на присаде или руке. На Западе же еще со времен Фридриха II Гогенштауфена (рукописный трактат XIII в. “De arte venandi cum avibus”) [2] используется другой по конструкции вертлюг, форма которого сохраняется в традициях современных западных сокольников. Типично европейский тип должика появляется в русской соколиной охоте, судя по всему, в XVI в. При археологических раскопках, проводимых в Московском Кремле летом 2007 г., был найден ремешок с узлом на одном конце, который можно классифицировать как должик, используемый в привязи некрупных пернатых хищников, таких как малый ястреб (перепелятник) (*Ac. nisus*) или дербник (*F. columbarius*).

*Рукавицы*. В исторических документах изделие из кожи, надеваемое на руку при проведении соколиной охоты и работе с хищной птицей, называлось рукавицей. Встречается и другое название: рукавка (рукавочка), что может означать ту же рукавицу (от слова «рука») либо муфту (от слова «рукав»). Характерные особенности русской соколиной охоты (по имеющимся археологическим находкам) в домонгольский и особенно в последующий периоды говорят о том, что сокольничьи рукавицы могут быть скопированы с восточных образцов.

Этнография народов Средней Азии подтверждает тот факт, что для держания птиц на руке использовалась рукавица, а не перчатка. Этот предмет охотничьего инвентаря, как дань традиции, сохранил свою форму и в наши дни у сокольников Казахстана, Киргизии, Туркмении, Узбекистана.

В археологическом отделе Новгородского музея-заповедника хранится несколько кожаных рукавиц. Они почти однотипные с выделенным большим пальцем, имеют расширение (крагу) бли-

же к запястью. На некоторых рукавицах представлен орнамент в виде причудливых переплетений, идущий вертикально широкой полосой по внутренней (тыльной) стороне краги. Орнамент на рукавице говорит, во-первых, о том, что это изделие не рядовое, во-вторых, о статусе его хозяина.

*Бубенцы*. Еще одной принадлежностью соколиной охоты являются бубенчики, или бубенцы (колокольцы), одеваемые, как правило, на лапы или хвост ловчей птице. Бубенчик нужен для того, чтобы по его звону можно было найти отлетевшую во время охоты за добычей птицу в траве или зарослях. Бубенчик также поможет определить улетевшую птицу в случае, если порвется привязь на присаде и она обретет свободу.

В коллекции предметов археологического отдела Новгородского музея имеется ряд бубенцов разной формы. Несколько бубенчиков по форме и размерам очень похожи (если не сказать, идентичны) на современные бубенчики, применяемые сокольниками многих стран в сегодняшней практике соколиной охоты.

*Клобучки*. В фондах Новгородского музея хранятся несколько клобучков, некоторые из них в хорошем состоянии.

Клобучки в соколиной охоте необходимы для того, чтобы лишить ловчую птицу возможности видеть. Это необходимо при транспортировке птиц, во время охоты, чтобы пернатый охотник не срывался раньше времени на добычу, при лечении птиц, ловле, чтобы птица спокойно себя вела после того, как ее поймали, и т.д. Этнограф Г. Н. Симаков в своей работе «Соколиная охота. Культ хищных птиц» [3] показывает, что в основе появления клобучка лежит религиозно-магический культ, когда хищную птицу рассматривали как воина и обряжали соответственно. Поэтому клобучки у разных народов, культивировавших у себя в то или иное время охоту с ловчими птицами, имеют свои традиционные формы, отражающие национальные черты. Практически для всех клобучков характерен треугольный вырез под клюв. Клобучки, кроме одного, найденного в слоях первой половины XIV в., имеют одну характерную особенность — многочисленные прорези под затягивающие ремешки (задережки) у основания клобучка для стяжки его в гармошку, чтобы одетый на голову ловчей птице клобучок сидел на ней более плотно. К сожалению, задережки на



всех клобучках отсутствуют. Подобная стяжка, как и форма самого клобучка, имеет аналогии с индийскими типами таких изделий. Размеры клобучков сильно варьируют: от очень маленького, вероятно, для использования на перепелятнике или дербнике, до довольно большого, возможно, для применения на крупной самке кречета.

Следует заметить, что хронологически все имеющиеся клобучки относятся к периоду монгольского господства. Кроме того, клобучки имеют очевидные признаки арабского и индийского типов. Некоторые клобучки, особенно XIII в., изготовлены по сложной технологии. После сшивания для придания объема необходимо произвести вытягивание кожи клобучка в сыром виде на специальной болванке. Это позволяло более точно подогнать клобучок к размерам головы птицы (естественно, использовались разные болванки). Клобучки из слоев второй половины XIV в. уже выкраивались таким образом, что сразу были готовы к использованию. По крою они в основном арабского типа. К этому же типу относится и московский клобучок, найденный в слоях XIV в. при раскопках на подоле Боровицкого холма в 2007 г. Тип его кроя приближается к современным образцам.

Принимая во внимание вышесказанное, можно сделать следующие выводы. Судя по археологическим находкам, русская соколиная охота находилась под сильным восточным влиянием. По имеющимся вертлюгам можно заключить, что это влияние азиатское. Костяные или деревянные вертлюги типичны для азиатской традиции, аналоги которой можно найти и сегодня в соколиной охоте киргизов, казахов, туркмен, узбеков.

С установлением монгольского владычества русская соколиная охота, существовавшая и до этого, начинает испытывать на себе сильное влияние азиатской соколиной охоты. В используемых клобучках просматриваются традиции арабской и индийской соколиной охоты. Эти изделия могли быть заимствованы непосредственно у тюркских кочевников либо опосредованно через торговые связи с Западом.

В терминологии русской соколиной охоты появляется неславянское название *челиг*, которым обозначали самцов всех ловчих птиц. Как предполагает профессор Г. П. Дементьев, это слово

происходит от тюркского *чаули*, *чуйлю*. Другое слово — *крагуй* (название ястреба) — также имеет неславянское происхождение. Некоторые ученые считают, что оно восходит к греческому названию ястреба — *иераки*. Однако фонетически *крагуй* ближе к тюркскому названию, обозначающему ястреба-перепелятника, — *кргый*, *кыргый* или *кыргей*. Правда, со временем оно утратило свое значение и совершенно исчезло из современной русской сокольничьей терминологии, зато в виде уменьшительного *крагулек* сохранилось в качестве названия малого ястреба или перепелятника в польской, чешской и украинской орнитологии. Также неславянского происхождения название сумок для подсадных птиц — *шалгичи*, которое присутствует в описи принадлежностей соколиной охоты XVII в. [4, с. 121]. К этому же периоду относится еще один очевидный парадокс. В соколиной охоте царя Алексея Михайловича абсолютное большинство ловчих кречетов и соколов имеют нерусские и неславянские имена, например, Бумар, Айдар, Адраган, Кизилбай, Арбас, Алай, Ислан-Бей и т.д. Может быть, это проявление тенденции сохранения традиций, восходящих ко временам монгольского господства, которые имели настолько глубокие корни, что проявлялись в XVII в. даже в таких мелочах, как клички ловчих птиц.

Но если говорить в целом, то вся терминология русской соколиной охоты — от названий птиц до атрибутики и терминов, характеризующих то или иное явление, — имеет общеславянские корни. В русской соколиной охоте мало практиковали охоту с орлами и соколами-балобанами (*F. cherug*), популярными у восточных сокольников. Последние считались «птицами невежливыми», не пригодными к охоте. Кроме того, в охоте с соколами русские сокольники ставили предварительно соколов вверх, т.е. обученный сокол сначала поднимался в высоту и там кружил, ожидая вылета дичи. Способы проведения соколиной охоты сближают нас с Западом. Судя по всему, восточные сокольники не владели ими и не стремились им научиться. Как только влияние Орды начало ослабевать, в атрибутике охоты с ловчими птицами появились элементы, более характерные для западной школы соколиной охоты. Таким образом, соколиная охота в Русском государстве, расположенном на границе Европы и Азии, проявляет смешанный тип с элементами, присущими как восточной, так и европейской школам.



**Библиография**

1. *Курбатов А. В*. Кожевенное производство Твери XIII–XV вв. (по материалам археологических исследований 1993–1997 гг.). СПб., 2004.

2. *Willemsem C. A.* Das Falkenbuch Keiser Friedrich II. Harenberg, 1984. Vol. 63, 64.

3. *Симаков Г. Н.* Соколиная охота. Культ хищных птиц. СПб., 1998.

4. Собрание писем царя Алексея Михайловича. Роспись охотничьему снаряду. М., 1856.

# ИСТОРИОГРАФИЯ, ИСТОЧНИКОВЕДЕНИЕ

*С. Б. Манышев*

## «ХАННАЛ МУРАД» — ИСТОЧНИК ПО ИСТОРИИ МЕДИЦИНЫ ДАГЕСТАНА

В результате распространения ислама и арабо-мусульманской культуры в Дагестане получают широкое распространение арабские медицинские трактаты, в том числе и широко известный труд Абу Али ибн Сины «Канон врачебной науки», вобравший в себя медицинские знания древнего Рима, Греции, Ирана, Индии, Средней Азии. Наиболее ранний из обнаруженных в Дагестане списков «Канона» датируется 1400 г. Распространение в Дагестане получают также медицинские трактаты других известных арабских авторов, таких как Ибн ан-Нафис, Абу Бакр Мухаммад ар-Рази, а также комментарии к сочинениям этих авторов [1, с. 204–206].

Впоследствии в Дагестане создаются оригинальные и компилятивные медицинские сочинения, в которых говорится о методах изготовления лекарств от различных болезней из минералов и средств растительного и животного происхождения, а также указываются методы использования и дозировка лекарственных препаратов [2, с. 68].

Большое распространение и известность на всей территории Дагестана приобрел медицинский справочник, написанный на лакском языке под названием «Дамадан», или «Ханнал мурад». Он представляет собой компилятивную работу — перевод на лакский язык с персидского известного медицинского справочника



Мухаммада ал-Дайлами ал-Мазандарани под названием «Тухфат ал-Муминин» [3, с. 45–48].

Многие кавказоведы, как дореволюционные, так и современные, сходятся во мнении, что справочник «Ханнал мурад» был переведен на арабский, а затем и на лакский языки с персидского известным дагестанским энциклопедистом первой трети XVIII в. Дамаданом ал-Мухи. Вот что по этому поводу пишет известный дагестанский просветитель XIX в. Абдулла Омаров: «Он (*Дамадан ал-Мухи. — С. М.*) славился еще знанием медицины: и теперь еще существует его сочинение на казикумухском (лакском. — *С. М.*) языке под названием Дамадан, в котором объясняется польза различных животных и растений для человека» [4, с. 53].

А. Омарову вторит и известный специалист в истории досоветской научной мысли народов Северного Кавказа М. А. Абдуллаев. «Чулак Сурхай-хан (дословно: «Безрукий Сурхай-хан» — правитель Казикумухского шамхальства. — *С.М.*) любил медицину и имел понятие о ней. “Тухфат ал-Муминин” достался ему во время захвата им Шемахи и последовавшего затем грабежа в городе. Хотя нет достаточной уверенности, можно предположить, что Сурхай-хан передал Дамадану эту книгу с просьбой перевести на арабский язык» [5, с. 124].

Однако в литературе содержится и другое утверждение, высказанное в обобщающем труде по истории здравоохранения Дагестана Р. Ш. Аликишиевым, который пишет, что Дамадан ал-Мухи «в 1714 г. по заказу Сурхай-хана Казикумухского написал от руки на арабском языке медицинское сочинение “Ханнал мурад”, переведенное впоследствии Гаджи Кунинским на лакский язык» [6, с. 21].

Спор по поводу авторства перевода на лакский язык лечебника разрешает один из его списков, который был опубликован в извлечениях на лакском языке. В преамбуле настоящего сочинения говорится следующее. «“Тухфат ал-муминин” была лучшей мудрой книгой того времени. Дамадан-афанди перевел ее с фарси на арабский язык. По велению Сурхай-хана — царя Дагестана, истинно верящего в ислам, ценителя учений алимов, защитника религии, бедных и врага эксплуататоров, владельца ума и шашки,

сына Гарай-бега — книга написана на лакском языке в пользу хану и тем, кто не имел возможности прочитать ее на арабском языке. Если в книге есть неточности, не к месту употребленные слова, прошу читателя указать на эти недочеты, не ругая меня. Эту книгу я назвал “Мечта хана”. В конце месяца рабби ал-ахир, 17 числа, в пятницу, тысяча сто сорок седьмого года, Хачмас-кала» [7, с. 74]. (Выражаю благодарность за перевод данного источника с лакского языка Патимат Гусейнавне Фаталиевой).

Таким образом, из текста приведенного отрывка ясно, что Дамадан ал-Мухи по велению Сурхай-хана в крепости Хачмас перевел с персидского на арабский, а затем и на лакский языки медицинский трактат «Тухфат ал-Мумини» и назвал его «Мечта хана» («Ханнал мурад») приблизительно в 1730 г.

Как удалось установить по справочным изданиям, были опубликованы отрывки из лечебника, переписанного Мухаммадом б. Зайдом ал-Куркли в 1872 г., оригинал хранится в рукописном фонде ДНЦ РАН. Всего в настоящий список включено 81 растение, а опубликовано лишь 14 в альманахе «Дружба» на лакском языке, в связи с чем данный источник остается недоступным для широкого круга исследователей [8]. Структурно лечебник напоминает «Канон» Ибн Сины: здесь дается название лекарств (растений), указаны их свойства, а также то, с какой целью употребляется то или иное средство. То есть автор идет не от болезни к лекарству, а от лекарства к болезни,

В литературе также содержатся противоречивые сведения о степени распространенности указанного лечебника. Абдулла Омаров в своих «Воспоминаниях муталима» пишет: «Упомянутая же мной книжка, составленная Дамаданом Мухинским, в которой объясняются свойства некоторых растений и животных, на казикумухском языке, мало употребительна у мулл» [4, с. 67]. Нельзя, однако, согласиться с этим утверждением. На широкое распространение по всей территории Дагестана лечебника «Ханнал мурад» указывает как большое количество его списков на лакском языке, так и найденные рукописные копии или их фрагменты на аварском и даргинском языках, которые использовались народными лекарями вплоть до 30-х гг. XX в. [2, с. 68–71].



Немаловажным фактором в охране здоровья и продлении жизни являются пищевые пристрастия и система питания горцев Дагестана. Употребляемые систематически и в больших количествах травы, несомненно, оказывали благотворное влияние на общее состояние здоровья населения.

Вот какая характеристика крапивы содержится в «Ханнал мураде»: «Увеличивает молоко [у женщин в период кормления грудью], обладает мочегонным эффектом, в критические дни стимулирует отток крови, улучшает цвет лица. Полезна всему пищевому тракту. Если ее сок капать в нос, то кровотечение останавливается. Помогает при созревании фурункула, если крапиву положить на него. [Перемешав] с солью, прикладывать к месту укуса бешеной собаки. Крапива полезна при астме, при опухолях, болезнях почек и селезенки. Особенно полезны семена крапивы при лечении указанных болезней».

Согласно «Ханнал мурад», белый виноград обладает разнообразными лечебными свойствами, среди которых — мочегонный эффект. Сок белого винограда помогает устранить колики, а масло из косточек применяется при лечении фурункулов.

При малярии и холере рекомендуется применять отвар базилика. Также можно нюхать базилик перед сном, так как его эфирные масла оказывают успокаивающее, тонизирующее действие, а его семена обладают антитоксическим действием и могут применяться при отравлении ядами.

Универсальным во многих отношениях средством являются плоды грецкого ореха. Очищенные и неочищенные плоды применяют при простуде, кашле, запоре. Варенье из зеленого ореха рекомендуют при коклюше и дифтерии, а также при болях в зубах. Ореховым маслом рекомендуется смазывать голову при мигренеподобных болях, а также использовать при воспалительных заболеваниях ушей. «Орех полезен как всем внутренним органам, так и внешним».

Приведенные в лечебнике Дамадана ал-Мухи сведения о применении тех или иных растительных средств в лечении заболеваний носят энциклопедический характер. Поэтому «Ханнал мурад» может считаться своеобразным путеводителем, раскрывающим разнообразные лечебные свойства флоры Кавказа.

**Библиография**

1. *Тагирова Н. А*. Тематическая характеристика арабской рукописной книги в Дагестане (По материалам Фонда восточных рукописей ИИАЭ ДНЦ РАН) // Шихсаидов А. Р., Тагирова Н. А., Гаджиева Д. Х. Арабская рукописная книга в Дагестане. Махачкала, 2001.

2. *Исаев А. А*. Источники по истории развития медицинских знаний в Дагестане в XVIII — начале XX в. // Источниковедение средневекового Дагестана: Сб. ст. / Сост. Г. Оразаев. Махачкала, 1986.

3. *Ахмедов С. Х*. История лакской литературы: в 2-х т. Махачкала, 2008. Т. 1: Дореволюционная литература.

4. *Омаров А*. Воспоминания муталима // Сборник сведений о кавказских горцах. Тифлис, 1869. Вып. 2.

5. *Абдуллаев М. А*. Мыслители Дагестана. Махачкала, 2007.

6. *Аликишиев Р. Ш*. Очерки по истории здравоохранения Дагестана. М., 1958.

7. Ханнал мурад. (Парачи) // Дусшиву. МахIачкъала, 1980. № 1.

8. *Исаев А. А., Магдиев С.Я., Маламагомедов Д. М., Оразаев Г. М.-Р.* Каталог рукописей на языках народов Дагестана, хранящихся в рукописном фонде ДНЦ РАН / Отв. ред. А. Р. Шихсаидов. Махачкала, 2008. URL: http://www.opentextnn.ru/history/arkheography/specification/?id=2996.

***А. К. Алексеев***

## СВЕДЕНИЯ «ТАРИХ-И МУЛЛА-ЗАДА» («ТАРИХ-И ШУЙУХ-И БУХАРА») О ПРАВИЛАХ СОВЕРШЕНИЯ ЗИЙАРАТА

Одной из наиболее стойких традиций в Центральной Азии является практика паломничества (*зийарат*) и поклонения (*‘ибадат*) к т.н. «святым местам» (*мазар*), обычно восходящим либо к культам доисламского времени, связанным, например, с традициями персонифицированных в виде деревьев, камней или источников



воды сил природы, либо к мавзолеям (*макбара*) пророков и мусульманских святых (*вали*, *авлийа*). К *зийарат*у в Центральной Азии относится также посещение могил предков, что восходит к наиболее древним пластам религиозной практики, связанной с культом предков и проявляющейся практически у всех народов мира.

В среде мусульманских богословов (*‘улама*) данная практика воспринимается весьма неоднозначно: от полного ее отрицания и необходимости запрещения, за что ратуют представители крайнего крыла ханбалитского *мазхаба*, до признания ее допустимости и необходимости регламентации у сторонников ханафитской и шафиитской религиозно-правовых школ, наиболее распространенных в Центральноазиатском регионе.

При этом необходимо учитывать, что практика паломничества заложена в столпах мусульманской веры (*аркан ад-дин*), которые предписывают каждому мусульманину совершение паломничества к Ка‘абе — *хаджж*а. Сложность, а зачастую невозможность выполнения этой священной обязанности в силу различных, в первую очередь хозяйственно-экономических причин, привели к развитию традиции замещения паломничества в Мекку паломничеством к местным святыням (*зийарат-и фазалийат-и хаджж*). Стойкость традиции привела к формированию своеобразных правил посещения того или иного священного места, что выразилось в составлении целого ряда руководств для паломников, чему и посвящена значительная часть материалов представленной статьи.

«*Та’рих-и Мулла-зада*» — условное название данного памятника. Он также известен под наименованиями «*Китаб-и Мулла-зада*», «*Рисала-йи-Мулла-зада*», «*Та’рих-и бузурган-и Бухара*», «*Ахбар-и Бухара*» и, наконец, «*Тазкара-йи шуйух-и Бухара*». Сочинение дошло до нас в значительном числе рукописей (всего более 20), из которых пять списков (№ 604, 593с, 947б, 948б, 390а) ныне хранятся в рукописном собрании восточного отдела Научной библиотеки им. М. Горького СПбГУ. Наличие большого числа списков и их преемственность (3 из 5 рукописей восходят к одному протографу) говорят о стойком социальном интересе и распространенности произведения.

Автором «*Та’рих-и Мулла-зада*» является Ахмад б. Махмуд, известный также как Му‘ин ал-Фукара («Помогающий бедным»).

Годы жизни автора неизвестны, но можно утверждать, что он жил в XV в. Происходил Ахмад б. Махмуд из семьи бухарских *‘улама*, последователей Мухаммада Парса (ум. 1419 г.). Как считал А. Т. Тагирджанов, основываясь на материалах памятника [1, с. 390] (№ 604, л. 10б), сочинение было закончено вскоре после смерти этого известного мистика. Изложение событий в сочинении доведено только до 1411–1412 гг., однако приводится известие о могиле Мухаммада Парса в Медине, следовательно, автор знал о его кончине. Исходя из анализа текстов рукописей, А. Т. Тагирджанов установил, что труд выдержал две редакции [2, с. 441–442; 1, с. 389–390]. Язык памятника — среднеазисткий *фарси* с большими вкраплениями на арабском языке, в основном содержащими выдержки из Корана и *хадис*ов, а также цитаты сочинений, которые Ахмад б. Махмуд привлекал в качестве источников [3, с. 442].

Сочинение небольшое по объему. Сведения сгруппированы во введении и четырех главах: 1. «О дозволенности *зийарат*а мужчинам и женщинам»; 2. «О правилах *зийарат*а»; 3. «Описание *мазар*ов и гробниц (*макабир*)»; 4. «О *мазар*ах и гробницах внутри Бухары и в окрестностях города», данная глава претворяется небольшим введением [4, с. 390].

После подробного разбора вопроса о допустимости практики паломничества для мусульман и мусульманок, с опорой на соответствующие *хадис*ы, описания достопримечательностей Бухары и ее главных святынь, к которым он относит могилу пророка Аййуба (Иова) [5, с. 441–443], автор приступает к изложению правил, которым должен следовать паломник (*фи кийфийат зийарат ал-кубур*) [6, № 593с, л. 113а–114а]. В общем виде эти правила сводятся к нескольким позициям:

1. Определение иерархии святых мест и порядка их посещения.

2. Определение последовательности ритуальных действий и принятия соответствующего положения при нахождении у святыни.

3. Произнесение соответствующих *сур* и *айт*ов («Фатиха», «Йа’ син», «Курси» и др.) и ритуальных формул.

К сожалению, небольшой объем данной статьи не позволяет нам представить перевод всего раздела, посвященного правилам



*зийарат*а, поэтому мы выбрали наиболее показательные, с нашей точки зрения, фрагменты.

«Традиция при *зийарат*е [такова], что начинать надобно с малого омовения (*вуду‘*. — *А. А.*), потом совершить молитву в два *рак‘ат*а, читая при каждом *сур*у “ал-Фатиха”, а также *айат* “ал-Курси” по одному разу и *сур*у “Ихлас” — три раза, а затем произносить восхваление покойного. После этого [паломники] пешком идут к гробнице <…> садятся лицом к ней и читают *сур*у “Йа’ син” или же ту, которая по силам для [них], после чего молятся за покойного и возвращаются домой <…> И есть другой *хадис*, [говорящий, что] тот, кто проходит мимо могил, должен сказать [фразу]: “Скажи, Он, Аллах, Единый” десять раз, затем следует оставить что-либо на могиле и положить деньги сообразно числу могил, [также следует] прочитать над могилами *сур*у «Йа’ син», ибо так записано в известном *хадис*е. [Был] обычай посещать могилы в обуви (букв. «попирать могилы». — *А. А.*), и воистину Посланник, да восславит Его Аллах и да приветствует, повторял эту [заповедь]: “Надлежит проходить к *макбар*е босиком” <…> Увидел Посланник Аллаха некоего человека, который шел к *макбар*е в обуви, и приказал ему разуться.

*‘Улем*ы веры и великие деятели религии, да помилует их всех Аллах, говорили, что: “Посещение могил — обычай, и следует совершать его на исходе дня пятницы и до восхода солнца в субботу, [а также в] понедельник или четверг, и в благословленные дни, [такие как] дни *‘ашура*, день ‘Арафы и подобные им” <…>

Существует известный *хадис*, [гласящий], что тот, кто совершает *зийарат* [в память] об умерших, того после его смерти будут навещать ангелы <…> Ибо говорил Посланник, да восславит его Аллах и да приветствует: “Совершайте *зийарат* к усопшим, ибо идет сила (*тавонист*) к усопшим от паломников”.

Некто пожаловался Посланнику, да восславит его Аллах и да приветствует, на сердечную тоску. Посланник сказал ему: “Смягчить [боль] сердца можно тремя вещами: протянуть руку [помощи] сироте, ухаживать за больным и совершать паломничество к [могилам] усопших”. И еще [сказано] в *хадис*е, [что] тот, кто навещает могилы родителей каждую неделю, [а по другому] преданию — время от времени, тот будет приравнен к тому [мусуль-

манину], который совершил два *хаджа* (!), и после смерти ангелы будут навещать его <…>”

И изначально было так, что *зийрат* должно совершать по четвергам или пятницам, и требуется, чтобы [паломник] творил *садак*у в честь покойных и молился за них, ибо молитвы, совершенные в их честь, в эти два дня быстрее достигнут их.

Когда человек выходит из дома для совершения *зийарат*а, он произносит [фразу]: “Нет Бога кроме Аллаха, Един Он, и нет у Него соучастников, Царство Его, хвала Ему от живых и мертвых, Он вечно Живой и Бессмертный, от рук Его [исходит] благо, Он — Всемогущий, Он — начало и конец, Он — Видимый и Он — Сокрытый, и Он — Всеведущий”.

По мере пути к [*мазар*у] паломник раздает *садак*у, в той мере, в какой это ему по силам. Когда [паломник] входит в дверь *макбар*ы, он произносит [такие слова]: “О, Господь мой! Прошу тебя о том, чтобы мой приход [в мавзолей] был благим, и [прошу Тебя] о защите от зла, Дай мне войти с искренностью и покинуть [сие место] также. Сотвори для меня правителя победоносного. Во имя Аллаха вошел я [в это место], и уповаем мы на Него”.

Если на кладбище располагаются гробницы пророков, то сначала *зийарат* совершается к ним. А ежели имеется святыня с волосками Посланника [Мухаммада] (*му-йи мубарак*. — *А. А*.), то в первую очередь посещают ее. Рассказывают, что несколько благословленных волосков Пророка, Мир Ему, хранится в ряде гробниц Бухары: один — в гробнице *кази имам*а Ша‘аби, другой — в гробнице *устад*а *кази* Абу-Йазида Дабуси, еще один — в усыпальнице *хаджи* ‘Абдаллаха Барки, еще один — у могилы *хаджи* Абу-Бакра Хамида, еще один — в усыпальнице *дихкан*а Сафади, поблизости от могильного холма *хаджи имам*а Абу-Бакра *тархан*а, поблизости от кладбища *суфи*ев, и еще один — в гробнице *саййад*а *имам*а Зарнукра, поблизости от могильного камня убиенного (*шахид*. — *А. А*.) *садр*а Хусам ад-Дина, да помилует его Аллах.

К другим обязанностям *хадж*а (!) относится то, что его необходимо совершить стоя и не садиться на могилу. Не следует совершить *намаз* на кладбище, прикасаться к могиле руками или целовать ее, ибо это есть обычаи христиан-несторианцев (*нассара*. — *А. А*.). Говорится в *ал-Канийят*: “Пусть знают, что обычай класть руку на могилу не одобряется, но нет в нем и вреда, ибо видели мы, что он не отвергался нашими предками, да помилует их Аллах. Однако затем согласно знамению Аллаха <…> *шайх*и Мекки стали отвергать этот обряд и говорили, что он является обрядом *ахл-и Китаб* (т.е. людей Писания: христиан и иудеев. — *А. А*.), равным образом [отвергается] и обряд целования священных книг и свитков. А *Ихйа улум ад-дин* предписывает при *зийарат*е могил поворачиваться спиной к *кибле* и лицом к изголовью [могилы] усопшего, однако совершение молитвы на кладбище, равно как и целование могил, не допускается, ибо является христианским обрядом.

А в «*Шарх ал-джами‘ ас-сагир*» сообщается, что целование покрывала и целование [могильного] камня противно исламу <…> Когда приходят на могилы, то говорят: “Мир вам, упокоенным в могилах, верующим мужчинам и женщинам, мусульманам и мусульманкам, милость Аллаха тем, кто был до нас и будет после нас. Вы для нас — предводители, а мы для вас — последователи <…> Если будет на то воля Аллаха, то женщины ваши будут выданы замуж, а дома ваши — заселены, а имущество ваше — разделено [по закону] <…> И после приветствия многократно произносят *такбир* (формулу “Аллаху Акбар”. — *А. А*.), ибо *такбир* во имя усопших быстрее достигает их, чем другие молитвы и поминовения» [7, № 593а, л. 114б–117а; № 604, л. 3а–8а].

Надо отметить, что с той или иной степенью вариативности эти правила действуют по настоящее время. Разумеется, в большинстве своем арабские формулы, произносившиеся при *зийарат*е, уже утрачены, и редкие паломники знают их. Однако, что касается правил, порицающих т.н. «доисламские» (*джахилийят*) традиции, то их соблюдения требуют некоторые *мутавалли* и представители «официального духовенства». Естественно, что эти правила повсеместно нарушаются, так как в народном сознании имеют четкую ассоциацию с обрядовой стороной паломничества и т.н. заступническими или опосредованными молитвами (*салат би-т-тавассул*). В ходе полевой работы в составе среднеазиатской экспедиции 2009 г. при обследовании *мазар*а Патру (другое название — Ходжа Аламбардор), около к. Каратаг Ригар-

ского района Республики Таджикистан, мы столкнулись с кратким изложением правил паломничества к данному *мазару*, которые запрещали паломникам прикасаться к гробнице, целовать деревья вокруг нее и повязывать *латта*.

**Библиография**

1. *Тагирджанов А. Т.* Описание таджикских и персидских рукописей Восточного отдела библиотеки ЛГУ. Л., 1962 Т. 1: История, биография, география.

2. *Бабаджанов Б., Муминов А., Некрасова Е.* Чашма-йи Аййуб // Ислам на территории бывшей Российской империи: Энциклопедический словарь / Под ред. С. М. Прозорова. М., 2006.

3. Там же.

4. *Тагирджанов А. Т.* Указ. соч.

5. О ней подробнее см.: *Бабаджанов Б., Муминов А., Некрасова Е.* Указ. соч.

6. Му‘ин ал-фукара, Ахмад б. Махмуд. Тарих-и Мулла-зада (Тарих-и шуйух-и Бухара) // Рук. ВО НБ им. М. Горького СПбГУ. № 593с.

7. Там же. № 593с, 604.

***С. В. Дмитриев***

## МАТЕРИАЛЫ ПО ЭТНОГРАФИИ И ФОЛЬКЛОРУ КАЗАХОВ ИЗ ФОНДА ГЕНЕРАЛА Н. И. ГРОДЕКОВА[1]

В свое время известный российский ориенталист академик С. Ф. Ольденбург написал некролог, посвященный памяти известного синолога академика В. П. Васильева. В нем, в частности, говорится: «Жуткое чувство испытывает тот, кому приходилось заниматься историей науки в России: смелые начинания, глубокие мысли, редкие таланты, блестящие умы, даже кропотливый труд — все это встречается с избытком, и тут же приходится отмечать, как все это “обрывается” — длинные ряды “первых” томов, “первых” выпусков, которые никогда не имели преемников, широкие замыслы, застывшие как бы на полуслове, груда ненапечатанных, незаконченных рукописей. Громадное кладбище неосуществленных начинаний, несбывшихся мечтаний» [1, с. 13]. Эти слова можно в большой степени можно приложить и к известному труду по этнографии казахов и киргизов «Киргизы и каракиргизы Сыр-Дарьинской области», первый том которого увидел свет в Ташкенте в 1889 г. [2]. Блестящий труд, получивший прекрасную оценку как у современников, так и в последующее время, ставший классической работой по традиционной юридической культуре казахов и киргизов, несмотря на собранный материал, остался неконченым. В данном случае незаконченность имеет объективную причину, связанную с биографией Н. И. Гродекова (22.09.1843–12.12.1913), имя которого находится на титуле этой книги.

С 1883 по 1887 г. генерал Н. И. Гродеков исполнял обязанности военного губернатора и командующего войсками Сыр-Дарьинской области. Во время службы на этом посту он изучал социальный уклад, быт и культуру кочевых народов области, имел тесные контакты с РГО, возглавлял Сыр-Дарьинский областной статистический комитет. В 1887 г. в связи с введением нового положения об управлении Туркестанским краем и отделением военной части от гражданской он был уволен с должности военного губернатора и в 1888 г. назначен председателем Комиссии для выработки программы выставки сельского хозяйства и промышленных произведений в Ташкенте в июле 1890 г., которая имела большой общественный резонанс. Затем Гродеков был назначен председателем Распорядительного комитета для организации участия Туркестана в Среднеазиатской выставке в Москве в 1891 г. В 1893 г. он — помощник приамурского генерал-губернатора, по его инициативе в Хабаровске был образован отдел Императорского Русского географического общества, пред-

[1] Исследование выполнено при финансовой поддержке РГНФ, проект № 08-01-00066а.

седателем которого он стал в 1895 г., и устроен музей с богатейшими коллекциями по археологии, этнографии и фауне края, а в 1902 г. открыта публичная библиотека.

С марта 1898 по конец августа 1902 г. генерал-лейтенант Гродеков являлся приамурским генерал-губернатором, командующим войсками Приамурского военного округа и войсковым атаманом приамурского казачьего войска. Во время боксерского восстания в Китае он командовал действующими войсками в Маньчжурии. Во время Русско-японской войны Гродеков был назначен членом Совета государственной обороны, в 1906 г. — командующим войсками на Дальнем Востоке с правами главнокомандующего. В 1907 г. по его инициативе в Санкт-Петербург из Города Гирин в Маньчжурии были перевезены два гранитных мифологических льва-стража Ши-цзá, которые установили на спуске к Неве на Петровской набережной, где они ныне и находятся. По этому поводу на постаментах львов высечена специальная надпись. С 15.12.1906 по 08.03.1908 г. — туркестанский военный губернатор, командующий войсками Туркестанского военного округа, и войсковой атаман Семиреченского казачьего войска. В конце жизни был разбит параличом. Скончался в Санкт-Петербурге, похоронен на Смоленском православном кладбище [3].

Нас интересует первый среднеазиатский период его деятельности на посту военного губернатора Сыр-Дарьинской области. Как отмечают современники, «не желая быть пассивным и доверчивым слушателем не всегда точной передачи переводчиками туземной речи, Николай Иванович выучил местные языки, и этого знания стал требовать от всех чинов администрации, настаивая на сознательном усвоении ими языка, быта, верований туземного населения, чтобы быть ближе к последнему и понимать его нужды и желания». Это знание языка и быта туземцев принесло и самому Гродекову большую пользу в его работе, позволило ему увидеть недостатки, несовершенства и злоупотребления народных судей (казиев и биев) при отправлении суда среди местных жителей. Его интерес к этой теме инициировал работу по подготовке и изданию книги «Киргизы и каракиргизы Сыр-Дарьинской области. Т. 1: Юридические обычаи киргиз» и перевода комментариев мусульманского права «Хидая» [4].



Основным своим помощником в деле создания книги Гродеков называет А. Н. Вышнегорского. Знакомство Гродекова с ним произошло в январе 1886 г. Вышнегорский привлек его внимание хорошим знанием местных языков — киргизского, сартского, персидского, в связи с чем у Гродекова возникла мысль предложить ему сбор адатов казахов и киргизов непосредственно в стойбищах. Для создания специального руководства по сбору адатов Гродеков обратился к известному знатоку Средней Азии В. П. Наливкину, который исполнил его просьбу, и в начале 1886 г. Вышнегорский был послан в уезды, где и записывал адаты «со слов биев и других сведущих лиц». Среди кочевого населения он пробыл семь месяцев, и им было собрано такое большое количество материала, что на его разбор ему потребовалось около года. В результате был составлен первый том книги «Киргизы и каракиргизы Сыр-Дарьинской области», вышедший в свет в 1889 г. под общим авторством Н. И. Гродекова. Большую работу по сбору материала также проделал известный этнограф и фольклорист А. А. Диваев, а также знатоки края — М. А. Миропиев и Н. П. Остроумов.

Как отмечает Гродеков в предисловии к первому тому своего труда, кроме юридического, в поле собирались и другие материалы: исторические сказания по копиям древних рукописей, сохранившихся у грамотных кочевников, героический эпос, поверья, басни, загадки, заклинания и др. По мнению Гродекова, этого материала могло хватить еще на два тома, однако по некоторым причинам они не были опубликованы.

В течение нескольких лет мне довелось работать с архивом Гродекова, который хранится в ГИМ [5]. Согласно архивной справке, он поступил туда в составе собрания известного коллекционера П. И. Щукина, которое стало основой отдела письменных источников ГИМ. В состав же «щукинского» собрания архив Н. И. Гродекова был передан непосредственно им самим.

Фонд Н. И. Гродекова — это в основном материалы 1860–1902 гг. В его составе — работы Гродекова по истории военных действий русских войск в Средней Азии, приказы, документы и переписка по завоеванию, управлению Русским Туркестаном; материалы по управлению Приамурским краем, организации

переселенческого движения, подавлению восстания боксеров, хунхузов, бомбардировке Благовещенска, отношениям России с Персией, Афганистаном, Кореей, Китаем, Англией; письма В. В. Стасова, А. М. Позднеева по делам Восточного института. Среди материалов, относящихся к туркестанскому периоду, — документы, в которых отражена его деятельность по организации научных исследований в крае, переписка с местными деятелями и, наконец, интересующие нас этнографические и фольклорные тексты, являющиеся, по всей вероятности, подготовительными материалами для второго, неопубликованного, тома книги «Киргизы и каракиргизы Сыр-Дарьинской области». В связи с тем что эти записи по своему объему не могут охватить все материалы для второго тома, можно предположить, что многие из них, собранные А. А. Диваевым, М. А. Миропиевым, Н. П. Остроумовым для этой цели, были опубликованы в ряде более поздних работ этих авторов.

Среди материалов по этнографии и фольклору казахов и киргизов, хранящихся в фонде Гродекова, находятся генеалогии отдельных родов и генеалогические легенды; народные поэмы, среди которых имеются варианты классических казахских поэм «Кыз-Жибек» (большой текст в прозаическом изложении, текст на казахском языке и перевод на русский); «Козы Корпеш и Баян-Сулу» (в кратком изложении на русском языке); о ногайском хане Букее; а также оригинальная киргизская повесть «Чалгунбай мурза».

В состав фонда среди других материалов, на которых отмечено, что они собраны Гродековым, входят также описания шаманских историй и шаманских камланий (в том числе материалы, сообщенные ему учителем Туркестанской семинарии М. А. Миропиевым), тексты камланий (записанные от певца Эмина, о котором упоминается и в первой части книги «Киргизы и каракиргизы Сыр-Дарьинской области»); довольно обширные материалы по казахской демонологии, в том числе описания сферы действий отдельных джиннов, пери, дэвов, мусульманских святых, из которых можно составить достаточно обширный словарь, — эти материалы записаны со слов *баксы* Айке А. Н. Вышнегорским; описание шаманского обряда *кутерме* (выманивание джинна из тела



больного и вселение его в какой-либо полый предмет) — сообщение Н. П. Остроумова; далее представлено несколько редко фиксируемых текстов ритуальных заклинаний *бадик*и, которыми стремились выманить из больного болезнь, записанные в Кураминском уезде. В последнем случае есть возможность сравнить исполнение и содержание *бадик*а с текстом и обстоятельствами, описанными Диваевым в его заметке 1906 г. (по рукописной книге казаха Чимкенского уезда), и с материалами узбекского исследователя Б. И. Саримсакова, собранными в Кураминском районе в 1980-х гг. и опубликованными им в 1986 г.

Также в составе фонда казахские пословицы и поговорки; поверья и приметы казахов; басни («Утки и лягушка», «Волк и лисица», «Лисица и Петух», «Ворона и Лисица»), которые напоминают басни Крылова; сказки (в том числе о смекалистом Зауалы и вариант известной сказки о старике и великане — *дау*, *дэве*), загадки и т.д.

Большой интерес представляют описания игр. Подробно описаны 17 игр по материалам, собранным у казахов, и 6 — у киргизов, а также зафиксированный у казахов Кураминского уезда сартовский обычай подкидывать при первом выпадении зимой снега т.н. «снеговое письмо» (*кар хат*) и связанные с ним обстоятельства.

Кроме того, представлены местные меры длины, объема, сведения о календаре и другие заметки этнографического характера.

В целом, объем материалов, обнаруженных в рукописях (написанных разными почерками) и переведенных на русский язык, составляет более 200 машинописных страниц, которые в настоящее время готовятся к публикации.

## Библиография

1. Цит. по: *Крачковский И. Ю.* С. Ф. Ольденбург как историк востоковедения // Записки Института востоковедения АН СССР. М.; Л., 1935. Т. IV.

2. *Гродеков Н. И.* Киргизы и каракиргизы Сыр-Дарьинской области. Ташкент, 1889. Т. I: Юридический быт.

3. *Шилов Д. Н., Кузьмин Ю. А.* Члены Государственного совета Российской империи. 1801–1906: Биобиблиографический справочник.

СПб., 2006. С. 247–252; *Басханов М. К.* Русские военные востоковеды до 1917 года: Биобиблиографический словарь. М., 2005. С. 67–68.

См. также: *Федоров С. П.* Моя служба в Туркестанском крае (1870–1906 гг.) // Исторический вестник. 1913. Т. CXXXIV. № 11. С. 437–467; *Дубинина Н. И.* Приамурский генерал-губернатор Н. И. Гродеков. Хабаровск, 2001.

4. Хидая: комментарии мусульманского права: пер. с англ. / Под ред. Н. И. Гродекова. Ташкент, 1893. Т. 1–4.

5. Отдел письменных источников Государственного исторического музея. Ф. 307.

***Л. Ф. Попова***

## КАЗАХСКИЕ ГОЛОВНЫЕ УБОРЫ В АЛЬБОМЕ РИСУНКОВ В. ПЛОТНИКОВА

В Российском этнографическом музее хранится альбом акварелей, включающий 45 листов (253 рисунка), на которых запечатлен быт казахов Младшего жуза племени жетыру рода джагайбайлы и Среднего жуза племени кипчак. Зимовки казахов этих родовых подразделений в местах своего соприкосновения находились в северо-восточной части современной Актюбинской области. Автором рисунков является В. Плотников, работавший над своим альбомом в конце 1850-х — начале 1860-х гг. Работа художника получила признание современников, будучи удостоена награды на Первой этнографической выставке 1867 г. в Москве. Вместе с другими экспонатами выставки альбом вошел в собрание Музея народоведения (позднее — Музея народов СССР, Москва), которое в 1948 г. было передано РЭМ.

Альбом В. Плотникова можно охарактеризовать как уникальный историко-этнографический источник, который содержит информацию о многих сторонах быта казахов-джагайбайлы и кипчак и тем самым формирует цельную картину их традиционной культуры. В тематическом плане альбом фиксирует ремесленные инструменты, костюм, детские прически, конструкцию и интерьер юрты, стационарные постройки, утварь, оружие, конское снаряжение, намогильные сооружения, жанровые сцены. Многие рисунки имеют особую ценность, поскольку являются единственным свидетельством о том или ином феномене казахской культуры. В остальном изображения служат прекрасным сравнительным материалом для вещевых казахских коллекций, находящихся в музейных собраниях. Художник в ряде случаев изобразил этнографические объекты в разных ракурсах, прописывая детали столь тщательно, что было бы не под силу даже фотографу. Преимуществом перед фотографией является также и передача предметов в цвете. Большое достоинство источника — сопровождающая рисунки терминология.

Ввиду своей высокой научной значимости материалы альбома были постоянно востребованы исследователями традиционной культуры народов среднеазиатско-казахстанского региона, но в своей целостности данный источник пока еще не введен в научный оборот. Специальный обзор альбома был сделан в 1953 г. А. С. Бежковичем [1, с. 113–119]. К сожалению, автор допустил много неточностей и даже грубых ошибок, не будучи специалистом по казахской этнографии. Так, неверно даны наименования вещей: браслеты названы «бэт-муншак», хотя этот термин относится к подвескам головного убора *саукеле*, и т.д. [2, с. 113]. В настоящее время в отделе этнографии народов Средней Азии и Кавказа РЭМ проводится работа по научному описанию содержания альбома и подготовке его к изданию. Атрибуция рисунков опирается на музейные аналоги, данные из этнографической литературы, фотографические и иллюстративные памятники. Описание материалов дается предположительно, но с большой долей вероятности, поэтому в данной статье автор считает возможным не ставить знак вопроса после каждого указания на материал предметов.

Наиболее значительную часть рисунков в альбоме В. Плотникова составляют предметы костюма, а в рамках этой темы художник особое внимание уделил головным уборам.

*Девичьи головные уборы* (5 изображений) представлены тремя их видами — это повязка-чалма, жесткая шапочка с меховой опушкой, шапка типа татарского *калфак*а. Девичья повязка из платка составляла характерную особенность костюма казахов западных областей. По свидетельству В. Потто, «богатые девушки носят бархатные тюбетейки с выдровым или бобровым околышками; прочие заменяют этот убор красивыми тюрбанами, сделанными из драдедамовых или кашемировых шалей» [3, с. 167]. Рисунки передают манеру завязывания тюрбана-платка, при которой макушка оставалась открытой, соответственно универсальному принципу конструкции девичьих головных уборов [4, с. 338].

Жесткая шапочка конической формы с меховой опушкой изображена, согласно авторской подписи, в составе костюма богатой девушки, что служит хорошей иллюстрацией для приведенных выше данных Потто.

Известную загадку составляет изображение с подписью «щегольская шапка богатой киргизки» (№ 8764-17154). Рисунок, сделанный с тыльной стороны головного убора, указывает на большое сходство с татарским *калфак*ом, который по-казахски дополнен птичьим пером. Влияние татарского костюма на казахский отмечено в исследованиях [5, с. 297], и данное изображение документирует его.

*Свадебный головной убор саукеле* закономерно запечатлен в альбоме как один из наиболее интересных с точки зрения формы, декора и его знаковых функций. Лист № 8763-17141 содержит вид *саукеле* спереди и сзади, а также изображение бляшек и нижних кистей боковых подвесок *бет-муншак* в натуральную величину. Данный вариант *саукеле* характерен для традиции казахов Среднего жуза: колпак, изготовленный из красного бархата, декорирован мелкими штампованными бляшками и галунной лентой. Особенностью изображенного *саукеле* является наличие меховой опушки в средней части колпака, над ювелирной диадемой, что не находит аналогов в музейных коллекциях и других изображениях. Уникальна фиксация двух пар подвесок *бет-муншак*, которые в коллекционных экземплярах часто отсутствуют или обладают не полной сохранностью. Одна пара подвесок состоит из коралловых и жемчужных нитей, а другая — из металлических бляшек, причем любопытно, что бляшки правой и левой сторон различаются по форме и количеству (три и четыре соответственно). Данная оппозиция, несомненно, заключает в себе символический смысл и, возможно, маркирует мужское и женское начала.



Лист № 8764-17142 содержит изображение исключительно редкого варианта *саукеле*, имеющего вместо обычной ювелирной диадемы текстильное украшение в виде заложенных в складки полос ткани. Возможно, что это вариант небогатого головного убора, поскольку он почти не имеет серебряных украшений, которые заменяют ленты галуна, перья и ниспадающие от макушки нитяные кисти.

На листе № 8764-17185 изображена едущая на коне невеста, накрытая большим белым покрывалом, под которым угадываются очертания *саукеле*. Другой вариант покрывала, носившегося вместе с *саукеле* (лист № 8764- 17142), — более короткий, до бедер, из ткани с ярким пестрым рисунком, возможно, кроеный, так как хорошо облегает головной убор, на макушке — длинный шнур с кистью.

*Женский головной убор* — тюрбан с подбородочным покрывалом — передан В. Плотниковым по большей части общим планом, в составе костюма. Наряду с этим имеется одно крупное изображение с аннотацией «богатый щегольский джаулук». Особенность декора этого головного убора составляет пришитая по краю полотнища тюрбана бахрома из золотных ниток, очевидно, татарского производства. Крупный размер и сложная манера повязывания также указывают на богатый вариант тюрбана *джаулук*. Интересно, что зафиксированный комплекс головного убора не включает такого типичного его элемента, как *кимешек* — нижнее покрывало в форме капюшона. Это находит объяснение в других источниках, сообщающих о том, что *кимешек* не характерен для женского костюма казашек западных областей [6, с. 33].

*Мужские головные уборы* (около 30 изображений) охарактеризованы В. Плотниковым с исчерпывающей полнотой. Показаны следующие их виды: тюбетейки, жесткие конусообразные шапочки с меховой опушкой, войлочные *калпак*и, меховые шапки с лопастями, головная повязка, шапки с меховой основой, баш-

лык. В аннотациях к мужским уборам подчеркнут социально-экономический статус их владельцев.

Тюбетейки, надевавшиеся на обритую голову под верхний головной убор, имели разную форму. Интересно изображение тюбетейки с высокой заостренной тульей из красного сукна с вышивкой (№ 8764-17147). В музейных собраниях такие уборы не представлены, поскольку уже в последней трети XIX в. практически вышли из обихода. Снижение высоты головных уборов составляло в регионе во второй половине XIX в. общую тенденцию. Тюбетейки с округлой низкой тульей из пестрой ткани были, видимо, покупными, изготовленными оседлым населением Средней Азии. Уникально изображение, аннотированное как «зимняя тюбетейка». Это головной убор из овчины с верхом из ткани с ярким рисунком (№ 8764-17147).

Сравнительно невысокие шапочки с конусообразной тульей и меховой опушкой художник характеризует как «тюбетейки богатых киргизов» (№ 8764-17147). Одна из них декорирована галуном и золотной вышивкой по красному бархату, другой вариант выполнен из светлой парчи. Подобные шапки составляли специфику мужского костюма западных казахов. Поверх такой шапки надевался высокий войлочный *калпак* с отгибающимися кверху большими полями. В. Плотников приводит два варианта высоких *калпак*ов: один из белого войлока с галуном по линии швов, другой — крытый красным бархатом с вышивкой золотными нитками. Богато декорированные высокие *калпаки* входили в состав костюма султанов-чингизидов и родовых старшин. Третий вид изображенных *калпак*ов — низкий, скатанный без швов наподобие русского *гречневика*, поля которого также отгибались кверху (№ 8764-17147).

Наиболее распространенным мужским головным убором казахов являлась меховая шапка *тымак* с четырьмя лопастями, называемая В. Плотниковым «малахай». Художнику удалось передать разницу в покрое джагалбайлинского и кипчакского уборов. Как замечал С. И. Руденко, «по типу тымака можно определить родовую группу (казаха. — *Л. П.*) и его место обитания» [7, с. 24]. Тулья кипчакского «малахая» уже, ниже, сам убор меньших размеров, нежели джагалбайлинский. Богатый «малахай» на рисунке Плотникова крыт бордовым бархатом и украшен золотым галуном, его мех другого сорта, не овчинный, как у описанных выше (№ 8764-17147). Он обнаруживает большое сходство с башкирским головным убором первой половины XIX в.

Другой запечатленный тип меховой шапки также имел широкое распространение — это убор цилиндрической формы, покрытый плюшем зеленого цвета, нижний край которого отгибается наверх в виде полей. Обычно такие шапки казахи шили из меха лисьих лапок.

Уникально изображение шапки, имеющей высокий околыш из каракуля и слегка коническую тулью из ткани красного цвета с матерчатым шариком на макушке (№ 8764-17149). Для традиционной культуры казахов такой головной убор нетипичен. Согласно запечатленным на листе № 8762-171478 костюмам казахских чиновников на русской службе, данный убор мог являться их составной частью, представляя собой эклектичное сочетание черт кавказских, казахских и армейских головных уборов.

Любопытен рисунок, названный В. Плотниковым «головная повязка киргиза». По общему абрису данный головной убор напоминает кепку с козырьком. Этнографические свидетельства фиксируют данные о бытовании мужских головных повязок именно на западе Казахстана, хотя и не сообщают об их форме [8, с. 20].

Этнографическую загадку составляет рисунок «Домашняя одежда богатого киргиза» (№ 8762-171478). Головной убор изображенного персонажа состоит из тюбетейки, поверх которой надета небольшая белая шапочка с округлым верхом или же плотная повязка, хотя ее витков не заметно.

Таким образом, альбом художника В. Плотникова имеет особое значение для изучения истории казахского костюма, достоверной реконструкции его форм в рамках традиции середины XIX в., а также для атрибуции музейных памятников указанного периода.

**Библиография**

1. *Бежкович А. С.* Этнографические рисунки Вл. Плотникова по быту казахов (1859–1862 гг.) // Советская этнография. 1953. № 4.

2. Там же.

3. *Потто В.* Из путевых заметок по степи // Военный сборник. 1877. № 11.

4. *Чеснов Я. В.* Поэтика девичества // Женщины и свобода. М., 1994.

5. *Попова Л. Ф.* Факторы инноваций в казахском костюме XIX в. // Жилище и одежда как феномен этнической культуры: Материалы Седьмых Санкт-Петербургских этнографических чтений. СПб., 2008.

6. *Карутц Р.* Среди киргизов и туркменов на Мангышлаке. СПб., 1910.

7. *Руденко С. И.* Очерк быта казаков бассейна рек Уила и Сагыза // Казаки. Антропологические очерки: Материалы Особого комитета по исследованию союзных и автономных республик. Серия казахстанская. Л., 1927. Вып. 3.

8. *Карутц Р.* Указ. соч.

***Ю. Г. Попов***

## МАРШРУТ ПОЕЗДКИ С. М. ДУДИНА ПО КАЗАХСТАНУ В 1899 Г.

Поездка С. М. Дудина в казахские степи в мае–июне 1899 г. имела целью сбор этнографических коллекций, в том числе путем фотографирования. Степной край, куда он отправился, включал территории Акмолинской, Семипалатинской и Семиреченской областей. Столица края находилась в г. Омске, где функционировал ЗСО ИРГО. Именно через Омск в научные центры Российской империи поступало большинство предметов национальной казахской культуры. В Омске предположительно через сотрудников того же отдела ЗСО ИРГО собиратель смог определиться и с маршрутом своей поездки. Изучение фотоснимков энтузиаста показывает, что С. М. Дудин обозначил для себя два узла активных полевых работ: Баянаульский в Павлодарском



уезде и Каркаралинский в Каркаралинском уезде Семипалатинской области.

Из Омска С. М. Дудин отправился в Павлодар, находившийся в 400 верстах. Далее возможны два варианта пути: первый — почтовый тракт вверх по Иртышу, второй — пароходное сообщение, в пользу которого свидетельствует снимок пристани в Павлодаре.

Почтовый тракт Павлодар — Баянаул — Каркаралинск составлял в длину 356 верст и был оснащен телеграфной линией. После паромной переправы начинается глинистая, местами солонцеватая степь. Тракт пересекает Экибастузскую железную дорогу. Через 33,5 версты появляется почтовая станция — пикет Калкаманский. Рядом соленое озеро Калкаман, известное своими целебными свойствами. На казахском языке «Калкаман» буквально означает «народ здоров». В 1899 г. на озере Калкаман было добыто около 80 тыс. пудов соли.

От Калкамана до следующей станции пикета Джамантуз — 40,75 версты. Дорога ровная, безлесная, близко подходит к большому соленому озеру Джамантуз. Следующая станция — пикет Кайдаул. До него 30,25 версты. Далее, через 33,25 версты, расположен пикет Чакчак. Здесь более холмистая местность, а у самого пикета возвышается высокая полукруглая гранитная сопка. Еще через 30 верст, уже в предгорьях Баянаульских гор, лежит пикет Карасорский с горько-соленым озером Карасор. От пикета на юг синеет гряда Баянаульских гор.

Далее дорога тянется по восточному склону Баянаульских гор с сосновым лесом и через 24 версты достигает казачьей станицы Баянаул, основанной в 1826 г. Станица расположена на южном склоне Баянаульских гор, около большого озера Сабыыдыколь. Кругом лесные гранитные хребты. Место привлекает дачников из Омска и Павлодара. Популярны экскурсии к пещере Аулие и на озеро Джасыбай, рядом с которым — могила известного батыра Джасыбая. В станице в тот период население составляло 800 человек. По соседству со станицей был расположен казахский поселок «джатаков», бедного сословия. Здесь находился и административный центр Баянаульской волости. Имя волостного управителя в тот период — Бекжан Жортагулов. Жители-казахи

относили себя к роду суюндюк, который занимал территорию 8 волостей.

С. М. Дудин, судя по подписям к фотографиям, пересек Чакчакскую (волостной Амирхан Сейсенбаев), Кзылтаускую (волостной Мустафа Ботабаев), Акпеттаускую (волостной Джафар Хусаинов) и Аккелинскую (волостной Билял Мусин Чорманов, его замеситель Кабыш Мусин) волости.

В Аккелинской волости жили потомки знаменитого государственного деятеля Мусы Чорманова. Среди них — Садвакас Мусин Чорманов, Ахмет-Кабир-Мусин Чорманов, Ахмет Мусин Чорманов, Шахизинда Исип Чорманов, Жармухамед Билялов Чорманов, Мухаммед-Рахим-Шахизинда Чорманов, Жапал Аужанов Чорманов и др.

С. М. Дудин в Аккелинской волости сделал много снимков вблизи озера Саумалколь, в горах Нияз, на реках Ащису и Шидерты. Разъезжая по аулам (а их в волости было десять), бесспорно, встречался с бием аула № 1 Имантаем Четуковым — отцом академика К. И. Сатпаева.

Горы Нияз (50×15 км) ныне относятся к Осакоровскому району Карагандинской области. Простираются с севера на юг. Наивысшая точка имеет отметку 833 м. Эти горы по причудливости флоры, богатству растительных форм, тучному травостою всегда славились в степи. Склоны гор Нияз дают начало реке Есил (Ишим) протяженностью 2450 км. Другие притоки образуют реку Шидерты. Ее длина — 427 км, она впадает в озеро Шаганак на границе Павлодарской и Кокчетавской областей.

Из Аккелинской волости С. М. Дудин вернулся в Баян-Аул, откуда направился в Каркаралинск. Дорога протянулась к пикету Сарытау (27 верст), а затем к пикету Бель-агаш (27,5 верст), где наблюдалось большое селение казахов-джатаков. Обнажаются ярко-зеленые сланцы, темно-малиновые порфиры. Пикет Жильтау (23 версты) находится уже в пределах Каркаралинского уезда Семипалатинской области.

У пикета Жильтау заметен медный рудник Коктас вблизи озера Шопты-коль. Здесь находилась обогатительная фабрика для сухой и мокрой обработки руды, отражательные печи. Завод в 1890 г. построило Товарищество горных промыслов в Киргизской степи. На заводе применялась особая технология: руда обрабатывалась раствором жидкого купороса и серной кислоты. Есть данные, что Жильтауский завод — «первенец» гидрометаллургического извлечения меди не только в России, но и в мире. Работой руководил известный горный инженер Л. Ф. Грауман. Он же открыл поблизости несколько золотоносных участков.



Еще 28,5 верст в пути — и около огромного озера Карасор, в долине реки Талды, расположен пикет Коянды. За ним, через 23 версты, — пикет Сиирлинский, от которого до Каркаралинска всего 25 верст.

Пикет Куянды лежит в окаймленной небольшими Токпанскими горами долине речки Талды, вблизи большого соленого озера Кара-Сор. Пикет обслуживал известную в Сибири, Средней Азии и России торговую Ботовско-Куяндинскую ярмарку, где собиралось до 10 тыс. человек. Деятельности степного торга посвящен ряд значительных работ. Вместе с С. М. Дудиным в том же 1899 г. посетил ярмарку и известный в Сибири географ А. Н. Седельников. Он дал яркую характеристику народному степному «универмагу».

Начало ярмарке было положено летом 1848 г. ялуторовским купцом Ботовым, впервые выехавшим сюда для покупки киргизского скота и сбыта обитателям степи мануфактурных, бакалейных и прочих европейских товаров. Примеру Ботова последовали другие купцы, и Куяндинская ярмарка стала местом самого значительного по своим размерам обмена азиатских и европейских товаров. Число торговых помещений, расположенных во время ярмарки в четыре длинных ряда, доходило до 200; обороты ярмарки достигали 2–3 млн руб. В 1899 г. на ярмарке было продано, по официальным данным, разных товаров на 1 731 700 руб. Во время ярмарки Куяндинский пикет становился сосредоточием всего административного управления в Каркаралинском уезде и вообще самым оживленным пунктом во всей центральной части Семипалатинской области.

Весна и лето 1899 г. запомнились резкими колебаниями климата. В конце мая стихия нанесла удар по торговле на Ботовской ярмарке, куда пригнали 170 тыс. баранов и 5 тыс. быков. Сильнейший ураган разметал стада и юрты скотоводов. Потом ярмар-

ку в течение пяти дней атаковали тучи удушливой пыли. Затем хлынул ливень, скоро сменившийся трехмесячной засухой. Реки и ручьи Каркаралинской степи обмелели или высохли.

С. М. Дудин провел на ярмарке не меньше недели. Фотоснимков было сделано предостаточно, особенно в долине реки Талды, общая протяженность которой составляет 129 км. В реку впадают пресные степные речушки Аккияк, Караагаш, Коспа, Сарыбулак и Кзылкениш.

Кзылкениш сбегает с гор Кент. В его ущелье находятся остатки буддийского храма XVI в. С дворцом связаны различные легенды. Фотография С. М. Дудина, на которой изображен древний замок, подтверждает его первоначальный двухэтажный облик.

От гор Кент С. М. Дудин взял маршрут на горы Улькен-Беркуты с отметкой 1158 м. За ними маячили горы Ку (1366 м), ныне — центр зоологического заказника.

С. М. Дудин не обошел вниманием и уездный город Каркаралинск, заложенный еще в 1824 г. Он расположен в лесной долине реки Каркаралинки и состоит из трех частей: казачьей станицы, городского поселения и казахско-татарской слободки. Жителей в 1899 г. было 3475 человек, из них казахов — 1912, татар — 472, казаков — 331. В городе были церковь, мечеть, три училища, две больницы, общественный парк, торговые предприятия. Во главе уездного управления был утвержден подполковник А. Г. Киниц.

Несколько фотографий С. М. Дудина рисуют облик деревянного города. Выделяются церковь и мечеть. Последняя была воздвигнута отцом известного просветителя Абая Кунанбаева — Кунанбаем Ускенбаевым — в 1851 г. Ныне отреставрирована и служит местом паломничества верующих Центрального Казахстана.

С. М. Дудин всегда брал в свои поездки походные ящички с набором фотохимикатов, фотопластин размером 18×24 см и лабораторных емкостей. Обязательно ночью в юрте или в своей походной палатке он проявлял отснятые кадры. Была у него возможность печатать фотографии контактным способом. Возможно, Дудин воспроизводил фотоснимки в населенных пунктах, например в Каркаралинске.

В городе до Второй мировой войны сохранялся альбом с местными видами. Каркаралинцы называли альбом «Город перед великим пожаром». Пожар в Каркаралинске случился в июне 1900 г., ровно через год после посещения С. М. Дудиным этого степного городка. Сгорели 123 дома. После пожара вновь были спроектированы улицы Каркаралинска, началось строительство новых домов. Облик города значительно изменился.



С большой долей вероятности можно предположить, что автором фотоснимков позапрошлого века в альбоме является именно фотограф С. М. Дудин.

Окрестности Каркаралинска весьма живописны, С. М. Дудин запечатлел озеро Пашенное, что в 6 верстах от города. Каркаралинские казаки пробовали когда-то сеять пшеницу и рожь, но скоро отказались от этой затеи из-за ранних заморозков. От слова «пашни» родилось название озера Пашенное. Казахи называют его еще Кишкинеколь или Гришкеколь (Гришкино озеро). Пахал тут землю казак Григорий Рязанцев. Ныне Пашенное озеро освоено в оздоровительных целях, на его берегах выросли комфортабельные санатории, дома отдыха, детские лагеря.

Неповторимо озеро Шайтанколь на вершине хребта Бугылы. Легенды гласят, что на берегах этого водоема красавица Баян оставила головной убор *каркара*. Драгоценное украшение возродилось в названии гор Каркаралы и города Каркаралинска. На одном из снимков С. М. Дудина можно заметить наивысшую точку нагорья — пик Жиренсакал высотой 1403 м, тоже имеющий свою легенду о спрятанных здесь сокровищах. Сейчас природа оазиса успешно охраняется. В частности, был создан Каркаралинский национальный парк.

Из Каркаралинска фотограф совершил поездки в долины рек Жарлы и Нуры.

Возвратиться в Омск С. М. Дудин мог по известному маршруту через Баянаул. Фотоснимков о его движении в сторону Семиречья нет.

С. М. Дудин был единственным фотографом, который вел специальные съемки степи для Всемирной выставки в Париже в 1900 г. В Омске ЗСО ИРГО предпочел обратиться к поклонникам фотоискусства с просьбой представить в отдел снимки разных лет. Различные виды Семиреченской области имел в Верном (ныне — Алматы) фотограф А. Лейбин. В Джаркентском уезде

Семиреченской области отличился купец Валихан Юлдашев. Он прислал в комитет по сбору экспонатов для выставки дюжину фотографий своего края.

В Ташкенте подготовку фотоальбома для выставки курировал адъютант командующего войсками Туркестанского военного округа П. П. Родственный. Он добился создания в Ташкенте Фотографического общества, а в сентябре 1899 г. открыл в городе фотовыставку. Природа, культура, быт, всего 12 отделов — вот структура фотовыставки. За 7-й отдел «Этнография» отвечал К. А. Тимаев. Материалы о фотоискусстве часто печатала местная газета «Русский Туркестан». Не был забыт и С. М. Дудин. В двух номерах (14 июля и 11 августа 1899 г.) в рубрике «Азиатское эхо» был помещен один и тот же текст:

*Этнографическое бюро князя Тенишева издаст к Парижской выставке обширное исследование о киргизах, снабженное иллюстрациями, выполнение которых возложено на специально командированного для этой цели в Степной край художника Дудина.*

В Степной край из Петербурга в 1899 г. было направлено несколько экспедиций. Министерство земледелия и государственных имуществ озаботилось водными запасами степи. Гидротехническую партию возглавил Н. Н. Тихонович, геолог. В партию входили почвовед В. В. Резниченко и студенты-лаборанты. Д. В. Андерсон и С. Д. Оводенко. Результаты поисков Н. Н. Тихонович оформил в виде статьи «Из наблюдений в Киргизской степи Семипалатинской области (с картой)» («Земледелие». 1902. Кн. II–III. С. 165–171). Партия работала в июне–июле 1899 г., поэтому вероятность встречи С. М. Дудина и Н. Н. Тихоновича весьма велика.

С. М. Дудин фотографировал сцены степной жизни на берегах озер Калкаман, Жамантуз, Карасор, вблизи рек Эспе, Ащису, Талды. Гидрогеологическое описание этих объектов, а также озера Кобыколь (Кобуколь) в своей работе приводит Н. Н. Тихонович.

Пресная вода озера Кобыколь, заливные поля вокруг него привлекали кочевников. Съезды биев восьми волостей Павлодарского уезда проходили именно в этой местности. Одна из таких сцен запечатлена С. М. Дудиным.



*Ю. Г. Попов*

# МНОГОГРАННЫЙ ТАЛАНТ МАШХУР-ЖУСУПА КОПЕЕВА

В урочище Ескельды Баянаульского района Павлодарской области Республики Казахстан находится мавзолей с нетленными мощами Машхур-Жусупа Копеева (1858–1931). В летописи Казахстана он известен как историк-этнограф, поэт, исследователь казахского устного народного творчества, философ, мыслитель. Как энциклопедиста, его сразу приняли в число нештатных корреспондентов газеты «Особое прибавление к “Акмолинским областным ведомостям”». Здесь он дебютировал 14 июля 1889 г. с кратким рассказом о жизни народного умельца Кулмухамеда Байбакина.

Кулмухамед Байбакин скончался на 62-м году жизни и был похоронен к северу от Баян-Аульской горы, в урочище Карасу. Главным занятием покойного было «техническое искусство» — изготовление и ремонт ножей, ружей, топоров. Известен был Кулмухамед и как плотник, возводивший красивые деревянные дома. Кулмухамед был достойным продолжателем своей фамилии. Его отец Байбакин — мулла, дед Шопты Элеманов — бий, прадед Толебай прославился умом и храбростью.

Машхур-Жусуп Копеев для газеты пишет корреспонденции на разные темы. Одна из них посвящена проблеме образования жителей степи. Распространение грамотности в степи Копеев связывает с деятельностью мулл. Сам он обучался у муллы Камараудина Жумартова. В заметке Машхур-Жусуп Копеев упоминает мулл Хазрета Нургалия и Жакая Ахуна как обладающих обширными знаниями, вспоминает и своего отца, умершего 11 августа 1889 г. в Атагозинской волости в возрасте 73 лет [1].

2 и 9 февраля 1890 г. в своей корреспонденции М.-Ж. Копеев подробно рассказывает о местах перекочевок рода суюндюк. Во времена Чона Едыгина род суюндюк кочевал до Кокчетау, затем часть родовых земель перешла к родам кирей и канжигалы. По спорным участкам границу устанавливали долго: мурза Карыбай

от рода кирей проводил ее по реке Шидерты, мурза Хусаин от рода суюндюк — по реке Уленты.

16 февраля 1890 г. Копеев сообщает, что поселение в Баян-Ауле купца А. Ф. Сорокина благоприятно для этого места. Им были открыты столярная мастерская, фотоателье, ремонт часов. Купец занялся и пчеловодством. В этой же заметке автор освещает необходимость обучения детей грамоте с 6–7 лет и образования женщин. Копеев выступает против лени и предрассудков, предлагает отказаться от калыма.

Приведем его мнение относительно хлебопашества. Земли казахских родов суюндюк и каракесек — Баянаул, Кзылтау, Далба, Агызтау, Аркалык, Эдрей, Мыржик, Калмак-Кырган, Он еки казалык, Уйтюндюк — каменистые, безводные, поэтому пахать надо севернее, в горах Ерементау.

4 мая 1890 г. газета печатает заметку М.-Ж. Копеева «Беркут». Охотничья птица принадлежала Садвокасу Чорманову в течение 20 лет, с ее помощью было добыто 300 лисиц. С. Чорманова с беркутом пригласили на Туркестанскую выставку в Ташкент. Позже при столкновении с другим беркутом птица повредила крыло, и некогда грозный охотник стал инвалидом.

18 и 25 мая, 1 и 8 июня 1890 г. М.-Ж. Копеев публикует большой трактат «К вопросу о тюркских наречиях». 15 июня Копеев отмечает Амре Айтпакина, который готовится стать врачом, и Айбаса Айманова, уже работающего фельдшером.

В 1891 г. заметки М.-Ж. Копеева напоминают метеосводки. Баян-Аул, Кзылтау, Далбу накрыли дожди, зимовка проходила тяжело, до весны не хватило хлеба.

В 1892–1893 гг. М.-Ж. Копеев критикует Баянаульскую ярмарку. Товар дорогой; барымтачи разгулялись, особенно от них страдал род суюндюк.

26 марта 1893 г. М.-Ж. Копеев дает переложение легенды о хане Аблае. Как-то хан объявил большой совет, на который прибыли бии Бекбулат, Жанабатыр, Едыге и Тюркалы. Хан озадачил мудрейших одним вопросом — что есть бессмертие? В ответ услышал: бессмертен земной шар, бессмертны прожитые годы, на Земле всегда будет существовать вода и радовать людей светило. Хан слушал с непроницаемым лицом и отрицательно качал головой. Почетных гостей выручил заезжий ходжа, воскликнувший: «Бессмертно имя доброго человека!» Просиял хан, сам набросил на плечи победителя шубу, надел ему на голову малахай с золотыми украшениями и велел выдать комплект подарков — «тогузы».



Под новый 1890 г. М.-Ж. Копеев опубликовал басню «Ворон и сокол». На публикацию откликнулся знаток казахского фольклора Мухаметгали Толыбаев (1860–1936) из Каркаралинского уезда. Он сообщает, что стихи М.-Ж. Копеева полны метаморфоз. Так, басня «Ворон и сокол» критически рассказывает о деятельности местного начальства. Также М. Толыбаев отмечает, что авторы газеты — С. Чорманов и М.-Ж. Копеев — пишут особенно хорошо [2].

Впрочем, в писательской практике М.-Ж. Копеева были и неудачи. Ему отказали в публикации «Хвалебного письма о волостных управителях из рода Чормановых — Боштаевых, представляющих Айдабол-Каржас».

Ряд статей Копеева вызвал полемику. Копеев пишет: «В 1889 г. газета поместила стихотворение о жизни семьи Кунанбаевых (Ибрагима). Она о богатстве, а не о памяти, Ускенбай был знаменит, гремел, его знала вся Степь. Кунанбай умер — и о его смерти не знали даже каракесеки и суюндюки. Забыты и поминки…» На эту статью М.-Ж. Копееву резко ответил Хасен Какенев (1890. 5 янв.). Затем, 18 августа 1890 г., Матен Ботбаев «по прочтении стихов М.-Ж. Копеева» сделал вывод, что «М.-Ж. Копеев несведущ в риторике киргизского наречия».

После 1893 г. публикации М.-Ж. Копеева более не появляются в газете «Особое прибавление к “Акмолинским областным ведомостям”». К настоящему времени архивное рукописное наследие М.-Ж. Копеева составляет 30 томов научных трудов, фольклорных сборов, легенд, сказаний и исследований [3].

**Библиография**

1. Особое прибавление к «Акмолинским областным ведомостям». Омск, 1889. 22 сент.

2. Особое прибавление к «Акмолинским областным ведомостям. Омск, 1890. 11 мая.

3. Звезда Прииртышья. Павлодар, 2001. 22 сент.

*Ю. Г. Попов*

# СТЕПНЫЕ КОРРЕСПОНДЕНТЫ ФОТОГРАФА С. М. ДУДИНА (к поездке 1899 г.)

Для казахских этнографов коллекция С. М. Дудина, содержащая результаты поездки по Центральному Казахстану, поистине уникальна. К сборам научного фотографа и живописца неоднократно обращались исследователи. Однако по-прежнему отсутствует список добровольных корреспондентов собирателя. За редким исключением, фамилии своих проводников, хозяев аулов и встречных аксакалов С. М. Дудин не фиксировал [1, с. 64–65].

Однако против такой знаменитости, как Мынгырбай Байдаулетов, не устоял: под снимком обозначил его фамилию.

Мынгырбай Байдаулетов (около 1845–1919 гг.) избирался волостным управителем десять раз подряд с 1874 по 1907 г. Имел поощрения, награды и знаки отличия следующего достоинства: за участие в благотворительном фонде Семипалатинского попечительства о бедных 28 февраля 1995 г., за внесение податей в установленный срок (30 января 1887 г., 19 января 1888 г. и 16 декабря 1896 г.) удостоен благодарности семипалатинского генерал-губернатора. За «усердно-полезную работу» отмечен высшими среди волостных управителей наградами от степного генерал-губернатора: 6 января 1885 г. получил Почетный халат I разряда; в 1890 г. — Почетный халат II разряда; 30 апреля 1894 г. — Почетный халат I разряда. Император Николай II за услуги, оказанные правительству, 15 ноября 1899 г. пожаловал серебряную наградную медаль «За усердие» на Станиславской ленте; 10 декабря 1905 г. — серебряную медаль «За усердие» на Станиславской ленте для ношения на шее.

Кроме того, Мынгырбай Байдаулетов получал подарки от степного генерал-губернатора во время посещения Каркаралинского уезда: 5 мая 1887 г. — серебряный подстаканник; 25 сентября 1890 г. — серебряные часы на серебряной цепочке.



Мынгырбая Байдаулетова называли старшиной, комендантом и хозяином Кояндинской ярмарки, которая располагалась на территории Аксаринской волости. Мынгырбай Байдаулетов решал множество вопросов, в том числе: размещение гуртов скота численностью в десятки тысяч голов, обустройство в юрте степного передвижного музея, охрана колодцев с питьевой водой, отвод земли под торговые павильоны, санитарная уборка территории ярмарки, обустройство временной мечети, содержание гостевого аула для размещения важных персон и т.д. Приведем одно из документальных подтверждений.

*Приказ № 91 по Степному генерал-губернаторству от 25 сентября 1902 г.*

*За распорядительность в деле управления Кояндинско-Ботовской ярмаркой в текущем году считаю долгом благодарить: от купцов — павлодарского городского старосту Пяткова, доверенного купца Дерова — С. Охапкина, доверенного московского фабриканта Будыгина — Н. Ерофеева, петропавловских купцов Хамзу Трегулова и Жусупа Усманова, ялуторовского купца Анатолия Ботова, каркаралинского купца Алимжана Зуфарова, аксаринского волостного управителя Мынгыша Байдаулетова и всех должностных лиц.*

*Степной генерал-губернатор, генерал-лейтенант Сухотин* [2].

Отметим также благотворительную сторону деятельности М. Байдаулетова. На ярмарке, кроме прочего, он уделял время для сбора средств в пользу нуждающихся. Например, в 1892 г. — на содержание «сирот и бесприютных стариков и старух всех сословий», в 1904 г. — на пользу вдов и сирот воинов, призванных на войну на Дальний Восток, и сам внес 15 руб. Жертвовал средства на погорельцев г. Каркаралинска в 1900 г. и т. д.

В ауле М. Байдаулетова учтены 5 семейств из 32 человек. Из жилых построек: 5 юрт, 3 землянки, один деревянный дом и 4 летние кухни (*шошала*). Накашивали до 500 копен сена. Численность скота впечатляет: лошадей — 1094, жеребят — 151, рогатого скота — 31, телят — 9, верблюдов с верблюжатами — 26, овец с ягнятами — 1347, коз с козлятами — 46 голов.

Вдумчивого историка фамилия М. Байдаулетова уводит к горам Беркутты, к зимовкам его семьи. Это место привлекало

и геологов. Там была обнаружена медь. Позже к Мынгатовскому колодцу протянулся дорожный след от пикета Беркутты, возникшего на «генеральской» дороге в Семей. В 1915 г. неподалеку русские крестьяне основали поселок Кутузовский, но в 1924 г. ушли в Семиречье. Через 30 лет на этом месте появился совхоз «Киргизия».

Еще на одном снимке запечатлен чиновник в белом кителе с семьей. Можно с уверенностью сказать, что на фотографии — каркаралинский уездный начальник штабс-капитан Альфред Гвидович фон Киниц (?–1920). Эту должность он занимал с 1895 по 1902 г. Факты его служебной деятельности не рассматриваются. А. Г. фон Киниц был известен как фотограф-любитель. Особенно часто он снимал местное (казахское) население. Удачные снимки передавал в музей Западно-Сибирского отдела ИРГО в Омске. Среди наиболее известных коллекций А. Г. фон Киница пять групповых снимков киргиз и киргизок (казахов и казашек) Петропавловского уезда Акмолинской области, а также типы киргиз Каркаралинского уезда, представленные серией из десяти больших портретов характерных лиц: девушка-невеста в свадебном наряде, молодая женщина, два мальчика, двое зажиточных стариков, мулла, нищий слепой музыкант с девочкой-поводырем и мальчик в зимней одежде с двумя козлами [3, с. 88–93].

Собрание А. Г. фон Киница демонстрировалось в Нижнем Новгороде на Всероссийской промышленной и художественной выставке 1896 г. и было отмечено наградой — серебряной медалью [4].

Одновременно на выставке появились фотоработы таких известных сибирских мастеров, как А. Ф. Сорокин, Г. Е. Катанаев, Н. А. Креков, П. А. Старков, Н. П. Кирьянов. Совместный стендовый плакат (картон) с группами татар и татарок Акмолинской области выставили А. Г. фон Киниц и Г. Е. Катанаев.

Именно в эти места — Омск, Павлодар, Баян-Аул и Каркаралы — и выехал на съемки С. М. Дудин. Вероятность спонтанного выбора маршрута мастером исключается. Например, представленная на фото древняя кумирня Кызылкениш явно привлекла столичного путешественника. В 1899 г. С. М. Дудин из Каркаралинска отбыл к этому святому месту.



**Библиография**

1. *Прищепова В. А.* Коллекции заговорили. СПб., 2000.
2. Семипалатинские областные ведомости. 1902. № 41. 12 окт.
3. Подробный указатель по отделам Всероссийской промышленной и художественной выставки 1896 г. в Нижнем Новгороде. Отдел XIII. Степной край. М., 1896.
4. Сибирский вестник. Томск, 1896. 20 сент.

***В. А. Прищепова***

# ИЛЛЮСТРАТИВНЫЙ ФОНД ПО НАРОДАМ СРЕДНЕЙ АЗИИ И КАЗАХСТАНА МАЭ РАН И ИСТОРИЯ ОТЕЧЕСТВЕННОЙ НАУЧНОЙ ФОТОГРАФИИ

Иллюстративный фонд по народам Средней Азии и Казахстана МАЭ РАН формировался на протяжении более полутора веков. Большое место в нем занимают фотодокументальные коллекции. Среди них — отпечатки, представляющие собой постановочные жанровые сцены, портреты, двойные стереоснимки, раскрашенные снимки. Со временем на смену павильонным съемкам приходят фотографии, в значительной степени напоминавшие документальные. На них запечатлены виды населенных пунктов, местности, люди в минуты отдыха или на работе. Часть фотофонда отдела сохранилась также в виде стеклянных или пленочных негативов.

Музейные фотокадры наклеены на картонные бланки или, как их называли, паспарту. Более ранние снимки МАЭ, второй половины XIX в., выполнены на паспарту белого (изредка светлого) картона. На них отсутствуют какие-либо украшения в виде

виньеток или золотистых рамок. На более поздних коллекционных фотографиях паспарту украшены золотым тиснением. Впоследствии мастера стали наклеивать свои снимки на собственные фирменные паспарту, которые на обороте украшали изображениями рекламы своей фотомастерской.

Кроме паспарту, украшением фотоснимков считался фон. Долгое время рекомендацией начинающим фотографам при съемке было использование в качестве фона драпировки. На многих старых музейных снимках павильонные портреты или сценки выполнены на фоне драпировки. В начале 1880-х гг. в Америке вошли в моду фотопортреты во весь рост, которые декорировались различными аксессуарами. При изучении этого вида этнографического источника оказалось, что в фотоколлекциях нашли отражение наиболее характерные этапы развития отечественной фотографии.

С повсеместным распространением фотографии в России в 1850–1860-е гг. и позже стали выходить периодические издания, посвященные фотоделу. Для широкой аудитории начинающих фотографов печаталось большое количество описаний технических разработок оптических устройств и приборов, исследований различных способов фотосъемки и результатов их испытаний, новые рецепты приготовления растворов для проявления негативов и печати фотоснимков, полезные советы по уходу за объективами.

Среди практических указаний, касающихся особенностей фотосъемки отдаленных предметов, пейзажей, выполнения портретов в условиях павильонов фотостудий, содержались и рекомендации по съемке животных, требовавшей специальных навыков: «При снимании лошади полезно хорошо промять ее и затем немедленно поставить на черту, которая предварительно отмечена на земле. Не следует медлить с экспозицией, потому что лошадь менее шевелится в тот момент, когда она остановлена» [1, с. 118].

В 1881 г. как сенсацию в фотографировании описывали создание американского альбома, в котором было собрано 200 моментальных кадров последовательных движений ног скачущей лошади. Для выполнения этих снимков предварительно были подготовлены опоры для лошади, ее путь вымостили резиной,



установили белый фон, напротив которого поместили 24 камеры. В томе «Туркестанского альбома», хранящегося в МАЭ, есть документальный снимок, сделанный с натуры, на котором изображено движение — скачка наездников. Изображение на кадре смазано, но оно соответствовало техническим возможностям того времени.

О темпе распространения в России фотографии свидетельствует тот факт, что в 1858 г. в Одессе было шесть фотозаведений. Любители фотографии учредили с дозволения правительства свое общество и составили его устав. Члены общества переписывались с зарубежными коллегами и известными европейскими фотографами-практиками, «чтобы следить за всеми нововведениями и усовершенствованиями в фотографическом искусстве» [2, с. 121]. Эта общественная организация в Одессе стала первым Русским фотографическим обществом, хотя в справочных изданиях отмечается, что фотографический отдел при Одесском пятом (фотографическом) отделе Императорского Русского технического общества (ИРТО) был основан в 1887 г., а общество любителей фотографии в Одессе — в 1891 г.

Официально в России первым по времени возникновения фотографическим обществом стал учрежденный в 1866 г. Пятый (фотографический) отдел светописи ИРТО. Собранием постоянных членов был принят устав общества. Возглавляли его люди военные, председателем был генерал-лейтенант, товарищем председателя — генерал-майор. Возможно, это было связано с тем, что «казенные заведения», главным образом Главный штаб в Петербурге, начали заниматься фотографией в числе первых в России. В качестве примера можно назвать фотоколлекции отдела Центральной Азии МАЭ — фотоальбомы «Туркестанский альбом» 1871–1872 гг., «Виды и типы Хивинского ханства» Г. Е. Кривцова 1873 г., «Типы народностей Средней Азии» В. Ф. Козловского 187 г., выполненные военными фотографами-специалистами. Автор фотографий Г. Е. Кривцов упоминается в периодике и изданиях конца XIX в. как подпоручик, затем капитан. В. Козловский в 1870-е гг. находился в Ташкенте вместе с действующей армией. Литографии с его снимков воспроизводились в связи с движением русских войск (портреты

начальников главного отряда, штаба, частей туркестанского отряда и т.п.) [3].

В опубликованном «Личном составе общества» — действительных членов Пятого (фотографического) отдела светописи ИРТО, а также среди тех, кто сотрудничал с ним, встречаются имена некоторых фотографов — авторов и собирателей фотоколлекций МАЭ (В. Ясвоин, Л. П. Полторацкая, А. И. Шпаковский, Вишневский (инициалы неизвестны)). Пятый отдел приглашал всех желающих фотографов-любителей и профессионалов присылать сведения о себе.

В конце XIX в. в разных городах России стали возникать первые фотографические общества, которые объединяли фотохудожников и фотолюбителей. Кроме Пятого фотографического отдела ИРТО, в Петербурге действовали его отделения, а также общества любителей фотографии в других городах европейской части России, Дальнего Востока, Кавказа, а также в Ашхабаде (с 1897 г.), Семипалатинске (с 1897 г.), Ташкенте (с 1899 г.) [4, с. 10]. С 1896 г. в Петербурге существовало два фотографических общества, к 1910 г. в Ташкенте насчитывалось двадцать фотоателье [5, с. 10].

В 1860-е гг. в городах России создавались первые фотокружки и фотостудии, в европейских городах в это же время фотографические общества уже устраивали международные фотовыставки с целью распространения фотографии, определения ее значения для общественных и научных нужд, выявления лучших работ и мастеров. Так, в 1865 г. в Берлине состоялась фотовыставка, в работе которой принимали участие фотографы Москвы и Петербурга. К выставке в Берлине был издан каталог, из которого видно, что выставка состояла из шести отделов, главным среди них был отдел портретов. Работа каждого мастера оценивалась по «изящному вкусу, умению управлять светом и отличному техническому выполнению» [6, с. 407].

На страницах учебно-технических журналов, посвященных фотографии, отмечалось, что наши фотографы получали на европейских выставках первые награды наравне с другими. На Международной географической выставке в Париже в 1875 г. наибольший успех имел русский отдел, экспонировавший множество видовых и этнографических фотографий [7, с. 11]. К 1880 г.



в Лондоне ежегодно устраивалось несколько фотовыставок, но не всегда на зарубежные выставки приглашали для участия иностранцев.

Россия отставала от западных стран в организации фотодела. В конце 1879 г. в Петербурге на заседании Пятого отдела ИРТО обсуждался вопрос об устройстве фотовыставки с целью представить современное состояние фотографии в России [8, с. 99]. По количеству отделов выставки было составлено десять комиссий, в том числе имелся отдел научной фотографии, разослали 2400 (эта цифра говорит о многочисленности рядов отечественных фотографов) приглашений участникам предполагаемой выставки. Иностранных участников было решено приглашать лишь в случае отклика большого количества российских фотографов. По условиям проведения выставка могла состояться лишь в случае получения не менее 300 заявок. Участие было платным, ее организаторам необходимо было покрыть неизбежные расходы. В результате на предложение об организации фотовыставки откликнулись лишь 26 заявителей.

Попытки подготовить фотовыставку периодически предпринимались и в дальнейшем, одна из них планировалась в рамках Всероссийской промышленно-художественной выставки 1881 г. в Москве, в организации которой принимал участие Департамент торговли и мануфактур. В 1887 г. в Петербурге в здании Соляного городка в помещении Промышленно-художественного училища прошла выставка, на которой экспонировались также и фотоработы. Ее удостоили своим посещением члены императорской фамилии. Предположительно с 26 декабря 1888 г. по 15 марта 1889 г. в Москве должна была состояться Всероссийская фотовыставка. Даже было назначено 165 разных наград, в том числе серебряные, бронзовые, золотые медали и похвальные отзывы. Позже обсуждался вопрос об устройстве в Санкт-Петербурге фотографической выставки в 1891 г.

В целом деятельность Пятого фотографического отдела ИРТО сказалась на устройстве съезда фотографов России в 1882 г., ряда фотовыставок в Санкт-Петербурге, конкурсов, публичных лекций и курсов по фотографии с практическими занятиями. О размахе и процветании фотодела в Петербурге в начале XX в. гово-

рит такой пример. В 1907 г. на Крестовском острове находилось Санкт-Петербургское общество фотографов-профессионалов и взаимопомощи любителей фотографов. Сохранилась программа 1-го Петербургского фотографического бала, который состоял из пяти отделений, включавших различные развлечения гостей — от просмотра спектаклей до танцев. В первом отделении показали комедию. Главным было второе отделение, во время которого проходила демонстрация «Редкого сеанса из 6 номеров живой фотографии» придворным фотографом А. Ганом из Царского Села. Третье отделение было музыкальным, в четвертом показали постановку исторических живых картин, в пятом танцевали под оркестр. Бал продолжался с восьми часов вечера до четырех утра [9].

Таким образом, обращение к иллюстративному фонду МАЭ открыло многие малоизвестные страницы истории научной фотографии в России. Дальнейшее изучение этих этнографических материалов позволит продолжить начатую работу.

**Библиография**

1. Фотограф. СПб., 1881.
2. Светопись. СПб., 1858.
3. Всемирная иллюстрация. 1879. № 531.
4. Фототворчество России. М., 1990.
5. *Голендер Б.* Окно в прошлое. Туркестан на старинных почтовых открытках (1898–1917). Ташкент, 2002.
6. Фотографическое обозрение. СПб., 1865.
7. *Дружневская Г. В.* Историко-археологическое наследие Азиатской России в фотодокументах второй половины XIX — первой половины XX в. (по фондам Научного архива Института истории материальной культуры Российской академии наук): автореф. СПб., 2008.
8. Фотограф. СПб., 1880.
9. Центральный государственный архив кинофонофотодокументов. Ж-117.



*В. А. Прищепова*

# НАРОДЫ ЦЕНТРАЛЬНОЙ АЗИИ В ИЛЛЮСТРАЦИЯХ РУССКОЙ ПЕРИОДИЧЕСКОЙ ПЕЧАТИ КОНЦА XIX В. (по материалам МАЭ РАН)

Расширить и дополнить иллюстративный фонд отдела Центральной Азии МАЭ, ввести в научный оборот новый ценный и интересный материал позволяют вырезки из русской периодической печати конца XIX — начала XX в., которые многие десятилетия хранятся в отделе Центральной Азии МАЭ. Но при этом они не были (по разным причинам) зарегистрированы как музейные коллекции. При обзоре этого материала необходимо установить когда, где и кем были созданы иллюстрации, тем более что их авторы должны были находиться какое-то время в Средней Азии. Ответ на эти вопросы непосредственно связан со становлением отечественного востоковедения.

Судя по сохранившимся уточнениям, сделанным от руки карандашом под некоторыми изображениями вырезок («Оренбургъ» или «Туркестанъ»), начало их сбору было положено до 1917 г. Эти иллюстрации в количестве более двухсот штук вложены в картонную папку, на которой красным карандашом написано «Вырезки». К сожалению, отсутствуют ссылки на печатный источник, из которого вырезаны эти иллюстрации, и не всегда указано имя автора снимка либо рисунка.

По времени исполнения эти иллюстрации в большинстве своем относятся к 1880-м гг. В некоторых случаях год можно установить по фрагментам текстов на оборотной стороне изображений, вырезанных из газет или журналов, в которых описывались современные политические события. Иной раз даже удавалось определить печатный орган, в котором была опубликована иллюстрация («Нива», «Живописная Россия», «Всемирная иллюстрация», «Новь», «Сын Отечества»). В данном обзоре сохраняются географические названия и имена собственные так, как они указаны

в первоисточниках. Среди изображений встречаются дубликаты. Иногда это вырезки из одного и того же издания, но встречаются одни и те же литографии, опубликованные в разных печатных изданиях. В таких случаях названия иллюстраций, если они сохранились, несколько отличаются. По размеру все вырезки разные. Кроме вырезок иллюстраций конца XIX в., в этой же папке хранится несколько страниц из журнала «Народное творчество» за 1937 г.

Сначала эта россыпь вырезок воспринималась как любопытные, редкие по содержанию, на первый взгляд не связанные между собой картинки с не всегда понятными сюжетами. В процессе их изучения, привлечения научной литературы, справочников, сопоставления с иллюстративным материалом МАЭ, знакомства с периодическими изданиями второй половины XIX — начала XX в. удалось выявить круг авторов изображений и систематизировать их по темам.

В 1880-е гг. полиграфические возможности позволяли воспроизводить рисунок или фотографию в виде литографии, которая появилась в России в 1816 г. Она пришла на смену трудоемкому гравированию и была в то время новым средством художественного воспроизведения [1, с. 92]. В некоторых случаях изображения литографических иллюстраций совпадали с фотоснимками МАЭ. Это позволяет сделать вывод, что воспроизводили оригиналы в литографиях вырезок опытные мастера — профессионалы, возможно, даже выдающиеся граверы своего времени.

Под иллюстрациями сначала указывали фамилию автора рисунка, позже фотографа, затем рисовальщика по дереву и потом гравера. Например, иллюстрация из вырезок «Мечеть в Ташкенте» была выполнена с рисунка В. В. Верещагина, вырезал ее по дереву Н. И. Соколов, а гравировал Л. А. Серяков. Еще один пример — изображение «Внутренность двора мечети в городе Ташкенте». Оно было сделано с фотографии Г. Е. Кривцова. Перевел снимок на дерево А. К. Беггров, гравировщиком был Э. Даммюллер. Но такое точное указание авторства всех трех исполнителей печатной иллюстрации встречается не всегда. Иногда называется только фамилия гравера, имя же автора оригинала, художника или фотографа отсутствует. В других случаях в вырезках фигурирует исполнитель рисунка с оригинала. Эти особенности создания литографии затрудняют определение авторства иллюстраций периодической печати, хранящихся в музее.



Среди авторов изображений, собранных в МАЭ в виде вырезок, были художники Г. Бролинг, Н. Муравьев, П. М. Кошаров, В. В. Верещагин, Н. Н. Каразин, Э. Соколовский, Н. Гречанинов, М. Алиханов, Бальдингер (инициалы неизвестны), В. Павлов, А. К. Беггров, П. П. Хржановский, В. И. Навозов, И. К. Агапи, Д. В. Вележев, Клерже (инициалы неизвестны), А. Н. Нисченков, Н. И. Соколов, А. Шильдер, В. Адан, А. Сотенский, Иванов (инициалы неизвестны), М. О. Вольф, Шепмен (инициалы неизвестны), А. О. Адамов, С. Шамот, Дикгоф (инициалы неизвестны), Г. Л. Тайлор, С. Животовский, А. Колуччи, Терон (инициалы неизвестны), О. Май, П. Я. Пясецкий (инициалы неизвестны), Г. Глушков, В. Поляков, А. О. Адамов, П. Ф. Борель, Н. Н. Юмудский (Иомудский), Ф. Кондопуло, Шрадер (инициалы неизвестны, возможно, впоследствии он стал придворным фотографом и его работы хранятся в собраниях МАЭ), Г. Л. (инициалы не расшифрованы), «С. и Ко»; фотографы Г. Е. Кривцов, П. П. Хржановский, А. Бутурлин, братья Кондратенко (инициалы неизвестны), А. Энгель, Эд. Гоппе, А. У. Маурер, Селянинов (инициалы неизвестны), Л. П. Полторацкая, И. Толшин, Фишер (инициалы неизвестны); граверы Э. Даммюллер, Сташковский (Сташевский (?); инициалы неизвестны), В. Матэ, Флюгель (инициалы неизвестны), Ю. Шюблер, Боярский (инициалы неизвестны), Л. А. Серяков, А. Зубчанинов, Ольшевский (инициалы неизвестны), Ключевский (инициалы неизвестны), А. Даугель, К. Вейерман, барон П. К. Клодт, А. Шлипер, Пуц (инициалы неизвестны), Б. Томашевич, Шредер (инициалы неизвестны), М. Рашевский, Лаплант (инициалы неизвестны), Бертран (инициалы неизвестны), Э. Бэрэнс, К. Крыжановский, Скржимовский (инициалы неизвестны), И. Конден, Меоль (инициалы неизвестны), Гильдебрандт (инициалы неизвестны), Д. Янке.

Работы многих из этих авторов публиковались на страницах русской военной периодики, так как практически все исследования современной Центральной Азии планировались и организовывались Главным управлением Генерального штаба и штабами округов. При внимательном знакомстве со списком авторов изображений, хранящихся в МАЭ в виде вырезок, обращает на себя

внимание присутствие среди фотографов единственной женщины — Л. П. Полторацкой.

Таким образом, можно вспомнить имена хотя бы части тех путешественников, которые в числе первых побывали в крае и составили первый изобразительный материал по культуре и истории народов Средней Азии. В большинстве случаев это были военные специалисты, которые участвовали в походах по присоединению этих территорий к Российской империи, из тех, кто умел хорошо рисовать, в первую очередь топографы. Авторами рисунков были также и участники экспедиций — профессиональные художники, прикомандированные к штабам русских войск в Средней Азии, — баталисты В. В. Верещагин, Н. Н. Каразин и т.д.

Тематика изображений отвечала политическим и военным интересам царской администрации. Вслед за продвижением русских войск начиналось естественно-историческое освоение присоединенных территорий, в том числе и народоведческое. Как отмечал С. А. Токарев, в Средней Азии научные экспедиции 1870–1880-х гг. шли «буквально по следам военных походов или даже сливались с ними: либо офицеры производили научные наблюдения, в том числе этнографические, либо ученые прикомандировывались к отрядам» [2, с. 312].

В последние годы в истории отечественного востоковедения появились солидные работы, на страницах которых стали справедливо оценивать колонизаторские заслуги русского правительства и уделять заслуженное внимание забытым именам русских офицеров, внесших значительный вклад в изучение новых азиатских владений России: «Первыми вступали на азиатскую землю русские военные. Подавляющая часть людей в военных мундирах была не “вояками” и “завоевателями”, как их сейчас пытаются представить некоторые авторы, а элитой российского общества того времени. Военные открывали никем не изведанные ранее территории, создавали географические карты, прокладывали дороги. Их градостроительству обязаны многие города современной Центральной Азии. По их чертежам возводились храмы и дворцы, ставшие сегодня архитектурными памятниками столиц независимых центральноазиатских республик. Они строили в Азии железные дороги, каналы, водохранилища» [3, с. 8].



В связи с этим особый исторический интерес представляют литографии из подборки вырезок с изображениями памятников на могилах русских, погибших во время военных походов, а также первых деревянных церквей, которые возводились на новых территориях, не сохранившихся до настоящего времени («Памятник над могилами русских близ Самаркандской цитадели», «Русская церковь в Самарканде», деревянная церковь в Кизыл-Арвате, «Бендессеп (гора, на которой убит доктор Студицкий)» и др.).

Основная часть вырезок по Средней Азии посвящена достопримечательностям и жизни городов так называемого Русского Туркестана, Хивинскому ханству, туркменам (знакомство с их бытом произошло через зарисовки участников Самарской, Ахалтекинской экспедиций и строителей Закаспийской железной дороги), казахам, киргизам, бухарцам. Публикации рисунков знакомили читателей с непривычными для жителей европейской части России пейзажами, постройками, населением. Особенно интересными для русского читателя были изображения старинных зданий мусульманской архитектуры. На фоне достопримечательностей, улиц с глухими высокими заборами, жилых построек с плоскими крышами показаны средства передвижения, способы переноски клади на лошадях, верблюдах, ишаках, арбах, изображены местные жители в традиционных костюмах и т.п.

В вырезках иллюстраций, которые хранятся в МАЭ, представлены Самарканд, Хива, Ура-Тюбе, Ходжент, Ташкент, Бухара, Наманган, Чимкент, Куня-Ургенч, Тюря-Курган, Керки, Беурма, Анау, Кызыл-Арват, Каракол, Семиречье, Закаспийская область, Асхабад, Дурун, Мерв, Байрам-Али, Султан-Санджар. Кроме того, здесь же содержатся рисунки, относящиеся к пограничным районам и странам: Кульджа, Кашгар, Тянь-Шань, Персия, Афганистан, Аджи-Кабул, Джелалабад, Пешавер, а также несколько изображений по Тунису и Сирии.

## Библиография

1. *Чабров Г. Н.* Средняя Азия в литографии // Звезда Востока. Ташкент. 1946. № 6.

2. *Токарев С. А.* История русской этнографии. М., 1966.

3. Ош глазами русских исследователей. Бишкек, 2003.

# ТРАДИЦИОННАЯ КУЛЬТУРА: МАТЕРИАЛЬНЫЕ И ДУХОВНЫЕ АСПЕКТЫ

*Т. Л. Айрапетян*

## УКАЗАТЕЛИ СИМВОЛОВ В АРМЯНСКИХ НАРОДНЫХ СКАЗКАХ

Древний человек, наблюдая за небесными светилами, пытался понять их движение и осмыслить время. Процесс осмысления и поиска был выражен также в волшебных сказках, где время измеряется не реальными единицами, а определенными информативными кодами.

В армянских народных сказках «Яблоко бессмертия», «Сын охотника», «Король Симавон и Роза», «Змея Маил», «Дочь царя Зарзанда» и других герой преодолевает время и пространство в одно мгновение с помощью птиц с кремневыми ногами и коней с искрящимися волосами, воспламеняющимися от трения с кремнем. В данном случае встречается мотив птицы/коня — посредника между двумя мирами [1, с. 239–240].

Календарные и астрономические представления, отраженные в сказках, обусловлены закономерностью движения небесных тел и планет, видимых невооруженным глазом, а также моделированием календарных элементов (время года, месяц, неделя, день и ночь) и их воздействием на земледельческую деятельность человека. С незапамятных времен герой армянской сказки делил небо на созвездия и обозначал их именами обожествленных предков — Айк-Орион, Ваагн–Млечный путь [2, с. 65–67].

Приведенные в сказках лекарственные средства, молитвы и бальзамы являются ритуально-магическими и биофизическими



указателями излечения [3, P. 369–380]. Можно предположить, что ритуально-магические (лечебный заговор, колдовство, космологические и астрономические представления) и биофизические понятия (операция, купание, бальзам, лекарственные средства животного и растительного происхождения), по существу, имеют одинаковое значение, так как в руках у врача три средства лечения — слово, растение и нож. Армянская народная медицина, несмотря на богатый опыт, постоянно развивалась. В то же время сочетающиеся с лечением заговоры и упорядоченность питания (диета) в качестве ритуала просуществовали до наших дней.

Фольклористы М. Абегян, С. Арутюнян, А. Саакян выявили преемственную связь архаических мотивов между ранними записями средневековых историков и поздними вариантами эпоса армянского народа, а именно между «Випасанком» и «Сасунскими удальцами». Параллели этих мотивов отражены в армянских народных сказках, соответствующих номеру AT 590 международного каталога Аарне–Томпсона [4]. Подобные сказки (зафиксировано 37 их вариантов) были распространены во многих областях исторической Армении и в армянской фольклористике сгруппированы под общим названием «Царевич и нарукавные повязки». Указанный мотив повествует о том, как мать, войдя в предательский сговор с драконом, поручает последнему разрезать на кусочки тело сына и выколоть ему глаза.

В мифологии именно воскрешением героя объясняются ритуально-мифические представления о модели мира, пережитки которых прослеживаются и в «Випасанке», и в «Сасунских удальцах», и в армянских волшебных сказках. По пути из потустороннего в настоящий мир птица, сохраняя под языком мясо бедренной части тела героя, своей слюной и пером исцеляет его. В некоторых сказках птицу заменяет собака. По нашему мнению, в обоих случаях этот мотив сопоставим с мотивом облизывания ран погибших героев армянскими архаическими собакообразными божествами. Они известны как Аралезы, которые лижут раны Ара Прекрасного и имеют связь с мифологемой смерти и воскрешением божества.

Бытующий в армянских волшебных сказках эдипов мотив, несовместимый с современными нормами морали, включает воспоминания о групповом браке, присущем древнейшему периоду

развития человечества. В мифическое время инцест не являлся нарушением норм [5, с. 313]. Это прежде всего были браки между первопредками, представлявшими собой единственную пару на Земле [6, с. 52–53]. Освещаемый в армянских волшебных сказках эдипов мотив представляет интерес для исследования архаических мифов.

Очевидно, что сюжеты армянских волшебных сказок, принадлежащих типу Аарне–Томпсон (АТ) 433, имеют связь с обрядом инициации. Исследуемым материалом подтверждается, что наполненные жизненным зарядом органические указатели (жемчуг–садаф–гахтакур, буст–коралл–марджан) передают мотив данных обрядов. Согласно армянским сказкам «Сказка о коралле», «Царевна садаф» девушки забеременели после глотания жемчуга и коралла. Бусы похожи на зерна и связаны с мотивом непорочного зачатия.

В сказках также отражена традиция наречения личных имен, которая связана с различными обрядами и иногда раскрывает черты быта и древних верований, ранее неведомые.

В личных именах содержится большой пласт информации. Анализ этимологических, словообразовательных, смысловых данных личных имен, имеющийся в армянских народных сказках, проливает новый свет на процесс этнокультурного и исторического развития народа.

По нашим наблюдениям, в армянских народных сказках личные имена в зависимости от происхождения делятся на четыре группы.

1. Личные имена, связанные с тотемистическими представлениями о растениях, животных и органических соединениях, а также обусловленные родоплеменными отношениями. Например, Ареват, Агуник, Маргарит, Садаф, Корюн, Гарник.

2. Личные имена обусловленные родом деятельности: Ранчпар — ‘пахарь’, Торчи — ‘рыбак’, Дерзик — ‘портной’.

3. Личные имена, обусловленные случайными обстоятельствами, а также с намерением на удачу: Аствацатур — ‘данный богом’ или Богдан. У разных народов в семьях, где дети часто умирали, ребенка прятали вне жилья, чтобы обмануть «нечистую силу», а после «находили», делая вид, будто это не свой, а чужой



ребенок [7, с. 17]. Поэтому нередки были имена Найден, Ненаш, которые существуют как в быту, так и в сказках.

4. Имена, связанные с христианскими верованиями: Мария — Мариам, Алексей — Алексан, Иоанн — Ованнес, Богдан — Аствацатур и т.д.

Один из распространенных мотивов в волшебных сказках — почитание красной коровы [8, с. 173] — мы наблюдаем в следующих текстах: «Сказка о красной корове», «Красный вол и дракон», «Бурый вол», «Красная корова» и т.д., которые имеют параллели в каталоге Аарне–Томпсона под номерами (АТ) 510+511А+511А*. Втайне от злой мачехи дети-сироты зарыли рога, ноги, копыта коровы в углу яслей, сосали ее рога, насыщались — питались от «рога изобилия». Данный мотив связан с архаическими религиозно-мифологическими представлениями. На основании представленного в нем понятия кости содержат в себе дух живых существ, а собирание всех костей воспринимается как предпосылка возможного возрождения человека и Космоса [9, с. 31–32; 10, с. 266].

Герой волшебных сказок женится на дочери короля только после прохождения всех ритуально-состязательных боев с соперниками. Он должен достать с высокой башни золотое яблоко, вручить его невесте, и тем самым доказать свое превосходство над другими.

«Воспоминания» о древних ритуальных состязаниях-празднествах сохраняются до сих пор в таких символических элементах конкурсов, свадеб, как призовые кубки, древо жизни и шар в виде золотого яблока. Эти символы в древности были связаны с властью, любовью и плодородием.

Волшебная сказка, рожденная из мифов и ритуалов и обогащенная сказочными мотивами (добавочными и различительными), воплотила в себе значительный пласт культурного и религиозного мировоззрения наших предков и истории народа.

**Библиография**

1. Мифы народов мира. М., 1982. Т. 2.

2. *Алишан Г.* Древние верования, или Языческая религия армян. Ереван, 2002.

3. *Puhvel J.* Mythological Reflections of Indo-European Medicine // Indo-European and Indo-Europeans. Philadelphia, 1970.
4. *Aarne A., Thompson S.* The Types of the Folktale. A Classification and Bibliography. Antti Aarne's Verzeichnis der Märchentypen. Translated and Enlarged by Stith Thompson, Second Revision. Helsinki, 1964.
5. *Пропп В. Я.* Исторические корни волшебной сказки. Л., 1946.
6. *Матье М.* Древнеегипетские мифы. М.; Л., 1956.
7. *Никонов В.* Ищем имя. М., 1988.
8. *Гуллакян С.* Указатель мотивов армянских волшебных сказок. Ереван, 1983.
9. *Елизаренкова Т., Топоров В.* О ведийской загадке типа Brahmodya // Паремиологические исследования. М., 1984.
10. *Арутюнян А.* Армянская мифология. Ереван, 2000 (на арм. яз.).

***Л.С. Гущян***

# НЕКОТОРЫЕ АСПЕКТЫ СВАДЕБНОГО ОБРЯДОВОГО КОМПЛЕКСА ПРИАЗОВСКИХ И БАЛКАНСКИХ ГРЕКОВ (начало XX в. — 1970-е гг.)

В данной статье рассматриваются некоторые аспекты свадебного обрядового комплекса греков-румеев Приазовья и греков, населяющих Балканскую Грецию и архипелаг. Внимание уделено значимым ритуальным персонам, участвующим в данном обряде. Выбор периода (начало XX в. — 1970-е гг.) обусловлен тем, что сохранились наиболее ранние достаточно полные сведения о свадебном обряде греков Приазовья этого времени, с одной стороны, и тем, что в эту эпоху произошли существенные изменения в структуре свадебного ритуала данной локальной этнической группы — с другой.



Источниками для сообщения послужили описание сартанского свадебного обряда конца XIX — начала XX в. О. Н. Ксенофонтовой-Петренко [1], дополнения к нему, которые были сделаны Ю. В. Ивановой [2], мои полевые материалы 2008–2009 гг., где информанты вспоминают как о собственной свадьбе, так и фрагментарно о свадьбах своих родителей, а также описания данного обряда в материковой и архипелаговой Греции, которые приведены А. Н. Анфертьевым в сборнике, посвященном браку у народов Центральной и Юго-Восточной Европы [3].

Полный свадебный цикл как в балканской Греции, так и в Приазовье длится 15 дней — от воскресенья до воскресенья. Начало данного цикла в Греции знаменуется приходом жениха (до свадьбы употребляется термин *arravonastikos* — букв. «обрученный», а во время свадьбы — *gambros*) в дом невесты (*arravonastiki*, *nifi*) с подарками, среди которых присутствует хна, которой невеста будет окрашивать волосы. В другом локальном варианте он посылает эти подарки невесте. Таким образом, жених дает знать о предстоящем через неделю венчании [3, с. 212]. В Приазовье, где дату венчания определяли во время *megalo arravonis* — большого сватовства, в воскресный день за неделю до венчания жених (*gambros* — термин политемпоральный) вместе с группой юношей объезжал на линейке с белыми лошадьми своих родственников и друзей семьи и приглашал их на свадьбу (свадьба в Приазовье — *dugun* от тюркского или *gamus*; на Балканах — *gamos*, *xara*). При этом юноши, сопровождавшие жениха, пели песни. Невеста (*nif*, *nifsa*) в этот день также обходила своих родственников с той же целью. Юноши, сопровождавшие жениха, называются в приазовской традиции *paragambros* — от *gambros* (жених) и предлога *para*- 'при, около'. Как вспоминают информанты 1930-х гг. рождения, прежде *paragambri* являлись друзьями жениха, однако в 1950-х гг. *paragambri* стало профессией, чей труд оплачивался отцом жениха. До 1970-х гг. в Приазовье и до сих пор в балканской Греции «суббота накануне венчания — начало центральной части свадебного цикла, занимающего три дня» [3, с. 215]. В этот день у приазовских греков в доме невесты демонстрировали приданое [1, с. 176], а у балканских греков его перевозили в дом жениха. Вечером порознь в домах жениха и не-

весты собирались группы юношей и девушек, среди которых были *paragambri* и *paranifi*. Через некоторое время в Приазовье обе группы объединялись в доме у невесты; такая вечеринка у приазовских греков называлась *шнейс*, термин, очевидно, воспринятый из идиш, в котором он имеет тоже значение девичника. В тот же субботний день, согласно материалам, приводимым Ю. В. Ивановой [2, с. 345], проходил важный элемент подготовительного обряда — окрашивание волос невесты хной, однако информанты 1930 г.р. не могли вспомнить данный ритуал, даже если речь шла об их родителях. Таким образом, приблизительно к началу XX в. он уже не практиковался.

На следующий день как в балканской, так и в приазовской традиции друзья жениха и подруги невесты участвовали в их подготовке к венчанию и свадьбе. До 1970-х гг. невеста в воскресенье должна была обязательно посетить дом своей крестной, где она совершала омовение, затем ее переводили в нанятый дом, в котором происходили дальнейшие приготовления: специально приглашенная женщина при помощи *paranifi* стригла и накручивала невесте локоны, расчесывала волосы, ее одевали в свадебный наряд, присланный стороной жениха. В то же время происходили приготовления жениха — торжественное бритье и одевание [2, с. 347]. Происходил этот обряд под руководством крестного отца жениха — *kalota*. Аналогичные ритуалы с теми же участниками проходили в балканской греческой традиции [3, с. 215].

Здесь следует сказать о двух наиболее важных персонах греческой свадьбы как в Приазовье, так и на Балканах — это *kalota* или *kumbaros* (от лат. *Compater* — ‘со-отец’) — крестный жениха и *nuna* — его крестная. Известно, что в свадебном ритуале появляются попарно партии жениха и невесты, а также партии холостяков и женатых, между которыми разворачиваются различные действия, связанные с соперничеством и передачей одной партии другой жениха и невесты. *Калота* и *нуна* — это пара, которая включает как партию жениха, так и партию женатых людей. В греческой свадьбе они в определенном смысле возглавляют эти партии. Именно поэтому их роль и статус в обряде весьма велики. В то же время поддержание их статуса связано со значительными финансовыми затратами, которые *калоте* и *нуне* приходится делать во время ряда ритуалов и при подготовке свадебного пира в доме жениха. По словам одной из информанток (М. Г., ок. 70 л.), сейчас, как и прежде, «идти на свадьбу очень дорого крестным, многие отказываются». Поэтому «сейчас договариваются, говорят, что хозяин (т.е. отец жениха. — *Л. Г.*) поможет вкладываться».



Семьи как в Греции и на архипелаге, так и в Приазовье связаны отношениями кумовства на протяжении многих поколений. *Калота* и *нуна* могут быть крестными жениха и его детей и, соответственно, стать посаженными отцом и матерью на их свадьбе. Группы родителей и *калоты* с *нуной* «были связаны друг с другом квазиродственными узами: между ними и их потомством были запрещены браки, как между кровными родственниками. Круг этих запретов различен, традиционно охватывал 4 колена» [2, с. 374]. В локальных вариантах традиции *калота* и *нуна* могли быть супругами или не состоять в брачных отношениях друг с другом.

Статус *калоты* и *нуны* подчеркивается как в балканской, так и в приазовской традиции: в последней собравшиеся на свадьбу гости специально идут за калотой и нуной. Приведем цитату из интервью (М. Г., ок. 70 л.): «Когда вся свадьба собирается у невесты, вся свадьба идет встречать крестную жениха. Она сама не приходит, она груженная. Идут за крестной и крестным <...> Когда идут за нуной и калотой — они накрывают стол. Ей почесть делают — пришли за ней, человек 10 она принимает. Задерживаются минут на 10…»

Важный элемент балканской и приазовской свадеб — свадебные подушки (*макслар* от лат. maxillarius), в Греции готовят родители молодоженов [3, с. 215], а в Приазовье — родители [2, с. 347] или нуна (М. Г.). *Нуна* — персонаж, который выводит невесту из комнаты, где ее одевают, чтобы вести на венчание. Для этого *нуна* должна «выкупить» невесту у ее подруг. При выходе из дома невеста опирается на *нуну* или *калоту* [3, с. 218] — балканский вариант — или на *нуну* и своего брата (В. Г., 1938 г.р.) — приазовский вариант. При выходе из ворот калота «выкупает» невесту у молодых неженатых соседей [1, с. 179; 2, с. 348]. Во время венчания именно *калота* и *нуна* держат венцы (*stefana* на обеих

идиомах) над головами жениха и невесты [2, с. 346; 3, с. 219]. У балканских греков после венчания молодые берут медный таз и кувшин и помогают крестным вымыть руки, за что те «вознаграждают их бросаемыми в таз деньгами» [3, с. 219].

Согласно материалам Ю. В. Ивановой, в Приазовье в советский период, когда венчание было запрещено, роль крестных несколько уменьшилась, поскольку они были лишены главной своей функции — освящения брака [2, с. 346]. Однако из наших материалов видно, что крестные оставались главными действующими лицами свадебного торжества, при этом, что примечательно, в большинстве случаев они не «превратились в свидетелей при регистрации брака», как считает Ю. В. Иванова [2, с. 376], уступив эту роль молодым дружке и подружке невесты — персонам, которых греки не считают своими и приписывают влиянию славянского окружения. Здесь следует заметить, что, по словам информантов, посещение ЗАКСа и официальная регистрация брака в Приазовье долгое время не были обязательными. Часто брак официально оформлялся только после рождения ребенка без каких-либо торжеств. *Калота* и *нуна* продолжали доминировать в не менее, а может и более важной для приазовских греков части свадебного обряда — финальной свадебной трапезе *megali trapezia* в доме жениха, во время которой встречаются гости стороны невесты и стороны жениха. Свадебную трапезу в доме жениха, которая до 1920-х гг. проходила после венчания, оплачивает *калота*. Кроме того, *нуна* печет ритуальные хлеба и калачи, а *калота* режет в честь молодых барана, которого зажаривают на вертеле [2, с. 346] или, по другим данным, варят, что происходит как в Приазовье, так и на Балканах. На *трапезья* происходит одаривание молодых — *харизмата*. *Калота* и *нуна* с «разносом» (подносом) с рюмкой водки обходят присутствующих гостей, угощают их, за что те поздравляют молодых и складывают на поднос деньги и другие подарки, если дары крупные, то они декларируются после принятого гостем угощения. И в балканском, и в приазовском ритуалах *харизмата* именно *калота* и *нуна* первыми начинают поздравления и одаривание молодых [3, с. 221] (М. Г.). В Приазовье в обязанности калоты и нуны, кроме того, входит подсчет подарков и провозглашение общего их числа (М. Г.). На



Балканах первые туры всех общих танцев, таких как *хоро*, ведет *калота*. Второй тур — жених, третий — *нуна*, четвертый — невеста [3, с. 221, 222]. В Приазовье, когда молодую ведут в спальню, *нуна* жениха должна была открыть ей лицо, подняв покрывало «двумя перевязанными розовыми ленточками-ложакми» [1, с. 180]. Уход *калоты* и *нуны* является весьма торжественным и в обоих случаях обозначает завершение *megali trapezia*. Первым из-за стола встает *калота*, в Приазовье в этот момент выходят повар и все те, кто обслуживал пир, и преподносят крестным в подарок приготовленную ими курицу или петуха. В ответ крестная каждому из них дарит платки (М. Г.). Затем с музыкой крестных провожают, что означает завершение пира. На Балканах *кумбр-калота* должен у себя дома угостить провожавших, после чего все окончательно расходятся [3, с. 222].

Следует сказать еще об одном персонаже приазовского свадебного ритуала — *ящи* — поваре. Само слово *ящи* тюркского происхождения и означает «молодой». *Ящи* — персона пограничная. Он играл роль проводника невесты. *Ящи* встречал невесту в воротах ее дома и длинной палкой чертил кресты на земле, по которым она должна была ступать, чтобы дойти до порога, где получала благословение от своих родителей. Он же встречал пару после венчания у ворот дома жениха и снова чертил кресты, по которым ступала невеста [1, с. 179]. Кресты на земле вели пару к порогу, где стояла свекровь с тарелочкой с медом. Она помогала невесте начертить мизинцем правой руки, обмакнутом в мед, 4 креста на косяке дверей [3, с. 220]. *Ящи*, достаточно значимая персона в свадебном обряде, утрачивает свою ритуальную роль после того, как приблизительно в 1930-х гг. вместо мужчин свадебную трапезу стали готовить кухарки-женщины. Заметим, что профанизация статуса при передаче функций от мужчины к женщине — достаточно известное явление в традиционной культуре.

Среди персонажей свадебного обряда приазовских и балканских греков следует отметить братьев и сестер невесты и жениха, которые имеют некоторые ритуальные функции в тот или иной момент свадебного действия. Например, брат невесты после того, как она оделась в подвенечное платье, на Балканах завязывает «ей на три узла пояс на талии» [3, с. 216], а в Приазовье, как до сих

пор указывают информанты, обводит вокруг талии три раза платком (В. Г.), спускает невесту с возвышения, на котором она сидела, и выводит ее вместе с *нуной* из соседского дома. Однако специальных терминов для обозначения данной персоны в ритуале ни у балканских, ни у приазовских греков мне не встречалось.

Таким образом, проведенное нами исследование позволяет выявить прямые аналогии в свадебном обряде приазовских румеев и балканских греков — как в ритуальных персонах, так и в их функциях и номинациях, что указывает на единые генетические корни этих локальных этнических групп.

**Библиография**

1. *Ксенофонтова-Петренко О. Н.* Семейные обряды в селе Сартана // Культурно-бытовые процессы на юге Украины. М., 1979.

2. Греки России и Украины / Под. ред. Ю. В. Ивановой. СПб., 2004.

3. *Анфертьев А. Н.* Греки. Брак у народов Центральной и Юго-Восточной Европы. М., 1988.

***Ф. А. Гаджалова***

## ОСОБЕННОСТИ ТЕХНИЧЕСКИХ ПРИЕМОВ ТРАДИЦИОННОЙ ВЫШИВКИ У НАРОДОВ ДАГЕСТАНА

Традиционная вышивка народов Дагестана — один из интересных видов художественных ремесел и этнокультурных традиций. Разнообразные традиции вышивки зафиксированы почти у всех народов Дагестана: кумыков, лакцев, даргинцев, аварцев, ногайцев, лезгин. Вышивкой украшали женскую одежду, обувь, головные уборы, занавеси, кисеты, кобуры, футляры, сумочки-конверты для бытовых мелочей, чепраки для седла, всевозможные накидки и т.д. Дагестанские традиции вышивки в историческом прошлом развивались, в том числе заимствуя опыт других народов. При этом мастерицы Дагестана сумели создать во многом самобытные художественные стили в традиционной вышивке.

Для вышивки народов Дагестана характерно большое разнообразие технических приемов. По нашим подсчетам, в Дагестане получило развитие более 15 видов технических приемов вышивки и изготовления басонных изделий и бахромы. Как считают исследователи, «техника вышивания является одним из наиболее устойчивых этнических признаков народного искусства вышивки и художественных промыслов» [1, с. 3].

Большинство известных швов вышивки были знакомы многим народам мира издревле. Индия, Китай, Ближний и Средний Восток, Европа были прародинами многих из них. Поэтому понятно, что особых дагестанских швов в вышивках найти трудно. Своеобразие вышивки часто кроется в комбинировании швов, их разнообразии, декоре и т.д.

Остановимся на швах наиболее широко представленных в традиционных вышивках даргинцев (в кайтагской и кубачинской вышивках), кумыков и лакцев.

Из всех техник народной вышивки Дагестана по своей редкости наиболее оригинальны технические приемы кайтагской вышивки, начало традиции которой уходит в XVI в. Исследователи Е. М. Шиллинг и Р. Ченсинер писали, что подобного стиля и техники вышивки не встречается нигде на Кавказе и на примыкающих к нему территориях [2, с. 75; 3, с. 39]. Описывая эту технику, Э.В. Кильчевская отмечала, что «в кайтагских вышивках шелковые нити, плотно застилающие узор, простегиваются с лицевой стороны крупными стежками, прикрепленными, как и в золотом шитье, с обратной стороны дополнительной нитью» [4, с. 17 прим. 2]. Прием укрепления глади дополнительной накладной нитью, а также гладь с закреплением шелковой нити у краев рисунка мелким стежком (без пропуска ее на всю изнаночную сторону) способствовали экономии шелковых нитей. В европейских странах (Франция конца XIX в.) такие швы получили название восточных. Они, по словам авторов Энциклопедии

женских рукоделий, встречались «большей частью в восточных образцах вышивки» и, «вероятнее всего, происхождения они азиатского» [5, с. 119–120]. «Кайтагские» вышивки, технические приемы их вышивания похожи на вышивки XVI–XVIII вв., которые производились в Трейсе и Эпирусе (Турция) [3, с. 10].

Приемы вышивки у кумыков подробно описаны известным дагестанским этнографом С. Ш. Гаджиевой. Она отмечала, что «технические приемы шитья были в Дагестане почти те же, что у других народов Северного Кавказа — осетин, адыгов, карачаевцев, ногайцев и др.» [6, с. 33] Речь идет в основном о приемах, испльзовавшимися кумыками и лакцами. Вышивали кумычки разными способами. Наиболее сложный способ начинался с того, что мастерица натягивала на раму белую бязь или другую ткань и наносила на них узор, накладывая на ткань заранее вырезанный готовый трафарет. Контур рисунка наметывали желтой хлопчатобумажной ниткой (или обводили мелом), а потом, сняв трафарет, приступали к шитью. В строго определенном порядке мастерица делала настил из простых желтых ниток по всей площади рисунка, а на эти нитки плотными рядами, создавая геометрические узоры, накладывала уже золотые или серебряные нити (обычно по три нитки вместе). Последние прикреплялись незаметно для глаза постороннего человека тонкими шелковыми, чаще выдернутыми из тафты, нитками обычно красного, терракотового или желтого цвета, что придавало золотой вышивке приятный оттенок и рельефно выделяло внутренние линейно-геометрические узоры. По окончании работы мастерица выравнивала узоры специальным инструментом, обычно кабаньим клыком и, перевернув вышивку, подклеивала для упругости под рисунок белую бязь или другую тонкую ткань, смазанную раствором столярного клея. После этого, еще до снятия с рамы, вышивку вырезали. Затем ее нашивали на украшаемый предмет (одежду, обувь, головной убор и т.д.).

Очень близки к кумыкским были приемы вышивки у ногайцев, лакцев, лезгин. В золотошвейной вышивке лакцев наблюдалось сочетание контурных узоров со сплошным заполнением поля вышивкой в прикреп, гладьевым швом или заполнением его металлическими блестками [7, с. 145].



Несколько отличались приемы вышивки у кубачинцев (одно из первых литературных упоминаний золотошвейного мастерства кубачинок относится к концу XVIII в. и принадлежит Я. Рейнегсу) [8, с. 218]. Они вышивали позолоченными и реже серебряными нитями головные покрывала из тонкой хлопчатобумажной материи. Во второй половине XVIII — начале XIX вв. в вышивке использовалась техника в прикреп, которая позволяла экономить дорогостоящие золотые нити. В конце XIX в. эта старинная техника в Кубачи сменилась золотой вышивкой, выполнявшейся тамбурным швом (Полевой материал автора 2004–2008 гг.). Тамбур представляет собой рельефную линию, состоящую из петель, цепляющихся друг за друга. Такую вышивку легче было выполнять. Она была более прочна при носке изделия. Тамбурная вышивка первоначально получила широкое распространение в Китае. Для такой вышивки использовали круглые пяльца, похожие на барабан, от чего техника стала называться «тамбур» [10, с. 592].

Несмотря на то, что тамбурным швом везде вышивали шелковой нитью, кубачинки стали вышивать им золотой канителью. Это было связано с тем, что здесь вышивали на тонких тканях. На толстых тканях (бархат, сукно и др.) такая вышивка была бы затруднительна. То, что кубачинцы приспособили тамбурный шов для золотой вышивки, вообще редкость не только для Кавказа, но и для других регионов (Россия, Средняя Азия и др.). Обращает внимание и то, что тамбурная вышивка была малознакома другим народам Дагестана (или она применялась редко). Как пишет Г. С. Маслова, распространение тамбурной техники в русской народной вышивке также относится к сравнительно позднему времени. В значительной части сельских районов она появляется во второй половине — конце XIX и даже только в начале XX в., и владели этой техникой лишь отдельные мастерицы в деревне [11, с. 53].

Мастерицы многих народов Дагестана вышивали и гладью. Гладь образуется параллельными рядами стежков, плотно уложенных друг к другу. Кумычки гладью чаще всего вышивали бархат, нередко и шелк. У южных кумычек получили распространение платки с одним вышитым гладью углом. Их вышивали

местные мастерицы кустарным нежным шелком (необработанные мягкие некрученые нитки). Кубачинки же использовали эту технику для вышивки покрывал, а также подзоров к ним. В этой технике вышивали, как правило, шелковыми нитками.

В 30–60-е гг. XX в. кубачинские женщины в качестве своеобразного украшения покрывал широко использовали приемы шитья строчкой, мережки, продержки цветной нити. В качестве украшения использовали и нашивки металлических блесток.

Говоря о техниках кубачинских вышивок, надо отметить и то, что благодаря доступности люрексовой нити и появлению швейных машин нового типа, некоторые кубачинки в начале 80-х гг. XX в. выучились и технике машинной вышивки. В селении сложился небольшой промысел изготовления таких изделий на заказ. В то же время, благодаря устойчивости традиции, в с. Кубачи и сегодня сохраняется интерес к рукодельной вышивке.

У некоторых народов Дагестана получила распространение и вышивка жемчугом. Так, например, кубачинские женщины в прошлом вышивали жемчугом манжеты — праздничные нашивки на рукава женской рубахи. Крупные в виде чередующихся треугольников жемчужные вышивки, в точности совпадают с такими же жемчужными вышивками старинного аварского женского головного убора из селения Ругуджа [12, с. 141]. Кумыкские женщины знали также вышивку бисером. Им вышивали главным образом детскую одежду, а также женские и детские головные уборы.

Кубачинки, кумычки вышивали и крестом. Данный вид вышивки, очевидно, появился позже, под влиянием соседнего русского населения, а также покупных вышитых изделий [6, с. 33, 34].

Традиции вышивки дагестанских народов дают яркие примеры самобытных и редких техник и стилей вышивок. Поэтому история дагестанской народной вышивки интересна не только для дагестановедов, но и для историков, изучающих народную вышивку в целом, сравнительную историю культур народов мира.

### Библиография

1. *Бадяева Т. А.* Вместо предисловия // Симакова И. Л. Традиции русской народной вышивки в художественных промыслах XIX–XX веков. М., 2000.



2. *Шиллинг Е. М.* Кайтаки // Шиллинг Е. М., Панек Л. Б. Сборник очерков по этнографии Дагестана. 1947 г. Махачкала, 1996.

3. *Ченсинер Р.* Кайтаг. Искусство текстиля из Дагестана. Лондон, 1993.

4. *Кильчевская Э. В., Иванов А. С.* Художественные промыслы Дагестана. М., 1959.

5. Популярная энциклопедия женских рукоделий (Переиздание русского перевода с французского. СПб., 1913). Ташкент, 1993.

6. *Гаджиева С. Ш.* Одежда народов Дагестана. М., 1981.

7. *Булатова А. Г.* Лакцы. Историко-этнографическое исследование (XIX — начало XX в.). 2-е изд., доп. Махачкала, 2000.

8. *Reineggs J.* Allgemaine historisch-topographische Beschreibnng des Kaukasus. Aus dessen nachgelassenen Papieren gesammelt und herausgegeben von Friedrich Enoch Schoder. Erster Theil. Gotha und St.-Pb. Gerstenberg and Dittmar, 1796. Цит. по: *Шиллинг Е. М.* Кубачинцы и их культура. М.; Л., 1949.

9. Здесь и далее использован полевой материал автора 2004–2008 гг.

10. Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона. СПб., 1892. Т. 7а. Кн. 14.

11. *Маслова Г. С.* Орнамент русской народной вышивки как историко-этнографический источник. М., 1978.

12. *Шиллинг Е. М.* Кубачинцы и их культура. М.; Л., 1949.

***А. В. Гучева***

## АДЫГСКАЯ ЦИНОВКА (ТРАДИЦИЯ И СОВРЕМЕННОЕ ИСКУССТВО)

Наиболее стойким видом адыгского традиционного искусства оказалось узорное плетение. Оно использовалось для обустройства жилищ, хозяйственных построек, оград, а также для строительства ульев, традиционных «летних» кухонь (у западных адыгов), укрепления террас и т.д. Материалом могла служить любая

гибкая и прочная лоза, например ситник, куга, камыш и рогоз, стебли злаковых растений, а также молодые побеги фундука или ольхи[1]. В искусстве плетения циновок из рогоза адыги достигли наивысших результатов. Изготавливали их исключительно женщины, хранившие и развивавшие древние традиции этого искусства.

Использование циновки было связано с ее широким применением в быту; без циновки (*пIуаблэ*, *хьэцыр* — так называют циновку в Адыгее, а в Кабарде и Черкесии — *арджэн*), изготовлявшейся из рогоза и служившей в качестве паласов, ковров или настенных панно, жестких матрасов, ни один адыг не представлял своего дома. Как отмечает знаток традиционной культуры народов Кавказа и, в частности, прикладного искусства адыгов Е. Н. Студенецкая, «плетение циновок известно многим народам Кавказа и распространено там, где имеется сырье — камыш. Но техника плетения и рисунок различны у разных народов и наиболее интересны и сложны, пожалуй, у адыгов» [1, с. 76]. Применительно к середине XIX в. распространенность данного промысла у адыгов отмечал Т. Лапинский [2, с. 61].

По использованию циновки делятся на декоративные, молитвенные (*намазлык* — циновка для совершения молитвы), погребальные.

Плели традиционные циновки адыгские мастера на специальных станках. Конструктивно несущая основа циновок состоит из четного числа шнуров — от 24 до 80. Различается плетение простое и узорчатое, включающее богатые орнаментальные композиции (часто арочные), а также одноцветное и цветное. Последнее получали, используя специальную технику вымачивания материала в солевых и травяных растворах. Традиционная форма — прямоугольная, прямоугольная с заостренным или закругленным верхом. В зависимости от назначения циновки плелись разных размеров, но всегда соразмерно человеку.

[1] В Причерноморской Шапсугии до настоящего времени сохранилось в быту плетение с применением мелкого ореха — фундука (адыг. *дэжъей*). Из нанизанного на нити фундука, перемежая их между собой, сплетают свадебные ритуальные флаги, жезл *хатияко*-распорядителя (адыг. *хьэтыякIо бэшь или джэгуакIо бэшь*) и ритуальный жезл для *удж хурая* (адыг. *удж бэшь*).



Каждый тип циновки содержит характерные для него орнаментальные мотивы и отличался определенными пропорциями и формой. В основе форм мотивов орнамента циновки лежат геометрические фигуры: квадрат (*плIэмый*), прямоугольник (*къопэзэнкIэплIэнэбз*), прямоугольный треугольник (*хьалыжъэныкъу*), равносторонний треугольник (*хьалыжъо псау*), ромб (*хьэлэо IупшIэ*), шестигранник (*шэкунэ*).

Композиционно декор циновки состоит из центрального поля и бордюров, соотношение которых различно в каждом арджене.

Ценнейшим вкладом в изучение материальной культуры народностей Северного Кавказа, в частности искусства изготовления циновки, стало создание в Республике Адыгея музея-мастерской по изготовлению национальных музыкальных инструментов и возрождению адыгских народных ремесел. Задуманная еще в конце 1990-х гг. и открывшаяся только в 2000 г. в Майкопе мастерская стала поставщиком уникальных инструментов, сувениров и предметов традиционного обихода адыгского народа. Ее основателем является Замудин Лелевич Гучев — заслуженный художник Республики Адыгея, народный мастер, член Союза художников России. Идея энтузиаста Замудина Гучева о возрождении культуры адыгов была поддержана ценителями народного творчества. Построить дом-музей, дом-мастерскую, куда бы могли приходить люди и любоваться циновками и старинными музыкальными инструментами, претворялась в жизнь в течение 10 лет.

Постоянный поиск, обработка и научная систематизация полученных сведений позволили ему создать своеобразную творческую экспериментальную лабораторию — музей-мастерскую, где он начал изготавливать музыкальные инструменты и параллельно совершенствовал искусство плетения циновок.

Впервые в детстве Замудин увидел, как его бабушка у огромного двухметрового станка ткала циновку из тонкого гибкого рогоза. Во время многочисленных экспедиций в районы проживания адыгов на Северном Кавказе (Республика Адыгея, Кабардино-Балкарская Республика, Карачаево-Черкесская Республика, Моздокский район Северной Осетии — Алания, Причерноморская Шапсугия и Успенский район Краснодарского края) он общался с лучшими мастерицами по изготовлению циновок. За-

мудин увлекся познанием азов ремесла, а со временем и сам решил использовать на практике приобретенные знания. Первую циновку он изготовил в 1978 г., которую хранит как реликвию. Плетению циновок Замудин обучался у лучших мастериц Адыгеи, Кабарды и Черкессии. Его деятельность направлена на возрождение забытого промысла. Вопреки представлению о том, что это ремесло сугубо женское, он освоил его настолько хорошо, что благодаря своим работам в 1984 г. вступил в Союз художников СССР. С этого времени циновки Замудина стали выставляться на многих престижных выставках не только в нашей стране, но и за ее пределами.

Исследование искусства плетения адыгской циновки было представлено в его книге «Искусство адыгской циновки» [3]. Эту работу отличает тщательное изложение традиционных технологических особенностей изготовления адыгской циновки — от заготовки растительного сырья до оформления уже готовой вещи. Еще находясь в Нальчике, Замудин открыл студию по изготовлению циновок «Арджен» при Республиканском научно-методическом центре, где обучалось несколько девушек. Используя этот опыт, он решил повторить эксперимент, создав студию для учащихся по обучению плетению циновок в Майкопе (1986–1992).

В 1987 г. Замудин Гучев был награжден медалью лауреата II Фестиваля народного творчества и бронзовой медалью Главного комитета ВДНХ СССР, в 2003 г. медалью за заслуги перед Республикой Адыгея. В 1982–2008 гг. он награждался дипломами за участие во Всесоюзной выставке произведений мастеров декоративно-прикладного искусства и самодеятельных художников (1982), за организацию и участие в выставке «Адыгские циновки» (1985), дипломом Российской академии художеств за серию циновок и книгу «Искусство адыгской циновки» (1990), дипломом Министерства культуры РФ, Союза художников России, Министерства культуры Ставропольского края за участие в выставочном проекте «Мастера изобразительного искусства Северного Кавказа — защитникам Отечества» (2000), дипломом I Международного фестиваля адыгской народной песни и инструментальной музыки (2000), дипломом фестиваля «Кавказская культура» (2001, г. Чорум, Турция), а также дипломом Союза художников России (2003).

Продолжая традиции адыгских мастеров, З. Гучев достиг высокой степени мастерства, его произведения монолитны, разнообразны по форме и орнаментам.

**Библиография**

1. *Студенецкая Е. Н.* Прикладное искусство народов Карачаево-Черкесии // Использование памятников истории и культуры в интернациональном воспитании трудящихся. Черкесск, 1974.

2. *Лапинский Т.* Горцы Кавказа и их освободительная борьба против русских. Нальчик, 1995.

3. *Гучев З. Л.* Искусство адыгской циновки. Майкоп, 1990.

***А. В. Гучева***

## ОПЫТ ИСПОЛЬЗОВАНИЯ ЭТНОГРАФИЧЕСКИХ ЗНАНИЙ В ПРИКЛАДНЫХ ЦЕЛЯХ: СЕМАНТИКА, СТРУКТУРИРОВАНИЕ И ФУНКЦИОНАЛЬНОСТЬ МУЗЫКАЛЬНЫХ ИНСТРУМЕНТОВ

Семантика изготовления музыкального инструмента связана с освоением природного материала и приданием ему формы. Инструменты адыгов *шичепшина*, *апапшина*, *камыль* изготавливались из растительного сырья, что показывает их принадлежность богу плодородия Тхагаледжу, патронировавшему растительный мир, и женским культам [1, с. 65]. С мифологическим пластом неразрывно связан пласт символический. Символика действа необычайно сложна. Орнаменты служили для усиления функцио-

нальной значимости инструмента, оберегая его звук от воздействия злых сил. Каждый тип орнаментальных мотивов несет определенную культурную информацию, специфическую именно для него. Орнаментальные композиции подразделяются на ленточные, симметричные, древовидные. В адыгской традиции существовали орнаментальные мотивы и композиции, принадлежащие только определенным родам, выступающим в качестве хранителей орнаментов.

Орнаментальные мотивы изначально имели культово-магическое значение и были неразрывно связаны с астральными, земледельческими и другими культами. Они несли обереговые, протекционные (междумирные) функции [2, с. 654].

Степень значимости растительной символики в музыкальной инструментальной традиции адыгов объясняется тем, что ни человеческий, ни животный мир не знает такой мощи и обилия плодородия, как мир растений. Инструментальное музицирование тесно связано с мифологическими мотивами нити, пряжи и прядении. Этот мифологический аспект нашел свое отражение в орнаментации инструментов [3, с. 82–83], часто использовались плексис (фигуры из переплетающихся линий в определенной ритмической последовательности) и спирали (символизирующие кручение и завивание нитей).

Издревле украшению музыкальных инструментов уделялось особое внимание. Специфика украшения музыкального инструмента зависела от его предназначения в обряде, а также от материального благополучия его владельца. Орнамент является стилеобразующим фактором, создающим и синтезирующим стилистику адыгского декоративно-прикладного искусства. Адыгская орнаментика складывается преимущественно из гибких плавных, с некоторыми включениями жестких прямых линий, благодаря чему контуры орнаментальных мотивов кажутся влитыми, а не впечатанными в фоновое пространство. Морфологически адыгские орнаментальные элементы подразделяются на три основных типа: геометрические, растительные и зооморфные [2, с. 654].

Традиционно инструменты украшали позолотой и серебром с чернением, с использованием геометрических фигур, тамги.



Как известно, «тамга — документальное явление исконно патронимической структуры. Она выполняет самые разнообразные функции: от элементарного знака собственности, наносимого на вещи или тело животного, до фамильного герба» [4, с. 3, 31]. По мнению ученых, тамги восходят к тотемным изображениям и «положили начало глаголическому алфавиту славян [5, с. 97]. Некоторые инструменталисты наносили на инструмент родовую тамгу, тем самым приобщая его к тотему рода. Украшения структурируют музыкальный инструмент (ср.: украшение как структурирование человека) [6, с. 123], с одной стороны, обозначая, с другой — усиливая или придавая нужные свойства имеющимся функциям его частей и целого. Орнамент выполняет магико-религиозные, бытовые, коммуникативно-мемориальные и эстетические функции [7, с. 78]. В стиле украшения, как известно, выражаются охранно-очистительная роль орнаментики, связь инструмента с потусторонним миром, символы плодородия и изобилия [7, с. 40].

Традиции изготовления музыкального инструмента в адыгской культуре обусловливали наделение его мистической силой, ритуальным символом. В более поздний период на гармониках часто встречались колокольчики как украшение и для оформления мелодии во время игры. Колокольчики использовались еще с древних времен. Им отводится особое место в нартском эпосе. Как и всем ударным инструментам адыгов, колокольчикам приписывается охранно-очистительная роль. Обычно колокольчики ввязывали в гриву коня. Аскерби Шортанов указывает на существование этого обычая в быту древних адыгов, в особо важных и опасных случаях колокольчики использовались как обереги [8]. Возможно, по этой причине к адыгским гармоникам стали прилагать колокольчики, а также, вероятно, в связи с включением гармоники в обряд проведывания и исцеления больного в более поздний период (*щIопщакIуэ*) и заменой традиционного инструментария этого обряда. Вероятно, колокольчики стали оберегать и защищать больного, а также помещение и вошедших посетителей от злых сил.

Такими же свойствами наделялись предметы кузнечного ремесла — *Лъэпщ* и *Іэдэуадэ* (щипцы и молоток Тлепша). На куз-

неца, как и на музыкантов, распространялись качества творца. В адыгской традиции их считают равнозначными, так как они обладали особыми способностями, поэтому нормы и запреты общества на них не распространялись. По мнению А. И. Мусукаева, «кузнецы славились не только своим мастерством, но и способностью противостоять злым духам» [9, с. 71]. Их приглашали в качестве почетных гостей на свадьбы вместе со священнослужителями и знахарями.

В декоре музыкальных инструментов нашли отражение характерные композиционные приемы, применяемые для украшения одежды адыгов. Каждый инструмент имеет свой рисунок, занимающий определенный объем на поверхности (корпуса, деки, грифа и т.д.), ограниченный внутренним пространством и площадью поверхности, и трактуется как самостоятельный, со своей орнаментальной композицией, построение которой неразрывно связано с характером украшаемых частей, их площадью, расположением, с их *«архитектурными»* (имеется ввиду, что любой музыкальный инструмент представляет собой законченную композицию) (курсив наш. — *А. Г.*) особенностями.

Для декора музыкальных инструментов используют, все имеющиеся в арсенале мастеров-изготовителей средства: резьба по камню и дереву, но главное место занимают золотошвейные-мастерицы, украшавшие традиционный костюм адыгов, чьи работы, мы имеем возможность исследовать и изучить.

Каждый мастер по-своему украшает инструмент: на деке вырезает резонаторные отверстия в форме традиционного орнамента растительного (геометрического, животного) происхождения, кроме эстетической функции, этот рисунок влияет на тембр и силу звука, делая его более глубоким, ярким и красивым по звучанию. Весь рисунок сначала рисовался по бумажному, а ранее по кожаному шаблону-трафарету. У некоторых мастеров был набор лекал, который использовался для нанесения орнаментов и рисунков на инструмент. Основные орнаментальные фигуры наносятся на поверхность инструмента, затем их выдалбливают или выпиливают (например, на корпусе гармоник мастера старшего поколения орнамент инкрустировали перламутром или выкладывали по контуру медной проволокой).



Цвет музыкального инструмента (шичепшины, апапшины и др.) зависит от породы дерева, а также от использования мастером различных красителей, которые подчеркивают структуру дерева и придают более насыщенный оттенок.

Как известно, музыкальные инструменты, изготовленные из дерева, подвержены влиянию влаги. Поэтому в старину дерево для защиты от влаги натирали животным жиром, сейчас покрывают лаком нужного оттенка и фактуры.

В целом, вся композиция или отдельный орнаментальный мотив формирует структуру музыкального инструмента, связанную с определенными функциями бытования того или иного инструмента в обряде или ритуале. С каждым из музыкальных инструментов связаны цветовая символика и тембровое решение каждого отдельно взятого действа, которое реализуется в последующем через тон и ритм.

**Библиография**

1. *Заруцкая И. Г.* Музыкальные инструменты в мифологических представлениях восточных славян: дис. канд. искусств. М., 1998.

2. *Мальбахов Б. М., Хараева Ф. Ф.* Искусство. Декоративно-прикладное искусство // Адыгская (черкесская) энциклопедия. М., 2006.

3. *Путилов Б. Н.* Миф — обряд — песня Новой Гвинеи. М., 1980.

4. *Яхтанигов Х.* Северокавказские тамги. Нальчик, 1993. С. 3, 31.

5. *Пожидаев В. П.* Кабардино-черкесская тамга и кавказский орнамент // Уч. зап. Кабардинского НИИ. 1948. Т. 4.

6. Фольклор адыгов в записях и публикациях XIX — начала XX в. Нальчик, 1979. Кн. 1; 1988. Кн. 2.

7. *Косвен М. О.* Материалы по истории и этнографии Кавказа в русской науке // Кавказский этнографический сборник. М., 1955. Т. 1.

8. *Шортанов А. Т.* Адыгские культы. Нальчик, 1992.

9. *Мусукаев А. И.* К истокам фамилии. Предания и легенды. Нальчик, 1992.

*Л. А. Сластникова*

# ТРАДИЦИИ В ТВОРЧЕСТВЕ СОВРЕМЕННЫХ КРЫМСКИХ ЮВЕЛИРОВ

Те, кто знаком с декоративно-прикладным искусством Крыма, всегда отмечают разнообразие и изящество декора филигранных изделий, производившихся его мастерами на протяжении веков.

Мастера Крыма, так же как и в средневековой Западной Европе или на Востоке, были объединены в цехи, имевшие стройную организацию. Во главе цеха стояли три человека; *уста-баши* (глава цеха), *игит-баши* (его помощник) и *чауш* (староста) [1]. Среди прочих был цех *куюмджи-ве-алтунджи*, который объединял ювелиров-филигранщиков и золотых дел мастеров. Это были мастера, происходившие из особой национальной группы цыган — *алтунджи*. По преданию, предки этой группы — выходцы из Индии. В ханские времена они были чеканщиками монет при монетных дворах. (Следует отметить, что цыгане в Крыму занимались также кузнечным, литейным, чеканным ремеслом.) Продукция цеха ювелиров реализовывалась в основном на рынках Крыма, но ¼ ее часть вывозилась за пределы полуострова [2, с. 22]. Цеховые организации ремесленников, существовали в Крыму до начала XX в. В 1920–1930-х гг. кустари-ремесленники стали объединяться в артели. Так, в 1937 г. в Бахчисарае была организована артель филигранщиков «Куюмджи». Она объединяла 40 человек. Это были преимущественно татары, цыгане, евреи, греки. В артели изготавливались филигранные пряжки, пояса, запонки, браслеты, броши, пуговицы из меди, т.е. небольшие дешевые украшения и сувениры с крымской и советской символикой, выполненные с использованием традиционных техник и орнаментов.

Вторая мировая война и депортация крымских татар в Среднюю Азию прервала традицию крымско-татарского декоративно-прикладного искусства более чем на 40 лет. С конца 1980-х гг., как следствие массового переселения крымских татар из Средней Азии в Крым, снова встал вопрос о возрождении традиционных



народных промыслов. В конце 1980-х гг. была начата работа по открытию курсов обучения традиционным народным промыслам крымских татар. Организаторы курсов стремились не только возродить декоративно-прикладное искусство Крыма, но и дать возможность переселившимся в Крым найти работу на новом месте. Для выполнения этой задачи были найдены мастера, владевшие навыками традиционного ремесла.

Одним из таких мастеров является Айдер Асанов. Он родился в 1928 г. в Бахчисарае. Его отец был потомственным ювелиром, до Великой Отечественной войны работал в бахчисарайской артели ювелиров «Куюмджи», где ему помогал сын. В годы депортации Айдер Асанов работал токарем на Ташкентском моторемонтном заводе. В 1949 г. в Ташкенте он поступил на отделение живописи Художественного училища им. Бенькова, но по семейным обстоятельствам в 1951 г. был вынужден вновь пойти работать. Впоследствии (в 1956 г.) Айдер Асанов окончил в г. Ташкенте филиал Московского электротехнического техникума по специальности «Холодная обработка металла», работал в г. Гулистан мастером и позднее начальником цеха на опытно-ремонтном механическом заводе. Только после возвращения в 1990 г. в Крым Айдер Асанов снова стал работать ювелиром. В настоящее время мастер живет и работает в Бахчисарае. С помощью общества «Возрождение Крыма» и турецкого агенства «Тика» он смог открыть небольшую ювелирную мастерскую. Она находится в помещении ремесленных мастерских «Уста» («Мастер»), расположенном недалеко от Бахчисарайского историко-культурного заповедника (Ханского дворца). Работает мастер не только с серебром, но и с более дешевыми сплавами, использует знания, полученные в детстве от отца, и экспериментирует с составом припоев. Его изделия — в основном ювелирные украшения (серьги, ожерелья, женские пояса). Айдер Асанов уже передал искусство крымской филиграни 15 ученикам, многие из них сейчас работают ювелирами самостоятельно.

В своем творчестве особенности традиционного декора ювелирных украшений Крыма сохраняет дочь Айдера Асанова и его ученица Эльмира. В 2008 г. в Симферополе в Крымско-татарском музее искусств проходила выставка работ Айдера Асанова, посвященная его 80-летию.

Еще один ювелир, в работах которого сохраняются традиционные для крымской филиграни объемность, отсутствие цветных вставок [3, с. 280–281], живет в Симферополе. Это Изет Аблаев. Он родился в 1940 г. в крымском селении Бахча-Эли в 1940 г., в 1944 г. вместе с родителями был депортирован в Пермскую область, затем в Среднюю Азию; в Крым вернулся в 1990 г. В настоящее время является членом Союза художников Украины. Ювелиром стал и его сын Енвер, закончивший в Ташкенте Художественное училище им. Бенькова. Как и его отец, он работает в технике филиграни. Но в отличие от отца, Енвер Аблаев в изготовление традиционных татарских украшений привносит новые элементы (в их форму и декорирование).

Из ювелиров Крыма, сохраняющих в своем творчестве традиционные орнаменты, следует назвать также Асана Галимова. Он родился в 1951 г. в Узбекистане. Закончил в Ташкенте, кроме Института ирригации и механизации сельского хозяйства, ювелирное отделение Профессионально-технического училища декоративно-прикладного искусства. В настоящее время живет и работает в Симферополе, является членом Союза художников Украины и Союза народных мастеров Украины, участником многих выставок. Изготовленные им декоративные металлические тарелки, украшенные тонким гравированным орнаментом, джезвы с кованным накладным узором можно увидеть во многих крымских магазинах народных промыслов. Основными элементами его орнаментов являются узоры крымско-татарских вышивок.

Следует отметить, что далеко не все ювелиры, работающие в Крыму, используют в своем творчестве традиционные для этого региона техники и формы, но есть надежда, что традиции крымского ювелирного искусства не угаснут.

**Библиография**

1. *Гордлевский В.* Организация цехов у татар // Труды этнографическо-археологического музея МГУ. М., 1928. Вып. 4.

2. *Боданинский У.* Археологическое и этнографическое изучение татар в Крыму // Реконструкция народного хозяйства в Крыму. Симферополь, 1930. Вып. 2.

3. *Заатов И.* Крымско-татарское декоративно-прикладное и изобразительное искусство. Симферополь, 2003.



***С. Б. Манышев***

# ЗДРАВООХРАНЕНИЕ ДАГЕСТАНА ПЕРИОДА КАВКАЗСКОЙ ВОЙНЫ

В условиях затяжной Кавказской войны на первое место выходило лечение раненых в боевых столкновениях горцев. Оно проходило в два этапа. Первый — непосредственное оказание скорой (насколько это было возможно в условиях войны) медицинской помощи, второй этап — реабилитационный.

Главной задачей была транспортировка раненых с поля боя, что осложнялось отсутствием путей сообщения. Описание транспортировки раненного в бою горца сохранилось в воспоминаниях русского солдата С. Беляева, который на протяжении десяти месяцев находился в плену в чеченском ауле. Уложив больного на носилки, его понесли, сменяя друг друга, пленные солдаты. «Наконец, — пишет С. Беляев, — мы спустились совсем вниз, где приготовлена была для раненого арба: уложив больного на мягкую постель и подушки, сами мы пошли сзади» [1, с. 81].

Лишь только в 1849 г. по инициативе Шамиля были созданы первые горские госпитали, обустроенные в Хиндахе, Ходоче и Караде [2, с. 200–201].

В этих госпиталях лечение проводили местные медики — хакимы и джеррахи, которые специализировались на определенных видах лечебной деятельности. Хакимами назывались лекари, занимавшиеся лечением не только ран, но и заболеваний внутренних органов, тогда как джеррахи преимущественно специализировались на лечении ран и других телесных повреждений.

По свидетельству современников, благодаря врачебному искусству своего тестя Абдул-Азиза Унцукульского Шамиль был излечен от тяжелого сквозного штыкового ранения правой половины грудной клетки, полученного в Гимринском бою. Лекарство, применявшееся при лечении этих ран, состояло из массы, в которой в равной пропорции были перемешаны воск, коровье масло и древесная смола [3, с. 584].

При лечении свежих переломов широко использовались иммобилизирующие повязки. На место перелома накладывали кусок ткани, пропитанный теплым топленым маслом, после этого наносили смесь из яичных белков, козлиного волоса и молока, сверху обсыпали мукой для схватывания и прикладывали на это место тонкие дощечки, которые туго перевязывали. Также для иммобилизации конечностей широко применялись свежие бараньи шкуры [3, с. 584; 4, с. 87; 5, с. 166].

Хороших результатов добились дагестанские врачеватели в лечении огнестрельных ран. Н. И. Пирогов приводит следующее описание лечения огнестрельных ран, соединенных с раздроблением кости, присутствием пули и секвестров. «Начинается с того, что больной должен вынести всякое орудие из своей комнаты. Врач переселяется на несколько дней к нему. В отверстие раны вносится как можно глубже толстая из тряпки сделанная турунда, смоченная едким веществом, обыкновенно мышьяком, и оставляется там на несколько дней. Сделав это, врач старается первые два дня различными способами препятствовать сну больного. Он или садится возле больного и, заметив в нем хотя бы малейшую наклонность ко сну, поднимает сильный стук, или дает ему пить понемногу водки, или, наконец, стягивает ремнем конечность ниже раны. Сильная боль от действия едкого вещества на рану, лихорадка и бессонница приводят организм больного, наконец, в изнеможение, которое обыкновенно кончается крепким сном. С появлением нагноения турунда вытаскивается, и рана очищается от омертвелой клетчатки» [4, с. 87].

По свидетельствам очевидцев, горцы умели оказывать себе первую помощь при ранениях на поле боя. Основным приемом была остановка кровотечения тампонадой раны с последующим бинтованием. В качестве тампона пользовались туго свернутой тканью, посыпанной поваренной солью, которая обладает эффектом гипертонического раствора. Эти свертки хранились в газырях черкесок вместе с зарядами для ружей [6, с. 247–248]. Н. И. Пирогов упоминает также, что в свежую рану вкладывался кусок жира из курдюка только что убитого барана [4, с. 87]. Для более быстрого заживления ран применялись примочки из сваренного в сыворотке подорожника [5, с. 165].



Абдурахман из Газикумуха отмечает, что искусство горских хирургов заключается в том, что они «никогда не ампутируют ни ногу, ни руку, ни другую часть тела, кроме исключительного случая» [7, с. 129]. Если же ампутация была необходима, то горские хирурги производили ее не иначе как в суставах. При этом можно утверждать, что процент смертности был крайне низок. Такие операции совершались простым остро заточенным кинжалом. «Оставшаяся часть ампутированного места опускалась тотчас же в кипящее коровье масло и затем заживала в самое непродолжительное время» [3, с. 584].

Из всех горских хирургов широкой известностью и лучшей репутацией в период Кавказской войны пользовались Кунтлада-Магомед, Хусейн-Магома из Эрпели, Кибедгаджияв Кородинский, Магомедбек Арчобский, Алидибир-Кабир Гунибский и Кудали-Магома, который успешно лечил и внутренние болезни [8, с. 44].

После прохождения основного этапа лечения проводилась реабилитация больных. Одной из ее составных частей было лечебное питание. В рацион больных включались сырое тесто из пшеничной муки, куриное мясо, бульон, молоко [1, с. 43–44; 7, с. 129]. При первых же симптомах ухудшения состояния в период реабилитации пациента оборачивали в еще теплую баранью шкуру, а также применяли различные ингаляции [1, с. 27; 9, с. 155].

Большую роль в восстановлении играли природно-климатический фактор. Военный врач Скоров в своей статье «Несколько слов о туземной медицине и врачах-туземцах в Закавказье» писал: «Мы положительно знаем, что слава туземных и особенно горских врачей в искусстве лечения ран опирается по преимуществу на действие сопровождающих лечение благоприятных гигиенических условий, как-то: горного здорового климата, умеренной растительной диеты и вообще крепости и полноты общего телесного здоровья полудиких пациентов-горцев» [10].

Следует уделить внимание и медицинскому обеспечению гражданского населения в рассматриваемый период. По указанию Шамиля, в Диван-хане имамата был создан специальный отдел, который занимался борьбой с эпидемиями холеры, чумы, брюшного тифа. Горцам было известно оспопрививание, что

было немаловажно для профилактики этого заболевания [11, с. 21].

Интересным фактом является то, что среди разнообразных обязанностей кадия было слежение за тем, чтобы население имамата соблюдало гигиенические процедуры, в частности ежедневно чистило зубы [12, с. 500].

При лечении различного рода ушибов и опухолей широко применяли сандаловую воду. Сандаловое дерево терли о точильный камень, поливая водой. Затем образовывавшейся темно-красной жидкостью смазывали опухоль для снятия отека [7, с. 129].

Следует отметить, что наиболее опытные лекари-костоправы встречались среди чабанов. Они в считанные секунды ставили кость на место, дергая конечность или выкручивая ее в нужном направлении. На место вывиха накладывалась повязка из овечьей шерсти, пропитанной уксусом [6, с. 250]. Здесь вновь применялся метод иммобилизации наподобие гипсовой лангеты, а уксус выступал в роли антисептика.

Дагестанские лекари широко пользовались различными лекарственными растениями. В качестве рассасывающих средств применялись распаренные подорожник, листья сирени, смазанные маслом. В большом количестве горцами употреблялись в пищу черемша, укроп, щавель, чеснок, что также способствовало продлению жизни и повышению иммунитета [6, с. 248–249].

Шамиль, будучи просвещенным человеком, не был противником светской научной медицины. В 1849 г. наиб Ибрагим обратился к имаму с просьбой отпустить некоего Гази-Магомеда сына Исы для лечения «в страну немирных к русским врачам». Эту просьбу Шамиль удовлетворил [12, с. 588].

Когда в 1858 г. тяжело заболел сын имама Джамалудин, Шамиль обратился к русским врачам. Прибывший в Хасавюрт нарочный заявил коменданту крепости полковнику Мирскому, что имам доверяет своего сына русским врачам и просит помочь ему. Военный врач Пиотровский быстро собрал лекарства и отдал их нарочному.

Этот же врач Пиотровский сохранил нам описание лечения чахотки дагестанскими лекарями: «Любопытны способы лечения, которые наудачу были предприняты горскими лекарями; то



они давали ему внутрь растительную гниль с примесью минеральных веществ и плесени из-под лежалых больших камней; то заставляли его глотать в порошке толченый камень с блестками, какой нередко можно видеть на письменных столах, то, наконец, лечили его пластырем, на который намазывается мушка; прибегали даже к водке, явно во вред больному, и к ослиному молоку, действовавшему как очистительное» [13].

Данное описание методов лечения требует некоторого разъяснения. «Растительная гниль» и «плесень из-под лежалых камней» — это не что иное как предшественники антибиотиков, в частности пенициллинового ряда. «Толченый камень» содержит микроэлементы, важная роль которых для здоровья человека стала известна научной медицине только во второй половине XX в. Ослиное молоко выступает в роли мочегонного. Не вполне ясна роль указанного «пластыря», но можно предположить, что он оказывал согревающее действие наподобие современного перцового пластыря.

Подводя итоги, можно сделать выводы о том, что горские лекари были знакомы с принципами врачебной этики и деонтологии, т.е. заботливого и трепетного отношения к больным. Заслугой горских лекарей можно считать их отказ от необоснованного хирургического вмешательства (за исключением удаления пуль), от ампутаций, а также низкую смертность при тяжелых огнестрельных ранениях. В имамате Шамиля впервые в истории Дагестана была предпринята попытка создания сети специализированных полевых лечебных заведений. Искусство врачевания дагестанских хакимов и джеррахов было признано профессиональными русскими врачами.

## Библиография

1. *Беляев С.* Дневник русского солдата, бывшего десять месяцев в плену у чеченцев // Библиотека для чтения. 1848. Т. 88–89.

2. История Апшеронского полка / Сост. Л. Богуславский. СПб., 1892. Т. 2.

3. *Дубровин Н. Ф.* История войны и владычества русских на Кавказе. СПб., 1871. Т. 1: Очерк Кавказа и народов, его населяющих. Кн. 1: Кавказ.

4. *Пирогов Н. И.* Отчет о путешествии по Кавказу [1849] // Пирогов Н. И. Собр. соч.: в 8 т. М.; Л., 1959. Т. 3.

5. *Алимова Б. М., Магомедов Д. М.* Ботлихцы. XIX — начало XX в.: Историко-этнографическое исследование. Махачкала, 1993.

6. *Кыштымов В. В*. Медицинское обеспечение русских войск во время войны 1834–1859 гг. в Дагестане: дис. … канд. мед. наук. Махачкала, 1952.

7. Абдурахман из Газикумуха. Книга воспоминаний [1869] / Пер. М.-С. Саидова. Махачкала, 1997.

8. *Абдулхабиров М*. Медицина Кавказа при имаме Шамиле // Врач. 1998. № 2.

9. *Мерлио Э.* Воспоминания французской пленницы Шамиля [1860] / Пер. с фр. К. А. Мальбахова. Нальчик, 2005.

10. *Скоров*. Несколько слов о туземной медицине и врачах-туземцах в Закавказье // Кавказ. 1859. № 26.

11. *Батаев Х. М., Яхъяева З. И.* История народной медицины чеченцев и ингушей (XVIII–XX вв.). Грозный, 2007.

12. Движение горцев Северо-Восточного Кавказа в 20–50-е гг. XIX в. Сборник документов / Сост. В. Г. Гаджиев, Х. Х. Рамазанов. Махачкала, 1959.

13. *Пиотровский С.* Поездка в горы // Кавказ. 1853. № 71.

***З. Т. Дзарахова***

## НАРОДНАЯ МЕДИЦИНА ИНГУШЕЙ КАК ЧАСТЬ ЭТНИЧЕСКОЙ КУЛЬТУРЫ

Народная медицина ингушей представляет собой неотъемлемую часть этнической культуры. Она основана на многовековом народном опыте. На протяжении длительного исторического времени народные лечебные средства обычно были сосредоточены в руках знахарей. Шло накопление лечебного опыта. Естественно, происходила и интеграция знаний по народной медицине у народов Кавказа.



Опыт народной медицины был предметом внимания исследователей-кавказоведов в XVIII–XIX вв. Искусство горцев-врачевателей отмечалось А. Омаровым [1, с. 20], известным российским хирургом Н. И. Пироговым [2, с. 68], В. Шведовым [3, с. 36], Н. Ф. Дубровиным [4, с. 586] и др. О народных лекарях и народной медицине много сказано исследователями, врачами (см.: [5, 6, 7]).

Народные знания в области медицины часто были единственным спасением для людей. Традиционная народная медицина ингушей была представлена двумя направлениями: бытовым, когда каждая семья владела элементарными знаниями в лечении членов семьи, и профессиональным, в котором лекари владели профессиональными секретами [8, с. 252].

Имена лекарей становились широко известными. Часто знания передавались из поколения в поколение, от родителей к детям. Лекари были почитаемы и неприкосновенны. «*Тойговзанче, лор е, эшк пхар — пхийн вужаж хинвац*», т.е. строитель башен, лекарь, оружейник не подпадали даже под кровную месть. Они считались *мехк-нах*, т.е. значимыми для общества людьми (Полевой материал С. Мерешкова).

Лекари имели свой арсенал методов и способов лечения. Были в народе костоправы, массажисты и другие специалисты, врачи, проводившие лечение хирургическим вмешательством. Часто складывались универсальные приемы и методы лечения тех или иных заболеваний. Ингушские лекари умели лечить инфекционные и кишечные заболевания, болезни головы, горла, носа, суставов, нервно-психические заболевания и др.

*Значительную роль в сохранении здоровья людей играли профилактика и санитарно-гигиенические навыки*. С раннего возраста детям прививали санитарно-гигиенические навыки: умываться по утрам, мыть руки перед едой. Опрятный человек вызывал одобрение общества. Признаком хорошего тона считался уход за внешностью. С принятием ислама правила санитарно-гигиенических навыков у ингушей стали частью требований религиозной морали. У народа существует много пословиц и по-

говорок, посвященных здоровью и важности профилактики: «*Могаш, маьрша хиллар — докха сог1ат да*» (Быть здоровым и свободным — большой подарок), «*Кугаж бейха лелбечун — лазар худдац*» (Кто будет ноги держать в тепле, тот не будет болеть).

Народная медицина была тесно связана с окружающей природой. Потребление в пищу продуктов растительного и животного происхождения наилучшим образом способствовало здоровью человека. «Все мы являемся частью природы, и поэтому можно смело утверждать, что каждый человек настолько болен, насколько удален от своей прародительницы», — пишет А. И. Щербакова [9]. Значительную роль в профилактике многих заболеваний играли знания о растительном мире, потребление в пищу определенных растений, трав, их чередование, начиная с ранней весны (от ранней черемши) до поздней осени. Это способствовало как предупреждению многих инфекционных болезней, так и укреплению иммунитета и здоровья человека. Почти в каждой семье имели представление о целебных свойствах лечебных трав, молока, мяса и жира животных (диких и домашних), которые применялись и в профилактических, и в лечебных целях.

Народную медицину ингушей, как и других народов Кавказа, значительное время отличал синкретизм, т.е. неразрывная связь и сочетание рациональных и иррациональных способов лечения. Первый метод опирался на реальные, физические средства в виде трав и лекарств растительного и животного происхождения. Второй метод (заговоры, снятие сглаза, порчи) был основан на силе магического воздействия.

*Рациональные способы лечения*. В лечебной практике ингушей важное значение имела гидротерапия. Так, целебные свойства воды горных родников и минеральных источников Ингушетии (серные, соленые, щелочные, углекислые) известны издревле и далеко за ее пределами. Родник на перевале Хойр-хаст характеризуется наличием высокого содержания ионов серебра. По наблюдению жителя Эгикала, один из родников в их селе обладал ценными свойствами омоложения кожи лица, и девушки часто ходили именно к этому роднику (Полевой материал М. Базоркина). Широко известны в Ингушетии ачалукские минеральные источники. Они оказывают помощь при болезнях желудка, суставов, кожи, нервных депрессивных состояниях, различных женских болезнях. Минеральная вода «Ачалуки» является излюбленным напитком у ингушей.



Природа одарила ингушей замечательным горным ландшафтом. Умеренно теплый сухой климат Солнечной долины горной Ингушетии насчитывает в году более 140 солнечных дней (для сравнения: в Швейцарии, в Давосе, — 97). Целебные свойства чистого горного воздуха активно использовались издревле в лечебной практике. В начале XX в. здесь, в Джейрахской котловине, на высоте 1200 м над уровнем моря, был построен лечебно-оздоровительный комплекс «Армхи». Сегодня заново построенный санаторий является одним из самых высокогорных курортов в России.

*Средства лечения растительного происхождения.* Травы использовались как в натуральном виде, так и в виде порошков, также употреблялись их коренья и семена, делали из трав настои и отвары. Благодаря целебным травам очищались внутренние органы: кишечник, печень, желчный пузырь, почки, кровь, суставы, сосуды. Сбором многих лечебных трав занимались весной, в период цветения, а также летом и осенью в зависимости от того, когда растение набирало целебную силу. При изготовлении лекарств из трав прибегали к различным методам обработки сырья. Лекарственные растения высушивались и хранились в специальных мешочках. Они применялись как в лечении болезней, так и в качестве профилактики. Отваривали листья и травы в закрытой посуде.

Некоторые методы лечения использовали средства растительного происхождения. Для лечения простудных заболеваний пили настой шиповника и мяты, делали ингаляции над паром вареной картошки; хорошим средством лечения суставов считался отвар крапивы; при низком давлении использовали смесь семян грецких орехов с медом; болячки и ссадины на ногах лечили подорожником — толченый лист подорожника плотно прикладывали к ране и др. Считалось, что в весенний период, когда организм истощен и особенно подвержен авитаминозу, употребление любых съедобных трав очень полезно. Черемшу употребляли как в жареном, так и в вареном виде, использовали черемшу в каче-

стве начинки для вареников. Верили, что черемша является хорошим профилактическим средством от многих болезней. Согласно поверьям, черемшу в обязательном порядке ели три раза за сезон (информант — Гопархоева-Тумгоева Пятимат Ибрагимовна, ст. Орджоникидзевская, 1936 г.р.). Дикую грушу собирали, мыли и в деревянной бочке заготавливали на зиму. При этом использовали родниковую воду. Считали, что дикая груша помогает от кишечных болезней (информант — Мальсагова-Ахильгова Асият, с. Джейрах, 1960 г.р.). Простокваша с чесноком употреблялась в качестве профилактического средства. Крапиву использовали для борьбы с разными болезнями. Семена тыквы избавляли организм от глистов.

Распространенным блюдом у ингушей был чурек из кукурузной муки — *сыскал*. Часто готовили блюда из овсяной муки.

*Активно использовались в народной медицине средства лечения животного происхождения*. В лечебной практике важное место отводили пище из мяса. Употребление в пищу костных и костно-мясных бульонов помогало отпаивать раненых, больных. Бульон являлся обязательным в рационе, он сохранял баланс кальция в организме. Полезным считался куриный бульон. При легочных заболеваниях использовали пчелиный мед, делали растирание жиром барсука, медведя, эффективным средством считалось горячее молоко с добавлением барсучьего, козьего и медвежьего жиров. При сильных воспалительных процессах ребенка сажали в брюшину свежезарезанного бычка. Верили, что это лечит от многих болезней. А если ребенок заснет в желудке, то считали, что он сразу выздоровеет (информант — Дзарахова-Мерешкова Фадман Губашкиевна, Фалхан-Назрань, 1936 г.р.). При вывихах слегка обжаривали кончики черной состриженной овечьей шерсти, накладывали на больное место и обвязывали; когда болело ухо, в него капали подогретый мед, и т.д.

Буйволиное молоко и масло считались лечебными. О целебных свойствах *думи* (курдюк) старики говорят много. Курдюк резали тонким слоем и клали на голову. Он помогал от ран. «Курдюк с медом — и не будет болезней», — говорили в старину.

*Иррациональные способы лечения: амулеты, заговоры, снятие сглаза, порчи*. Иррациональным способам лечения население



доверяло не меньше. Несомненно, магические обряды вызывали (особенно при фанатичной вере больного) психотерапевтический эффект, «который иногда уже сам по себе мог оказывать положительное лечебное действие, а при удачном сочетании с действительно лекарственными средствами приводить в ряде случаев к быстрому излечению» [10, с. 223].

С раннего возраста ребенка старались окружить вниманием, основанным на профилактических поверьях. Частым было обращение к талисманам. В их силу верили. Камни с естественными отверстиями использовали в качестве амулетов. Предками ингушей почитался камень сердолик. Полагали, что он «предохраняет от опасности <…> Обыкновенно вырезают на нем имя и носят в перстне», — писал Патканов [11, с. 32]. Функции оберега приписывали бусам. Часто в склепах и гробницах Горной Ингушетии обнаруживают «глазные бусы», т.е. бусы с темным пятном, что придает им сходство с глазом.

К иррациональным способам лечения следует отнести разновидности магии. Для заболевшего корью ребенка отводили отдельное помещение, на окнах вешали полотно красного цвета и были уверены, что болезнь перейдет на красный предмет [12, с. 85]. Помимо этого, у ингушей существовали различные приговоры-ублажения — *лазар-хестор*. Текст приговора сохраняет отголоски первобытных верований. В качестве лечебных использовали приемы отпугивания злых духов. К примеру, если ребенок долго болел, ему меняли имя, веря, что это введет в заблуждение злые силы и недуг уйдет.

У разных народов приемы и методы лечения различных болезней схожи, в то же время у каждого народа есть свое, оригинальное и самобытное, наследие, в том числе и народная медицина.

## Библиография

1. *Омаров А*. Воспоминания муталима // Сборник сведений о кавказских горцах. Тифлис, 1869. Вып. 2.

2. *Пирогов Н. И.* Отчет о путешествии по Кавказу. М., 1952.

3. *Шведов В.* Очерк о кавказских горских племенах с их обрядами и обычаями в гражданском, воинственном и домашнем духе. М., 1856.

4. *Дубровин М. А.* История войны и владычества русских на Кавказе. СПб., 1871. Т. 1. Кн. 1.
5. *Торэн М. Д.* Очерки по истории народной медицины Казахстана. Алма-Ата, 1978.
6. *Эфендиев А. К.* История медицины в Азербайджане с древнейших времен до XIX в. Баку, 1964.
7. *Разгелишвили Б. Х.* О народной медицине Грузии. М., 1964.
8. *Ризаханова М. Ш.* Лезгины. XIX — начало XX в. Историко-этнографическое исследование. Махачкала, 2005.
9. *Щербакова А. И.* Природа лечит. Самара, 1998.
10. *Бромлей Ю. В.* Современные проблемы этнографии. М., 1981.
11. *Патканов.* Драгоценные камни, их названия и свойства по понятиям армян в XVII в. СПб., 1873.
12. Из традиционной этнографии народов Карачаево-Черкесии. Черкесск, 1993.

***Р. И. Сефербеков***

## ОБ ОДНОМ КАЛЕНДАРНОМ И АГРАРНОМ ПРАЗДНИКЕ ТАБАСАРАНЦЕВ: ЭБЕЛЦАН

Наиболее древним календарным праздником табасаранцев является *Эбелцан*, который отмечали в день весеннего равноденствия. Он знаменовал собой начало нового сельскохозяйственного года. Подготовка к празднику начиналась задолго до дня весеннего равноденствия. Примерно за месяц до него дети начинали играть в игру *муртӀир йивуб* («яйца бить»). Большое место в празднике занимали огонь и обрядовые действия с ним. Вечером 21 марта мужчины устраивали на кладбище поминки за упокой душ умерших. По возвращении с кладбища на возвышенностях по периметру села разжигали костры. Примечательно, что только в дни праздника для костров разрешали использовать хворост священных деревьев, тогда как в обычное время на это существовал запрет. Аналогии этому обычаю можно найти у шотландцев, которые в Михайлов день (29 сентября), знаменующий собой начало осени, в очаг клали ветки только священных пород деревьев — дуба, рябины [1, с. 81]. В с. Фурдаг во время праздника разрешали устраивать качели, концы которых прикрепляли к ветвям священных деревьев. Раскачивание на качелях исследователи относят к приемам продуцирующей магии [2, с. 446; 3, с. 80]. Юноши и девушки в этот вечер играли в игру *уф цӀа* («дунь на огонь»). Одним из развлечений молодежи было перепрыгивание через костер с произнесением определенных магических формул.

На праздник готовили обрядовую пищу, состоявшую из 7 блюд: блинов *гъванжрар*, пирогов *афрар*, *цӀикбар*, *чӀиргъни галар* с различными начинками, вареных курицы и яиц, халвы *аварша*, орехов и т.п. Центральное место занимало варево *кьуяр* из смеси зерновых и бобовых культур, сушеных бараньих или говяжьих ног, языков, хребтовой части. Относительно схожего русского новогоднего ритуального блюда *кутьи* В. И. Чичеров писал, что оно является земледельческой ритуальной едой и характеризует примитивные способы приготовления пищи [4, с. 80, 82]. Во время праздника пекли также различные виды хлебов, украшенных солярными знаками. Все это разнообразие хлебной пищи (зерно, каша, блины и печеный хлеб) имело символическое значение [5, с. 37] и было связано с культом плодородия.

Непременными атрибутами ряженых *гъямпI* и других участников праздника были *цӀару маргъар* («узорчатые/пестрые палки»), изготовленные из орешника (фундук). На них наносился причудливый узор. Эту разукрашенную палку (посох, шест) из фундука, использовавшуюся ряжеными и в других календарных, аграрных, семейно-бытовых и общественно-бытовых праздниках и обрядах, можно рассматривать как сакральный атрибут и олицетворение божества, религиозную инсигнию, знак властных полномочий, эмблему и символ (в том числе и фаллический) плодородия [6, с. 116].

В ночь праздника не спали до утра. Юноши с факелами в руках, исполняя обрядовые песни, ходили по дворам села и собира-

ли продукты. Ради смеха они надевали на себя вывернутые мехом наружу шубы или маски, изображавшие козла или медведя. Вывернутая мехом наружу шуба, как и приписываемая козлу особая плодовитость, также связываются исследователями с культом плодородия [7, с. 58–59; 8, с. 112] .

Существовало поверье, что в полночь, в определенный промежуток времени, вода в родниках и реках замирает («шид бисуру»), и если в этот момент загадать желание, оно обязательно исполнится. В с. Хурсатиль молодежь рано утром отправлялась к родникам «с воды сливки снять» («штлан хах ултIухуз»). Считалось, что вода в них обладала способностью исцелять болезни и исполнять желания. Интересно отметить, что у англичан и кельтских народов также было распространено поверье, что в ночь под Новый год вода в родниках приобретает чудодейственную силу, и «тот, кто первый снимет “сливки источника”, будет счастлив весь год» [9, с. 96].

До наступления праздника *Эбелцан* и во время него исполнялись особые ритуальные песни [10, с. 22; 11, с. 18–19]. В них содержатся прямые обращения к «бабушке *Эбелцан*», которая «бродит, костры из дубовых поленьев разжигая», «бежит» и «кружит». Персонификация мифологического персонажа *Эбелцан* наблюдалась и при произнесении формул обмана детей. Так, когда уставшие от беготни за день дети засыпали, взрослые мазали им сажей (символ плодородия) лицо, живот и спину. Утром удивленным детям говорили: «Йишвну *Эбелцан*-баб куьмгъригъян дуфну, мелз гъявну» («Ночью из очажного дымохода приходила бабушка *Эбелцан* и лизнула вас языком»). Следы сажи на телах детей служили знаком ее посещения. В с. Чере ночью под подушки спящих детей клали яйца, а утром им говорили, что это *Эбелцан* гостинцы оставила. В с. Межгюль и Аскан Ярак существовало поверье, что, если у изголовья спящих детей положить стопку пирогов, *Эбелцан* не трогает (не лижет) их («КIулихъ чIукIар хъаш — кучтар»). В некоторых селениях обмазанным сажей детям утром говорили: «Медведь хвостом обмазал». В с. Думуркиль был иной вариант объяснения: «Медведь языком лизнул». В с. Ругуж непослушных детей перед сном пугали: «Ночью из очажного дымохода *Эбелцан*-бацай придет». Здесь теоним *Эбелцан* рифмуется со словом «бац» — «медвежья лапа». Как видно, произошла контаминация образов *Эбелцан* и медведя. Следует подчеркнуть, что образ медведя широко представлен на этом празднике. Считалось, что именно в день праздника *Эбелцан* медведь просыпается от зимней спячки. Для того чтобы обеспечить себе удачу и благополучие в новом году, полагалось на рассвете громко крикнуть в сторону леса: «Моя лень чтоб на медведя перешла!» В с. Хоредж существовал обычай на *Эбелцан* устраивать облавную охоту на медведя [12, с. 26–27], который мы связываем с обрядом-мистерией, посвященной умирающему и воскресающему зверю. Интересно отметить, что вплоть до 70-х гг. XX в. в ряде селений южных табасаранцев на праздник *Эбелцан* готовили ритуальную халву *аварша* из медвежьего сала и жира («масло наряду с салом является одним из символов, заменяющих живые жертвенные существа» [13, с. 137]).

Возможно, что смешение образов медведя и божества *Эбелцан* произошло потому, что пробуждение от спячки медведя означало конец зимы, а праздник в честь *Эбелцан* — начало весны. Медведь также мог быть животным, находящимся в исключительном подчинении божества *Эбелцан* и со временем стал олицетворять ее.

Таким образом, исходя из представленного материала, можно сделать вывод, что сохранившийся вплоть до нашего времени архаический праздник *Эбелцан* был посвящен одноименному календарному и аграрному божеству нового сельскохозяйственного года. Это божество использовало в качестве атрибута посох — «узорчатую/пеструю палку» из лещины, ее проникновение в жилище в новогоднюю ночь осуществлялось через дымоход (вход из одного мира в другой). О пребывания богини свидетельствовали оставленные ее языком следы сажи на телах детей, а также гостинцы под их подушками. Все эти характеристики и функции в определенной степени присущи новогодним персонажам других народов — русскому Деду Морозу и европейскому Санта-Клаусу. Сходных моментов много, если не брать во внимание, что *Эбелцан* — женский образ, олицетворявший новый хозяйственный год, а старик Дед Мороз — символ старого года. У табасаранцев старый год символизировал медведь.

Анализ главного праздника табасаранцев — *Эбелцан* — позволяет рассматривать его и как тотемный праздник с элементами зоофагии (тотемоядения) и теофагии (богоядения), где тело бога в образе животного символически замещалось ритуальной халвой *аварша*, изготовляемой из медвежьего сала и жира [14, с. 238].

**Библиография**


1. *Гроздова И. Н.* Народы Британских островов // Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. XIX — начало XX в.: Летне-осенние праздники. М., 1978.

2. *Штернберг Л. Я.* Первобытная религия в свете этнографии. Л., 1936.

3. *Покровская Л. В.* Земледельческая обрядность // Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы: Исторические корни и развитие обычаев. М., 1983.

4. *Чичеров В. И.* Зимний период русского народного земледельческого календаря XVI–XIX вв. М., 1957.

5. *Лаврентьева Л. С.* Символические функции еды в обрядах // Фольклор и этнография: Проблемы реконструкции фактов традиционной культуры. Л., 1990.

6. *Seferbekov R. I.* Sceptre of Masker (On Some Folk in Dagestan) // Iran and Caucasus. Leiden; Boston, 2009.

7. *Чурсин Г. Ф.* Праздник «выхода плуга» у горских народов Дагестана // Известия Кавказского историко-археологического института. Тифлис, 1927. Т. 5.

8. *Пропп В. Я.* Русские аграрные праздники (Опыт историко-этнографического исследования). Л., 1963.

9. *Гроздова И. Н.* Народы Британских островов // Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. XIX — начало XX в.: Зимние праздники. М., 1973.

10. *Митаров М. М.* Народные песни. На табасаранском языке. Махачкала, 1974.

11. *Курбанов М. М.* Табасаранские народные песни. На табасаранском языке. Махачкала, 1990.

12. *Булатов А. О.* Пережитки домонотеистических верований народов Дагестана в XIX — начале XX в. Махачкала, 1990.

13. *Велецкая Н. Н.* Языческая символика славянских архаических ритуалов. М., 1978.

14. *Сефербеков Р. И.* Пантеон языческих божеств народов Дагестана (типология, характеристика, персонификации). Махачкала, 2009.




***М. Б. Гимбатова***

# ТРАДИЦИОННЫЕ ЕДИНИЦЫ ИЗМЕРЕНИЯ У НОГАЙЦЕВ В XIX — НАЧАЛЕ XX В.

Ногайцы издревле занимались торговлей. Еще в XVI в. между Москвой и Ногайской Ордой установились прочные торговые отношения, в это же время ногайцы обменивались товарами и с народами Средней Азии.

В XIX — начале XX в. ногайцы торговали в портах Каспийского моря, Кизляре, Грозном, Астрахани, Ставрополе, Пятигорске, Тифлисе в основном лошадьми, скотом, кожей, овечьей и верблюжьей шерстью, войлоками. На вырученные деньги приобретали мануфактурные и бакалейные товары. Таким образом, активные торговые отношения способствовали появлению у ногайцев собственной метрологической системы.

Самой крупной единицей измерения сыпучих тел являлся *чувал*. Один чувал равнялся трем *сабу*, а в сабе четыре пуда [1, с. 369]. Если один пуд равен 16 кг, то один саб составлял 64 кг, а один чувал — 192 кг.

Более мелкой единицей измерения сыпучих тел был *бытыр* (= 2,5 кг), а самой мелкой — *куьреке* (= 400 гр); 2,5 куьреке равнялось 1кг, 25 куьреке — 10 кг, 40 куьреке — 1 пуду.

Весы у ногайцев назывались *бежмен*. Они представляли собой металлический прут с делениями, одно деление равнялось 1 куьреке. На одном конце висел груз в виде гири, на другом — крючок, на который цепляли то, что хотели взвесить.

Количество зерна измеряли еще и мешками *капшык* вместимостью от 1 до 2 сабу, т.е. 64–128 кг. Кукурузу в початках, арбузы, дыни, тыкву, сено продавали арбами. Например, в одну арбу вмещалось приблизительно 15–20 охапок сена.

Для измерения ткани также существовала своя мера длины. Наименьшей мерой длины считался *эли* (ширина указательного пальца), затем *суьем* (ширина двух пальцев — указательного и среднего), *карыс* (расстояние между большим и указательным

пальцами), далее *шыганак* (расстояние от среднего пальца до локтя).

Ткань также измеряли аршинами (*арсын*). Один аршин — 0,71 м. Самой крупной мерой длины считался *кулаш* — расстояние между двумя вытянутыми в стороны руками.

Хлеб, сыр, калмыцкий чай покупали и продавали кусками или половинками. Так, плитка чая, поделенная пополам, называлась *эки ярым* (букв. «две половины»), на четыре части — *шерик*, на восемь частей — *тымар*.

Объема жидкости измеряли специальной посудой *мерке*. Г. Малявкин писал: «Караногайцы употребляют точные меры только в торговых сношениях с русскими, в городах и станицах; между собою же они обыкновенно ограничиваются глазомером. В домашнем обиходе караногайцы считают по пальцам. Они недурно соображают, и простые вычисления им легко даются» [2, с. 161].

Что касается денежного обращения, то в основном использовались серебряные монеты: *манет* (рубль), *ярым манет* (50 коп.), *абазы* (20 коп.), *алты* (6 коп.), *шей* (пятак). Золотые монеты *мисханъ* употреблялись реже.

Итак, в XIX — начале XX в. у ногайцев существовали свои единицы измерения, которые помогали им вести торговые дела как внутри Северокавказского региона, так и за его пределами.

**Библиография**

1. *Семенов Н.* Туземцы Северо-Восточного Кавказа. СПб., 1895.

2. *Малявкин Г.* Караногайцы. Этнографический очерк // Терский сборник. Владикавказ, 1893. Вып. 3. Кн. 2.



***О. С. Павлова***

# ТРАДИЦИОННАЯ СЕВЕРОКАВКАЗСКАЯ ДЕТСКАЯ ЛЮЛЬКА: ИСТОРИЯ И СОВРЕМЕННОСТЬ

Детская люлька (колыбель) является традиционным элементом культуры у многих народов. У народов Северного Кавказа это первый дом ребенка, не только использующийся по своему прямому назначению, но и имеющий сакральный смысл. Анализ поверий, ритуалов, обычаев и обрядов, связанных с люлькой, показывает, что в них можно обнаружить древние языческие корни и не до конца вытеснившие их исламские элементы.

Итак, детская северокавказская люлька — это деревянная кроватка со спинками на дугообразных полозьях, которую можно раскачивать. На дно укладывался плотный матрац из соломы или овечьей шерсти, где имелось отверстие с укрепленной в нем трубчатой костью для стока мочи в сосуд [1, с. 195; 2, с. 76]. Ребенка привязывали двумя широкими полосами ткани с тесемками, которые протягивали под колыбелью и туго завязывали на перекладине. Люлька была небольшой, она занимала немного места в тесном помещении, ее можно было легко переносить. Встречались и иные конструкции, обеспечивавшие тугое пеленание ребенка, соблюдение гигиены и фиксацию ребенка в люльке для предохранения его от падения. Это давало возможность матери заниматься хозяйством днем и высыпаться ночью [2, с. 75]. Подобного типа колыбельки используют многие народы, например в Средней Азии.

На матрац в изголовье чеченцы укладывали подушку, две другие маленькие подушечки оберегали ягодицы и ноги ребенка. У ногайцев было принято класть подушку на колени ребенку, которые потом стягивались повязками. Сверху на люльку набрасывалось тонкое покрывало для защиты от насекомых, зимой — шерстяное [3, с. 208].

Чеченцы и ногайцы использовали также подвесное корытообразное сооружение, более простое по конструкции, подвешенное к потолку дома или юрты (ногайцы до конца XIX в. вели кочевой образ жизни). У жителей высокогорья в Западном Дагестане были распространены небольшие люльки, которые носили на спине, а также люльки, плетенные из прутьев [3, с. 203].

В недавнем прошлом процесс укладывания ребенка был связан с магическими обрядами и ритуалами. У каждого народа имелись свои обычаи, гарантировавшие, согласно традиционным поверьям, здоровое и счастливое детство. Обычно было важно все: из какого дерева изготовлена люлька, кто и когда должен укладывать в нее младенца, где она должна стоять, с какой стороны к ней подходить и многое другое.

Так, чеченцы делали люльки из дуба, ореха, груши; адыги использовали дуб или чинару [2, с. 77; 4, с. 240]. Как и балкарцы, они считали, что стойки для колыбели следует изготавливать из боярышника, так как он отличается большой жизнестойкостью и прочностью. Из боярышника также делали амулеты и талисманы.

Для защиты ребенка от злых духов кабардинцы и балкарцы засовывали ему под матрац кинжал или какой-нибудь железный предмет. Чеченцы же клали под подушку что-нибудь острое (ножницы, например) или уголь, а к колыбели крепили самые разные растения, например веточки боярышника, айвы, бусинки [2, с. 85]. В Дагестане было принято помещать под подушку нож, ножницы, колечко от кольчуги, плоды шиповника или веточки колючего растения, а также Коран. Металлический предмет возле мальчика держали 20 дней, возле девочки — 40, так как девочки считались более уязвимыми для нечистой силы [3, с. 204].

В Чечне до сих пор встречается обычай ставить в изголовье колыбели посуду с водой [2, с. 78], чтобы предохранить мать и дитя от сглаза. А в Южном Дагестане, напротив, это не допускалось, иначе «джинн воды» задушит ребенка [3, с. 205]. У карачаевцев было принято вешать в изголовье различные амулеты: когти волка, рысью шерсть, обрубок боярышника, узелок с высушенной пуповиной, печенье с изображеньем человеческой руки, а под голову помещать книгу, нож (мальчику) или ножницы (девочке) [5, с. 98].



Перед первым пеленанием ребёнка балкарка пекла пять пирогов с начинкой из мяса и сыра. Два из них клали в изголовье колыбели, один — посередине, два — в ногах. После этого мать и женщина, которая перерезала пуповину новорожденному, молча (чтобы ребенок не был плаксивым) съедали те пироги, которые лежали в изголовье и в середине колыбели, а лежавшие в ногах выбрасывали в укромное место, чтобы удалить из колыбели все недоброе, что может плохо повлиять на ребенка [4, с. 240–241]. Завязывание ребенка поручалось опытной многодетной доброй женщине. Перед завязыванием в приготовленную постель укладывали кошку, делая вид, что завязывают ее [4, с. 241]. Считалось, что это будет способствовать хорошему продолжительному сну.

Через две–три недели после рождения ребенка кабардинцы проводили праздник укладывания младенца в люльку. Эту процедуру выполняла пожилая женщина из числа родственников по отцовской линии — опытная, удачливая и счастливая [6, с. 180]. На торжество приходили только женщины, родственницы и соседки, с подарками для ребенка — чаще всего с рубашками или тканью для рубашки [7, с. 175]. У аварцев и даргинцев могла укладывать ребенка и свекровь, если она считала свою жизнь удавшейся. Ингуши проводили этот ритуал на третий–четвертый день. Люльку приносили родственницы матери новорожденного.

У народов Дагестана новорожденного укладывали в люльку на седьмой день, а если ребенок рождался слабым и недоношенным — не позднее, чем через три месяца. Позднее было уже невозможно приучить ребенка к люльке. Первое укладывание совершалось в пятницу около полудня [3, с. 203], в чем усматривается влияние ислама, ведь пятница — святой, праздничный для мусульман день. Первое укладывание ребенка в люльку сопровождалось пожеланиями здорового детства, счастливой жизни. У чеченцев укладывали в люльку в «благополучные» дни — вторник и четверг [2, с. 75].

Много обрядов и поверий было связано с самой люлькой. У чеченцев и почти у всех народов Дагестана запрещалось раскачивать пустую люльку и переносить ребенка через перекладину, иначе он рисковал остаться без здорового потомства. Даргин-

цы и лакцы в этом случае считали, что в доме больше не будут рождаться дети [3, с. 204].

Таким образом, предполагалось, что жизнь и здоровье ребенка во многом зависят от люльки, поэтому, если он оказывался болезненным и слабым, родители брали напрокат люльку у родственников или соседей, чей ребенок вырос здоровым и крепким.

Женщины Кавказа всегда были обременены домашней работой, и ребенок проводил в колыбели большую часть времени, находясь рядом с матерью. Люльку выносили на поле или в огород. Вынимали ребенка из люльки нечасто. Дагестанцы это делали 3–4 раза в день на 10–15 мин. Ребенок спал в люльке, и кормили его там же, подсаживаясь с левой стороны. У других северокавказских народов младенец спал вместе с матерью.

Жесткая фиксация младенца в люльке позволяла оставлять его без присмотра, не опасаясь, что он выпадет. Мать могла беспрепятственно заниматься домашними делами, изредка покачивая колыбельку ногой. Люльку с уложенным в нее ребенком удобно было перевозить на верховой лошади или арбе.

Люлька не утратила своего значения до наших дней.

Основываясь на результатах полевых исследований, проведенных в республиках Северокавказского региона, можно сказать, что в настоящее время несмотря на определенные трудности, связанные с тугим пеленанием ребенка и фиксацией его в люльке, многие женщины считают ее самым удобным и надежным приспособлением. Ребенок спит в ней несколько раз в день, причем продолжительным и крепким сном. Женщины рассказывают, что если ребенок привыкает к люльке, то уложить его спать в другом месте бывает очень сложно. Чаще всего это продолжается до годовалого или полуторагодовалого возраста, после чего его перемещают в кроватку.

Праздник укладывания младенца в люльку до сих пор является важным событием. Правда, многие мистические обряды, сопровождавшие его, остались в прошлом. Это связано с усилившимся в последние годы влиянием ислама, поскольку проведение магических и языческих обрядов в корне противоречит требованиям религии и потому жестко порицается. В Чечне и Ингушетии, например, проводится *мавлид*, во время которого старики



читают молитвы. Под подушку ребенку разрешается класть Коран, а подходить к люльке можно только с правой стороны.

Сохранение обычая тугого пеленания детей имеет глубокий психологический смысл. Этикетные, жестко регламентированные культуры народов Северного Кавказа требуют четкой ритуализации поведения, подчинения младшего старшему (см.: [3, с. 208]).

Познакомившись ближе с семейным бытом народов Северного Кавказа, можно понять, почему до сих пор детская люлька является непременным атрибутом семьи. Особая конструкция люльки способствует правильному физическому развитию ребенка, а также высвобождает время для многочисленной работы по дому. Обрядность, связанная с детской люлькой, вобрав в себя элементы язычества и ислама, направлена на защиту ребенка от сглаза, болезней и злых духов.

## Библиография

1. *Смирнова Я. С.* Семья и семейный быт накануне установления советской власти // Культура и быт нардов Северного Кавказа (1917–1967 гг.). М., 1968.

2. *Хасбулатова З. И.* Воспитание детей у чеченцев: обычаи и традиции (XIX — начало XX в.). М., 2007.

3. *Мусаева М. К.* Детская люлька в традиционном быту народов Дагестана (культурные конфигурации) // Традиции народов Кавказа в меняющемся мире: преемственность и разрывы в социокультурных практиках: Сб. ст. к 100-летию со дня рождения Л. И. Лаврова. СПб., 2010.

4. *Мамбетов Г. Х.* Традиционная культура кабардинцев и балкарцев. Нальчик, 2002.

5. *Болурова А.* Ступени детства (из народных обычаев карачаевцев) // Восточная коллекция. 2008. № 3 (34).

6. *Аккиева С. И.* Символические функции праздников народов КБР // Сборник научных статей Института социальных исследований ИнгГУ. Назрань, 2009.

7. *Боташев М. Д.* Установление искусственного родства при обрядах детского цикла у карачаевцев // Карачаевцы и балкарцы: язык, этнография, археология, фольклор. М., 2001.

*З. И. Хасбулатова*

# РОЛЬ НАРОДНОЙ ОДЕЖДЫ В ТРАДИЦИОННЫХ СВАДЕБНЫХ ОБЫЧАЯХ И ОБРЯДАХ ЧЕЧЕНЦЕВ

1. В традиционной материальной культуре народов мира одежда в специфической форме отражает национальные обычаи и традиции, коренящиеся в этнической истории, а также социальные отношения и некоторые другие элементы духовной культуры и традиционной идеологии того или иного народа (эстетические и этические представления, верования и др.). Кроме своей главной функции — предохранять человека от неблагоприятного воздействия окружающей среды, одежда наделена и большим количеством других функций: в ней проявляется выраженный знаковый характер — как отметка половозрастной, социальной, этнической, профессиональной и другой принадлежности человека — или религиозные представления и т.п.

В представленной статье рассматриваются функции народной одежды чеченцев в свадебных обычаях и обрядах в XIX — начале XX в. Причем одежда изучается не только как часть материальной культуры, но и как явление, тесно связанное с духовной жизнью, обычаями и обрядами чеченцев. Известно, что в классической этнографической литературе деление культуры на материальную и духовную относительно условно, так как многие элементы человеческой деятельности одновременно являются результатом как духовных, так и физических действий [1, с. 50].

2. Свадьба — это веселье, коллективная игра с циклом обычаев и обрядов.

В свадебной одежде чеченок в прошлом, как и ныне, имеет значение ее цвет — в первую очередь светлый, яркий. Магия белого, чистого, светлого, «цвета невинности» известна и другим народам Кавказа, в том числе и русскому старожильческому населению Северного Кавказа. Она восходит к глубокой древности (цвет сакральных небесных светил — солнца, луны, звезд, неба).



Головной убор невесты — белый шарф — *къай шифон*, — видимо, в прошлом выполнял некую обрядовую, ритуальную функцию, которая ныне основательно забыта. Однако сохранилась традиция обязательно одеваться «как положено», «по обычаю», — так говорят все наши информанты.

В основе известного горского обычая ставить невесту за занавеску — *къай кирхьа*, который в некоторой степени до сих пор сохраняется среди сельского и городского населения, лежали магико-религиозные действия «обманывающей» магии. Их задача — предохранить невесту от чар злых духов, козней шайтанов и т.д. Причины бытования этих обычаев нашим информантам неизвестны, они говорят, «что так было положено» — невеста должна стесняться, не смотреть в глаза, быть скромной и т.д.

3. У чеченок к подолу свадебного платья прикреплялась новая, не бывшая до этого в употреблении игла. С магией замкнутого круга была связана и традиция ношения девушками поясов, а сам пояс и нагрудник *дьяхка-тюдаргаш* уже давно стали обязательными элементами свадебного платья, как показывают археологические материалы средневековых и древних могильников. Думается, что именно с охранительным значением можно связать и тот факт, что женский пояс зачастую украшался полудрагоценными и драгоценными камнями. Видимо, «заключение» девушки в круг поясом служило для нее своеобразным «оберегом» во время свадебного цикла, завершающегося «разрывом круга».

Пояс играл важную роль и в мужском костюме. Опоясываться юноша начинал в 15 лет, если вел себя достойно, не имел физических и умственных недостатков, а распоясывался мужчина обычно в возрасте 65 лет. 15–65 лет — возраст воина, после чего он уже не попадает под кровную месть. Возможно, у чеченцев, как и у других соседних горских и степных народов, с поясом были связаны какие-то ныне забытые магические обряды.

4. Группу магических обрядов составляли побудительные обряды, которые, в свою очередь, делятся на синдиасмические (соединительные) и магию плодородия. К синдиасмическим обрядам относятся, например, ритуальные подарки, преподносимые во время сватовства (*шекар корта* — головка сахара, *коч* — отрез на платье и т.п.). В целом, говоря о свадебной обрядности чечен-

цев конца XIX — начала XX в., следует отметить, что она была основана на древних доисламских верованиях и культах (включая и христианские), хотя в ней встречались и обряды, связанные с мусульманством. Обрядовые верования, имевшие место у чеченцев в той или иной степени, были характерны и для близких по культурно-историческим особенностям соседних народов Кавказа (дагестанцев, осетин, абазин).

5. Одежда невесты у чеченцев — *нускал бедарш* — являлась частью ее приданого и в некоторых случаях выполняла обрядовую функцию. Поверх приготовленных вещей специально клался отрез — *коч* (в прошлом это в лучшем случае был отрез из шерсти — *шал*, теперь же, кроме отрезов (2–3 шт.), должны быть и другие предметы, например духи и т.п.). Такой подарок, видимо, выполнял обрядовую функцию, как и обряд «открывания» сундука. Последнее поручалось сделать наиболее уважаемой женщине или девушке со стороны жениха, которых определяла свекровь.

У чеченцев все вещи невесты внимательно рассматривались присутствующими — *нускал бедаршка хьажар*. Из них сестра мужа невесты или (при ее отсутствии) другие близкие родственницы могли выбрать любую вещь (платье, белье или комплект одежды). В литературе и в наших полевых материалах (информант — Мусаева Асма, 1912 г.р., с. Герменчук, 1989) эти действия называются обрядом «взянья» одежды — *мярийшас бедал хьаржар*, *эцар*.

В настоящее время в большинстве случаев, особенно в городской среде, не берут подарков из приданого. Тем не менее невеста добровольно выбирала наиболее подходящие вещи для одаривания родственниц мужа, что считалось «хорошим тоном». Этим актом она как бы сближается, «роднится» с женщинами новой семьи, располагает их к себе. Если же у мужа была незамужняя сестра, то ей дарилось свадебное платье — *г1абли*. Подобные обычаи сохранились у чеченцев вплоть до настоящего времени.

6. С охранительной магией была связана и частая смена невестой одежды, в чем проявлялся, кроме прочего, и гигиенический момент. Судя по нашим материалам, в прошлом одежда менялась в целях избегания порчи, дабы «отряхнуть» с себя колдовские чары. Конечно, в настоящее время этот факт давно забыт.



Информанты рассказывают: «Чтобы невесту видели красивой, нарядной… — *нускал товш ду бедар хьюцаш хилча, эьдил ду иза*». Следует также сказать, что в течение первого года брака, т.е. до рождения ребенка, молодая женщина должна была постоянно менять одежду из своего приданого, даже если у нее имелось всего 1–2 комплекта. Когда молодая женщина одевается не так, как принято у женщин старшего поколения, говорят: «*Нускал беда рюха хан яц*» — «Еще не износились вещи из приданого» (информант — Мутаева Эмилаш, 1879 г.р., с. Хал-Келой, 1985).

Вообще до рождения первого ребенка невеста одевалась красиво и богато не только у чеченцев, но и у других народов Кавказа (например, у дагестанцев) [2, с. 125].

7. Любой обряд, связанный со свадьбой и другими важными семейными событиями, не совершался без головного убора (как у мужчин, так и у женщин). Потерять шапку или платок у чеченцев считалось плохим предзнаменованием, а ранее использовавшиеся платок или шапка никогда не дарились. Считалось плохим знаком, если молодая женщина или девушка теряла какую-либо личную вещь, которую, видимо, можно было использовать в обрядах вредоносной магии.

Шапка являлась олицетворением мужского достоинства, и покушение на нее, сбивание головного убора наземь вызывало обиду, которая смывалась только кровью.

Платок и головной убор выполняли разные функции.

Приведенные материалы позволяют сделать вывод о том, что свадебная одежда чеченцев представляет собой развитый элемент народной материальной культуры.

**Библиография**

1. *Бромлей Ю. В.* Этнос и этнография. М., 1973.
2. *Гаджиева С. И.* Одежда народов Дагестана. М., 1984.

*Х. А. Хабекирова*

# ОБРАЗ СЕСТРЫ В МИРОВОЗЗРЕНИИ ЧЕРКЕСОВ (к постановке вопроса)

Мы уже писали о социальном образе черкесской женщины («женского»), его месте в иерархии ценностей народной культуры. Проанализированный материал рисует противоречивый и в чем-то даже парадоксальный образ женщины, ее роль и место в обществе. Вероятно, эта противоречивость возникает в результате ряда причин, одна из которых — это разные социальные роли, выполняемые женщиной в семье и обществе: мать, сестра, невестка, жена, бабушка и т.д. Как совершенно справедливо отмечают ученые, на уровне обыденного сознания свойства, приписываемые женщине (или мужчине), часто соотносятся с конкретной социальной ролью. Известна зависимость таких стереотипов от семейно-родственных отношений, от того, относится ли данное лицо к категории матерей (отцов), жен (мужей), дочерей (сыновей) [1, с. 27]. Если говорить об иерархическом соотношении, у женщин наиболее низкая статусная роль отводилась, как мы предполагаем, жене, которая считалась чужим человеком, пришедшим в семью (но с возрастом ее роль повышалась). Это неравенство было изначально предопределено, потому что не муж приходил к жене, а жена в его семью, в то время как мать, дочь и сестра были родными людьми, хотя тоже подчинялись позиционной иерархии. В многочисленных работах, в которых затрагиваются вопросы статуса мужчин и женщин в черкесском обществе, постоянно отмечается, что девочка рассматривалась чужой в собственной семье (*хамэ бын*, *хамэ нэрыбгэ*), так как, выйдя замуж, она покидала родительский дом и переходила в род мужа. Если в семье, где она родилась и воспитывалась, ей отводилась подобная роль, то что можно было ожидать в чужом доме?

Отдельно образы матери сестры, жены через призму этнических оценочных установок не рассматривались в черкесской этнографии. Эта тематика относится к числу слабоизученных.



В данной статье предпринимается попытка осветить вопрос о роли, месте, статусе сестры в семье и обществе. Иными словами, как осмысливается понятие «сестра» (*шыпхъу*) в черкесской ментальной традиции и ее мировоззренческой системе (в оценочных категориях), каков образ сестры, заложенный в этнической культуре. Вообще, анализ ценностей определенного этноса, в том числе базовых, — одна из сложных задач в науке, «поскольку она является одновременно как мотивационным, так и когнитивным образованием» [2, с. 35]. Известно, что термин «шыпхъу», являясь, по сути, обозначением категории родства (как и другие термины родства), не сводится только к этому значению, но и определяет ценностно-нормативную систему, выступая в виде «культурных детерминант различных форм поведения и образа жизни в целом» [3, с. 14].

В круг лиц, охватываемых понятием «сестра» — *шыпхъу*, у черкесов входят не только дочери одних родителей, дочь и сын по отношению друг к другу, но и женщины и мужчины, состоящие в двухпоколенном и трехпоколенном родстве (двоюродные, троюродные). Сестрою также может быть лицо женского пола, у которого с Ego только общая мать или общий отец. Во всех этих случаях имеются описательные, уточняющие родство названия, употребляющиеся по мере необходимости. Сестрами называют себя также все женщины из одного рода (*лъэпкъ*), а мужчины — женщин своего рода/фамилии. Слово «шыпхъу» выполняет и этикетную (вербальную) функцию, так как в черкесском языке отсутствуют формы обращения к незнакомым женщинам, которые есть, к примеру, в европейских языках: *мисс*/*миссис*, *мадмуазель*/*мадам*, *фройляйн*/*фрау* и т. п. «*Ди шыпхъу*» (букв. «наша сестра» = «сестра», реже — «*си шыпхъу*») («моя сестра») — так обращается уважительно/почтительно мужчина к незнакомой женщине старше или младше его по возрасту. В случае большой возрастной разницы употребляются другие термины. В прошлом у черкесов был весьма развит институт посестримства, который уже утрачен, по крайней мере, не удалось зафиксировать такие факты в современной жизни. По традиционным понятиям сестринские, сестринско/братские отношения возникали в определенных ситуациях, круг которых был четко очерчен/обозначен в культуре

народа. Перечисление их заняло бы весь объем статьи, поэтому мы не будем на них останавливаться.

Характеристика связей, существующих между категориями «сестра/сестра», «сестра/брат», а также отношение общества к этому вопросу дают возможность определить статус сестры в народных мировоззренческих взглядах, черты и свойства, приписываемые этнической культурой категории «сестра» и выступающие для нее в качестве подразумеваемой нормы (нормативно-предписательные свойства сестры). Разумеется, сестра должна была обладать теми качествами, которые приписывались ей как лицу женского пола, а также теми, которые считались необходимыми для сестер (старших, младших). Отношения в семье между сестрой и сестрой, сестрой и братом обычно строились на основе считающихся нормативными в данном обществе порядков. Одним из главных критериев в оценочных установках и статусных ролях, выработанных обществом, был возраст. Отсюда — особая роль старшей сестры, которая обычно была первой помощницей матери в семье. В случае необходимости она брала на себя функции матери по отношению к младшим сестрам и братьям. Но по традиции брат, будучи даже младшим, считался старше сестры, а значит, ценнее и почетнее. В публичной сфере действовали, правда, другие правила и поведенческие модели: по существующему этикету лицу женского пола предоставлялось право старшинства. В народном представлении сестра — как мать, всегда пожалеет, позаботится, поддержит [4]. Таково общераспространенное мнение. Но все же его больше придерживаются женщины, поясняя: «*Шыпхъуншэр 1ей*, *бзылъхугъэм шыпхъу и1эн хуейщ*, *уи дзыхь зэбгъэзынур уи шыпхъуракъэ*, *абы жеп1энур дэлъхум жеп1энукъым*» («Без сестры плохо, женщина должна иметь сестру, то, с чем поделишься/доверишь [свои переживания/заботы/печали] с сестрой, не поделишься/не доверишь с братом»). Не только в беседах с информантами, но и в бытовом общении с различными людьми нам не раз приходилось слышать высказывания о том, как важно в жизни иметь сестру. К примеру, неоднократно соседка сетовала на то, что у ее единственной дочери нет сестры (хотя у той были уже взрослые дети): «*Сэ сырымы1эжмэ, зы шыпхъу мыгъуэ и1амэратэкъэ*» (букв. «Когда у нее



меня уже не будет, хотя бы [одна] сестра была /осталась»). Родившись в ауле, прожив там почти всю жизнь, эта женщина уже в пожилом возрасте оказалась в городе. Тоскуя по родным местам, родственникам, соседям, она говорила: «Как бы я хотела поехать в аул, увидеть наш квартал (*ди хьэблэ*). Если бы у меня была сестра, я бы поехала, а так к кому поедешь?» В ауле жили невестка, племянники, но сестра, по ее представлениям, была тем близким человеком, к которому можно было приехать без приглашения, не вызвав недовольства и раздражения. Из сказанного ясно, что сестра воспринимается как мать, которой ты всегда желанна, насчет которой не может возникнуть мысли, что она не рада видеть тебя. Такого рода рассуждения о значимости сестры довольно распространены в повседневной жизни. Другая женщина в не раз выражала беспокойство по поводу того, что у ее дочери нет сестры (хотя есть брат). Интересно, но почему-то брат как поддержка в жизни не брался в расчет. Подобных высказываний можно привести много. В такой оценке сестры для женщины проявляются представления об общности женской судьбы, женских интересов. Особая ценность сестры в мировосприятии черкесов подтверждается и в сообщениях информантов, но здесь искренность иногда сталкивается с требованиями традиции. Непринужденная обстановка, складывающаяся в обычном, бытовом общении между людьми, «незаданность» темы, позволяют более правдиво ответить на вопрос. Высокая оценка сестры, ценность ее наличия закреплена в черкесских пословицах: «*Шыпхъуншэ нэхърэ шыпхъу нэф*» («Чем совсем без сестры, лучше слепую сестру»), «*Шыпхъуншэ хьэдагъэншэ*» («Нет сестры, нет и оплакивания (на похоронах. — *Х. Х.*)»), «*Шыпхъум и гур и дэлъхумк1э гъэзащ*» («Сердце сестры повернуто к брату»).

Дальнейшее исследование этой темы поможет не только более детально и глубоко раскрыть образ сестры в культуре, но и восполнить наши знания о базовых этнических ценностях черкесов.

**Библиография**

1. *Кон И. С.* Этнография и проблемы пола // Советская этнография. 1983. № 3.

2. *Лебедева Н. М.* Ценностно-мотивационная структура личности в русской культуре // Психологический журнал. 2001. Т. 22. № 3.

3. *Берзегова С. Д.* Термины родства и родственных отношений в традиционной культуре адыгов: автореф. дис. … канд. ист. наук. Нальчик, 2008.

4. *Федорова Е.* Брат и сестра. URL: htttp //www ethnomuseum.ru.

***Л. С. Гущян***

# СТРУКТУРНЫЕ КОМПОНЕНТЫ ПАНАИРА ПРИАЗОВСКИХ ГРЕКОВ И ВАРДАВАРА РОСТОВСКИХ АРМЯН (сравнительный аспект)

В статье рассматриваются праздники Вардавар и Панаир (греч.) / Хурбан (тюрк.) — два летних религиозных календарных праздника, которые отмечаются армянами Ростовской области и греками Приазовья. Основными источниками послужили полевые материалы, собранные в 2008–2010 гг. во время поездок в области компактного проживания названных этнических групп.

Рассматриваемые этнические группы входят в число христиан, проживавших до 1780–1790-х гг. в Крыму и переселенных в Российскую империю в период царствования Екатерины II. Переселенцы-армяне основали г. Нор-Нахичеван и пять сел вокруг него, а греки — г. Мариуполь и 20 сел. Ростовские армяне и приазовские греки — локальные этнические группы, проживающие в данное время в полиэтничных регионах юга России и Украины. Приазовские греки лингвистически разделены на эллинофонов и тюркофонов, а армяне-переселенцы говорят на западноармянском диалекте армянского языка.



Конфессиональная принадлежность слцжила одним из важных самоидентифицирующих факторов в данных этнических группах, более того, для греков-урумов, являющихся тюркофонами, это обстоятельство было основополагающим при принятии решения о переезде из Крыма. После переселения армянская община оказалась под юрисдикцией эчмиадзинского католикосата, а греческая была подчинена церковным институтам Русской православной церкви. В советское время под влиянием социально-политических факторов проявление религиозности было под запретом, здания церквей разрушались или передавались в собственность советским учреждениям, а общественные христианские обряды были отнесены к сфере частных или фамильных ритуалов.

В настоящее время и у армян, и у греков происходит актуализация конфессиональной самоидентификации, которая соотносится с тенденцией роста этнического самосознания 1990-х гг. В рамках указанных процессов в данных локальных этнических группах произошло возрождение общественных религиозных праздников.

*Вардавар* — общеармянский церковный праздник, который соответствует русскому Преображению Господню и празднуется по истечении 14 недель после Пасхи. *Панаир* — летний локальный неподвижный престольный/храмовый праздник, который отмечается в приазовских греческих селах в честь святого — покровителя села. Оба праздника имеют общую структуру празднования, которая включает: литургию, крестный ход, благословление общественного и/или частного жертвенного животного (бычка или ягнят), ритуальную трапезу, общественные гуляния. Оба праздника первоначально предусматривали паломничество: в армянской локальной традиции во время Вардавара жители Нор-Нахичевана и окрестных сел собирались в церкви Сурб Хач одноименного монастыря, а в греческой — в населенном пункте, в котором в этот день праздновался Панаир, собирались жители других греческих сел и Мариуполя.

Ерванд Шахазиз, историк, фольклорист и уроженец этих мест, в своей книге «Новый Нахичеван и новонахичеванцы. Монастырь Сурб Хач Нового Нахичевана» так описывал проведение летнего

праздника до революции: «Преображение нахичеванцы называют Вардевор. Обычай побрызгать друг друга водой — “делать вардевор” или “играть в вардевор” в городе совсем забыт. В Преображение совершается самое большое местное паломничество нахичеванцев в монастырь Сурб Хач <…> Они днями остаются в местах паломничества, режут жертвенных животных, едят, пьют, танцуют. Гуляют и веселятся» [1, с. 123]. «В дни паломничества одним из основных развлечений нахичеванских крестьян является борьба, которая называется “гураш” <…> Победитель удостаивается похвалы и одобрения окружающих и в знак победы становится обладателем буйволинной головы» [1, с. 127–128]. Аналогично выглядит структура и практика проведения дореволюционного Панаира, что описывается в работе Ю. В. Ивановой и иллюстрируется фотографиями, хранящимися в РЭМ: праздничный молебен, общественный обед, танцы, состязания юношей в борьбе *куреш*, гости из соседних греческих сел [2, с. 376–381].

В советский период, когда была распространена антирелигиозная идеология, каждая община сохранила некоторые элементы праздников. Часто тайно и в той, и в другой общинах практиковались заклания жертвенных животных и ритуальная трапеза, которая, однако, становилась все более частной. Постепенно термин *панир*, которым прежде обозначали престольный праздник (где одной из составляющих была благословленная ритуальная трапеза), приобретает значение «ритуальная (искупительная, благодарственная, обещанная) трапеза».

Представления о *Панаире* в 1960–1970-е гг. отражает следующий текст, который был записан мной в с. Чермалык: «В те годы *Панаир* делать было нельзя, но в селе жил один человек, который убил свою жену за измену. Он каждый год устраивал *Панаир* для села. Для этого человек целый год поил своих бычков только родниковой водой с сахаром, а 2 августа тайно резал и раздавал мясо односельчанам, а сам не ел». В данном тексте называется основание для проведения *Панаира* — совершенный человеком грех. Ритуал включает искупительное заклание животного и разделение его мяса между односельчанами. Причем крипторитуал совершался в усеченном виде — без использования каких-либо иных кодов, кроме пищевого. Вывод за пределы профанного



«угощения» осуществляется при помощи специального «кормления» жертвенных животных: бычки пьют только сахарную воду.

В армянской общине, как и в греческой, в советский период наблюдалась редукция всего разнообразия обрядовых кодов. Аналогичное тайное заклание жертвенных животных (бычков и баранов), например для излечения больных, проводилось и в ростовских селах.

Здесь следует сказать о том, что в армянской традиции существует специальный термин для обозначения обрядового заклания и поедания животного или птицы — *матах*, который сопровождал такие праздники, как *Затик* (Пасха), *Вардавар* (Преображение) и ряд других. *Матах*, выйдя за пределы календарного религиозного цикла и став автономным ритуалом, проводился отдельными семьями и распространялся в кругу знакомых. Народная этимология, сейчас достаточно распространенная и признаваемая в священнических кругах, предлагает определять *матах* как *матуцел ах* — «преподносить соль». Данная этимология поддерживается каноническими ритуальными действиями, для того чтобы *матах* состоялся, то есть в целях сакрализации, священник благословляет соль, которой кормят жертвенное животное (здесь следует отметить, что в настоящее время в армянском клерикальном, а также среди большей части светского общества распространено мнение о том, что *матах* не является жертвой и представляет собой благодарение). Альтернативой каноническому благословлению жертвенного животного являлась распространенная практика трижды обводить жертвенное животное вокруг храма.

В настоящее время возрожденные в армянской и греческой общинах летние религиозные праздники имеют следующие характеристики.

*Панаир* для одного из румейских сел Приазовья — Чермалыка — общественный праздник, который традиционно проводится 2 августа — в день св. Ильи. Праздник организуется, с одной стороны, администрацией села, руководителями греческой общины села, фольклорных, театральных коллективов, а с другой — женщинами-*лаиками* (воцерковленными, включенными в религиозные практики членами общины), которые варят ритуальное блю-

до из баранины (*шурпа* или *сюрпа*). Празднование *Панаира* теми и другими происходит параллельно. Первые организовывают «встречу гостей» (среди которых особое место занимает глава Федерации греческих общин Украины) в клубе и школьной столовой, где подается отварное мясо. Кроме того, проводятся концерт, футбольный матч и состязания *куреш*. Неофициальным гостям, наблюдающим за состязаниями, предлагается, среди прочего, отведать «греческое блюдо *чир-чир*», мясо подают в виде шашлыков. Вторые готовят и принимают ритуальную трапезу в церковной пристройке, в которой после литургии и крестного хода во дворе новой церкви также участвует священник Русской православной церкви, окормляющий данный приход, со своими гостями-клириками.

Праздник Вардавар (Вардавор) собирает жителей армянских сел в Ростове, в церкви разрушенного монастыря Сурб Хач. Праздник проходит под руководством священника с. Чалтырь и священника ростовской церкви Сурб Хач. Оба клирика — уроженцы Ростовской области, говорят на местном диалекте. Священник из с. Чалтырь ведет литургию. Эта традиция зародилась в советское время, когда единственным действующим армянским храмом была чалтырьская церковь. Кроме литургии и обрызгивания водой, которые носят общеармянский характер, здесь существует локальная традиция — проводится крестный ход к роднику, где священник обрызгивает водой прихожан. После этого раздается *матах*, который готовят мужчины. *Матах* может быть общественным и частным. Завершает праздник концерт во дворе церкви, в котором принимают участие все желающие, однако борьба *гураш* в настоящее время уже не проводится.

Подводя итог, отметим, что греческий праздник в настоящее время секуляризирован для большинства его участников, тогда как армянский для носит ярко выраженный религиозный характер. Можно предположить, что данное обстоятельство связано с теми усилиями, которые прилагают иерархи армянских церковных институций для того, чтобы по возможности точно возродить известные в данной локальной группе традиции, введя их в общецерковные каноны, что для Русской православной церкви не является столь актуальным.



**Библиография**

1. *Шахазиз Е.* Новый Нахичеван и новонахичеванцы. Монастырь Сурб Хач Нового Нахичевана. Ростов н/Д, 2005.

2. *Иванова Ю. В.* Греки России и Украины. СПб., 2004.

***Л. А. Борокова***

## ДУХОВНАЯ КУЛЬТУРА В ПАРЕМИЯХ АБАЗИН

В художественной литературе, этнографии, фольклоре значительное место отводится традиционной культуре, рассказывающей о быте, истории, обрядах, верованиях и системе нравственных ценностей представителей конкретных этносов.

В соответствии с менталитетом, миропониманием, художественными традициями народ выражал свое отношение к происходящему через национальные языковые средства. В условиях социальной действительности фольклор отражает многообразные процессы, происходящие в социуме.

Глубину содержания и художественную мощь малых афористических жанров широко использовали в творческой деятельности В. П. Аникин, В. И. Даль, Ю. Г. Круглов, М. А. Пермяков, Г. Л. Рыбникова и др. Для обозначения небольших по объему поэтических и прозаических произведений употребляются разные термины: паремии, афористические жанры, малые жанры, малые дидактические жанры, философские жанры.

«В фольклоре абазин, как и у других народов Северного Кавказа — адыгов, абхазов, карачаевцев и балкарцев, ногайцев, осетин, вайнахов, значительное место занимают “малые жанры”: пословицы, поговорки, загадки, народные приметы, крылатые выражения» [1, с. 3].

В советское время абазинскому народному творчеству посвятили свои работы Т. З. Табулов, Н. Т. Табулова, В. Б. Тугов, В. Н. Меремкулов, Ш. Ш. Хуранов, Х. С. Аджибеков, С. У. Чикатуева.

А. М. Горький так объяснял возникновение паремий: «Признано и установлено, что искусство слова родилось в глубокой древности из процесса труда людей. Причиной возникновения этого искусства служило стремление людей к организации трудового опыта в словесных формах, которые наиболее легко и прочно закреплялись в памяти в формах двустиший “пословиц”, “поговорках”, “трудовых лозунгов древности”» [2, с. 142].

Знаток живого русского языка В. И. Даль дал меткую характеристику паремиям: «Сборник пословиц — это свод народной мудрости и суемудрия, это стоны и вздохи, плачи и рыдания, радость и веселье, горе и утешение в лицах, это цвет народного ума, самобытной стати, житейская правда, своего рода, судебник, никем не судимый» [3, с. 6].

Малые жанры абазин отражают народное мировоззрение, суеверия, пережитки, предубеждения. Действительно, в ряде пословиц и поговорок содержатся приметы прошедших эпох, например: «У ленивой женщины много запретных дней». В такие дни нельзя было выполнять определенные виды работ, например стирать, полоть, выносить золу, стричь ногти, мыть волосы и т.д. Или: «В ушах свинопаса всегда хрюканье свиней» (пословица родилась тогда, когда абазины разводили свиней; т.е. еще не были мусульманами) [4, с. 327]. Аналогичная ногайская пословица гласит: «Покопаешься в сундуке у абазина, найдешь копыта кабана» [11].

Несмотря на языковые различия, фольклор любого народа остаётся мощным средством воспитания подрастающего поколения, при этом сохраняя эстетическую и нравственную ценность народных традиций.

В паремиях широко отражены гуманистические идеалы — любовь к Родине, родной земле, мужество, героизм тех, кто сражался за свободу, национальное достоинство: абазин. «*Зхакв зтиуа йанцригьи дитйыпI*» — «Кто продаст Родину, продаст и родную мать» [5]; абазин. *«АхъацIара мгвата йыгьгIатыргум»* — «Мужество не рождается с человеком» [1]; рус. «Родина — мать, умей за нее постоять» [7]; черкес. «Мужество бессмертно» [5].



Пословицы актуализируют потенциальную энергию народа: абазин. *«Ажвлара къару абыхъв чIвыца архчIитI»* — «Сила народа вдребезги разрушает утесы» [1]; абазин. *«АуагIа хвы рзучпарквын уаргьи йгIаузырчпахитI»* — «Будешь уважать народ, и народ станет тебя уважать» [1]; кар. «Уста народа — что молния», [5]; черкес. «Единство народа — залог победы» [5]; ног. «Мужчину победить можно, а народ — невозможно» [5].

Фольклор инициирует уважение к другим народам, к их культуре: абазин. «*Урышв пхIвыси абаза пхIвыси къвзана угIара амырдитI*» — «Русская и абазинка друг у друга берут сито» (т.е. живут дружно) [5]; черкес. «Адыг колуном, а русский рубанком» [5].

В малых жанрах утверждаются нравственные принципы народа: абазин. «*УтгIачва угIархъыжвжвгIарныс йгьахабзам*» — «Не принято заступаться за своих детей (по обычаям абазин)» [5]; абазин. «*Ан йлыздзыргIвуа йынасып духитI*» — «Тот, кто прислушивается к словам матери, будет счастливым» [5]; абазин. «*Асас йчвыкъаучIвахуа ашитан йчIвыпI*» — «Что прячешь от гостя, то принадлежит шайтану» [5]; черкес. «Если обычай хороший, то его заимствуют» [5].

Почитание, уважение старших — неотъемлемая часть горского этикета: абазин. *«АхIба акъвытхIара йчIвартапI»* — «Место старшего — красный угол (т.е. почетное место)» [1]; *«АхIбачва хвы рзызымчпауа йаргьи хвы гьйымам»* — «Кто не уважает старших, тот сам не достоин уважения» [1]; карач. «Тот, кто не слушает старших, не доживет до старости» [5]; черкес. «Кто не почитает своего старшего, тот не почитает себя» [5].

Мотивы дружбы, товарищества занимают значительное место в паремиях абазин, глубоко созвучных паремиям других народов Кавказа: абазин. «*ГIвза бзи — млыкв ду*» — «Хороший друг — большое богатство» [5]; «*ГIвза гвымха йацкIыс ла бзи*» — «Лучше хорошая собака, чем плохой спутник» [5]; черкес. «О тебе судят по тому, с кем ты дружишь» [5]; карач. «У преданных друзей все добро общее» [5]; ног. «Чем иметь двор, полный скота, лучше

иметь друзей в каждом ауле» [5]; кубанская «Нэма друга — шукай, найдешь — береги» [8].

В сложных жизненных обстоятельствах человек в первую очередь обращается к соседу: абазин. «*Агвла агвы дапшпI*» — «Сосед ближе к сердцу» [6]; «*Гвла бзи аща бзикI дйапшпI*» — «Хороший сосед подобен хорошему брату» [6]; черкес. «Унижая соседа, сам унижаешься»; ног. «Не имеющий хорошего соседа беден» [5]; «*АгIв бзи йчва жвпIапI*» — «У хорошего человека кожа толстая» (т.е. хороший человек терпелив) [6]; «*АгIвы джькIа путкI йыцуымфкIва дгьудыруашым*» — «Чтобы узнать человека, надо съесть пуд соли» [5]. Эти пословицы учат гостеприимству, тому, как встретить, оказать почести, проводить гостя, и в то же время тому, как вести себя в гостях, каких правил придерживаться.

В паремиях абазин отражена трудовая деятельность человека, отношение к окружающей среде, подытожен опыт, содержатся советы и наставления: абазин. «*Анхара бзи йызбауа аугIа хвы йзырбитI*» — «Кто любит труд, того люди чтут» [5]; черкес. «Того, кто любит труд, знают все» [5]; карач. « Человек познается в труде» [5]; ног. «Труд — богатство» [5]; кубанская «Дело мастера боится» [8].

В паремиях о труде можно найти приметы прошедших эпох, элементы земледельческого календаря, советы хлебопашцу: «*Ачвагъвара квпIи апш дныкъвитI*» — «Ходит как пахотная чаша». Пословица связана с древним земледельческим культом. «Весной, в первый день выхода на пахоту, проводилась шуточная игра для молодых парней, которые впервые выходили в поле. Перед обедом кто-то из старших говорил: “Какая досада, я забыл дома пахотную чашу! Без нее обедать нельзя. Надо бы одолжить (взять взаймы) чашу у соседей”, — и посылал парня к соседям. Соседи говорили, что их чашу забрали <…> соседи и посылали молодого парня за ней. А те направляли его к своим соседям. И так продолжалось до тех пор, пока парень не обойдет всех пахарей. И хотя пахотной чаши вообще не было, у игры была другая цель: парень знакомился со всеми, смотрел других, показывал себя» [4, с. 167].

В пословицах трудового народа дается высокая оценка правдивому слову: абазин. «*АцIабырг амгIва тыбгIапI*» — «У правды дорога широка» [5]; «*АцIабырг амцагьи йгьабылуам, адзгьи йыгьцIашвкъвалуам*» — «Правда и в огне не горит, и в воде не тонет» [5]; рус. «Правда глаза колет» [7]; черкес. «Прорубленное мечом заживает, прорубленное словом не заживает» [5]; карач. «Правдивое слово и сабля не разрубит» [5]; ног. «Сказавший правду — спасется, совравший — погибнет» [5]. Они выражают твердую веру в торжество правды, выступают как высшая форма оценки общественного мнения.

В заключение скажем, что народы, живущие на Кавказе, имеют схожие представления о природе и ее явлениях, ориентируются на одинаковые нравственные нормы. В приведенных пословицах и поговорках концентрированно представлено понимание народом морально-этических норм, формировавшихся на протяжении всей его истории.

**Библиография**


1. *Табулова Н. Т.* Афористическая поэзия абазин. Черкесск, 1977.
2. *Горький А. М.* Об искусстве // Горький А. М. Собр. соч.: в 28 т. Т. 27
3. *Даль В. И.* Напутное // Пословицы, поговорки и прибаутки русского народа. СПб., 1997. Т. I.
4. *Тугов В. Б.* Память и мудрость веков. Карачаевск, 2002.
5. Пословицы и поговорки народов Карачаево-Черкесии / Сост. Р. А.-К. Ортабаева, М. И. Мижаев, С. У. Чикатуева, А. И.-М. Сикалиев. Черкесск, 1990.
6. *Табулова Н. Т.* Пословицы и поговорки (на абазинском языке). Черкесск, 2000.
7. *Круглов Ю. Г.* Русские народные загадки, пословицы, поговорки. М., 1990.
8. *Ткаченко П. Е.* Кубанские пословицы. Мастепанов С. Д. о пословицах и поговорках народов Северного Кавказа. М., 1999.
9. *Кунижева Л. З.* Народные промыслы абазин. Черкесск, 2005.
10. Информант — А. И.-М. Сикалиев, 1938 г.р., Черкесск.

*Л. Т. Соловьева*

# ЭТНОГРАФИЧЕСКИЕ МАТЕРИАЛЫ В «ЧЕРКЕССКИХ ДНЕВНИКАХ» С. Н. ДЖАНАШИА

Известный грузинский историк, академик Симон Николаевич Джанашиа (1900–1947) был одним из первых выпускников Тбилисского государственного университета. Он, как один из воспитанников исторической кавказоведческой школы И. А. Джавахишвили, проявлял активный интерес ко всему Кавказскому региону. Убежденность в том, что история грузинского народа всегда была тесно связана с историей и культурой народов Кавказа, подвигла С. Н. Джанашиа первым из грузинских историков отправиться в 1929 г. на Северный Кавказ.

«Черкесские дневники» С. Н. Джанашиа представляют собой записи разнообразных материалов лингвистического, этнографического, исторического характера, которые молодой грузинский исследователь собирал и тщательно фиксировал во время своих поездок в 1929 г. по Адыгейской автономной области, Шапсугскому району Краснодарского края и Кабардино-Балкарии, а также во время своего пребывания в г. Краснодаре. В оригинале, т.е. на грузинском языке, «Черкесские дневники» были изданы в 1968 г. [1], но, видимо, оставались недоступными большинству специалистов по Северному Кавказу. Теперь имеется перевод этих материалов на русский язык, осуществленный Р. С. Джанашиа и Т. Уджуху [2].

В отчете о поездке С. Н. Джанашиа писал: «Целью этой командировки было собрать на месте и перепроверить материалы из языковой и этнографической действительности черкесских племен, потребность в которых возникла при работе над вопросами истории Грузии. Вместе с тем в процессе исследования абхазского языка нас интересовали грамматические свойства черкесского языка» [2, с. 5]. Следует напомнить, что в 1920-е гг. эти вопросы оставались еще малоизученными.



Первоначально С. Н. Джанашиа планировал посетить также Черкесскую автономную область (с центром в г. Баталпашинск, как тогда назывался Черкесск), поскольку этот регион был интересен для него как «основная территория распространения бесленеевского наречия (это переходная ступень между кяхским и кабардинским) и абазинского языка» [2, с. 8]. Но от поездки в этот район пришлось отказаться из-за недостаточного финансирования.

С 25 апреля до середины мая С. Н. Джанашиа работал в Краснодаре и у кубанских шапсугов в ауле Афипсип. Пребывание в Краснодаре было очень плодотворным, поскольку здесь С. Н. Джанашиа мог работать со студентами педагогического техникума, приехавшими в краевой центр из разных населенных пунктов, а также с представителями местной интеллигенции. Он отмечал, что у него «была возможность познакомиться с представителями всех племен и в то же самое время… найти надежных переводчиков» [2, с. 8]. Затем он посетил аулы Тлюстенхабль, Джамбечи, Уляп, Хакуринохабль, Мамхег и др. Этнографические материалы «Черкесских дневников» касаются не только тех населенных пунктов, где исследователь побывал лично. В Краснодаре он нашел информантов и из аулов (Ассоколай, Адамий, Егерукай и др.), куда он не успел добраться.

В конце мая С. Н. Джанашиа побывал у черноморских шапсугов, и оттуда через Абхазию вернулся в Тбилиси. В конце июля — в августе он совершил поездку в Кабардино-Балкарию, в том числе посетил с. Нартан, где познакомился с Бек-Мурзой Пачевым, народным поэтом и просветителем, который самостоятельно изучил арабский язык и на основе арабской письменности создал кабардинскую азбуку. Таковы были маршруты поездок грузинского исследователя в 1929 г., научные результаты которых содержатся в дневниковых записях. К сожалению, ему не удалось должным образом их обработать. По сути, это черновики возможных научных работ. Тем не менее и в таком виде они представляют огромный интерес для кавказоведов.

С. Н. Джанашиа большое внимание уделял лингвистическим изысканиям, результаты которых также важны для этнографов, поскольку исследователь записывал термины из самых разных

областей быта: названия дней недели и месяцев, местных блюд, предметов одежды, танцев, музыкальных инструментов, жилищ и различных строений, божеств и т.п. Например, в ауле Уляп Джанашиа зафиксировал, что Тифлис здесь называют *Курдже*, а для обозначения жителей Грузии используют русское слово *грузин* [2, с. 123], в Тлюстенхабле в беседе с русскими черкесы для обозначения женщины употребляют слово «марушка» (искаженное «Маруська») [2, с. 100].

У всех информантов исследователь пытался узнать следующие сведения: представители каких племен живут в данном ауле (бжедуги, темиргоевцы, абадзехи и т.д.); известные в данном населенном пункте фамилии, женские и мужские имена; происхождение названия аула и его кварталов; топонимы (названия рек, ущелий, гор, лесов, урочищ и т.д.) и т.п. Кроме того, в дневниках имеются материалы, которые освещают практически все стороны жизни сельского сообщества адыгов: расположение селений и устройство жилищ, особенности семейного быта, положение женщин, религиозные представления, обряды, приготовление пищи, нормы гостеприимства, особенности этикета и многое другое.

Немалый интерес у С. Н. Джанашиа вызывали языковые проблемы в адыгской среде: взаимосвязь диалектов, степень их сохранности в том или ином селении и т.д. Но он фиксирует не только сухие научные наблюдения, но и живое восприятие населением языковых процессов, отношение народа к тому, что один язык (или диалект) в силу объективных причин сменяется другим. Так, побывав в ауле Уляп, он написал: «Некоторыми из присутствующих абазин язык уже позабыт. Мой приход сильно взволновал их, скорбят о родном языке. Один говорит: “Если бы можно было купить язык, я бы много заплатил за родной язык”» [2, с. 119]. Узнав от С. Н. Джанашиа, как по-абхазски звучит слово «кукуруза», местные абазины (абазинский язык близок абхазскому) «страшно обрадовались»: «У нас, говорят, с бесленеями всегда спор, чей язык лучше». Автор так объясняет причину их радости: «Бесленеи, как видно, выигрывали у них тем, что у абазин нет названия кукурузы» [2, с. 113].



Особая ценность дневников заключается в том, что в записях детально фиксируется то, что С. Н. Джанашиа наблюдал сам. Так он описывает увиденный им в ауле Мамхег обряд *чапш* (обычно он проводился около раненого или больного): «Чапш был устроен для одной старухи, которая не то сломала, не то что-то повредила себе. Когда мы пошли, был уже двенадцатый час ночи. Народу было много, около 70–80 человек: взрослые и молодые, женщины и мужчины. Девушки и юноши танцевали в кругу. Играла одна гармонь и несколько кастаньет <…> Женщины (видно, только те, что были на выданье) стояли на ногах, некоторые юноши сидели на земле <…> Нас представили старцам и указали на почетные места» [2, с. 129].

Значительную часть этнографических материалов составляют данные о религиозных представлениях адыгов: это описания «лесного получеловека», у которого на груди выступ из рога в виде топора, и живущего в воде сверхъестественного существа, которое имеет одну ноздрю и утиные лапы вместо ног, названия «ведьм с хвостами», черных и белых чертей. С. Н. Джанашиа приводит запись легенды о первом кузнеце Тлепше, записи обрядов вызывания дождя (как исполнявшихся до начала XX в., так и современных), в том числе Ханцгваш, сообщает о роднике около аула Уляп, возникшем после удара молнии, вода которого считалась в народе целебной, о терминах для обозначения слова *крест* (*каш, джор*) [2, с. 63, 76, 77, 79, 103, 106].

Молодой исследователь не оставил без внимания и известных своей красотой черкешенок. В ауле Афипсип, поскольку он интересовался, «насколько здесь сохранился тип женщины», его отвели к соседям, чтобы показать местных красавиц. С. Н. Джанашиа отмечает, что это «не вызвало никакого стеснения», поскольку незамужняя женщина «пользуется особыми привилегиями: она всегда может свободно принять гостя. Также любой юноша может прийти в гости к девушке. В деревне такие посещения, ухаживания, оказывается, — совершенно обычное явление <…> Черкесских женщин (незамужних) вообще характеризует то, что они держатся свободно, смеются, шутят» [2, с. 85].

В записях С. Н. Джанашиа немало данных по антропонимии адыгов и абазин. Он отмечает, в частности, обычай называть лю-

дей «по разным случайным явлениям» и приводит такие имена, как Япон, Кадет (дали во время правления кадетов в Кубанской обл.), Китай, Балшевик [2, с. 129].

Интересны сведения о материальной культуре адыгов — о жилище и его внутреннем убранстве, одежде, прическах, повседневной и праздничной пище, сопровождающиеся описанием порой неожиданных деталей (земляной пол в гостевом доме разделен светлыми полосами на клетки; раньше газыри на черкеске пришивали очень высоко, чтобы гильзы можно было вырвать зубами, и т.д.).

Наверное, было бы преувеличением назвать полевые дневники С. Н. Джанашиа энциклопедией жизни черкесских селений конца 1920-х гг., но в своих записях молодой исследователь действительно смог охватить весьма широкий круг тем и вопросов. Живые непосредственные впечатления от увиденного создают ощущение, что читающий сам наблюдает все происходящее. Причем отмечены не только «приметы старины», но и многочисленные изменения в сфере материальной и духовной культуры, происходившие в те годы в черкесских аулах.

Записанные С. Н. Джанашиа более 80 лет назад «в поле» этнографические материалы — свидетельства внимательного наблюдателя и богатый первоисточник. Теперь, когда эти материалы изданы на русском языке, они стали доступны широкому кругу специалистов, несомненно, к ним будут обращаться все, кого интересует этот район Кавказа.

### Библиография

1. *Джанашиа С. Н.* Труды / Под ред. В. Т. Топуриа, К. В. Ломтатидзе. Тбилиси, 1968. Т. IV. (На груз. яз.)

2. *Джанашиа С. Н.* Черкесские дневники. Тбилиси, 2007.



***Н. В. Серов***

## ЦВЕТОВОЕ ЕДИНСТВО КАНОНОВ И ТРАДИЦИЙ

Для четкого определения атрибутов культуры необходимо задать условия ее существования. Благодаря этому было установлено, что определенные культуры существуют в экстремальных условиях, что позволило сформулировать основные принципы классификации и систематизации определенных культур. Так, частотность — отдельно среди ахромных и полихромных цветов (табл. 1)[1] — позволила не только выделить их максимальные значения, но и получить обобщенные сведения о доминирующем цвете как для аксиолого-темпоральной шкалы (белый–черный), так и для хроматической характеристики каждой конфессии.

*Таблица 1*

**Цветовая частотность в священных писаниях мировых религий**

| Цвет | Индуизм — Буддизм | | Конфуцианство | | Ветхий Завет | Новый Завет | Коран |
|---|---|---|---|---|---|---|---|
| Белый | 37 | 38 | 16 | 4 | 32 | 36 | 10 |
| Черный | 18 | 17 | 0 | 8 | 10 | 4 | 13 |
| Пурпур | 4 | 2 (роз.) | 0 | 0 | 32 (+7 багр.) | 13 (багр.) | 1 (багр.) |
| Красный | 17 | 24 | 5 | 3 | 24 | 4 | 1 |
| Желтый | 3 | 8 | 32 | 3 | 3 | 0 | 5 |
| Зеленый | 2 | 4 | 0 | 0 | 16 | 6 | 8 |
| Голубой | 7 | 0 | 0 | 0 | 40 | 0 | 1 |
| Синий | 3 | 4 | 3 | 0 | 13 | 0 | 0 |

[1] В данной таблице приведены цветообозначения, которые встречаются хотя бы в одном из Писаний, и не упомянуты отсутствующие (серый, оранжевый, фиолетовый и др.). Разумеется, настоящая попытка не претендует на окончательный вывод о цветовых сублиматах упомянутых конфессий, поскольку охватывает лишь часть документов мировой культуры.

В частности, оказалось, что каноны и традиции ислама воспроизводят оппозиционный к пурпуру христианства «священный патриархально-зеленый цвет», который «переворачивает» семантику цветового круга для экстремальных условий существования, о чем свидетельствует и единственная (среди известных мне священных писаний) проекция абсолютной «хитрости» на Аллаха [1, 3: 47 (54), 7: 97 (99), 7: 182 (183), 10: 22 (21), 13: 42, 14: 47 (46)]. При этом зеленый как канон, оппозиционный к пурпурно-женственным цветам христианства, в психологии связан с функциями мужской доминанты самосознания. То есть если в природе создавались экстремальные условия (безводные пустыни, пятидесятиградусная жара, песчаные бури и т.п.), то социум стал им уподобляться: возникли экстремальные условия существования[1].

Собственно Коран (32: 6–8) выделяет две сущности в человеке: телесную и духовную, при этом все ужасы посмертного устрашения в исламе провозглашаются преимущественно для телесной сущности по сравнению с духовной (47: 29; 56: 42; 82: 14 и др.). С точки зрения этого подразделения на духовное и телесное, т.е. на «верх» и «низ», по Бахтину, кратко сопоставим схематическое положение тел в ритуалах моления. Во всех мировых конфессиях такие культурологические категории, как «верх» и «низ», соответствуют их семантике. Процесс обращения с Богом осуществляется снизу вверх[2]. В исламских же ритуалах моления происходит инверсия этих категорий, т.е. информационно-

[1] На экстремальность этих условий указывает и экстремальный цвет одежды: с XVII в. мусульманкам было предписано надевать черные (темные) одежды в нормальных условиях и белые — в экстремальных [2, p. 56, 185], так как в обычных условиях мужчины носили белые одежды, которые практически во всех мифологиях/ритуалах приписывались им в экстремальных состояниях. Обратим внимание, что Запад следовал естественно-природным и/или мифологическим традициям, т.е. женщины в нормальных условиях носили белые одежды и в экстремальных — черные. В то же время экстремальность Востока определяется и по ландшафту, где, судя по выводам исследователей, отмечаются не зеленая, а желтовато-серая тональность окружения [3, p. 176–189, 204–217, etc.].

[2] При этом эмоционально-аффективная составляющая молитвы трансформируется в гипоталамической области подкорки головного мозга в информационно-энергетическую, которая в идеале воспринимается Богом (ноосферой, по В. И. Вернадскому; см.: [4, с. 553–555]).



энергетическая составляющая «верховной» молитвы трансформируется в сугубо энергетическую составляющую доминантного «низа»[1], что также позволяет соотнести эту религию с экстремальным состоянием. Об этом говорит и буквальный перевод с арабского языка слова «ислам» — покорность, которая при доминировании низа над верхом позволяет муллам исламизма (в отличие от священников ислама) полностью завладевать сознанием правоверных, направить покорных прихожан на любое преступление с помощью аффективных состояний гнева и т.п.

Об этом писал еще Джеймс: «Во время исключительного господства какого-нибудь ощущения вещи, в обычное время невозможные, становятся естественными, потому что в этот момент сила всех запретов парализована <…> Одной из важнейших черт энергетического характера является наличность чувства, обладающего способностью разрушительно действовать на “запреты”. Я имею в виду то, что в своих низших проявлениях носит название раздражительности, вспыльчивости <…> и выражается нетерпением, угрюмостью, настойчивостью и суровостью. В настойчивости всегда кроется намерение жить с наибольшей затратой энергии, хотя бы это причиняло только страдания» [5, с. 209].

Цветовые архетипы являются не только метаязыком, но и удобной семантической моделью, которая позволяет представить сущность той или иной ментальности на сублимированном уровне обобщения, т.е. на уровне чувственно-образной логики подсознания. Можно предполагать, что каждая культура стремилась гармонизировать человеческое существование и в процессе становления канонизировала те цвета, которые отвечали оптимальным задачам социализации и культурализации индивидов.

Для примера приведу рассуждения Л. Витгенштейна о невозможности конкретизации цветового образа. «Сущность Бога — гарантия его существования, — замечает философ. — Это соб-

[1] Сопоставление семантики «низа» и «черного» позволяет предположить, что хроматические исследования исламской культуры могут выявить корреляцию между микропроявлениями ‘черного’ метамера генной логики и тенденциями «поведения» их носителей в социуме.

ственно означает, что здесь и речи нет о существовании. Разве нельзя было бы с тем же успехом утверждать, что и сущность цвета гарантирует его существование? Чего не скажешь, к примеру, о белых слонах. Ведь такое высказывание лишь означает: я не могу объяснить, что такое “цвет”, иначе, чем держа в руках образцы цвета. То есть здесь не объясняется, что было бы, если бы существовали цвета» [6, с. 487].

Иначе говоря, если бы цвета существовали в сознании, то это происходило бы в соответствии с хроматическим определением сознания. Неслучайно Витгенштейн упоминает Бога. Ибо религиозность человека заключена в неосознаваемости, необъяснимости божественного мира концептов, — иначе, чем держа в руках образцы его цветов.

Традиции всегда сохраняли женщины в нормальных условиях существования общества. Так, изучение цветового словаря среди англоязычных респондентов различного пола, возраста и рода занятий позволило выявить, что в среднем женщины имеют более обширный цветовой словарь, чем мужчины. Аналогичные данные отмечались и в других культурах [7, с. 67–83; 8, с. 345–351; 9, P. 57–62]. Возможно, это связано с тем, что в цветовом зрении у различных людей участвует от двух до четырех типов цветоощущающих приемников: индивиды с двумя страдают дальтонизмом (примерно 8 % человечества, преимущественно мужчины), с тремя — обладают нормальным зрением, а с четырьмя составляют около 10 %, представленных исключительно женщинами [10; 11]. Косвенно об этом свидетельствует анкетный опрос англичан, проведенный в 1992 г., который выявил 210 положительных ответов женщин (утверждавших, что цвето-звуковая синестезия — это нормально)[1] и только 2 подобных ответа мужчин [12, P. 268].

Полевые исследования Л. В. Самариной на Кавказе и/или С. В. Дмитриева в Средней Азии показали, что, к примеру, на просьбы назвать любые цветообозначения на своем языке, так же как и на вопросы о цветовых предпочтениях, женщины всегда отвечали активно, в то время как мужчины часто прибегали к совету женщин или отвечали что-то вроде: «Женщины это лучше знают». Показательны в этом смысле случаи, когда информанты-женщины быстро «узнавали» цветовой тон через идентично окрашенные моток шерсти для ковра, кусочек кожи, фрагмент одежды, узор на ткани и т.п., тогда как мужчины чаще всего ограничивались использованием абстрактных цветовых терминов [7, с. 67–83].

Итак, вышесказанное позволяет полагать, что межконфессиональные взаимоотношения могут включать взаимно-дополнительные предикаты определенных цветовых канонов, которые подтверждаются частотой их воспроизведения в священных писаниях. Поскольку и глобализация экономики, и единство мировой культуры, и безграничный Интернет способствуют единению культур, то религия XXI в. не может не следовать за социокультурными тенденциями, направленными на объединение всего человечества.

[1] Женственное единство души и тела, т.е. вербальные функции сознания, неразрывно связано с цветоощущаемыми характеристиками бессознания. По-видимому, это единство и приводит к выводу о нормальности синестетических явлений у женщин и мужчин-творцов.

**Библиография**


1. Коран / Пер. И. Ю. Крачковского. М., 1990.
2. *Forman Y.* (red.) La couleur: nature, histoire et decoration. P., 1993.
3. *Lenclos J.-P., Lenclos D.* Colors of the World. N.Y.; L., 2004.
4. *Серов Н. В*. Цвет культуры. СПб., 2004.
5. *Джеймс У*. Многообразие религиозного опыта. М., 1993.
6. *Витгенштейн Л*. Философские работы. М., 1994. Ч. I.
7. *Самарина Л. В*. Гендерный диморфизм в цветовой терминологии народов Кавказа // Этнографическое обозрение. 2010. № 1.
8. *Дмитриев С. В*. Цвет в траурной обрядности народов Средней Азии // Гуманитарная наука в России. М., 1996.
9. *Simpson J., Tarrant A. W. S*. Sex- and age-related differences in colour vocabulary // Language & Speech. 1991. V. 34.
10. *Caulfield H. J*. Biological color vision inspires artificial color processing. URL: spie.org/x8849.xml (дата обращения: 12.03.2011).
11. *Roth M.* Some women may see 100 million colors, thanks to their genes. URL: http://www.post-gazette.com/pg/06256/721190-114.stm (дата обращения: 12.03.2011).
12. *Gage J.* Colour and meaning. L., 2000

*Д. М. Дзлиева*

# ИНСТРУМЕНТАЛЬНО-ХОРЕОГРАФИЧЕСКИЕ ФОРМЫ В КОНТЕКСТЕ СВАДЕБНОЙ ОБРЯДНОСТИ ОСЕТИН

Особое место в свадебной традиции осетин занимает народная хореография, отличающаяся богатством и разнообразием форм. Своеобразные виды народной хореографии были описаны в различных исторических и этнографических источниках и получили отражение в фольклорных текстах, но в целом хореографическая традиция осетин в контексте свадебной обрядности не была в достаточной степени изучена исследователями. Вместе с тем музыкально-хореографические формы многообразно представлены в осетинской свадьбе, будучи включены в различные обрядовые ситуации.

Классификационным признаком, выделяющим группу инструментально-хореографических форм, является наличие инструментального сопровождения. Из осетинских инструментов в этой функции в исторических и этнографических источниках отмечаются *хъисын фæндыр* (осетинский двух- или трехструнный инструмент типа скрипки, держится вертикально) и *дыууадæстæнон фæндыр* (двенадцатиструнный инструмент типа скифской арфы). С конца XIX в. в этой функции начинает использоваться *ирон хъандзал фæндыр* (осетинская гармоника).

В первые десятилетия XX в. к осетинам попадает *русская балалайка*, сменившая старинный традиционный осетинский музыкальный инструмент подобной конструкции, уже вышедший к этому времени из употребления, — *дала фæндыр*.

В последние годы расширяется тенденция приглашать на свадьбу профессиональные или полупрофессиональные инструментальные ансамбли с интернациональным или инонациональным составом музыкантов. Приоритет в их деятельности отдается установке быть интересными слушателям, в соответствии с чем выбирается инструментарий и репертуар, часто заимствованный у других народов Северного Кавказа. Стремясь к более объемному, яркому и современному звучанию, подобные группы расширяют свой состав за счет использования электромузыкальных инструментов, что закономерно приводит к существенным изменениям как в культуре традиционного использования музыкальных орудий, так и в музыкальном содержании инструментальных наигрышей.



Сфера инструментально-хореографических форм в осетинской традиции представлена как коллективными плясками, так и парными. Они функционируют в различных контекстах, связанных с праздничными ситуациями, объединенными понятием *хъазт*.

Значение слова *хъазт* чаще всего переводится как ‘пляски’, но имеет и смежные значения — ‘шутить’, ‘играться’, ‘забавляться’, а в ряде словосочетаний приобретает эротический подтекст, свидетельствующий о брачной символике хореографического действа. Представляя свадебный ритуал как профанное воплощение мифа творения, В. Газданова пишет: «Исходя из лингвистического анализа и обрядовой стороны праздничной и свадебной хореографии, слово “хъазт” можно соотнести с понятием “пахтать”, имея в виду космологический миф о пахтании океана и сотворении мира» [1, с. 29].

В современной практике *хъазт* уже не отличается разнообразием танцев. Наиболее распространенным является интегрирование основных движений, характерных шагов, ритмов и общих рисунков различных видов танцевальных жанров в единую форму. В настоящее время можно выделить основные виды танцев:

— *симд*;

— *хонга-кафт*;

— *зилга-кафт*.

Одной из широко распространенных у осетин коллективных плясок является *симд*, название которой производно от глагола *симын*, означающего ‘танцевать, плясать’. О ритуальном значении этого вида хореографического движения свидетельствует лингвистический анализ слова *симын*. Так, В. Абаев соотносит его с арабским и персидским *sama* — ритуальным танцем дервишей, указывая, что «в практике суфийских мистиков *sama’* как

сочетание музыки (вокальной, позднее инструментальной) с самозабвенной коллективной пляской получило ритуальное значение и служило средством для приведения участников в состояние мистического экстаза» [2, с. 109].

В основе хореографии *симда* лежало движение по кругу, выступающее в качестве опоры для построения более сложной хореографической композиции. Э. Л. Королева в своей работе «Ранние формы танца» отмечает: «Из спонтанно возникшей как наиболее удобной формы массового танца он [круг] становится символом Солнца и Луны, наделяется магическим значением. Имитация геометрической формы небесных тел привела к исполнению замкнутых круговых танцев с разнообразными видами соединения рук» [3, с. 141].

Ранее *симд* водили под мужское хоровое пение. Как следует из описаний, «песня состояла в многообразных формах сложного единства с обрядовыми действиями» [4, с. 186].

В процессе исторического развития хореографические особенности *симда* и *Хонга кафт* оказались наиболее устойчивыми, что также характерно для музыкальной организации сопровождающих их наигрышей.

Работая над темой, связанной с изучением народной инструментальной музыки, мы неоднократно задавали носителям традиции, народным музыкантам вопрос о том, как они различают ритмику *симда* и *хонгæ кафт.* Все затруднялись объяснить эти различия, но даже незнакомый им вариант легко атрибутировали по принадлежности к тому или иному виду хореографии. Представляется, что в этом случае «срабатывал» механизм приспособления хореографического шага к новой музыкальной составляющей.

Безусловно, манера исполнения наигрышей и появление значительной группы авторских образцов свидетельствуют о неизбежной динамике развития данных инструментально-хореографических форм в стилевом отношении, однако заметим, что характер плясовых движений, в целом, остается прежним как в быту, так и на сцене.

Наиболее специфичными и показательными для группы инструментально-хореографических форм являются парные танцы,



которые представлены двумя видами, объеденными в цикл, — *Хонгæ кафт* (‘*Танец приглашения*’) и *Зилгæ кафт* (‘*Круговой танец*’). Они входят и в свадебный обряд, что обусловлено глубинной символикой этого действа, направленного на соединение мужского и женского начал. Некоторые исследователи указывают на брачную символику циклической композиции из двух плясок, имеющую функционально-семантические соответствия с охотой. «Танец *хонгæ кафт* — это та фаза, которая на языке охотников называется скрадыванием дичи <…> Следующий танец — это *зилгæ* — это уже преследование по кругу, это уже охотник заметил дичь <...> Исполняя этот танец, ясным доходчивым языком воспроизводился сюжет, который лежал в основе свадебной обрядности» [Личный архив автора. ЭВФ. Диск 2, № 002].

В процессе исторического развития традиционная хореография *зилга кафт* оказалась менее устойчивой, нежели хореография *симда* и *хонга кафт,* и с течением времени изменилась. Как отмечала К. Цхурбаева, «“Зилга” сходен с лезгинкой, широко распространенной у народов Кавказа. У каждого из этих народов имеются свои разновидности лезгинки со своими национально-своеобразными особенностями исполнения» [5, с. 4–5]. В настоящее время *зилга* заменяется лезгинкой, основывающейся на типовых хореографических движениях, представленных в различных этнических культурах Кавказа. Сообразно этому и музыкальное содержание лезгинки выходит за узконациональные пределы и соотносится с разнообразными наигрышами в быстром темпе, имеющими общекавказское распространение.

Если в прошлом в сознании народа существовала четкая грань между традиционным и заимствованным, то теперь она была почти стерта. Так, для усиления зрелищности в современном исполнении *зилга-кафт* уже нет четкого разграничения своего и чужого, часто в танце используются движения, более характерные для соседних кавказских народов. Эти формы хореографической традиции представлены в адаптированном виде, часто лишенном этнически своеобразных элементов пластики и шага, характерного этикета. Кроме того, сопровождающие их инструментальные наигрыши развиваются в направлении интеграции осетинских и общекавказских элементов,

с тенденцией к постепенному вытеснению последними сложившихся веками национальных явлений.

В прошлом осетинские инструментально-хореографические формы характеризовались соблюдением неписаных норм поведения участников, строго регламентированных традицией. Хореографический этикет был тесно связан с различными ролями мужчины и женщины в осетинском обществе. Р. Я. Фидарова писала по этому поводу: «Есть танцы, в которых юноша и девушка держатся за руки, образуя цепь. Но в большинстве танцев прикосновение не допускается» [6, с. 142]. Девушке категорически запрещалось смотреть в глаза партнеру по пляске (она должна была опустить глаза), так как это считалось неприличным.

В настоящее время принципы хореографического поведения уже практически неизвестны не только молодежи, но и представителям среднего поколения. Вытеснение традиционного осетинского репертуара и музыкального сопровождения общекавказскими элементами, гораздо более резкими, также негативно сказывается на облике современной хореографической традиции.

Коллективные и парные пляски, некогда практиковавшиеся на свадьбе в молодежном *хъазт*-е, ныне включаются в пространство свадебного пира, объединяя разные поколения участников обряда. В настоящее время происходит переосмысление их функций в культуре. В целом, можно говорить о том, что они утрачивают собственно ритуальное значение и выполняют преимущественно функции коммуникации внутри общины, составляя на сегодняшний день основное содержание свадебного веселья.

**Библиография**

1. *Газданова В. С.* Традиционная осетинская свадьба: миф, ритуалы и символы. Владикавказ, 2003.

2. *Абаев В. И.* Историко-этимологический словарь осетинского языка. М.; Л., 1979.

3. *Королева Э. Л.* Ранние формы танца. Кишинев, 1977.

4. *Уарзиати В. С.* Избранные труды. Владикавказ, 2007. Кн. 1.

5. *Цхурбаева К. Г.* Предисловие // Грикурова Л. Осетинские танцы. Орджоникидзе, 1961.

6. *Фидарова Р. Я.* Художественная культура осетинского народа. М., 2007.



*Е. Л. Кубель (РЭМ)*

# КОЛЛЕКЦИЯ ВЫШИТЫХ КАРАКАЛПАКСКИХ НАРУКАВНИКОВ В РЭМ

Целью данного исследования является установление формальной типологии этого уникального для Центральноазиатского региона элемента женской одежды. Помимо ввода в научный оборот материалов, мы обозначим этап в работе над каталогом каракалпакских коллекций музея.

Внимание к деталям обусловлено тем, что ткань, характер используемого шва, орнаментальный мотив или группа мотивов, а также их расположение на вещи могут быть взаимосвязаны. На это в свое время обратила внимание исследователь киргизской вышивки К. И. Антипина [1].

В музее хранятся 28 нарукавников, поступивших в период с 1929 г по 1969 г. из г. Нукуса, большей частью из Караузякского, Кегейлинского и Тахта-Купырского районов Каракалпакии. К сожалению, не всегда их происхождение точно известно, что касается прежде всего вещей, переданных в 1954 г. из расформированного Музея народов СССР.

Все нарукавники на подкладке из хлопчатобумажной ткани, разрезы и края обшиты шелковой красной или зеленой плетеной тесьмой. Украшены вышивкой шелковыми нитками. Наиболее часто встречающиеся цвета: белый, бордовый, желтый, зеленый, коричневый, фиолетовый. Как правило, мотивы чередуются или группируются по цвету, часто встречается обводка одного элемента нитками другого цвета, мотив может быть многоцветным. Места соединения разных по цвету кусков ткани часто декорировались шашечным узором *омыртка* — позвоночник (терминология частично взята из музейных описей и [2, рис. 5, 9]). На одной паре *женгсе* (Тахта-Купырский р-н, начало XX в.) для этой цели использована металлическая нитка — *зер бастырга*, ею выполнена выпуклая строчка.

I тип. Нарукавники *женгсе* от *женг* — рукав [3, с. 53] трапециевидной формы, сужающиеся к запястью. Сшиты из красного

сукна, поверх которого нашиты две широкие полосы черного сукна. Всего полос пять. У нижнего края они могли быть дополнены третьей узкой черной полосой. По низу могли быть декорированы мехом (выдры или куницы). Длина варьируется от 37 до 43 см. Украшены вышивкой тамбурным швом.

Характер композиции и орнаментальные мотивы на красных и черных полосах имеют отличия и никогда не бывают одинаковыми в одном изделии. Поэтому имеет смысл рассмотреть их по отдельности.

В большинстве случаев орнамент на обеих крупных черных полосах повторяется и располагается в один или несколько рядов: 1) Ряд из повторяющихся (образованных путем переноса) крупных элементов — равносторонней крестообразной 12-конечной фигуры (Кегейлинский р-н). 2) Несколько вариантов трехполосного расположения орнамента: а) один ряд крупных шестичастных розеток (полученных путем поворота одного базового элемента — парных спиралей), сверху и снизу ряд горизонтальных спиралевидных фигур меньшего размера (нарукавник приобретен в г. Нукусе); б) ряд крестообразных фигур (таких же, как в первом варианте), вписанных в подобие сетки, образованной двумя рядами мотива *болик муйиз* — разделенные рога, расположенные зеркально друг к другу и соединенные линией; в) раппорт представляет собой сетку из ромбов со вписанными крестовидными фигурами, верхняя и нижняя — с их половинами (Кегейлинский р-н). 3) Шесть рядов орнамента (сгруппировано по три линии сверху и снизу): две широкие полосы узора *ыргак* — крючок, между которыми по две пары узких полос *орак* — угол. Вышивка располагается таким образом, что верхняя и нижняя группы орнамента имеют разное направление: слева направо и справа налево (Тахта-Купырский р-н). Реже встречаются нарукавники, у которых орнамент на крупных черных полосах не совпадает: 1) На верхней полосе ряд равносторонних крестообразных фигур, между которыми треугольники расположены зеркально друг к другу, сверху и снизу дополнительно по ряду мелкого узора *кумырска бел* — поясница муравья. На нижней полосе — узор *сегиз муйиз* — восемь рогов, между ними *болик муйиз* — разделенные рога (зеркально друг к другу), сверху и снизу



дополнительно по ряду мелкого узора *кумырска бел* — поясница муравья. 2) На верхней полосе шесть рядов (сгруппированных по три) узоров *орак* — угол, *солак* — часть арбы — и трилистников (зеркально друг к другу). На нижней полосе — крестообразные фигуры, вписанные в сетку из ромбов с парными рогообразными завитками. Сверху и снизу — узор *кумырска бел* — поясница муравья.

Орнамент на третьей черной полосе у запястья всегда отличается от двух верхних — он более мелкий — и по характеру расположения может быть разделен на два варианта: а) два ряда узора *туркмен нагыс* — туркменский узор (прием инверсии) (Кегейлинский р-н); также два ряда: *кумырска бел* — поясница муравья и *орак* — угол (Тахта-Купырский р-н); б) раппорт состоит из элемента *карга тырнак* — коготь вороны — и мотива *туркмен нагыс* — туркменский узор, расположенных зеркально по вертикальной и горизонтальной осям симметрии.

Орнамент на красных полосах можно разделить на несколько вариантов: 1) непрерывный линейный (одна, две, три, шесть линий — парами по три): узоры *муйиз* — рог, *так муйиз* — непарные рога, *кос муйиз* — парные рога, *солак* — часть арбы, *омыртка* — позвоночник, *туркмен нагыс* — туркменский узор, часто расположенных зеркально друг к другу; 2) один или два ряда из повторяющихся (образованных путем переноса) элементов: *муйиз* — рог, *туркмен нагыс* — туркменский узор, четырехчастных розеток (полученных путем поворота одного базового элемента — парных спиралей).

II тип. Нарукавники *женгсе* такой же формы и размера, как I типа. Сшиты из синей маты, заканчиваются красной и черной суконными полосами. Вышивка на мате — счетный крест, на сукне — тамбурный шов. Имеющиеся в нашем распоряжении экземпляры можно разделить на три варианта по количеству полос вышивки на хлопчатобумажной ткани: а) две полосы — разные виды равносторонней крестообразной фигуры в косой сетке. По нижнему краю маты проходит узор *ыргак* — крючок, выполненный очень редким видом счетного шва. У киргизов он называется *терскайык* [4, с. 104–105]; б) три полосы вышивки — раппорт в виде многоступенчатого квадрата; *муйиз* — рог, зеркально друг

к другу, а также обратно друг к другу (инверсия); три полосы сетки из ромбов со вписанными крестовидными фигурами или многоступенчатыми квадратами, верхняя и нижняя — с их половинами. На полосе красного сукна непрерывный линейный орнамент тремя рядами: *муйиз* — рог, *орак* — угол, *солак* — часть арбы. На суконных полосах может отсутствовать вышивка (Кегейлинский р-н); в) четыре полосы вышивки. Раппорт из половин шестиступенчатых квадратов (инверсия); *жумалак муйиз* — загнутые, круглые рога (основной узор), при этом фоновая часть проступает в виде самостоятельного узора — *муйиз* — рог; композиция дополняется несколькими рядами непрерывного линейного орнамента — *муйиз* — рог, *карга тырнак* — коготь вороны. На красном сукне — один ряд крупных мотивов — *кос муйиз* — парные рога, обратно друг к другу. На черном сукне — непрерывный спиралевидный мотив (Караузякский р-н).

В фондах РЭМ хранится также несколько экземпляров манжет *женг уш* (от *женг* — рукав, *уш* — два) [5, с. 211]. Они прямоугольной формы, на подкладке из ситца, края отделаны красной шелковой тесьмой. Их длина варьируется от 17 до 25 см. Украшены вышивкой шелковыми нитками, расцветка такая же, как у *женгсе.*

I тип. Сшиты из красного сукна с одной (1) или двумя (2) поперечными черными полосами (также суконными). 1. На черной полосе, пришитой внизу, три линии орнамента: раппорт представляет собой сетку из ромбов с двумя парами отростков со вписанными крестовидными фигурами, верхняя и нижняя — с их половинами. На красной ткани две крупные полосы вышивки: мотив *муйиз* — рог, чередующийся с *туркмен нагыс* — туркменский узор, и треугольники (инверсия). Эти полосы отделены друг от друга рядами мотивов *кумырска бел* — поясница муравья и *солак* — часть арбы (Кегейлинский р-н). 2. На верхней черной полосе раппорт из крестообразной фигуры, вписанной в мотив *жумалак муйиз* — загнутые, круглые рога. На черной полосе у запястья мотив непрерывной спирали. На красной полосе ряд 12-конечных крестообразных фигур. Этот мотив более характерен для вышивки на черном фоне у *женгсе* I типа. На верхней красной полосе — один из вариантов мотива *туркмен нагыс* — туркменский узор (Кегейлинский р-н).



II тип. Сшиты из синей маты, красного и черного сукна (в одном случае вместо сукна использована черная хлопчатобумажная ткань). На мате полосы из половинок шестиступенчатых квадратов, вписанных в треугольники (Караузякский р-н), *муйиз* — рогов (Кегейлинский р-н), оба мотива — инверсия; три линии орнамента: в косую сетку из ромбов вписаны крестовидные фигуры, верхняя и нижняя — их половины (Кегейлинский р-н). На черных полосах (у запястья): раппорт из сложносоставной трехчастной фигуры из центрального ромба с двумя парами рогообразных завитков (сверху и снизу) и парных спиралей по бокам (Кегейлинский р-н); мотив непрерывной спирали (Караузякский р-н); три линии орнамента: раппорт представляет собой сетку из ромбов, в которую вписан мотив *гул ашылды* — распустившийся цветок — и *туркмен нагыс* — туркменский узор в зеркальном отражении (Кегейлинский р-н). На красных полосах: узор «парные рога» и разные варианты *туркмен нагыс* — туркменский узор (инверсия), а также ряд 12-конечных крестообразных фигур (таких же, как у I типа, вариант 2, Кегейлинский р-н); несколько линейных композиций: мотив *солак* — часть арбы и *туркмен нагыс* — туркменский узор (Караузякский р-н).

Исходя из вышеизложенного, можно сделать предварительные выводы. Орнамент на *женгсе* и *женгуш* относится к двум типам: линейному и сетчатому, или раппортному. Использованы следующие принципы ритмического построения орнамента: 1) повтор мотива с чередованием по цвету (наиболее распространенный); 2) чередование по форме (с чередованием по цвету); 3) наложение (частичное) одного мотива на другой; 4) один мотив может быть вписан в другой; 5) широкое использование инверсии, или обратного расположения, мотива; 6) использование трех основных видов симметрии: переносной, полной (или зеркальной) и поворотной. В вышивке на синей мате, выполненной крестом, встречается такой прием, когда фоновая часть проступает в виде самостоятельного узора.

## Библиография

1. *Антипина К. И.* Особенности материальной культуры и прикладного искусства южных киргизов. Фрунзе, 1962.

2. *Жданко Т. А*. Изучение народного орнаментального искусства каракалпаков. // Советская этнография. 1955. № 4.
3. Каракалпакско-русский словарь / Под ред. Н. А. Баскакова. М., 1958.
4. *Антипина К. И*. Указ. соч.
5. *Жданко Т. А*. Указ. соч.

***О. В. Старостина (РЭМ)***

## НЕКОТОРЫЕ ОСОБЕННОСТИ ТРАДИЦИОННЫХ ИГР У ТАДЖИКОВ

Игра сопровождает человека на протяжении всей его жизни, с первых месяцев и до самой смерти. Это неотъемлемая часть культуры человека. Она развлекает, обучает, является частью обряда.

Среди множества традиционных игр, на наш взгляд, можно выделить три основные группы, различающиеся между собой по ряду признаков. Первая — *обрядовые* игры. Они проводились только в рамках празднеств годового или жизненного цикла, за строгим соблюдением правил следили наиболее уважаемые люди старшего поколения. Без проведения таких игр обрядовые действия не считались завершенными. Характерной особенностью обрядовых игр является также наличие отголосков поклонения древним божествам, символизация некоторых ушедших в прошлое ритуальных действий. Например, традиционная игра, приуроченная к празднованию Новруза, участниками которой являются девушки, юноши, а также молодые мужчины и женщины, — *аловпарак* (прыжки через костер) — имеет явные отголоски зороастризма [1, с. 20]. Целью организации обрядовых игр



было положительное магическое воздействие на разнообразные божества и силы природы, обеспечивающие процветание семье и социуму.

Вторая группа, условно названная «*развивающе-моделирующие* игры», характеризуется следующими чертами: такие игры также носили обязательный характер, но их проведение соотносилось с различными этапами развития ребенка и его взросления. В играх второй группы наблюдается отсутствие четких правил, соблюдались лишь общие приемы. Так, «дочки-матери» обучали девочек уходу за детьми и одновременно формировали навыки общения детей и взрослых. Целью подобного рода игр было воспитание, обучение трудовым навыкам, формирование традиционного мировоззрения, усвоение норм внутрисемейного и социального общения.

Последняя группа — *развлекательные* игры, которые носили необязательный характер, их организация и проведение зависели от наличия свободного времени. В развлекательных играх не существовало и определенных правил, в каждой местности, где они проводились, вырабатывались свои приемы и особенности. В таких играх, безусловно, присутствовал и развивающий компонент, нацеленный на совершенствование физических способностей человека.

Участие в играх и та роль, которую выполнял в ней человек, были обусловлены полом и возрастом. На разных этапах жизни преобладают те или иные игры. Всего в Таджикистане известно более 100 традиционных игр, но в наши задачи не входит их подробное фиксирование и описание. В статье рассмотрены лишь самые популярные и характерные варианты.

Для игр раннего детского возраста (до 5 лет) характерной особенностью является отсутствие полового разделения. Доминирующими являются развивающие и обучающие развлечениями. Так, первой игрушкой ребенка является погремушка (керамическая, деревянная, тыквенная), которая учит сопоставлять звук и его источник, развивает основы координации и, безусловно, является развлечением для младенца. В дальнейшем, с развитием ребенка, игры усложняются, наибольший акцент делается на развивающе-моделирующих развлечениях, суть которых состоит

в повторении хозяйственной деятельности взрослых, моделировании внутрисемейных отношений («сбор урожая», «дочки-матери» и пр.).

С переходом ребенка в более старшую возрастную категорию (5–12 лет) наряду с развивающе-моделирующими играми появляются и игры других групп. В играх для данной возрастной категории наблюдается четкое половое разделение: мальчики и девочки перестают участвовать в совместных развлечениях.

Одной из обрядовых игр, в которой принимают участие девочки, является «ручеек», устраиваемый на одном из праздников весеннего цикла — празднике тюльпанов.

В развлечениях, связанных со свадьбой, обязательно принимали участие мальчики, которые устраивали состязание по бегу на определенное расстояние, получая за это сладкие призы. Такие соревнования обычно предваряли обязательные обрядовые игры взрослых [2, с. 46].

В группе развивающе-моделирующих развлечений детей данного возраста появляются игры, конструирующие обряды семейного и жизненного циклов («смотрины невесты», «поезд жениха»).

Популярными развлекательными играми мальчиков этого возраста были разнообразные варианты пятнашек и шуточной борьбы. Правила таких игр зависели от количества играющих, размера площадки, выбираемой для развлечения, и, конечно, от местности, в которой они проводились.

Некоторые развлекательные игры мальчиков и юношей повторяют обрядовые игры, приуроченные к ритуалам годового и жизненного циклов. Так, шуточное козлодрание, любимое развлечение мальчиков, устраивается в летнее время года. Коней заменяют деревянные палки, плеть — веревки, а шкуру козла — мешок с опилками. Игра не носит регламентированного характера и часто заканчивается шуточными потасовками игроков-соперников.

Юноши следующей возрастной категории (от 12 лет до рождения ребенка) принимают участие в традиционных обрядовых играх лишь в незначительной степени. В научной литературе упоминается лишь три вида игр — это козлодрание, устраиваемое во время прибытия жениха в дом невесты [3, с. 101], бег на



скорость на покатых склонах снизу вверх, проводившийся по случаю семейных торжеств. Одно из любимых развлечений среди юношей и мужчин более старшего возраста — игра в битки, проходившая во время религиозных праздников. Подготовка к этой забаве среди заядлых игроков велась заранее: кур кормили рисом для получения крепкой скорлупы яиц. Строго соблюдались и правила: на уличенного в обмане налагали значительный штраф.

Гораздо большее число игр юношей данной возрастной группы носило развлекательный характер. Такой игрой, в частности, являются шуточные скачки на ослах, в которых принимают участие сначала мальчики 15–17 лет, потом взрослая молодежь, а затем отцы семейств. В развлечении используются маленькие седла, без стремян и уздечек, животными управляют только с помощью заостренной палочки. Проводились они на пересеченной местности. Ослы лягались, сбрасывали седоков, попадали в ямы. Всадник, довозивший козла до старейшин, получал небольшой приз (платок, деньги на платок).

Юноши и молодые мужчины принимали участие в скачках, которые могли сопровождать новогодние и свадебные торжества. Правила этих соревнований, как и призы, варьировались в зависимости от района, в котором они проводились. К торжествам годового и жизненного циклов была приурочена игра с копьем, с помощью которого всадник должен был поднять с земли тюбетейки или яйца; метание камней и мечей на точность.

Одной из многочисленных развлекательных игр было пешее поло, в которое играли деревянными клюшками с мячом. Игру устраивали в теплое время года среди мальчиков и юношей одного кишлака. Очень популярен был также бой подушками или мешками на бревне.

Единственной игрой, в которой могли принимать участие девушки, женщины и даже старухи, были качели, устраиваемые во время празднования Новруза. Соревнования в высоте раскачивания проходили под сопровождение песен любовного содержания.

Большая часть развлечений старшей возрастной категории (от 20 до 45–50 лет) носила обрядовый характер. Среди обрядовых игр наиболее часто в этнографических источниках упоминаются козлодрание и борьба.

Одним из любимейших развлечений таджиков была борьба, которая устраивалась во время празднования Нового года. Ее проведение считалась желательным, однако для приглашения борцов были необходимы значительные средства, которыми обладали не все сельские общины, и поэтому основным местом проведения борцовских поединков были города, куда съезжались борцы из окрестных кишлаков. Таджикских борцов можно было назвать профессиональными спортсменами, так как они имели свою организацию, напоминавшую цеховую. Во главе стоял старший мастер — *пир*, принятию в борцы предшествовала длительная подготовка, которая заканчивалась обрядом посвящения в мастера — «опоясыванием». Игра имела строгие традиционные приемы и правила, за соблюдением которых следили *пир*ы. Перед выступлениями спортсмены строго придерживались диеты и усиленно тренировались [4, с. 114].

Самым масштабным и зрелищным видом традиционных игр было козлодрание, в котором принимали участие от 15 до 100 человек. Его проведение устраивалась только по очень значительным поводам, таким как свадьба, рождение первенца мужского пола и Новруз. Причем во время брачных церемоний козлодрание иногда проходило дважды: во время приближения свадебного поезда жениха к дому невесты и после переезда новобрачной в дом мужа, в момент ее переодевания в женскую одежду. Подготовка лошадей к игре начиналась за несколько месяцев и велась с соблюдением определенных правил. Столь тщательная тренировка лошадей проводилась только на территории Таджикистана [5, с. 115]. В горных районах Таджикистана лошадей было мало. Нередко на один кишлак приходилось всего две–три лошади, тогда мужчины скакали верхом на ослах [6, с. 46]. Пеший вариант козлодрания устраивался по менее значительным поводам, например рождение ребенка, обрезание, покупка лошади. Тушу козла в данном случае заменяли петухом или куском материи.

Среди обязательных игр, устраиваемых по случаю рождения сына или обрезания, была также стрельба из ружья и лука в цель. Стрелки съезжались со всех близлежащих кишлаков. Сначала в меткости соревновались самые опытные и известные. Призовой фонд для победителей таких игр был весьма значительным: верховая лошадь, халат, шапка, пояс и пр.

С переходом человека в категорию стариков его активное участие в играх практически прекращается, он становится зрителем происходящего действа. Однако люди пожилого возраста благодаря жизненному опыту и знанию традиций играли важную роль распорядителей и арбитров в проведении развлекательных и особенно обрядовых игр. Наиболее частым развлечением стариков была игра в шахматы, не требовавшая физических усилий и считавшаяся соответствующей возрасту.

Таким образом, для каждой возрастной категории можно выделить игровые предпочтения. В раннем детском возрасте не наблюдается половой дифференциации игр, которые носят развивающе-моделирующий характер. С пяти лет в традиционных таджикских развлечениях проводится четкое разделение по половому признаку. В этот жизненный период увеличивается количество моделирующих игр, которые заметно доминируют. К ним добавляется незначительное количество обрядовых игр. В юношеский период отмечается превалирование многочисленных развлекательных игр и полное исчезновение развивающе-моделирующих. При этом участия девушек в развлечениях практически исключаются, что сохраняется и при их переходе в другие возрастные категории. Мужчины молодого и среднего возраста часто являются активными участниками различных обрядовых игр, последние занимают гораздо большее место, чем развлекательные. Пожилые люди играют роль устроителей и судей в народных развлечениях.

**Библиография**

1. *Рахимов Р. Р.* Коран и розовое пламя. СПб., 2007.
2. *Пещерева Е. М.* Ягнобские этнографические материалы. Душанбе, 1976.
3. *Кисляков Н. А*. Семья и брак у таджиков. М.; Л., 1959.
4. *Нурджанов Н. Х*. Развлечения и народный театр таджиков Каратегина и Дарваза // Искусство таджикского народа. Душанбе, 1965.
5. Там же.
6. *Пещерева Е. М.* Указ. соч.

# СОЦИАЛЬНАЯ КУЛЬТУРА И ОБЩЕСТВЕННЫЕ ПРАКТИКИ ПРОШЛЫХ ВЕКОВ

*А. Х. Абазов*

## ИСТОРИЧЕСКАЯ ПАМЯТЬ КАБАРДИНЦЕВ В КОНТЕКСТЕ ИСТОРИОГРАФИИ ОБЫЧНОГО ПРАВА

Историческая память — это совокупность представлений общества, социальных групп, индивидов о прошлом своего народа, страны, человечества. В рамках юридической антропологии ее исследование имеет важное прикладное значение, так как в настоящее время специфика отражения обычного права в исторической памяти кабардинцев существенно влияет на формирование образцов их социального поведения.

Существует несколько уровней исторической памяти. В философской литературе определены критерии обыденного и научно-теоретического уровней. Первый (низший) соответствует бытовому, повседневному состоянию исторической памяти. Второй (научно-теоретический) формируется профессиональными учеными. В этом случае особенности исследования данного уровня исторической памяти определяются прежде всего степенью развития историографии обычного права кабардинцев, так как, во-первых, некоторые образы исторического прошлого открыто функционируют в настоящее время, во-вторых, обычно именно историографические дискуссии отражают полемику вокруг актуальных проблем современности.



Историю изучения обычного права кабардинцев можно условно разделить на три периода: дореволюционный (имперский), советский и современный (постсоветский). Следует отметить, что вместе с развитием историографии трансформировались и формы отражения обычного права в исторической памяти кабардинцев. Эти процессы развивались параллельно под влиянием ряда факторов. Так, в конце XVIII — первой половине XIX в. значительному ограничению подверглась юридическая сила правовых обычаев кабардинцев. Был взят курс на максимальное приспособление кабардинских адатов к русскому законодательству. Судебно-административные преобразования царских властей способствовали завершению к этому времени складывания в Кабарде правового плюрализма. В это время многие институты обычного права кабардинцев (кровная месть, система композиций, барантование, изгнание из общества, перевод преступника в низшую категорию по сословной лестнице, продажа в рабство и т.п.) подверглись значительной трансформации. Полиюридическое судопроизводство способствовало разрушению монолитности традиционного правосознания кабардинцев.

Значительные изменения в развитии исторической памяти кабардинцев связаны с появлением трудов таких просветителей XIX в., как Ш. Б. Ногмов, Д. С. Кодзоков, А. Мисостов, А.-Г. Кешев и др. Именно с осознанием значимости истории своего народа в трудах этих авторов произошло нарушение статичного восприятия прошлого. Кроме того, формировался новый вид исторической памяти — художественный образ в истории (личность Машуко в работе Ш. Б. Ногмова, уорков семейства Тадж в повести А.-Г. Кешева и т.д.). Специфика данного подхода заключалась в том, что большинство героев произведений этих авторов были реальными персонажами, поэтому и произведения обладают высокой степенью историчности. Более того, их авторы хорошо знали быт и культуру своих народов, являлись участниками описываемых событий.

Обычное право малых народов Российской империи стало вызывать научный интерес у историков во второй половине XIX в. Исследователи вели свои разыскания преимущественно

в области изучения проблем исторического развития правовых институтов первобытных обществ (Ф. И. Леонтович, М. М. Ковалевский).

Однако, несмотря на то что в дореволюционный период был накоплен богатый фактический материал и сделаны ценные обобщения, исследователи не смогли дать оценку состояния системы традиционного нормативного регулирования общественных отношений у кабардинцев.

В первые годы после установления советской власти историография обычного права народов Кавказа не претерпела существенных изменений. Какое-то время исследования продолжались в рамках методологии дореволюционной юридической антропологии: собирание, толкование и сравнительное изучение норм обычного права (адатов). Поэтому в то время еще появлялись работы, более или менее свободные от схем и шаблонов (например, М. О. Косвена), навязывавшихся советской идеологией. Однако уже на рубеже 20–30-х гг. XX в. в области изучения обычного права малых народов СССР ситуация начала кардинально меняться. Этот период можно охарактеризовать как начало утверждения классового подхода в исторических исследованиях. В научный оборот были введены такие термины, как «антифеодальная борьба», «антагонистические классы», «угнетаемые народные массы» и т.п.

Особое влияние на развитие исторической памяти кабардинцев оказала правовая политика государства в целом. В конце 20-х гг. XX в. в Кабардино-Балкарской автономной области были запрещены суды по шариату, а немного позже — и суды по обычному праву. Кроме того, советская власть запретила кровную месть, уплату калыма, цены крови (композиции), целый ряд семейно-брачных обычаев. Изучение общественно-политического строя и норм поведения у народов Кавказа приобрело огромное практическое значение для борьбы с «вредными» пережитками прошлого и поощрения «полезных» обычаев (например, коллективного земледелия, взаимопомощи и т.д.). Кроме того, на данном этапе развития исторической памяти перед исследователями ставились конкретные проблемы, например, как «вредный обычай» превратить в «полезный» (А. М. Ладыженский).



Борьба с «вредными» обычаями не прекратилась и в послевоенные годы. Однако теперь она проходила в условиях полного контроля государства над религиозной сферой жизнедеятельности общества. Особую роль в развитии исторической памяти кабардинцев в этот период играли республиканские СМИ. Поэтому изучению проблем обычного права кабардинцев в послевоенное время уделялось незначительное внимание. В рамках развития гуманитарной науки в СССР это объяснялось идеологическими факторами и односторонним пониманием права.

В 60-е гг. XX в. стали появляться отдельные работы по обычному праву черкесов, в том числе кабардинцев (В. К. Гарданов). Несмотря на то что они представляли определенный научный интерес, в этих работах отражалось упрощенное отношение к проблеме: во-первых, они охватывали в основном дореволюционный период; во-вторых, в большинстве своем обычное право рассматривалось исключительно с точки зрения характеристики уровня социально-экономического развития кабардинского общества.

В 70-е — начале 80-х гг. XX в. большинство исследователей придерживалось концепции, которая сложилась ранее, в некоторой степени дополняя ее новыми материалами либо уточняя уже известные факты. Однако именно в это время появилась «нормативная этнография», изучающая генезис и этнические особенности социальных норм в их историческом развитии (А. И. Першиц).

В целом, в советское время историческая память кабардинцев подверглась значительной трансформации. Во-первых, была нивелирована одна из основных ее функций — обеспечение преемственности; во-вторых, в этот период были нарушены механизмы действия и структура самой памяти народа; в-третьих, ее развитие значительно ограничил тотальный контроль над гуманитарными науками со стороны государства, который проводился на фоне отрицания ценности прошлого в исторической памяти малых народов СССР.

В современной историографии наблюдается повышение интереса к обычному праву малых народов России. При этом речь идет уже не об изучении права исключительно в историко-антропологическом контексте. Исследователи пришли к выводу о не-

обходимости возрождения и развития юридической антропологии как этнического измерения современной правовой действительности (Х. М. Думанов, Д. Ю. Шапсугов, Л. Г. Свечникова, И. Л. Бабич, Ю. М. Кетов, З. Х. Мисроков, В. О. Бобровников, А. Х. Абазов, М. В. Дышеков, Г. В. Мальцев, Ф. Х. Думанова, А. З. Бейтуганов, Х. С. Кушхов и др.). Более того, критике подверглась почти вся советская историография обычного права кабардинцев.

Таким образом, для каждого этапа развития историографии обычного права кабардинцев характерно преобладание нарративов (мнемонических моделей) определенного типа. На развитие исторической памяти кабардинцев оказали значительное влияние социально-политические и экономические трансформации в государстве. С течением времени менялось содержание и соотношение различных уровней исторической памяти. На теоретическом уровне почти всегда имело место идеологическое противопоставление ценностей прошлой и настоящей истории обычного права кабардинцев. В этом смысле становится очевидным, что в настоящее время научные исследования особенностей отражения обычного права в исторической памяти кабардинцев имеют важное практическое (прикладное) значение. При этом следует учитывать, что эволюция исторической памяти кабардинцев — процесс весьма сложный и многофакторный. Кроме развития самой исторической науки, он включает и формирование адекватного исторического сознания в целом. Научные исследования в этой сфере должны быть направлены на формирование таких мнемонических моделей, которые смогли бы обеспечить защиту национальных интересов кабардинцев в рамках социально-политического и экономического пространства Российского государства.



*З. И. Хасбулатова, М. П. Ахмадова*

# ТРАДИЦИОННОЕ ГОСТЕПРИИМСТВО И КУНАЧЕСТВО ЧЕЧЕНЦЕВ В XIX — НАЧАЛЕ XX В.

1. Гостеприимство и куначество в общественном быту чеченцев, как и многих других народов, занимает важное место. Нарушение священного долга гостеприимства считалось тягчайшим позорным поступком.

2. Слова «кунак» для обозначения понятий «гость», «приятель», «друг» и др. (как у многих народов Северокавказского региона) чеченцы не знали и не употребляли. Чеченское слово «конах» (*къонах*), близкое по произношению к слову «кунак» или, как его произносят карачаевцы и кумыки, «конак» (*къонак*), происходит от слова «кона» (*къона*) — молодой — и имеет значение «молодец», «достойный человек». Другое старинное чеченское слово «кано» (*къано*) — «старейшина, избранный представитель народа мудрец» — происходит от «кена» (*къена*) — «старый» — и также не имеет никакого отношения к значению слова «кунак». В родственных нахских и адыгейских языках имеется слово «хаша» (*хьаша*), которое переводится на русский язык как «гость». Гостем (хьаша) считается не только специально приглашенный человек, но каждый пришедший в дом (на ночлег, разделить трапезу, с просьбой защиты или содействия в чем-либо). «Куда не заглянет гость, туда не заглянет добро» — гласит чеченская поговорка. Гостеприимством чеченцев мог воспользоваться человек любой расы и вероисповедания [1, с. 188]. Чем дольше длились отношения между представителями приглашающей стороны и гостем, тем больше ответственности лежало на хозяевах, выражающейся в вежливом обхождении, помощи, обеспечении питанием и охране своего гостя. Примеры этому есть и в фольклоре. Следует отметить, что термином *хьаша* гость обозначает и своих хозяев. Гость говорит о своих хозяевах: «*Сан хьеший бу уьш*» — «Они мои гости». Слово «хьаша» имеет двойственное значение.

3. По обычаю право на посещение дома считается священным. Большим позором было, если пришелец (знакомый или незнакомый) уходил из дома, не встретив радушного приема. Осторожность в приеме незнакомого гостя могла быть вызвана лишь опасением, что он может оказаться кровным врагом.

Чеченцы, как и другие народы Кавказа, отводили специальное помещение для гостя: в горных районах это была комната на втором этаже, а в плоскостных районах, где строились одноэтажные дома, для удобства гостей сооружалась во дворе «комната гостя» (*хьеша цIа*) или же отводилась одна из комнат (*хьешийн ото*). Помещение для приема гостей отличалось от других жилых помещений лучшим убранством. «Хозяин, — писал Н. Дубровин, — в большинстве случаев предупреждает гостя и сам выходит к нему навстречу, здоровается, пожимает руку, принимает коня <…> Пригласив гостя в кунацкую, хозяин в дверях, принимает по обычаю передаваемое ему гостем оружие. После этого горский этикет возлагает уже на хозяина обязанность оказания самого изысканного гостеприимства. Несмотря на жалкую обстановку жилищ, нищету и бедность, чеченцы отличаются самым радушным гостеприимством…» [2, с. 145]

По традиции, для гостя полагалось зарезать одну овцу (даже если в доме имелось мясо), мясо которой сразу варилось. Близкие люди хозяина заходили поздороваться с гостем, узнать новости. Перед трапезой хозяин, его младший брат или сын приносили для омовения рук таз (*тас*), рукомойник (*гIуммагI*), полотенце (*гата*).

4. Гостя усаживали на почетное место (*баьрче*) — на дощатой тахте, обычно покрытой войлочным ковром (*истанг*), скрестив ноги, или на низком трехножном стуле (*гIант*), или на подушке (*миндар*). Перед гостем в большом деревянном блюде (*текх*) ставили мясо из сваренного барана: две лопатки (*пханар*), четыре бедренные кости (*буност*), четыре берцовые кости (*гIуност*), голову (*корта*) и грудинку (*накха*). Если баран был курдючным, приносили и курдюк (*дума*). Гость, переложив для себя в посуду (*хедар*) кусок мяса, благодарил хозяина и просил унести остальное мясо. Потом ему как почетному лицу откладывали на отдельный поднос (*шун*) почитаемые части барана: голову, грудинку и курдюк. Гость обычно отрезал кончик уха и передавал его младшему из присутствующих членов семьи хозяина, это означало, что младший должен всегда слушаться старших. Если гость не желал откушать мясо с головы, то он обязательно отрезал для себя правый глаз или кусок мяса ниже правого уха, после чего передавал голову хозяину. Точно так же гость, отрезав кусок из нижней части курдюка выше его тонкого кончика или просто дотронувшись до него, просил забрать остальной курдюк. Иногда гость оставлял для себя только мясо с передней правой ноги или ребер [3, с. 20, 47]. По этикету, чтобы гостю не было неудобно есть досыта, никто из присутствующих не должен был заканчивать трапезу раньше него. Сидящим с гостем за трапезой не полагалось задерживаться за едой дольше гостя. «Чеченское приличие требует оставаться на своем месте, пока не поедят все» [3, с. 20]. Примечательно, например, что в некоторых районах Чечни долго сохранялся такой обычай: если гость не трогал ножом ни головы, ни грудинки, это означало: «Положите мне голову и грудинку в сумку на дорогу» [3, с. 21]. Шкура зарезанного в честь гостя барана также считалась его собственностью.

Достаточно интересны пожелания гостя хозяину после окончания трапезы: «*Дала иман а, беркат ма оьшийла кху чохь*» — «Дай бог, чтобы в этом доме не иссяк хлеб (*сискал*)».

5. Х. Д. Ошаев — знаток народного фольклора. Чеченским историческим песням чеченцев чужда сказочность, они отображают действительность, в которой дружба, куначество, преданность, гостеприимство ставятся на первое место. Не золото, а помощь преданного друга выручает из беды «вдовьего сына» [4, с. 150].

Наряду с преданиями и песенным фольклором имеются документальные свидетельства, например, о том, что во время Кавказской войны русские солдаты убегали в чеченские селения и их принимали там с уважением согласно обычаю гостеприимства [5, с. 38–40]. Царским властям было трудно заставить чеченцев выдать беглецов.

Таким образом, право на гостеприимство чеченцы отстаивали наравне с важнейшими национальными правами. Д. Шерипов писал о традиционном чеченском гостеприимстве: «Чувство гостеприимства всасывалось в кровь и плоть каждого человека. Все для гостя, кто бы он ни был <…> Чеченец, когда ему нечем уго-

стить гостя, чувствует себя крайне сконфуженным и чуть ли не опозоренным. Во время пребывания гостя хозяин отказывается от личных удобств и посвящает себя ухаживанию за гостем, подает, убирает <…> он же провожает гостя, и если таковой будет убит в пути, то вместе с родственниками убитого объявляет месть убийце» [6, с. 28].

6. Обычай требовал от гостя также соблюдать верность хозяину, в гости к которому он хотя бы раз приходил и «хлеб-соль» в доме которого отведал. По обычаю чеченцев, приезжий путник, раз вошедший в чей-либо дом переночевать и пользовавшийся правом гостя, при повторном посещении села должен зайти переночевать к нему же, а не в другой дом. И если гость случайно изменит такому обычаю, то с него, согласно старинному обычаю, полагалась в качестве штрафа одна коза. Штраф этот платил не гость, а новый хозяин, к которому пришел путник в гости.

В некоторых крайне трудных ситуациях чеченцы использовали священный обычай гостеприимства для прощения убийцы. Зная отношение чеченца к гостю, безоружному или несчастному человеку, убийцу заворачивали как покойника в саван и доставляли к дому потерпевших. В подобных случаях убийцу прощали, или кровные враги покидали свой дом, ибо мстить убийце, пришедшему с миром, считалось недопустимым [6, с. 28].

7. В обычай гостеприимства не входили сословные отношения, хотя богатые (*лакхара нах*), естественно, останавливались у богатых. Тем не менее любой чеченец из бедной семьи мог пригласить к себе любого знатного приезжего и обеспечить его всем необходимым. Это соответствовало общинным традициям.

Таким образом, идеи гостеприимства и куначества служили установлению и развитию мирных, доброжелательных и родственных отношений между различными людьми (как между близкими соседями, так и между жителями разных сел, стран и народов) независимо от их расы, языка и религии. Обычаи гостеприимства и куначества содействовали укреплению экономических, культурных и политических связей чеченского народа с другими людьми.

Традиции гостеприимства и куначества сохраняются и в наши дни, что дает положительные результаты.



**Библиография**

1. *Семенов Л. П.* Чеченская и ингушская народная словесность // Известия Чечено-Ингушского НИИ ИЯЛ. Грозный, 1959. Т. 1. Вып. 3.

2. *Дубровин Н.* История войны и владычества русских на Кавказе. СПб., 1871. Т. I.

3. *Семенов Н.* Туземцы Северо-Восточного Кавказа. СПб., 1895.

4. *Ошаев Х. Д.* Мотивы дружбы в чечено-ингушских песнях // Известия Северо-Осетинского НИИ. Орджоникидзе, 1961. Т. 22. Вып. 2 (Вопросы литературы).

5. *Потто В. А.* Два века терского казачества (1577–1801). Владикавказ, 1912. Т. 2.

6. *Шерипов Д.* Очерк о Чечне (краткие этнографические сведения). Грозный, 1929.

***З. И. Хасбулатова***

## ЭТИКЕТ ОБЩЕСТВЕННОЙ ЖИЗНИ ЧЕЧЕНЦЕВ В XIX–XX ВВ. (по этнографическим материалам)

1. В рамках общины в первую очередь формировались и развивались нравственная культура, нормы поведения. На процесс регулирования и сохранения нравственной культуры *гIиллакхоьздангалла* и соблюдение этических норм оказывало существенное воздействие мнение семьи, родственников, а также соседей, селения в целом и др. Это были регуляторы поведения человека в повседневной жизни, в каждодневном общении, а также в период коллективных работ (взаимопомощь *белхи*, помощь вдовам, сиротам и т.д.), во время общинных праздников и других коллективных мероприятий — сельских сходов, сборов на сельской площади «пхьогIа», сборов после пятничной молитвы у мечети. В этом смысле сельская община как основная ячейка утверждала форми-

рование общественного поведения человека, которое должно было соответствовать устоявшимся этическим традициям.

2. Одной из форм контактов молодежи и соответственно проявления норм поведения, нравственности — гIиллакх-оьздангалла — был традиционный институт взаимопомощи белхи, сложный по своей структуре. Его основа — совместный неоплачиваемый труд. Как правило, на такое мероприятие приглашались девушки, замужние и незамужние женщины, женатые и неженатые молодые люди. Обычно белхи организовывала женщина. На этих мероприятиях молодежь знакомилась, общалась между собой, но, на наш взгляд, она участвовала в них и с той целью, чтобы проявить свое общественное «лицо» в трудовой деятельности. В белхи мужчины не всегда принимали участие (но если требовалась мужская сила, например при изготовлении кирпичей «кибарчкаш еш болу белхи» и в других видах работы, они, безусловно, активно трудились).

Белхи в прошлом могли устраиваться в любой день недели, а в современных условиях — только в выходные дни. Нередко принималось решение об организации белхи в помощь вдове или нуждающейся семье (вспахать поле, убрать урожай и др.). Однако решение о проведении белхи возникало спонтанно — при строительстве дома после пожара «цIе яьлча» или в случае внезапной смерти кормильца малолетних детей.

Продолжительность труда на белхи была определена обычаем — от восхода до захода солнца, но приглашение на целый день не исключало и более раннего завершения работы. Пришедших на белхи хозяин старался угостить лучшей пищей. Примечательно, что хозяин и хозяйка дома должны были быть любезными и приветливыми со всеми, кто пришел им помочь: нельзя было принуждать, указывать, кто и сколько должен работать, и т.д. Чеченская этика, нравственность — гIиллакх-оьздангалла — исключали высказывание замечаний, если чья-либо работа не нравилась.

Следует отметить, что в отношении участия в белхи существовал целый комплекс этических представлений. Принятие приглашения на белхи не было обязательным, однако чеченцы считали, что даже в случае неотложных дел следует прийти поработать некоторое время, или объяснить хозяину уважительную



причину и сразу уйти, или прислать кого-нибудь для объяснения. Этого требовали нормы поведения, тем самым подчеркивалась нравственная составляющая белхи.

3. Многие наши информаторы отмечают, что не помнят даже в недавнем прошлом прошения милостыни. Думается, это не потому, что тогда жили лучше, чем сегодня. Мы полагаем, что тогда семьи, нуждающиеся в помощи, не просили, а ждали и были уверены в оказании им помощи со стороны едва ли не всех сельчан. Люди считали своей нравственной обязанностью обработать поле и убрать урожай одинокого и больного соседа, а также привезти лес и другое необходимое для строительства. Если же кто-либо не являлся на «белхи», то его имя не называли, но общественное мнение осуждало. В этом случае этические нормы исходили из нравственных принципов помощи пострадавшему или бедствующему.

4. На сельских сходах, сборах *гулам* кроме хозяйственных вопросов и проблем общественной жизни в целом, существенное внимание отводилось анализу поведения молодежи, их общественному обучению, нормам поведения. Но были и такие сборы взрослого населения общины, где главную роль играло мнение уважаемых сельских авторитетов (стариков, в первую очередь) являвшееся своеобразной «школой поведения». Обсуждались частные конфликты, которые по традиции чеченцы не любили выносить на общественное обозрение, поскольку считалось неприличным решать подобные вопросы на сходе *чуьра дов ара ца даккхара* (не выносить сор из избы).

Сельский сход решал вопросы семейного раздела и выдела, мелкие преступления, которые касались интересов не только семьи, но и общины. По сведениям наших информантов (Астамирова Пата, 1998, с. Старые-Атаги, 1986; Товбулатова Сарет, 1919 г.р., с. Дуба-Юрт, 1986 и др.), пришедшие на сельский сход держались достаточно свободно, каждый говорил то, о чем думал, но сохранялась определенная возрастная иерархия: *бакхий нах охьа ховшина*, *кегий нах ирахь лаьттара*, *баккхий нах къамелдеш*, *кегий нах юкъа ца лелхара*, *цера сий дора, ларара* — «люди старшего возраста сидели, молодые стояли, старших не перебивали, с ними считались, их уважали». На сходе почти все вопросы решались мирно, без оскорблений, хотя очень часто, как отмеча-

ли информанты, с криком и шумно. Напряженные ситуации разрешались авторитетными людьми — стариками.

5. Говоря об общественном мнении, следует отметить, что значительную роль в формировании индивидуальной репутации играло исполнение религиозных предписаний: «*ламаз*, *марха долуш*, *эхь — иман долуш*», — говорят чеченцы. Богобоязненность, уважение и искреннее глубокое чувство любви к Богу напрямую зависели от воспитания и высоко ценились в обществе.

Чеченская этика практиковала (в некоторой степени это сохраняется до настоящего времени) возрастной принцип проведения своеобразных сельских собраний. Так, информант из селения Бачи-Юрт сказал, что в их местности, как и по всей Чечне, после пятничной обеденной молитвы («*делкъа ламаз динчул тIаьхьа*») в мечети дают поучения, советы и т.п. — *хьехамаш бора*. После них собравшиеся делятся на группы: старшие, молодежь, подростки.

Из всех видов общения по группам наиболее массовыми, частыми и многообразными по форме были сборы молодежи. Этика поведения — гIиллакх-оьздангалла — молодежи определялась традициями, но возрастная специфика вносила свои особенности в общую систему нравственно-этических воззрений и соответствующих им норм поведения. Значительное место в этике молодежи занимали регуляторы общения полов в предбрачном возрасте.

***Ю. М. Ботяков***

## АКЪЕГЕРИЯ: ПЕРСОНАЖ АБХАЗСКОГО СЕЛЬСКОГО СООБЩЕСТВА

Среди сельских специалистов, деятельность которых была направлена на нормализацию и регулирование общественной жизни традиционной абхазской общины, особое место принадлежит



брачным посредникам — *акъегерия.* В работах Ш. Д. Инал-Ипа и Л. Х. Акаба [1; 2; 3] этому персонажу сельского сообщества дана самая общая характеристика. Тем не менее приведенная авторами информация позволяет говорить о том, что термин *акъегерия* употреблялся по отношению к посредникам, характер деятельности которых имел существенные отличия. Согласно А. Х. Акаба, у абхазов Очамчирского района акъегерия, посредством которого заключался брак, обязательно был человеком «среднего или старшего возраста, так как посредничество юноши, по старой традиции, не имеет силы. В прошлом считалось, что чем более авторитетен посредник, тем успешнее дело заключения брака. В роли посредника в настоящее время чаще всего выступает какой-либо уважаемый в среде колхозников человек <…> Очень часто посредником избирается бригадир или лучший колхозник из бригады жениха» [1, с. 84].

Акъегерия отправлялся в дом невесты для ведения переговоров, и в случае благоприятного исхода своей миссии возвращался туда еще раз, уже для того чтобы оговорить день свадьбы. Во время этого посещения часто совершалось так называемое рукобитье *анапыемдара* или *ашьана,* включавшее в себя обмен подарками между сторонами невесты и жениха [1, с. 85]. На свадьбе за свои услуги по заключению брака акъегерия награждался «двумя-тремя шкурами заколотых для свадебного пира животных, в прежнее время, говорят, ему дарили шкуры всех животных, заколотых для свадьбы» [1, с. 87].

В данном случае изображен определенный тип посредника — это официальный представитель семьи жениха, функция которого очграничивается его участием в обряде сватовства. При этом, как было отмечено выше, стать акъегерия мог лишь представитель средней и старшей возрастных групп, к тому же обладавший значительным авторитетом в обществе.

Согласно описанию Ш. Д. Инал-Ипа, действия акъегерия в процессе заключения брака связаны уже не с обрядовой, а с сугубо профанной сферой. «В силу строгости своеобразных нравов, не допускавших вполне свободного общения, а также в целях лучшего, более умелого урегулирования своих брачных дел молодые часто прибегали к помощи посредника (акъегерия)» [2, с. 62].

В данном случае действия посредника уже имеют характер предварительного, неформального налаживания отношений как между потенциальными женихом и невестой, так и между их семьями. Широкий диапазон задач, стоявших перед посредниками, обусловливал не только наличие у них необходимых навыков, но также и то, что в роли акъегерия выступали люди не только различного возраста, пола, но и разного социального статуса. Так, в ситуации, когда к услугам акъегерия прибегали сами молодые люди, деятельность посредника нередко оставалась тайной для старших членов семьи. Согласно сведениям наших информантов, помощь в делах такого рода, как правило, брал на себя сверстник потенциального жениха, пользовавшийся его безусловным доверием. Часто акъегерия становилась его родственница — двоюродная или троюродная сестра, которая не только сообщала девушке о намерениях своего родственника, но и всячески пыталась расположить ее по отношению к нему [4, л. 17]. Безусловно, помощь такого посредника не могла распространяться дальше границ взаимоотношений между молодыми людьми.

«Умелое урегулирование брачных дел» подразумевало участие в процессе акъегерия иного типа. Этот человек должен был обладать необходимым опытом и положением, чтобы при необходимости иметь право выйти на старших членов семей обеих сторон, добиваясь благоприятного для жениха решения вопроса. В то же время, если обстоятельства сватовства складывались неблагоприятно, такой акъегерия разделял ответственность за более решительные действия жениха. «Если предвиделся отказ со стороны родителей невесты, жених тайно уводил ее в назначенный час, а посредник обязан был выступать одним из первых в числе его пособников» [3, с. 310–311]. И в этом случае за свои хлопоты посредник получал от жениха на свадьбе такое же вознаграждение, как и сват, т.е. «большей частью в виде кожи и головы зарезанного на свадьбе животного» [2, с. 64].

В большинстве случаев брачное посредничество не имело профессионального характера, иначе говоря, оно не было для акъегерия источником постоянного дохода. Тем не менее среди специалистов этого рода, по всей вероятности, были также и такие, кому посредничество приносило определенную материальную выгоду.



Так, Инал-Ипа упоминает акъегерия в связи с ситуацией, позволяющей оценивать брачное посредничество именно с этой точки зрения. «В селе Арасадзих один человек объявил себя посредником и пообещал пастуху Дигве Наиба, находившемуся тогда со стадом в сел. Моквы, что поженит его на девушке по имени Квараса, причем Дигва преподнес ему заранее 2 барана» [2, с. 50]. Здесь, как мы видим, речь идет именно о плате за труд посредника, а не о его символическом вознаграждении на свадьбе.

Согласно данным, полученным от наших информантов, среди сельских посредников были специалисты, стратегия поведения которых выявляет определенные предпочтения, позволяющие выделить этих акъегерия в некую условную категорию. В качестве примера рассмотрим случай, связанный с деятельностью в роли брачного посредника жителя одного из селений Очамчирского района в 1950–1970-х гг. Отличительной особенностью его деятельности, согласно полученной информации, было то, что он занимался устройством семейной жизни брачных «аутсайдеров»: женщин, вышедших из брачного возраста, холостяков, обладавших каким-либо физическим изъяном, и т.д. За всю его многолетнюю практику не было случая, чтобы среди его подопечных оказались брачные «лидеры», т.е. люди молодые, успешные, представители сильных фамилий. В подавляющем большинстве случаев инициативу по устройству новой семьи брал на себя сам акъегерия. Приобретенный опыт позволял ему безошибочно определять подходящих друг другу брачных партнеров. При этом учитывался целый комплекс параметров — от степени их родства (важнейшее условие при существующем в Абхазии экзогамном браке) до психологической совместимости. По образному выражению нашего информанта: «…одному досталась кривая, но в то же время он был достоин этой кривизны» [4, л. 20]. Значимость последствий такого целенаправленного подхода акъегерия не только для конкретных лиц, но и для сельской общины в целом прекрасно осознавалась обществом: люди неспособные без посторонней помощи создать семью «давали потомство и продолжали свой род» [4, л. 22].

Положение в общине посредника этого рода определялось многими обстоятельствами, неразрывно связанными с характером его деятельности. Подобный человек не относился к про-

слойке сельского «истеблишмента»: он не занимал должностей в сельской администрации, его не приглашали быть представителем во время официальных мероприятий и участвовать в т.н. конфликтных комиссиях, решавших различные споры как между, так и внутри фамилий. Тем не менее он пользовался большой популярностью и симпатией среди своих односельчан. Как и для большинства акъегерия, его профессиональная пригодность определялась в первую очередь свойствами характера. Его знали как человека контактного, «большого шутника», склонного к дружеским розыгрышам и обладавшего умением найти выход из любой сложной ситуации. Это был человек, владевший широкой сетью знакомств, которая охватывала большинство селений Очамчирского района и которая позволила ему сформировать обширный банк данных потенциальных брачных партнеров.

В настоящее время, согласно точке зрения наших информантов, институт брачных посредников практически прекратил свое существование. Современная ситуация такова, что сфера их деятельности значительно сузилась. В частности, такая функция акъегерия, как установление контакта между молодыми людьми, в современных условиях успешно решается последними и без помощи посредника. В абхазском обществе, как и прежде, есть лица, наделенные необходимыми для этого вида деятельности свойствами, но масштаб деятельности современных акъегерия, как правило, не выходит за рамки отдельных эпизодов оказания помощи наиболее близким людям. Насколько нам известно, в средствах массовой информации Абхазии высказывалась официальная точка зрения, согласно которой решение демографической проблемы в республике связывалось в том числе и с возрождением этого традиционного института.

**Библиография**

1. *Акаба Л. Х.* Абхазы Очамчирского района // Кавказский этнографический сборник. М., 1955. Вып. 1.

2. *Инал-Ипа Ш. Д.* Очерки по истории брака и семьи у абхазов. Сухуми, 1954.

3. *Инал-Ипа Ш. Д.* Абхазы. Историко-этнографические очерки. М., 1960.

4. Полевые материалы автора 2010 г.



*Д. С. Бугаев*

# ССЫЛКА НА САКАРТВЕЛО В ГОСУДАРСТВЕННЫХ ДОКУМЕНТАХ РУБЕЖА XVIII–XIX ВВ.

Статья посвящена изучению развития общегрузинского самосознания на рубеже XVIII–XIX вв., которое позиционировалось через принадлежность к Сакартвело (*са* — словообразующий аффикс назначения; Сакартвело — Грузия). В качестве источников рассматриваются проект 1773 г. о создании в Картли-Кахетинском царстве при царе Ираклии II (1762–1798) вооруженных сил *мориге* и ряд документов первых лет после присоединения Картли-Кахетии к Российской империи. В докладе утверждается, что власти Картли-Кахетинского царства и Российской империи на рубеже XVIII–XIX вв. во время своей юрисдикции прибегали к схожему использованию образа Сакартвело в деле политической пропаганды.

В числе инструментов развития общегрузинского самосознания в Картли-Кахетии была военная реформа *мориге* 1773 г., которая в отношении населения носила массовый и универсальный характер. Программным документом военной реформы является «*Устав и список личного состава мориге* (*регулярных войск*)» [7, с. 1] (далее — *Устав*). Документ представляет собой свиток из девяти составов, вверху первого состава видны следы обрыва документа. Текст состоит из трех частей: окончания расписания службы в мориге семей *тавадов* (князей), преамбулы и 26 пунктов.

Расписание дежурств начинается с обрыва на октябре и оканчивается мартом. В преамбуле содержится указание на епископов Картли-Кахетии как заинтересованную в реформе силу и ставится основная задача войска — оборона от набегов леков. В 26 пунктах в общих чертах регламентируется деятельность формирований мориге, из них первые три пункта являются общедекларативными (всесословность воинской обязанности, обеспе-

чение ополченцев провизией и сроки службы), а остальные 23 носят уточняющий характер.

Собрание рукописей царевича Иоанна (Грузинского) отдела рукописей Российской национальной библиотеки (РНБ. Ф. 941) (далее — *Собрание*), является частью библиотеки царской семьи Багратиони. Она была продана в 1880 г. царевичем Иоанном Багратиони (1826–1880). Семейная библиотека изначально содержала много печатных изданий произведений европейской и античной философской мысли, которые по причине наличия в фонде Российской национальной библиотеки дуплетов должному описанию и учету с момента поступления не подвергались, поскольку не отвечали библиографическим ожиданиям восточной экзотики (как прямо говорится в описании поступления, ожидалось найти образцы арабской каллиграфии), и в результате были распределены по общему фонду, обменены или проданы [3, с. 23–31]. Были также работы философской тематики в рукописном исполнении; по описанию Собрания реконструируется наличие в библиотеке 9 наименований из переданных Тбилиси в 1923 г. [6, с. 39, 155, 177, 216, 239, 240, 289, 310, 326, 360] (1) и до 19 рукописей в Собрании (2).

Точное определение числа произведений греческих авторов невозможно из-за нечеткой датировки и не всегда известных обстоятельств поступления документов в библиотеку царевича Иоанна. Значимым для нас является отсутствие работ по исламской философии как в рукописном, так и в литографическом формате и информированность картли-кахетинского двора о социальных преобразованиях в Российской империи (3).

Заявленная цель реформы *мориге* состояла в том, чтобы каждый способный держать оружие мужчина приобрел за свой счет или за счет господина и хранил при себе оружие и снаряжение. Раз в году в течение месяца он должен был проходить военную службу. По правовому положению в ополчении картли-кахетинское общество разделялось на тавадов, *азнауров* (дворян) и крестьян. Как видно из расписания дежурств представителей семей тавадов, предваряющего основной текст документа, была сделана попытка экстерриториальной организации системы власти.



По идейной направленности проект близок идеям Аристотеля о вооруженном народе, когда все допущенные к управлению государством граждане имеют право ношения оружия и защиты государственного строя своего общества [1, с. 424–425], за исключением того, что картли-кахетинские граждане подчинялись авторитетам князей, а не идеалам государства. В Картли-Кахетии ситуация в обществе была такова, что до и после реформы мориге на первый план выходило происхождение человека, а военная служба не образовывала социального института в обществе и не влияла на продвижение гражданина по социальной лестнице.

Экстерриториальность и универсализм обязанностей сплачивали всеобщее картли-кахетинское этническое единство, которое возглавляло локальное руководство, состоящее из влиятельных родов и существующее в трех формах: *тавадов*-князей, *эриставов*-воевод и *мамасахлисов* — управляющих территориями царского домена. Перемены в форме управления территориями (например, переподчинение Ксани из эриставства в царский домен в 1773 г.) имели место, но не упраздняли принцип наследственного управления территорией влиятельным родом.

Важность локально замкнутого и традиционного социального устройства для картли-кахетинского общества проявляется уже в попытках его слома. Так, в начале присоединения Картли-Кахетии к Российской империи произошел ряд вооруженных выступлений, одним из поводов для волнений послужила смена формуляра государственных документов, которые вместо сокращения имени Христа стали начинаться с упоминания воли императора всероссийского (4): «Волею Его Императорского Величества Императора всея России и прочая, и прочая, и прочая, нашего всея Сакартвело владетеля и управителя генерал-лейтенанта и кавалера России Гиоргия XII сын Давит», позднее сын Георгия XII (1798–1800) стал царем Давитом XII (1800–1801). Перемена формуляра вызывала внутреннюю правовую коллизию, которая решалась перезаверением текста документа (5), чего ранее не было.

Подводя итоги, следует сказать, что на рубеже XVIII–XIX вв. общегрузинское самосознание оказалось инструментом в поли-

тической игре. Более активную роль в этом процессе заняла Российская империя. При помощи ориентированной на грузиноговорящее население политической пропаганды в более выраженной, чем при Ираклии II, форме она позиционирует присоединенное Картли-Кахетинское царство как продолжателя эпохи легендарного государства XI–XII вв. Сакартвело. Семья Багратиони в этом политическом проекте играла роль законных правителей в регионе Южного Кавказа, посредника между администрацией и населением Кавказа.

### Источники

(1) РНБ. Ф. 941. Оп. I. № 366. № 39. Категория Аристотеля. Полный перевод католикоса Антония I. 1767 г. Писано в 1782 г. 1802 — принадлежало царевичу Георгию; РНБ. Ф. 941. Оп. I. № 366. № 155. Марк Аврелий Гайоса. 1795 г. 92 л.; РНБ. Ф. 941. Оп. I. № 366. № 177. Хронограф (перевод с греческого), выполнен по приказанию царя Арчила. 1794 г.; РНБ. Ф. 941. Оп. I. № 366. № 216. Перевод Философии. 1762. Антоний католикос. 168 л.; РНБ. Ф. 941. Оп. I. № 366. № 239. Основные правила метафизики. 8 л.; РНБ. Ф. 941. Оп. I. № 366. № 240. Метафизика Антона католикоса. 1792 г. 304 л.; РНБ. Ф. 941. Оп. I. № 366. № 289. Диалектика в вопросах в вопросах толкования армянского философа Давида; РНБ. Ф. 941. Оп. I. № 366. № 310. Пергамент, одна из книг философских Аристотеля, объясненная и истолкованная армянским философом Давидом. 1799 г.; РНБ. Ф. 941. Оп. I. № 366. № 326. Философская книга седого старика Аристотеля. 131 л.; РНБ. Ф. 941. Оп. I. № 366. № 360. Философия под именем Кодишири, древний перевод с греческого языка. 1761.

(2) РНБ. Ф. 941. Оп. I. № 34. Эзопес цховреба (Жизнь Эзопа). XIX. 85 л.; РНБ. Ф. 941. Оп. I. № 38. Баумейстер. Логика. XIX. 93 л.; РНБ. Ф. 941. Оп. I. № 41. Кондилиаки. Логика. 1805. 14 л.; РНБ. Ф. 941. Оп. I. № 54. Сакратиса да Мелитас саубари (Беседа Сократа и Мелита). XIX. 18 л.; РНБ. Ф. 941. Оп. I. № 121. Метафизика. 1781. 145 л.; РНБ. Ф. 941. Оп. I. № 122. Этика. 1780. 138 л.; РНБ. Ф. 941. Оп. I. № 124. Кавширта риторебитта (Риторика). 1803. I+88 л.; РНБ. Ф. 941. Оп. I. № 128. Логика. 26 л.; РНБ. Ф. 941. Оп. I. № 127. Сочинение по логике. 246 л.; РНБ. Ф. 941. Оп. I. № 136. Философское сочинение. Фрагмент рукописной книги. XVIII. 9 л.; РНБ. Ф. 941. Оп. I. № 137. Философское сочинение. Фрагмент рукописной книги. XVIII. 2 л.; РНБ. Ф. 941. Оп. I. № 138. Философское сочинение. Фрагмент рукописной книги. XVIII. 2 л.; РНБ. Ф. 941. Оп. I. № 158. Михитар Севастиели. Риторика. 1764. 168 л.; РНБ. Ф. 941. Оп. I. № 172. Аристотель. Философия. 1788. I+102+I; РНБ. Ф. 941. Оп. I. № 175. Параклитон. XVIII. 236 л.; РНБ. Ф. 941. Оп. I. № 183. Философия. Отрывок. XIX. 27 л.; РНБ. Ф. 941. Оп. I. № 188. Философия (Отрывок о видах и родах). XIX. 27 л.

(3) РНБ. Ф. 941. Оп. I. № 46. Екатерина II. Азнаурта упиратесобис шесахеб (О преимуществах дворянства). 1785. 22 л.; РНБ. Ф. 941. Оп. I. № 166. Русетис са христиано титулис шесахеб (О христианских титулах в России). XIX. 29 л.

(4) РНБ. Собр. цар. Иоанна. Оп. II. № 65. Давид, царевич. Дарственная грамота брату Иоанну на Большую Шулавери с жителями. 18 февраля 1801 г. (на груз. яз.); РНБ. Собр. цар. Иоанна. Оп. II. № 66. Давид, царевич. Дарственная грамота брату Иоанну на несколько деревень Ксанского имения за успехи в борьбе с восставшим дядей (Александром). 19 февраля 1801 г. (на груз. яз.).

(5) Например: РНБ. Ф. 941. Оп. II. № 31. Георгий XII. Дарственная грамота сыну Иоанну на земли в нескольких уездах (деревни Ксани, Сапашети и другие). Приписка царевича Давита с подтверждением от февраля 1801 г. 17 ноября 1800 г. (на груз. яз.).

### Библиография


1. *Аристотель.* Сочинения: в 4 т. М., 1983. Т. 4.

2. *Гильденштедт И. А.* Путешествие по Кавказу в 1770–1773 гг. СПб., 2002.

3. Отчетъ Императорской Публичной библіотеки за 1880 г. СПб., 1882.

4. *Платон.* Диалоги. Харьков, 1999.

5. Северный Кавказ в составе Российской империи. М., 2007.

6. Собр. цар. Иоанна. Оп. I. № 366. Материалы по рукописям, переданным в 1923 г. в Тбилиси. XIX–XX.

7. Собр. цар. Иоанна. Оп. II. № 6. Ираклий II. Устав и список личного состава мориге (регулярных войск). 1774 (на груз. яз.).

*М. Б. Гимбатова*

# СТЕРЕОТИПЫ «МУЖЕСТВЕННОСТИ» И «ЖЕНСТВЕННОСТИ» В ТРАДИЦИОННОМ ВОСПИТАНИИ У ТЮРКОЯЗЫЧНЫХ НАРОДОВ ДАГЕСТАНА

В традиционном воспитании тюркоязычных народов Дагестана огромное влияние уделялось формированию у детей стереотипов «мужественности» и «женственности», представлений о психических и поведенческих свойствах, которыми должны обладать мужчина и женщина. С малых лет родители объясняли детям, как должны вести себя представители «сильного» и «слабого» пола, что значит быть настоящими мужчиной и женщиной. Девочкам с детства прививали такие качества, как терпение, покорность, скромность, ласковость, сдержанность, доброжелательность, заботливость, нежность, мягкость, но в то же время она должна была быть активной, ответственной, уверенной, т.е. соответствовать андрогинному (женскому) типу.

С самого раннего детства девочке внушали, что, когда придет срок, она должна будет выйти замуж. Мать не могла представить будущее своей дочери вне брака. У ногайцев говорили: *«Куьевсиз хатын етим ди»* («Женщина не замужем все равно, что сирота»), *«Куьевсиз хатын — канатсыз кус»* («Женщина без мужа, что птица без крыльев»).

Одним из условий удачного замужества девушки была ее красота. С малых лет мать внушала дочери, что она самая красивая, женственная. С детства мать приучала дочь следить за своим внешним видом, чистотой тела, волос, затем старшие сестры, подруги, соседки передавали девочке свои навыки по наведению красоты и уходу за собой. Например, азербайджанка говорила своей дочери, что «ни домовитостью, ни способностью хорошей хозяйки, а только своей внешностью она может пленить сердце своего мужа» [1, с. 119].



Девочки воспитывались в духе уважения и почитания мужчины. «Пусть брат младше тебя, но шапка, которую он носит, все равно старше (выше) тебя», — объясняли ногайки своим дочерям. Сестра не перечила брату и должна была во всем его слушаться. «У девочки язык высохнет, если она станет бранить своего брата», — говорили азербайджанки [1, с. 106].

Братья же старались не обижать сестер. *«Карындасын йылаткан — оьмирбойы йылар»* («Обидевший сестру век плакать будет»), — предупреждали ногайцы [2, с. 105]. Так же бережно относиться к сестре учили и горцы Дагестана. «Чем совсем не иметь сестры, лучше иметь слепую», — гласит мудрость народов Дагестана [3, с. 279].

Любовь сестры к брату нашла отражение в многочисленных легендах. Приведем одну из них: «Однажды хан приказал казнить мужа, сына и брата одной женщины. Она, бросившись к ногам хана, со слезами и воплем стала умолять о пощаде. Хан, тронутый ее слезами, обещал помиловать одного из трех осужденных к смерти — кого она захочет. Женщина попросила за брата.

— А почему ты не просишь за мужа или за сына? — спросил хан.

— Мужа я найду на улице, сына — в утробе, а брата нигде не найду, — ответила она» [1, с. 106–107].

Наши информанты из с. Отемиш Каякентского района рассказывали, что в их селении женщина по имени Райганат, потерявшая брата, несколько лет не выходила на люди и в знак траура не носила обуви. Женщины вспоминают, что зимой ее потрескавшиеся ноги оставляли на снегу окровавленные следы, когда она чуть свет выходила за водой.

У азербайджанок самой прочной клятвой считалась клятва братом. *«Клянусь головою моего брата»*, — говорили они [1, с. 107], а у кумыков существовала даже клятва для девочек: *«Къардашымны башы булан ант этемен»* («Клянусь головой брата») [4, с. 139–140].

С 5–6 лет девочек начинали привлекать к домашнему труду, тем самым знакомя их с основным кругом работ, который им предстояло выполнять в будущем. Женские работы, как правило, не распространялись за пределы дома, и девочкам давали понять,

что их жизненное пространство будет определено границами усадьбы. Не случайно у кумыков и ногайцев существует обращение к женскому полу — *«къысгъа аякъ»* (коротконогая), т.е. не выходящая за пределы дома.

У тюркоязычных народов Дагестана мужчины, чтобы подчеркнуть свое превосходство над женщинами, приписывали им множество отрицательных качеств. Так, кумыки говорили: *«Къатунун акылы этегинне бола, эре турганна тушуп кала»* («Ум у женщины внизу на уровне сапог бывает, когда она встает, то он совсем падает»), ногайцы: *«Пишени шашы узын, акылы кыскъа»* («У женщины волос долог, да ум короток»). Нередко и мальчики дразнили девочек: «куриные мозги», «тряпичная голова», «навозная штанина», что указывало на трудовую обязанность чистить хлев. И девочка с ранних лет должна была доказывать своим характером и поведением несостоятельность данных ее полу отрицательных черт.

Мальчиков же с детства ориентировали на руководящую роль в семье и обществе. Главным в воспитании мальчиков было развитие у них мужских качеств. Следует отметить, что до восьми лет воспитанием детей занималась мать, затем оно становилось дифференцированным: мать воспитывала девочек, отец — мальчиков.

Отец хотел видеть сына сильным, крепким, смелым, успешным, а мать — счастливым, благополучным, крепким семьянином. С ранних лет мальчику давали понять, что он отличается от девочки и то, что позволено девочке (плаксивость, капризы, изнеженность, слабость), не дозволено ему как мужчине.

Огромную роль в развитии у мальчика мужских качеств играли отец и старшие братья. Взрослыми всячески поощрялось озорство, удальство мальчика, умение постоять за себя, за друга, а иногда даже и употребление неприличных слов.

Старшие братья во всем служили примером для младших, поэтому воспитанию первенца в семье придавали большое значение. В таких случаях ногайцы говорили: *«Алды арба кайда юрсе, арты арба да сонда юрер»* («Куда двинется первая арба, туда двинется и следующая»).

Пример старших братьев и личные наблюдения формировали в сознании ребенка модель мужского поведения. Участие в играх соревновательного характера, развивающих силу, воспитывающих волю, выносливость, решительность, уверенность, настойчивость и упорство в достижении цели, формировали в мальчике маскулинный тип с присущими ему качествами.



Таким образом, в традиционной культуре тюркоязычных народов Дагестана одним из важных моментов в воспитании было развитие и закрепление у детей гендерных стереотипов «мужественности» и «женственности», т.е. формирование представлений о маскулинности и андрогинности (феминности).

**Библиография**

1. *Захаров А.* Домашний и социальный быт женщины у закавказских татар // Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа. Тифлис, 1894. Вып. 20.

2. *Гимбатова М. Б.* Культура поведения и этикет ногайцев в семейном и общественном быту. Махачкала, 2007.

3. *Хиясова С. Г.* Духовно-нравственное воспитание на основах традиционной морали народов Дагестана // Вопросы дагестанской культурологии и религиоведения. Махачкала, 2006.

4. *Гаджиева С. Ш.* Кумыки: Историческое прошлое, культура, быт. Махачкала, 2005. Кн. 2.

***А.-М. М. Дударов***

## МЕХК-КХЕЛ И ТЕРЕ — ИДЕНТИЧНЫЕ ФОРМЫ УПРАВЛЕНИЯ ОБЩЕСТВЕННО-ПОЛИТИЧЕСКОЙ ЖИЗНЬЮ У ИНГУШСКОГО И КАРАЧАЕВО-БАЛКАРСКОГО НАРОДОВ[1]

В древнеингушских политических образованиях существовали демократические формы правления. Во главе таких государственных образований стояли военные вожди. Они были по-

[1] Редакционный совет сборника считает необходимым отметить, что далеко не во всем разделяет интерпретации и аргументы автора.

строены на основе военно-демократической формы правления во главе с общим для всего народа парламентом страны — *Мехк-Кхел* (ингуш. «Совет (судьба) страны»). Он «собирался в исключительных случаях и выносил решения, обязательные для всех…» [1, с. 55], а на время военных действий избирал военного вождя — руководителя страны.

Этот орган не только занимался внутригосударственным обустройством, но и заведовал практически всеми внешнеполитическими действиями государства. Это был своего рода законодательный и судебный орган страны с совершенными законами. О коллегиальности принимаемых решений в Мехк-Кхел пишет Р. С. Хаутиев: «В состав “Мехк Кхел” входили наиболее мудрые представители тейпов, родов, фамилий, существовавших тогда. Решения принимались коллегиально и носили обязательный для всех членов общества характер» [2, с. 81].

В древности ингуши разработали одну из самых совершенных форм демократического государственного управления и правосудия для равноправных граждан. Об ингушском правосудии Б. К. Далгат писал: «“Дикари”-ингуши некогда приблизились к тому идеалу правосудия, до которого не смогут мечтать дойти когда-либо цивилизованные народы мира» [3, с. 114].

По мнению ингушского исследователя Б. М.-Г. Харсиева, Мехк-Кхел у ингушей обладал тремя функциями государственной власти — законодательной, судебной и исполнительной. Мехк-Кхел имел отдельное сборное место. Помимо общего института управления «страной», внутри каждого ингушского общества существовал собственный *кхел*, подчинявшийся Мехк-Кхел. «Как высший орган управления, Мехк-Кхел занимался в историческом прошлом народов Северного Кавказа и межнациональными отношениями» [1, с. 57].

Вплоть до начала XX в. кхелы у ингушей разбирали «межродовые конфликты, дела об убийствах, ранениях, оскорблениях, похищениях невест, ссорах из-за имущества и о воровстве <…> Разбору в Мехк-Кхел подлежал довольно широкий круг вопросов. На нем старшины решали дела, связанные с землевладением и общественной жизнью, устанавливали цены на определенные товары, скот» [4, с. 68–69].



Одним из известных исторических мест проведения Мехк-Кхел в Ингушетии, где велись заседания своеобразного народного совета-парламента, являлась, по свидетельству И. Попова, гора Муйт-кер (Муйт-корт. — *А.-М. Д*). «Со стороны Аккинского общества на склоне этой горы есть большой плоский камень, который служил как бы трибуной для председателя таких совещаний представителей…» [1, с. 57].

Анонимный автор, скрывавшийся под псевдонимом «Галгай», сообщал, что «народ галгай делится на отдельные фамилии и, по обычаю, в республиканском духе, одна из нескольких фамилий признавалась главою вечного союза галгайцев, а аулы этих фамилий признавались сборным местом. Такими сборными местами у народа галгай являлись: в ущелье реки Ассы — аул *Уги-Кал* (Эги-Кал. — *А.-М. Д.*), а в ущелье реки Галми — аул *Онгушта*. В первом происходили сборы в случае внешней опасности с юга <…> а во втором — в случае такой же опасности с северо-запада» [5, с. 49].

Об оригинальной законодательной и судебной системе ингушей в древности пишет и Н. Д. Кодзоев. «В Ингушетии судебная система формировалась с глубокой древности <…> До включения Ингушетии в состав России ингушское общество управлялось через суд обычного права — мехк-кхел, который представлял собой в одном лице законодательную и судебную власть». Этот же автор утверждает, что «у каждого общества был свой местный мехк-кхел» и что «вопросы, касающиеся всего народа, решались на общенародном мехк-кхеле, который заседал у храма Тхаба-Ерды» [6, с. 30].

Таким образом, мы имеем четыре центра общенародного заседания Мехк-Кхел — гора Муйт-корт (И. Попов), аулы Эги-Кал и Ангушт (Галгай) и Тхаба-Ерды (Н. Д. Кодзоев). Есть предположение, что другими местами заседаний ингушского Мехк-Кхела являлись гора Мят-лоам (Столовая гора), на которой находился храм Мятсели, аул Чми, являвшийся центром Тагаурии Северной Осетии, и Санибанское ущелье со святилищем Саниба-ерд (совр. Северная Осетия), которое «считается родиной ингушских нартов и самих ингушей» [7, с. 27].

Безусловно, в силу изменявшихся политических обстоятельств каждое из этих горных мест являлось центром проведе-

ния заседаний общенародных избранников *кхелхой* в разные периоды истории Ингушетии.

Несомненно, что до своего разрушения таким же центром проведения Мехк-Кхел являлась столица средневековой Ингушетии–Алании — Магас. После гибели «Города солнца» (именно так Магас переводится с ингушского языка) центры наиболее значительных ингушских обществ равнинной и предгорной зон также являлись местами общенародных заседаний: Ангушт, Заур-ков (на месте которого был основан Владикавказ), Наьсаре и др.

Если сравнить ингушский Мехк-Кхел с карачаево-балкарским *Тере*, то мы найдем между ними много общего. Судя по работе Х. Х. Малкондуева «О балкаро-карачаевском Тере», он «представлял автономный источник саморегуляции общества, единственную централизованную силу, влиявшую на все стороны жизни <…> Являлся символом справедливого порядка в обществе, в трудных и сомнительных ситуациях его санкция придавала законность принятым решениям». Со ссылкой на М. Абаева Х. Малкондуев приводит данные об общенародном Тере, в котором принимали участие не только представители Балкарии, но и Карачая и Дигории [8, с. 57].

Значение термина «тере» исследователь связывает с карачаево-балкарским *тер*, которое, как свидетельствует автор, «означает почетное место в доме или святое место» [8, с. 57]. Мы считаем, что этимология термина *тер* на карачаево-балкарском имеет схожее значение с ингушским *т1ер*, означающим «над», «верх», «верховность», «правление» (например, ингушское выражение *т1ера доал* — «правящая власть»). Таким образом, форма правления Тере у карачаево-балкарцев родственна форме ингушского Мехк-Кхел, где также решались «вопросы укрепления поселений, взаимоотношений с соседними обществами, войны и мира, проводили сбор средств для общественных нужд и т.д.» [4, с. 69].

Это нас наталкивает на мысль о том, что в недалеком прошлом все население Центрального Кавказа имело общую форму правления, основанную на демократических началах. Тере, как и Мехк-Кхел, — «высший выборный орган, регулирующий политическую и общественную жизнь средневековой Балкарии», на



который «была возложена ответственность за судьбу страны и народа, чьими интересами он и руководствовался» [8, с. 58].

Интересно также название членов Тере — *теречи*, где *-чи*, на наш взгляд, также имеет ингушскую основу в значении «внутрь», например: ингуш. *чи* — «внутри», а *че* — «нутро». Т.е. карачаево-балкарский «тереч» не что иное как ингушское *т1ере-ч* в значении «(входящий) в Тере».

Приводится у Х. Х. Малкондуева и термин *ныгыш* (сравните с иронским *ныхаш*) — «площадь, где сходились взрослые мужчины» и «кандидатуры <…> утверждались решением сельского схода». Мы считаем, что карачаево-балкарский «ныгыш» (равно как и иронский «ныхаш») имеет в своей основе ингушское «нах» — люди, а *-ш»//-аш//-иш* — показатель множественного числа в ингушском языке.

Приведем также и название «общеущельного совета» карачаево-балкарцев — *Гитче Тере* [8, с. 58], где выбирались члены Тере. Мы считаем, что *гитче* также связано с ингушским языком и производно от ингушского названия схода народа — *кхетче*, которое состоит из двух основ: *кхет* в значении «встретиться» и *-че* в значении «нутро», «место». То есть кар.-балк. *гитче* и ингуш. *кхетче* объясняется на ингушском языке как «место встречи».

Как мы показали, у карачаево-балкарского и ингушского народов управление обществом имело идентичные формы. Также мы выявили этимологическую связь карачаево-балкарского «Тере» с ингушским языком. Все это в совокупности свидетельствует о том, что не только в древний, но и в средневековый период в целом население Центрального Кавказа могло составлять единый этнический массив.

## Библиография

1. *Харсиев Б. М.-Г.* Ингушские адаты как феномен правовой культуры. Назрань, 2009.

2. *Хаутиев Р. С.* Современный ингушский парламентаризм // Вопросы истории Ингушетии. Магас, 2005. Вып. 3.

3. *Далгат Б. К.* Первобытная религия чеченцев и ингушей. М., 2004.

4. *Мужухоева Э. Д.* Организация управления Чечено-Ингушетии в 40-60 гг. XIX в. // Общественные отношения у чеченцев и ингушей в дореволюционном прошлом (XIII — начало XX в.). Грозный, 1982.

5. *Галгай*. О галгаях // Кавказский горец. Прага, 1924.

6. *Кодзоев Н. Д.* Судебная система Ингушетии в XIX в. — 1917 г. // Вопросы истории Ингушетии. Магас, 2005. Вып. 3.

7. *Семенов Л. П.* Археологическое и этнографическое изыскания в Ингушетии в 1925–1932 гг. Грозный, 1963.

8. *Малкондуев Х. Х.* О балкаро-карачаевском Тере // Мир культуры. Нальчик, 1990.

***А. Д. Эльмурзаева***

## НОВЫЕ МАТЕРИАЛЫ ПО ТРАДИЦИОННОЙ СВАДЬБЕ НАРОДОВ ДАГЕСТАНА

В совокупности свадебных обрядов народов Дагестана значительное место занимает своеобразное противостояние сторон жениха и невесты при переводе молодой в дом ее супруга. Другой цикл обрядов представлен различного рода действиями, призванными обеспечить или продемонстрировать во вновь созданной семье главенство мужа, реже — жены [1, с. 237–238; 2, с. 59–61]. По поверьям даргинцев, в семье будет «держать верх» тот из супругов, кто первым выхватит чурек с маслом, который им приносили в первую брачную ночь. Жених и невеста сел. Кадар старались первыми наступить на ногу другому. По Г. Ф. Чурсину, по одному гостю со стороны жениха и невесты старались перетянуть ружье, через которое, входя в новый дом, переступала невеста [3, с. 53]. У даргинцев стороны жениха и невесты перетягивали каждый в свою сторону палас [4, с. 53], а у андийцев — войлочное полотнище [5, с. 49]. Оставшись наедине с невестой, даргинец трижды



ударял ее по спине [6, с. 98], лакец наносил ей удар плеткой и т.д. Подобного рода сюжетов, описаний в дагестановедческой, кавказоведческой и иной литературе предостаточно, и трактуются они по-разному: у С. Ш. Гаджиевой — это демонстрация превосходства родни мужа над родней жены и мужа над женой; Э Краулей предлагал рассматривать это как пережитки языческих обрядов снятия половых запретов [7, с. 99]; А. И. Першиц склонен видеть здесь пережитки переходного этапа от матрилокального поселения с патрилокальному [8, с. 21] и др.

По нашим полевым материалам 2008–2009 гг., как только чета супругов у цахуров оставалась наедине, жена кусала своего мужа за плечо до кровоподтеков и синяков. У агулов в такой же ситуации жена старалась накрутить побольнее мужу уши. При этом и в том, и в другом случае громко несколько раз произносилась одна и та же фраза: «У нас мира никогда не будет, мы всегда будем противодействовать друг другу». У самурских лезгин жена на брачном ложе первые две–три ночи громко и многословно заявляла мужу, что она — свободный человек и издеваться над собой не позволит. В комнате для уединения новобрачных у рутульцев в углу специально оставляли полку, которой супруга наносила мужу несколько ударов по спине со словами: «Так у нас будет каждую ночь», произносимыми нарочито громко. Табасаранка в подобной ситуации, громко ругаясь, стегала голого мужа его же ремнем. У южных кумыков в сел. Башлыкент и Каякент, уединившись впервые с мужем, жена, громко ругаясь, вдребезги разбивала несколько предметов из керамической утвари, специально для этой цели оставленных в этой комнате. В селении Аксай, оставшись с мужем наедине, жена громко жаловалась, что супруг таскает ее за волосы. В сел. Костек, напротив, муж в подобной ситуации кричал: «Не царапайся, а не то я тебя сильно побью». У многих групп аварцев перед первой интимной встречей между супругами происходили поединки, весьма похожие на настоящие, причем оба супруга ругались, обзывали друг друга, производили в комнате большой шум. Во всех подобных случаях побои, увечья, ругань, единоборство чаще всего были показными, демонстративными, супруги быстро успокаивались в объятиях друг друга и в следующие дни вели себя так, как будто ночью ничего

необычного не произошло. Подобного рода стереотипы поведения были характерны для большинства народов Дагестана. Новобрачные балхарец и балхарка, перед тем как лечь в постель, долго гонялись по комнате друг за другом, опрокидывая предметы, срывая с гвоздей и колышек одежду, одним словом, производя много шума. У чамалалов новобрачный сразу же набрасывался на супругу, кричал, что его заставили жениться, что он любит другую. У багулалов и хваршин, напротив, в той же ситуации новобрачная громко причитала, что ее отдали за человека, которого она терпеть не может, и что отныне вся ее жизнь превратиться в сплошной ад. Тиндинец заставлял супругу разуть себя и имитировал избиение ее своей обувью. Новобрачные хваршины обливали друг друга водой, а аварцы якобы старались задушить друг друга, издавая естественные стоны и хрипы.

Здесь мы приводим материалы, которые были собраны нами во время недолгого пребывания в различных районах Дагестана с целью сбора полевого этнографического материала. Надо полагать, что дальнейшие исследования позволят собрать новые материалы, на основе которых можно будет делать логические построения, найти истоки и определить целесообразность обычаев такого рода. Во всех случаях мы склонны видеть пережитки архаических представлений о том, что недоброжелательно относящиеся ко всякого рода удачам и свершениям человека мифические носители недоброго начала особенно активизировали свою злобную деятельность в переломные моменты человеческой жизни, в том числе при создании новой семьи. Иначе говоря, собранный нами материал позволяет присоединиться к мнению, высказанному А. Г. Абдиновой: «На наш взгляд, происхождение и развитие подобного рода обычаев логично объяснить инсценировкой сторонами жениха и невесты враждебности, агрессивности, неприязни друг к другу, чтобы не вызывать зависть со стороны злонамеренных сил типа духов, всегда недоброжелательно настроенных по отношению к человеческим радостям и достижениям» [2, с. 60–61].

### Библиография

1. *Гаджиева С. Ш.* Семья и брак у народов Дагестана в XIX — начале XX в. М., 1985.



2. *Абдинова А. Г.* Реликты домонотеистических верований в семейной обрядности народов Дагестана. (XIX — начало XX в.). Махачкала, 2010.

3. *Чурсин Г. Ф.* Авары: Этнографический очерк. Махачкала, 2008.

4. *Амиров Г.-М.* Среди горцев Северного Дагестана // ССКГ. Тифлис, 1873. Вып. 7.

5. *Изудинова Р. С.* Андийская бурка. Махачкала, 2005.

6. *Далгат Б. К.* Материалы по обычному праву даргинцев // Из истории права народов Дагестана: Материалы и документы. Махачкала, 1968.

7. *Краулей Э.* Мистическая роза: Исследование о первобытном браке. СПб., 1905.

8. *Першиц А. И.* Похищение невест: правило или исключение? // Советская этнография. 1982. № 4.

***Л. А. Сластникова***

## СВАДЕБНЫЙ ОБРЯД КРЫМСКИХ ТАТАР В НАЧАЛЕ XXI В.

В настоящее время в связи с возвращением крымских татар на историческую родину наблюдается их повышенный интерес к культурному наследию и традициям своего народа, в том числе связанным с ритуалами жизненного цикла.

Наиболее подробное описание свадебной обрядности крымских татар дал Г. А. Бонч-Осмоловский в своей статье «Брачные обряды татар горного Крыма» [1].

По его описанию, в конце XIX — начале XX в. свадьба у крымских татар проходила после уплаты калыма и обычно длилась 3–4 дня. В первый день в доме невесты проходили смотрины приданого, при этом приходившие в дом родственники жениха приносили с собой мясо и другие кушанья, пришедших угощали вареньем, кофе.

На второй день к родителям невесты друзья и родственники жениха приводили двух баранов, одного из них варили, делали шашлыки, а второго оставляли до приезда дочери с мужем в родительский дом, что происходило примерно через две недели после свадьбы. К первой четверти XX в. баранов уже не приводили, люди просто приходили с мясом и едой. С этого дня играла музыка и начинались танцы. Музыкантами были цыгане. Лучшим танцорам под шапку вкладывали бумажные деньги, поступающие по окончании танца в пользу музыкантов. Танцевали в комнате для гостей мужчины и дети, а женщины и девушки угощались и танцевали на своей половине [1, с. 41].

Вечером этого дня проходил обряд окрашивания хной (невесте окрашивали волосы и первые суставы пальцев рук хной две старухи, обычно ее родственницы). Жениху красили два пальца рук.

Третий день свадьбы был самым важным в обрядовом отношении, ибо тогда совершался переезд невесты в дом жениха и празднества переносились туда.

Утром невесту вели в баню, одевали ее, укладывали приданое. Она прощалась с родителями, просила их благословения. Брат невесты (или ее дядя, либо отец) надевал ей пояс, обведя его три раза вокруг ее талии. За невестой приезжали родственники жениха и сват (ни жениху, ни его родителям, ни другим близким родственникам участвовать в перевозке невесты не разрешалось). Парни из ее рода не впускали приехавших во двор без выкупа (который выплачивался деньгами или водкой), в доме то же делали девушки-подружки невесты, закрыв дверь в комнату невесты. Тот, кто надевал ей пояс, выносил невесту на руках на переднюю арбу (при этом она была закутана в покрывало-чадру), ее осыпали зернами и песком. Вместе с ней в арбу садились ее родственницы. У дома жениха невеста не выходила из повозки, пока свекор не подарит ей коровы или другой живности (в Бахчисарае ее обозначал клок шерсти) или определенное дерево в саду (его символом была ветка с листьями). Вносил в дом жениха ее тот, кто выносил из родительского дома, опять ее обсыпали зерном и песком. В доме жениха в комнате спешно развешивалось привезенное приданое (такое украшение комнаты сохранялось около полугода после свадьбы), одеяла и подушки завешивались специальным пологом — *перде*, который был необходимым атрибутом обрядности и при отъезде невесты из родительского дома. Жениха в этот день с утра брили, потом во дворе одевали в подаренный невестой костюм, причем на плечи накидывали лучшую шаль невесты, также ею присланную. Затем жених с друзьями шел в кофейню, где односельчане по очереди поздравляли его, отведывая кусочек сластей с подноса, и клали на этот поднос деньги. Часов в 9 вечера его вели в мечеть помолиться, а потом домой. В доме жениха вели прямо в спальню, где две старухи (с его и ее стороны) выводили к нему из-за занавески невесту. Она должна была поклониться ему до земли, целовать руки и ноги, старухи соединяли их руки, благословляли словами: «*Алла хаерле етсун*» («Да благословит вас Бог») и уходили. Всю ночь гости пировали в доме жениха, звучала музыка, гости танцевали и пели (как и в доме невесты, мужчины и женщины в разных помещениях).

Важным моментом свадебного обряда являлась регистрация брака муллой, которая проходила за несколько дней до свадьбы или в ее первый день. В XIX в. жених и невеста уполномочивали (каждый со своей стороны) по одному лицу (ими могли быть и их родители) на заключение договора от их имени. Уполномоченные в сопровождении свидетелей шли к мулле, где после вопросов о согласии сторон оформлялся акт о браке, вместе с условием о калыме, приданом и разводе. Заканчивалось это молитвой в мечети. Брачный договор мог также оформляться на третий день свадьбы. В первой четверти XX в. мулла уже сам спрашивал невесту и жениха в присутствии свидетелей [1, с. 53].

Утро четвертого дня и последующие также проходили по определенному ритуалу. В статье мы остановимся на первых тех днях свадьбы, так как в настоящее время ритуалы последующих дней уже ушли в прошлое.

Что касается описанных трех дней, то отголоски этих традиций в несколько измененном, «осовремененном» виде существуют в свадебной обрядности крымских татар и в настоящее время.

Как и в 1-й четверти XX в., молодые сами приходят перед свадьбой к мулле, который проводит с ними беседу и скрепляет их союз. После этого следует небольшое угощение (как правило, фрукты). Обрядов окрашивания хной, удаления волос на теле, бритья жениха

не проводится, но заметную роль стал играть Коран как атрибут свадебной обрядности. Невеста должна прийти в новую семью со своим Кораном. Священную для мусульман книгу помещают в специально для этого изготовленный футляр, вышитый золотой нитью, блестками, стеклярусом. При переходе невесты в дом жениха футляр с Кораном несет маленький мальчик (по возможности ее младший брат). Причем в доме он его отдает не сразу, а только за выкуп. Потом этот Коран хранится в комнате молодых на почетном месте. Регистрация брака в ЗАГСе проходит уже после оформления его у муллы. Если к мулле приходят одетыми в нарядный, но строгий светский костюм, то в ЗАГС и на праздничный ужин после него многие татарские девушки стараются придти в европейском белом свадебном платье с открытыми плечами, надевают фату или вкалывают цветы в прическу. Свадебное застолье проходит дважды (при возможности): сначала оно устраивается родителями невесты, потом — родителями жениха. Это своего рода отголосок старой традиции. Но в случае финансовых затруднений или причин иного рода могут ограничиться одним вечером, организованным сообща. Застолье проходит в доме родителей или в арендованном помещении (кафе, ресторане). Подарки гости дарят в основном деньгами, принимает их не жених, а родители, организовавшие застолье. Сейчас нет разделения на женскую и мужскую половины, но ставятся два ряда столов: для родственников и друзей жениха и невесты. Во время застолья трапеза сопровождается танцами, причем сохраняется обычай одаривать деньгами лучших танцоров, которые, как и в старину, передают эти деньги музыкантам. Новшеством на свадебном столе является обязательный свадебный торт, в остальном застолье не отличается от свадебных торжеств советского времени. Обряд далек от устоявшегося канона. В среде крымско-татарской интеллигенции идут поиски новых, более зрелищных обрядов при проведении свадеб (в источниках и по аналогии с современными турецкими обычаями). В проведении свадьбы многое зависит от фантазии и изобретательности, а также от религиозности ее устроителей.

### Библиография

1. *Бонч-Осмоловский Г. А.* Брачные обряды татар горного Крыма // Известия РГО. Л., 1926. Т. 56. Вып. 1.



*С. А. Лугуев*

# О ПОХИЩЕНИИ ЖЕНИХА И НЕВЕСТЫ В ТРАДИЦИОННОЙ СВАДЕБНОЙ ОБРЯДНОСТИ НАРОДОВ ДАГЕСТАНА В XIX — НАЧАЛЕ XX В.

Определенное место в традиционной свадебной обрядности народов Дагестана занимал обычай «кражи» жениха, реже — невесты [1, с. 239–240]. В XIX — начале XX в. обряд широко практиковался у аварцев, ботлихцев, тандинцев, багулалов, чамалалов, лезгин, агулов, лакцев-кулинцев и др. В различных частях Дагестана и в разных селениях жениха «уводили» за несколько часов до его уединения с невестой или сразу после совершения *магара* и в день свадьбы с утра и т.д. Продержав новобрачных в «почетном плену» несколько часов, реже — день, еще реже — несколько дней, «похищенного» или «похищенную» отпускали за выкуп: барана, телку, хорошую закуску и выпивку, сладости и фрукты и пр.

Наши полевые материалы (2006–2009 гг.; селения Тлярата, Унцукуль, Гочоб, Анди, Ботлих, Арчо, Ратлуб, Унчукатль, Вихли, Ахты, Хив, Рича) говорят о том, что в указанное время обычай упростился и рассматривался как часть свадебных увеселительных мероприятий. Былое азначение обычая — это стремление завистников и недоброжелателей нанести жениху оскорбление, опорочить его достоинство в глазах односельчан и главным образом в глазах невесты и ее родственников. «Украденного» жениха содержали чаще всего не в селении, а за селением, под охраной, в пещере, шалаше и пр. Никто его обычно не окружал, есть и пить ему давали вволю, передвижение его было ограничено. Выкуп, его состав и величина, определялся похитителями и утверждался только с согласия жениха. После этого подобная его уступчивость рассматривалась как проявление слабости и бесхарактерности. Выкраденному, а затем выкупленному жениху сторона невесты могла в итоге отказать в со-

гласии на брак с их дочерью. На почве «кражи» и выкупа могли происходить и, по словам наших информантов, часто происходили серьезные столкновения, нередко приводившие к ранениям, убийствам и кровной мести. За похищенного и затем выкупленного молодого мужчину редко кто соглашался выдать свою дочь, родственницу для повторного брака. Такой мужчина неофициально обретал статус изгоя и чаще всего переселялся в другое дальнее селение, в другую округу, на Северный Кавказ, в Закавказье и др. Мало того, пятно позора, неполноценности ложилось и на его родных, двоюродных братьев и других родственников.

Что же касается «похищения» невесты, то таковое могло произойти, если кому-либо, имевшему определенные виды на девушку, удавалось ценой значительного подкупа уговорить двух–трех ближайших ее родственниц до заключения брака увезти невесту куда-нибудь (к друзьям в соседнее селение, например) и попытаться склонить ее, ее отца, брата, дядю к браку с ним, а не с намеченным женихом. Мужчины в «похищении» невесты непосредственно не участвовали. Если у «похитителей» ничего из этого не получалось, девушка возвращалась родителям и жениху, при этом она как бы вырастала в нравственном отношении в глазах общества. Если «похищение» было результативным, то между двумя родами возникала вражда с непредсказуемыми последствиями. Впрочем, по словам наших информантов, она могла возникнуть и в первом случае.

Подобные обычаи могли возникнуть и развиваться в обстановке роста имущественной дифференциации общества: бедному узденю или представителю средней прослойки с точки зрения материального благосостояния было весьма трудно противостоять семье, имеющей земли, сенокосы, немалое количество мелкого и крупного рогатого скота и пр. В этом вопросе важную роль играло и неравенство тухумов как в численном отношении, так и в отношении материального благосостояния. Подобного рода «кражи» жениха, а тем более невесты не были распространенным явлением, но иногда они случались. Надо полагать, что с изменением сущности обычая «похищения» и превращением его в развлекательный компонент традиционной свадебной обрядности,



определение лиц, обязанных охранять жениха и невесту, по-прежнему считалось обязательным.

Обычай действительного, неигрового похищения жениха или невесты либо был повсеместно запрещен, либо просто исчез. Предполагаем второе как следствие первого. Он стал, как уже об этом говорилось, компонентом развлекательно-игрового сценария свадебной обрядности. Жениха «похищала» аульская молодежь в доме его дружки за день до свадьбы или после первой брачной ночи, могли продержать его в «почетном плену» до получения выкупа от одного до трех дней. «Бывали случаи, — пишет З. А. Никольская об аварцах, — что женщины аула выкрадывали жениха и требовали за него выкуп. Часто во время свадьбы вдруг с другого конца аула начинали раздаваться звуки зурны и барабана, товарищи жениха в испуге начинали его искать» [2, с. 195]. Подобного рода игровых, развлекательных обычаев сложилось много и у других народов Кавказа. Иначе говоря, былым действительным похищениям на смену незаметно и постепенно пришли их инсценировки, в итоге ставшие традицией.

В силу всего изложенного, по нашему мнению, здесь правильнее говорить не о пережитках матрилокального поселения (С. Ш. Гаджиева), а о постепенном отмирании нечасто соблюдавшегося обычая реального похищения жениха, невесты, вносившего в общество откровенную враждебность. Поэтому воспоминания о подобных инцидентах постепенно трансформировались в развлекательно-игровые действия, вносившие в традиционную свадебную обрядность народов Дагестана некую специфичность и своеобразие.

**Библиография**

1. *Гаджиева С. Ш.* семья и брак у народов Дагестана. М., 1985.

2. *Никольская З. А.* Из истории семейно-брачных отношений у аварцев // Краткие сообщения Института этнографии. М., 1949. Вып. 8.

*Р. Ш. Зельницкая (Шларба)*

# РИТУАЛ ЖӘАБРАН В АБХАЗСКОЙ ТРАДИЦИИ

Ритуал *жәабран* до сих пор является «белым пятном» в этнографии абхазов. В литературе существует всего лишь два описания этого ритуала, одно из которых принадлежит Г. Ф. Чурсину, а второе содержится в «Мифологическом словаре» и в энциклопедии «Мифы народов мира». К сожалению, после Г. Ф. Чурсина не было составлено более подробного описания этого ритуала.

Как уже было сказано, ритуал жәабран впервые описал Г. Ф. Чурсин в книге «Материалы по этнографии абхазов». «По возвращении стад домой, — читаем в указанной работе, — совершается благодарственное моление. Наряду с этим молением все скотоводы в субботу на Масленице устраивают обряд моления Жвабрану “Жвабранныхва”. При этом пекут большой четырехугольный чурек без сыру (едят его в первую неделю Великого поста). Тесто для чурека готовят 2–3 дня. Чурек режут на очаге на четырехугольные доли. Около очага лежит большой (около 20 фунтов) круг сыра ацкашв — “сыр святых”. Сыр этот также режут на четырехугольные доли, при этом совершается моление. На другой день рассылают по куску чурека и сыра соседям, которые отвечают тем же (Ф. Эшба, сел. Гуп, Ткварчели, Бедия)» [1, с. 96]. В «Мифологическом словаре» под редакцией Е. М. Мелетинского и в энциклопедии «Мифы народов мира» содержится одна и та же статья следующего содержания: «Жвабра́н (“мать отца коров”) — в абхазской мифологии божество крупного рогатого скота, одна из семи долей Айтара. Согласно ранним мифологическим представлениям, Ж. — прародительница коров. Моление Ж. (в первую субботу марта) входило в цикл весенних обрядов в честь Айтара» [2, с. 672; 3]. Этот ритуал описывался настолько редко, что некоторые его детали смешиваются с похожими деталями других ритуалов. Например, в книге Л. Х. Акаба «У истоков религии абхазов» наблюдается смешение двух ритуалов: жәабрана, о котором пишет Г. Ф. Чурсин, и родового моления семьи Амичба. Это связано с тем, что важной частью и того, и другого ритуала является приготовление специального хлеба [4, с. 102–103].

Мне удалось собрать материал, посвященный описанию этого ритуала. Материал по обряду жәабран есть также у научного сотрудника Абхазского института гуманитарных исследований А. Ашуба, но пока он не опубликован.

Теперь расскажем о порядке проведения ритуала жәабран в настоящее время в семье Амичба, проживающей в селе Джгерда. По словам информанта Нонны Амичба, этот ритуал посвящается Джаджа — божеству плодородия. Следует отметить, что в прошлом, как следует из вышеприведенного описания Г. Ф. Чурсина, жәабран посвящали Айтару — божеству крупного рогатого скота.

Следует отметить, что хотя Г.Ф. Чурсин указывает в качестве времени проведения ритуала начало марта, «жәабран» — это абхазское название февраля, в который в настоящее время его и проводят.

Подготовка к ритуалу жәабран в настоящее время начинается за неделю до дня его проведения. В течение недели готовится опара. День проведения ритуала в настоящее время — суббота Масленицы. По словам того же информанта, данный ритуал проводился в селе Джгерда перед Прощеным воскресеньем. Здесь следует отметить некоторую особенность. Если в семье траур, который длится год, то жәабран не проводят.

С утра старшая женщина в семье, которая по обычаю и проводит ритуал, начинает приготовления к нему. Как отмечают жители Джгерды, жәабран всегда проводит старшая в семье женщина — мать или сестра. Хозяйка дома начинает приготовление с разведения в *апацхе* (плетеная кухня) огня. Это делается для того, чтобы к окончанию приготовления теста для хлеба у нее было как можно больше угольков. Она начинает разводить огонь с молитвой на устах, чаще всего это произвольной. Хозяйка просит у Бога (Анцва), «чтобы в Абхазии был мир и абхазский народ жил в радости и спокойствии».

После этого она замешивает тесто для специального хлеба, который также называется жәабран. Основными ингредиентами

для теста служат кукурузная и соевая мука в равных пропорциях, пол-литра меда, соль и сыворотка («на глаз»). За неделю до этого готовится опара из тех же ингредиентов, но только жидкая. В течение недели опару перемешивают и следят за ней, с тем чтобы она не прокисла. Тесто для хлеба готовится в течение 20–30 минут. Готовое тесто должно быть мягким и выглядеть как густая каша.

После того как тесто приготовлено, начинают готовить место для выпекания хлеба жәабран. В апацхе с очага убирают угли, освобождая место для хлеба. Очаг выстилают ошпаренными кипятком листьями понтийского рододендрона, у абхазов называемого *ахәажә*. Листья рододендрона тоже готовятся заранее, поскольку за ними нужно идти далеко в горы, а кипятком их ошпаривают для того, чтобы, во-первых, они не сгорели, во-вторых, не ломались и, в-третьих, чтобы убрать из них горечь. На эти листья выкладывают ровным слоем тесто, накрывают его сверху листьями рододендрона, а на листья высыпают угли.

В то время как жәбран печется, в семье готовится молельная свеча из воска. В ее приготовлении принимает участие вся женская половина дома, включая детей. После этого накрывается стол. На накрытом столе, как правило, присутствуют кисломолочные продукты: сыр и мацони, а также вино.

Приблизительно через два–три часа хлеб жәабран уже готов. Старшая женщина аккуратно снимает угли, листья рододендрона и осторожно поднимает хлеб из очага. Местные жители уделяют особое внимание тому, чтобы жәабран остался целым и на нем не появились трещины. Образование трещин, как считается, имеет негативное значение для семьи: если он треснул в момент снятия с очага, это означает, что семью ждет утрата, т.е. смерть одного из членов семьи.

После того как хлеб перенесен на праздничный стол, за столом собирается вся семья, и мать произносит молитву, обращенную к Анцва. При этом она держит в правой руке приготовленную свечу, а в левой — бокал вина. В своей молитве старшая женщина просит у Бога Анцва благополучия в семье, большого урожая, здоровья, удачи и долголетия. После произнесения молитвы она говорит: «Аминь», и все присутствующие повторяют за ней, соглашаясь с тем, что она говорит. После этого, отпив вина из стакана, она передает его своему сыну, и далее стакан переходит от старших к младшим (по нисходящей возрастной шкале). Сначала пьют мужчины, затем — женщины.



В процессе трапезы жәабран разрезают на маленькие прямоугольные кусочки, которыми всех угощают. Следует отметить, что если кого-то из членов семьи в этот день нет, то его кусок хранится до тех пор, пока этот человек не приедет.

В продолжение трапезы молельная свеча стоит на столе, а потом ее прикрепляют к восточному косяку двери. Если среди празднующих оказывается гость, попавший в дом во время приготовления хлеба и по обязательному обычаю оставшийся до окончания трапезы, он должен, покидая хозяйский дом, пройти именно через ту дверь, к которой прикреплена свеча. По завершении ритуала остатки свечи хранятся на камине. Их берут с собой охотники, полагая, что благодаря этому им будет сопутствовать удача.

Такова современная форма проведения ритуала жәабран.

Описание ритуала вызывает ряд вопросов. Во-первых, не вполне понятно, кому именно посвящен этот ритуал. Хотя информант говорит, что он посвящен божеству плодородия Джаджа, но при этом все молитвы обращены к Богу Анцва. Во-вторых, не вполне ясно, почему были выбраны именно эти ингредиенты: существуют другие моления, где также изготавливается хлеб квадратной формы, но при этом он имеет другой состав. В-третьих, остается нерешенным вопрос о том, назван ли ритуал в честь месяца жәабран (февраль) или потому, что в это время проводился данный ритуал.

**Библиография**

1. *Чурсин Г. Ф.* Материалы по этнографии Абхазии. Сухуми, 1957.
2. Мифологический словарь / Под ред. Е. М. Мелетинского. М., 1990.
3. Мифы народов мира: Энциклопедия. М., 1991.
4. *Акаба Л. Х.* У истоков религии абхазов. Сухуми, 1979.

*А. Х. Абазов*

# ПЛАТА ЗА ЛЕЧЕНИЕ РАНЕНОГО В ОБЫЧНОМ ПРАВЕ КАБАРДИНЦЕВ В ПЕРВОЙ ПОЛОВИНЕ XIX В.

В первой половине XIX в. Кабарда переживала самый сложный период в своей истории. К этому времени она потеряла независимость, и ясно обозначились признаки этнодемографической катастрофы, вызванные войной и чумой. В этих условиях под влиянием главным образом внешних политических факторов трансформации подверглась вся институциональная инфраструктура кабардинского феодального общества.

В рамках юридической антропологии изучение особенностей института платы за лечение раненого (*тезыр IэзапщIэ*) у кабардинцев позволяет выявить степень и глубину изменений в их правовой культуре в условиях включения Кабарды в состав Российской империи. В теоретическом плане исследование данной проблемы имеет важное значение для понимания особенностей адаптации традиционных институтов общественной саморегуляции народов Северного Кавказа к политической и социокультурной системе Российской империи.

Несмотря на то что некоторые аспекты функционирования института *тезыр IэзапщIэ* в той или иной мере затрагивались в работах Ф. И. Леонтовича, Н. Ф. Грабовского, А. М. Ладыженского, В. К. Гарданова, В. Х. Кажарова, Х. М. Думанова, Ю. М. Кетова, А. Х. Абазова [1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8], данная категория остается одной из наименее изученных в современном кабардиноведении.

Следует отличать институт «плата за ранение» в обычном праве кабардинцев от института «плата за лечение раненого». Первый из них являлся частью традиционной системы композиций (лат. *compositio* — букв. «соглашение»). Второй появился в результате аккультурации правовых обычаев кабардинцев с законами Российской империи в первой половине XIX в.



В традиционном праве кабардинцев плата за ранение взималась не более половины и не менее четверти «цены крови» (каб. *лъы уасэ*). Она напрямую зависела от сословной принадлежности потерпевшего. Иногда эта палата была весьма существенной. Например, общие принципы определения композиции за ранение знатных уорков были установлены кабардинскими адатами следующим образом: «Если князь или уздень ударит первостепенного узденя, то виновный платит обиженному лучшую холопку, хорошую лошадь, саблю, вызолоченный шишак, налокотники, панцири лучшей работы, и сверх того созывает большое количество людей, варит бузу, угощает народ, и у приглашенного на этот случай обиженного первостепенного узденя просит прощения, отдавая все вышеназначенное и холопку» [1, с. 256].

В первой половине XIX в. плата за ранение трансформировалась в институт *тезыр IэзапщIэ.* Решение о взыскании платы за лечение раненного в это время могло приниматься в судебных разбирательствах разного уровня (в официальных судебных учреждениях, функционировавших на территории Кабарды в тот период (*судышхуэ*), в ходе медиаторских разбирательств по нормам обычного права кабардинцев (*мэндэт, хеящIэ*), в ходе медиаторских разбирательств по нормам шариата (*шэрихьэт суд*)).

Институт тезыр IэзапщIэ получил столь широкое применение в системе правосудия Кабарды, что потерпевшие заблаговременно определяли сумму иска с учетом предстоящих расходов на лечение, как, например, в деле «О поранении узденя Х. Халишхова узденем Г. Захоховым» [9, ф. И-23, оп. 1, ед. хр. 227, л. 1 об.]. Аналогично — за нанесение телесных повреждений узденю О. Шереметову в 1838 г. члены Кабардинского временного суда постановили, что виновному за это следует «по кабардинскому обряду уплатить им 150 руб. серебром на лечение ран» [9, ф. И-23, оп. 1, ед. хр. 20, л. 3]. В 1853 г. уорк И. Арипшев жаловался в суд, что бывший его работник, вольный кабардинец Мет, в прошлом «холоп» Куденетова, в результате ссоры ранил его вилами в левую руку. В ходе судебного разбирательства правонарушитель признал свою вину и изъявил желание

компенсировать потерпевшему его расходы на лечение. После чего судьи определили, чтобы «Мет уплатил Арипшеву сто пятьдесят рублей серебром» [9, ф. И-24, оп. 1, ед. хр. 102, л. 1]. В деле «О нанесении раны вольноотпущеннику Таубикову узденем Захоховым» Кабардинский окружной суд определил уплатить потерпевшему 30 руб. серебром на излечение руки [9, ф. И-24, оп. 1, ед. хр. 130, л. 2 об.]. В деле о нанесении побоев табунщику Ш. было определено взыскать с преступников на его излечение 50 руб. серебром. Эта сумма была разделена на равные части между четырьмя участниками избиения [9, ф. И-24, оп. 1, ед. хр. 159, л. 6]. Примечательно, что каждый из них обязан был уплатить свою часть штрафа независимо от платежеспособности остальных.

Следует отметить, что, несмотря на значительное влияние российских законов на трансформацию правовой культуры кабардинцев, их система композиций вплоть до отмены крепостного права в Кабарде (1867) сохраняла дифференцированный в сословном отношении подход при определении размера платы за лечение раненого. Так, в этот период все еще функционировали нормы адата, согласно которым за раны, причиненные рабам и холопам, компенсацию получал их владелец.

Нормы адата строго регламентировали и порядок компенсации в результате потери трудоспособности раненым. Тогда в тезыр ІэзапщІэ включалась и сумма, которую пострадавший мог бы заработать за период излечения [10, ф. 10, оп. 1, ед. хр. 14, пасп. № 40]. Другими словами, в сумму иска входила и «упущенная выгода» раненного. Интересный для нашего исследования случай произошел в Кабарде в конце 50-х гг. XIX в. Холоп Магомеда Ш. выстрелом из ружья ранил в ногу холопа поручика А. Фыцу. После чего потерпевший был не в состоянии выполнять свои обязанности, а его хозяину пришлось нанять другого работника. Это дело было решено в Окружном народном суде по нормам кабардинского обычного права. При назначении наказания в расчет брались все расходы потерпевшего, куда вошли затраты на лечение раны, плата врачу и новому работнику. В итоге сумма компенсации за ранение составляла 115 руб. серебром [9, ф. И-24, оп. 1, ед. хр. 232, л. 1].



Как правило, лекаря нанимал сам раненый либо его родственники. Плата за услуги лекаря вносилась за счет средств потерпевшей стороны. Однако в ходе судебного разбирательства эта сумма также включалась в итоговый тезыр ІэзапщІэ [10, ф. 10, оп. 1, ед. хр. 14, пасп. № 40].

Важной составляющей платы за лечение раненого зачастую являлась сумма, потраченная на организацию примирительных угощений (*зэкІуж Іэнэ*). Обычно готовили 20 столиков с традиционными кабардинскими блюдами. Во время застолья родственники виновного преподносили родственникам потерпевшего «подарки» [11, с. 21]. Во второй четверти XIX в. обязанность организовать *зэкІуж Іэнэ* возлагалась на родственников виновного по решению суда. Например, по делу «О ранении Шокира Бухурова узденем Ц.» судьи определили, что после уплаты компенсации за это преступление родственники нарушителя должны организовать «по обычаю народное угощение в доме Ц. для прекращения всякой вражды…» [9, ф. И-24, оп. 1, ед. хр. 136, л. 9].

Случалось, что в тезыр ІэзапщІэ включалась и сумма, потраченная на проведение увеселительных и развлекательных мероприятий в доме раненого или тяжело больного человека (*щІопщакІуэ*). Как правило, щІопщакІуэ продолжался в течение 3–4, иногда 7–8 дней. Об организации щІопщакІуэ заранее не объявляли. Сельчане посещали мероприятие по собственной инициативе. Иногда молодежь приносила с собой продукты питания, так как семья потерпевшего не всегда была в состоянии угостить всех участников мероприятия [10, ф. 10, оп. 1, ед. хр. 15, пасп. № 15].

В систему композиций кабардинцев этого периода включались и другие, близкие по значению с анализируемым обычаи. Так, следует отличать тезыр ІэзапщІэ от *гъэфІэж*. В основном гъэфІэж платили за то, что раненый соглашался примириться с ранившим его [10, ф. 10, оп. 1, ед. хр. 14, пасп. 40]. При рассмотрении дела в суде гъэфІэж не включался в общую сумму иска, потому что в отличие от *тезыр ІэзапщІэ* гъэфІэж не был обязательным и его размер не был строго определен.

Таким образом, в первой половине XIX в. при определении размера тезыр ІэзапщІэ особое значение имел характер матери-

альных затрат, которые понесла семья потерпевшего в процессе его излечения, нежели фактор сословной принадлежности, как это было в традиционном праве кабардинцев.

### Библиография и источники


1. *Леонтович Ф. И.* Адаты кавказских горцев. Материалы по обычному праву Восточного и Северного Кавказа. Одесса, 1882.

2. *Грабовский Н. Ф.* Очерк суда и уголовных преступлений в кабардинском округе // Сборник сведений о кавказских горцах. Тифлис, 1870. Вып. 4.

3. *Ладыженский А. М.* Изучение адатов кабардинцев и народов, находящихся от них в вассальной зависимости, 1947 // Архив Кабардино-Балкарского института гуманитарных исследований. Ф. 10, оп. 5, ед. хр. 3.

4. *Гарданов В. К.* Общественный строй адыгских народов в XVIII — первой половине XIX в. М., 1967.

5. *Кажаров В. Х.* Традиционные общественные институты кабардинцев и их кризис в конце XVIII — первой половине XIX в. Нальчик, 1994.

6. *Думанов Х. М., Кетов Ю. М.* Адыгэ хабзэ и суд Кабарде во второй половине XVIII–XIX в. Нальчик, 2000.

7. *Кетов Ю. М.* Судоустройство у кабардинцев в XIX — начале XX в.: правовые нормы и система наказания // Res Publika. Альманах социально-политических и правовых исследований. Нальчик, 2000. Вып. 1.

8. *Абазов А. Х.* К вопросу о формировании понятийного аппарата юридической антропологии кабардинцев // Актуальные проблемы истории и этнографии народов Кавказа. Нальчик, 2009.

9. Центральный государственный архив Кабардино-Балкарской Республики (Нальчик).

10. Архив Института гуманитарных исследований Правительства КБР и КБНЦ РАН (Нальчик).

11. *Бабич И. Л.* Судебная реформа и обычное право в адыгской общине // Этнографическое обозрение. 1999. № 2.




*С. А. Айларова, Е. И. Кобахидзе*

# ИСТОРИКО-КУЛЬТУРНЫЕ ПРЕДПОСЫЛКИ ФОРМИРОВАНИЯ ЭТНИЧЕСКИХ ПРОТИВОРЕЧИЙ НА ЦЕНТРАЛЬНОМ КАВКАЗЕ (КОНЕЦ XIX–XX В.)[1]

Осетино-ингушские отношения уходят вглубь веков. Они документируются историческими источниками, позволяющими судить об их сложности и неоднозначности во все периоды развития двух соседствующих народов в составе российской государственности. Сложная и противоречивая история осетино-ингушских взаимоотношений во многом обусловлена характером интеграции осетинских и ингушских обществ сначала в общероссийское, а затем и советское политико-административное и правовое пространство. Каждый из исторических этапов включения двух социумов в российские государственно-политические и социально-экономические процессы усугублял осетино-ингушские противоречия, формировал существенные предпосылки, сказавшиеся на разворачивании конфликта осенью 1992 г.

С начала освоения Кавказа политика Российской империи в регионе подчинялась геополитическим интересам [1], сопряженным со стремлением правительства к скорейшей централизации управления в стране и унификации всех сторон жизнедеятельности горских обществ по общероссийскому образцу.

Адаптация к административным формам управления и государственного налогообложения проходила у горского населения достаточно болезненно и приводила к регулярным локальным возмущениям. Для осетинского общества, отличавшегося выраженной социальной иерархией и обладавшего сформировавшейся социальной элитой, такие возмущения, острые и драматичные в каждом конкретном случае, остались локальными эпизодами

[1] Работа выполнена при финансовой поддержке РГНФ, проект № 09-01-37102а.

(восстание 1831 г., подавленное экспедицией генерала И. Н. Абхазова, — см.: [2, с. 362–374] и др.).

Ингушское общество, облик которого определяли слабая социальная иерархия и ведущая роль тейпа в системе социальной организации, испытывало более серьезные трудности в адаптации к государственно-административной системе, часто отвечая на прямое военно-административное воздействие спонтанными взрывами. Почвой для конфликтов между российскими властями и ингушским обществом были методы прямого управления, игнорировавшие традиционную систему общественной саморегуляции, в основе которой лежали патриархальные властно-управленческие институты.

В ходе ускоренной и во многом искусственной модернизации горских обществ традиционные общественные связи оказались разрушенными, а имевшие место экономические, идеологические и правовые регуляторы межгрупповых и межэтнических отношений были исключены из жизнедеятельности горских обществ, приобретя статус маргинальных. Однако они продолжали влиять как на характер внутриэтнической самоорганизации, так и на конкретные формы межэтнического взаимодействия. Игнорирование этих принципов в практике управления привело в конечном счете к тому, что они, так и не исчезнув окончательно из повседневной практики, перешли в разряд политико-идеологических конструкций, усиливающихся в ряде случаев за счет подведения псевдоисторических обоснований, в свою очередь базирующихся на таких категориях, как «исконные территории», «земля предков» и т.п.

Перемещения, происходившие в середине XIX в. и завершившие формирование системы казачьих поселений, также создавали дополнительные почву и поводы для будущих конфликтов.

Два этноса (осетины и ингуши) к концу XIX в. практически одинаково страдали от земельной нехватки. Однако в нараставшем с начала XX в. осетино-ингушском противостоянии проблема земельного «голода» не играла главенствующую роль. Гораздо важнее в углублении осетино-ингушских противоречий был другой аспект этноконфликтной проблемы на Северном Кавказе второй половины XIX в. — набеговая система (см. подробнее: [3, с. 13–63]). «Ренессансу» набеговой практики в начале XX в. способствовали втягивание горских народов в капиталистическое развитие, товарно-денежные отношения. В условиях переходного состояния горской экономики набеги из агрессивного средства «собирания» феодальной собственности превращаются в средство «собирания» квазикапиталистической собственности. В применении к осетинскому обществу конца XIX — начала XX в. можно говорить о росте внутриобщинных форм криминальной наживы; в применении к ингушскому обществу — о полномасштабной набеговой практике, направленной преимущественно на осетин и казаков.

В эпоху революционных перемен, сопровождаемых кризисом власти и политической борьбой за власть в центре, социальные противоречия обострились, продуцируя формы военного противостояния. Кровавые междоусобицы 1918 г. получили предварительную санкцию в виде безответственного политико-правового решения («О ликвидации чересполосицы» [4]).

Крах российской государственности в 1917 г. способствовал углублению осетино-ингушских противоречий. Революция разрушила сложившиеся государственные структуры. Проблема управления на местах была, в представлении большевиков, малозначимой частью т.н. национального вопроса. Провозглашенные принципы равенства всех народов и права наций на самоопределение были совмещены с классовым подходом и на практике означали отказ от учета особенностей конкретной этнической среды.

Во многом это определит будущую «советскую» судьбу двух этносов. Чем решительнее были ингуши «за» советскую власть, тем более явственным будет их разочарование и тем непонятнее окажутся для них последующие метаморфозы власти. В 1920-е гг. произойдет своеобразная катастрофа ложных ожиданий, являвшихся идеологическими производными реального союзничества ингушей и большевизма в период Гражданской войны.

Если Ингушетия вошла в советскую систему и эпоху в едином порыве, то осетинское общество оказалось политически расколотым. Политическая поляризация в Осетии, ее внутренний социальный разлом выразились в уничтожении или эмиграции части осетинской элиты, придерживающейся как консервативно-

имперских взглядов, так и социал-либеральных, что не помешало Осетии в будущем обрести единство уже на советской почве, стать органической частью советского общества и культуры.

В осуществлявшемся с конца 20-х гг. курсе советского руководства на модернизацию, проведении политики поглощения этнокультурной специфики жизненного уклада этнических меньшинств власть сталкивалась с проблемой отторжения рядом горских народов (например, ингушами) навязываемых политических условий существования, форм хозяйствования, норм регуляции социальной жизни. Приверженность вайнахов жестким фамильно-тайповым связям и исламу была несовместима с целями советского социально-экономического переустройства социальной жизни.

После распада Горской АССР объединение Чеченской и Ингушской автономных областей должно было способствовать упрочению вайнахской этничности, но в действительности оно оказалось направлено на ликвидацию самостоятельности ингушского этноса, обозначившейся в виде Назрановского военного округа еще в дореволюционные времена.

Если в Северной Осетии в процессе социально-политической и экономической модернизации безраздельно господствовали советские правила упорядочения социальной реальности, то в Ингушетии доминировала традиционная элита (духовенство, старейшины тейпов), способствовавшая отторжению системы. Уничтожение вайнахского духовенства воспринималось народом как уничтожение самих основ национальной культуры и сделало неизбежным конфликт ингушей (и вайнахов в целом) с советской системой.

Неадекватность советско-тоталитарных, а затем прямых военных методов управления устройству и тенденциям развития ингушского социума подготовили катастрофу 1944 г. — депортацию ингушей и чеченцев в Казахстан и другие республики Средней Азии [5]. Депортация задержала социальные процессы и создала основу для усугубления осетино-ингушских противоречий. После восстановления в 1957 г. Чечено-Ингушской АССР в несколько измененных границах Пригородный район остался в составе Северной Осетии, став районом смешанного проживания осетино-ингушского населения. Несмотря на то что власти взяли



курс на превращение Пригородного района в «район осетино-ингушской дружбы», совместное проживание этносов со столь различной государственной судьбой породило череду межэтнических эксцессов, хотя довольно долго удавалось сохранять стабильную обстановку.

К концу 1980-х гг. исторические предпосылки, социально-психологические измерения конфликта были налицо. Копившиеся в течение длительного времени противоречия в осетино-ингушских отношениях, усугубляемые жестким административно-управленческим подходом центральных властей, вылились в конечном счтее в открытое вооруженное противостояние, как только в стране разразился политико-идеологический кризис, спровоцированный распадом СССР. Немалую роль в разворачивании осетино-ингушского противостояния сыграли поспешные, непродуманные, а порой и откровенно неграмотные действия центрального руководства, предпринимаемые в первые постперестроечные годы (см.: [6]). Принятый российским парламентом Закон «О реабилитации репрессированных народов», содержащий статью о возвращении территорий, безответственные заявления ведущих российских политиков, Закон «Об образовании Ингушской Республики» без определения ее границ — все это сыграло большую роль в катастрофе, спровоцировав вооруженный конфликт 1992 г.

Обозначенный в литературе как этнотерриториальный [7, с. 227–236], осетино-ингушский конфликт, на наш взгляд, имеет более сложную ценностную природу, и прежде всего потому, что в его основе лежат историко-культурные факторы, конституирующие этническое самосознание. Во многом именно по этим причинам, как представляется, до сих пор не выработано способа быстрого разрешения конфликта, поскольку это конфликт принципов, выбор между «исторической справедливостью» и политическими реалиями.

## Библиография

1. *Киняпина Н. С., Блиев М. М., Дегоев В. В*. Кавказ и Средняя Азия во внешней политике России. М., 1984.

2. *Блиев М. М.* Русско-осетинские отношения (40-е гг. XVIII — 30-е гг. XIX в.). Орджоникидзе, 1970.

3. *Блиев М. М.* Россия и горцы Большого Кавказа: На пути к цивилизации. М., 2004.
4. Гражданская война в Северной Осетии. Орджоникидзе, 1965.
5. *Бугай Н. Ф., Гонов А. М.* Кавказ: народы в эшелонах (20–60-е гг.). М., 1998.
6. *Здравомыслов А. Г.* Осетино-ингушский конфликт: Перспективы выхода из тупиковой ситуации. М., 1998.
7. *Дробижева Л. М.* Этнополитические конфликты. Причины и типология (конец 80-х — начало 90-х гг.) // Россия сегодня: трудные поиски свободы. М., 1993.

***Ю. Ю. Карпов***

# СТРАНИЧКА ИЗ ИСТОРИИ УПРАВЛЕНИЯ ГОРЦАМИ КАВКАЗА РОССИЙСКОЙ ИМПЕРИЕЙ

Вопрос о взаимоотношениях государства-завоевателя с покоренными народами представляет интерес в разных отношениях в каждом конкретном случае, для российско-кавказских отношений он особенно актуален, так как исторический аспект здесь часто пересекается с современным. Публицистика, СМИ регулярно муссирую его. Наука достаточно активно участвует в обсуждениях, предлагая те или иные интерпретации данного вопроса, которые в общем контексте оказываются в резонансе со «злобой дня». Теория «совместничества» В. Б. Виноградова в истории горцев и России, имеющая целью общее созидательное прошлое, его учениками, как ни странно, подкрепляется активной разработкой темы природного «хищничества» горцев, проецируемого из XIX в. в настоящее время [1; 2]. Другие исследователи, следуя идеям «ориентализма», утверждают, что «изобретенный» в Европе образ Востока, в России обрел «плоть» в отношении кавказцев; в результате сельская община, адатные суды и т.п. были якобы изобретены для «горцев-мусульман» чиновниками и учеными пред- и послереволюционного времени [3, с. 126–130]. В свою очередь среди современных кавказцев тема колониальной политики России (часто в худших ее проявлениях) является одной из главных. Диалог сторон нередко выглядит предельно односложным, где рефреном звучит: «Сам такой…»

Представляется, что на деле все было диалектичнее. А люди, которым по долгу службы приходилось «работать» среди «туземцев», равно как и ученые, мало что «изобретали», оценивая реалии надлежащим образом. Подтверждением этому, в частности, являются документы, авторами которых были административные лица мало спокойной в 1860–1870-е гг. Терской области.

Я остановлюсь на документах, составленных в это время Александром Нуридом, который в 1862 г. был назначен начальником Ингушевского, а в 1865 г. — начальником Кабардинского округа Терской области.

Несколько слов об этом человеке по данным «Краткой записки о службе» начала 1878 г., хранящейся в Российском военно-историческом архиве.

«Родился 24 августа 1826 г. Из военнопленных горцев. Вероисповедания православного. Воспитывался в доме полковника Бибикова. В службу вступил рядовым в Навагинский пехотный полк» в августе 1847 г. В семье каких Бибиковых он воспитывался, неизвестно, так как было несколько одноименных «родов» (в деле Нурида не указаны инициалы воспитателя). Далее в «Записке» изложен послужной список А. Нурида, и отмечаеся, что с 1847 г. до 1861 г. он регулярно участвовал в походах против горцев. Службу начал унтер-офицером, в 1850 г. был произведен в прапорщики, и в том же году командирован в 78-й пехотный Навагинский полк, с которым была связана большая часть его военной карьеры. В 1877 г. был произведен в генерал-майоры [4, л. 5–6]. По фигурирующей в Интернете информации, скончался в январе 1881 г.

Примечательно, что Александр Нурид оставил о себе память деятельностью не на военном поприще, а другим. Он явился ини-

циатором открытия в Назрани «двухклассного училища для приходящих мальчиков», о чем упоминается довольно часто.

Подробнее о его гражданской службе. 1 сентября 1862 г. он был «командирован для исправления должности начальника Ингушевского округа» (утвержден в ней в ноябре 1863 г.), но уже во второй половине декабря 1862 г., т.е. через три месяца с начала «исправления должности», в Назрановском обществе произошло «собрание» аульных старшин и мулл, почетных стариков, членов участкового и окружного народного судов, начальника округа А. Нурида, посвященное «изменению обычаев». «Изменения вредных обычаев» при упрочении российской власти в туземных провинциях Северного Кавказа в это время были обычной практикой.

Какие изменения должны были произойти в Ингушетии? Большей частью они касались преступлений уголовного характера: убийств и нанесения ран, кровной мести и др. Но фигурировали и гражданские дела.

Относительно брака говорилось, что «с нынешнего <…> времени первым и непременным условием брака полагается: свободная воля и непринужденное согласие не одного лишь мужчины, но и женщины, выходящей в замужество».

«Об отношении детей к родителям. Обычное право взрослых сыновей отбирать от отца имущество при жизни его и вопреки его желанию, а равно и оставлять престарелых отца и мать без всякаго призрения и даже прогонять их из дому, ныне уничтожается» [5, л. 20–24].

Менее чем через два года после начала исполнения должности, в июне 1864 г., А. Нурид отправил начальнику Терской области рапорт о предпринятых мерах по «улучшению бытовых условий» населения — по «исправлению» положения женщины, нормализации судебного производства. Особо выделялось «дело о следах».

Оно сводилось к тому, что в случае исчезновения у казаков скота последние отправлялись на его поиски «по следам» и, «доведши следы до какого-либо аула, казаки вызывали старшину и почетных аульных стариков, сдавали им след и отправлялись домой. Никакие убеждения жителей, что указанные и едва заметные конские или бычачьи ступни — следы их собственного [туземного] скота <…> никакие просьбы жителей проверить сдаваемые следы <…> ничто не останавливало казаков <…> За сим, казаки, представив присяжные оценочные листы, получали неимоверно высокую плату, взыскиваемую с туземцев насильственными мерами. Где начало такого решения дел и чье распоряжение дало его в руководство — я не мог добиться при всем своем старании. Но так как здравый смысл и чувство справедливости возмущались против порядка, который нисколько не исключал злоупотребления одной стороны и не гарантировал интересы другой, я, по долгу своему, не мог оставить без внимания дело <...>.

Эта общественная кара эксплуатировала туземцев и в будущем грозила им совершенным разорением <…> Туземные жители целыми массами являлись в Управление с жалобами и со скрытным ропотом на несправедливые, по их мнению, требования начальства, а постоянный отказ усиливал в них чувства затаенного негодования и ненависти к казакам. В их (казаков. — *Ю.К.*) преувеличенных требованиях туземцы видели право сильного, тем более что никакие клятвенные заверения их о ложных следах и о ложной присяге казаков не имели никакого успеха <…> Надобно было выйти из такого крайнего положения <…> Для достижения цели представлялось единственное средство: всякий раз, как только доведены следы до известного аула, доказать жителям его, что следы эти действительны и, следовательно, должны быть окуплены <...>».

А. Нурид разработал циркуляр, согласно которому проверка подобных ситуаций возлагалась на управляющих участками. Далее он отмечал, что данное распоряжение имело положительные результаты — количество соответствующих дел значительно уменьшилось. «Сведения эти, кроме весьма важного экономического значения, знаменательны в нравственном отношении. Они допускают мысль, что присяга, служащая основанием решения дел о следах превратилась в орудие для обмана и породила особого рода коммерческий оборот, безнравственный и преступный». Хозяевами скота указывались «небывалые в крае» цены. «Если подобные цены определяются присягой, понятно, что присяга обратилась в одну лишь юридическую формальность, загубив свое

высокое значение. Для казаков расчет ясный <...> Подобные поборы, подрывая благосостояние туземцев, вредно действуют и на нравственность самих казаков <…> ведут к барышничеству». Далее приводился конкретный пример [5, 10 об.–13 об.].

А. Нуридом были высказаны и другие предложения по «улучшению быта туземцев», в основном касавшиеся профилактики правонарушений.

Судьба «дела о следах» такова. А. Нурид предложил распространить новый порядок дознания на всю Терскую область. Начальник оной М. Т. Лорис-Меликов инициативу поддержал. Однако от начальников округов области, командующего Терским войском поступали депеши с возражениями, аргументировавшиеся ссылками на исправное исполнение аульными старшинами обязанностей по установлению «следов», а также склонностью туземцев к похищению скота [5, л. 27–29, 38 об.]. А. Нурид настаивал на своем, повторив предложение в 1866 г. По архивным материалам не удалось проследить его судьбу.

Однако примечательно и другое. В рапорте на имя начальника области в целях наведения порядка в округе А. Нурид настаивал на ускорении решения поземельного вопроса путем четкой фиксации границ между округами и аулами, а также на замене чеченских и дагестанских мулл в Ингушетии местными, что должно было явиться гарантом «ограждения населения округа от всех религиозных смут <…> а равно и для охранения жителей от алчных поборов мулл <…> Но цель эта вполне не может быть достигнута раньше учреждения школы», и потому вопрос о школе выделялся особо. Были изложены и предложения по организации административно-судебной системы.

Заканчивался рапорт такими словами: «Но самой главной и существенной заботой должно быть соблюдение полной равноправности (выделено в оригинале. — *Ю. К.*) между туземцами и казаками как между подданными одного государства. Преобладание казаков над туземцами преимущественно в отношении местных судебных прав и по взысканиям, служит главным разъединяющим началом. Как право сильного, оно вызывает в покоренном народе дикие страсти и скопляет в душе его затаенную ненависть и вражду к казакам. Я знаю столкновения казаков с туземцами в самом худшем их виде, и убежден, что самая великая проницательность не может ничего выдумать сильнее нынешнего положения дел для окончательного нравственного разъединения туземцев с русскими, если только казаки не будут побуждены изменять свои беспощадные отношения к туземцам» [5, 18 об.–19].

В данной формулировке сказалось его горское происхождение. Но в не меньшей степени в ней отразилось воспитание, полученное в семье полковника Бибикова. Это должно внести уточнения в представления о том, кто и с какими мыслями осуществлял покорение горцев и управлял ими. К тому же, «удачная» карьера А. Нурида свидетельствует о том, что, хотя его предложения не всегда воплощались в жизнь, его взгляды разделяли лица, занимавшие довольно высокие посты. И судя по всему, они достаточно хорошо знали местную конкретику и не изобретали кавказского Востока. Также следует отметить, что пресловутое «хищничество» горцев имело и другую сторону медали, поэтому однозначные оценки к нему вряд ли применимы.

## Библиография и источники


1. *Клычников Ю. Ю., Линец С. И.* Северокавказский узел: особенности конфликтного потенциала (исторические очерки). 2-е изд., стереотип. / Под ред. и с предисл. В. Б. Виноградова. Пятигорск, 2008.

2. *Клычников Ю. Ю., Цыбульникова А. А*. «Так буйную вольность законы теснят…» Борьба российской государственности с хищничеством на Северном Кавказе (исторические очерки) / Под ред. и с предисл. В. Б. Виноградова. Пятигорск; Армавир; Славянск-на-Кубани, 2011.

3. *Бобровников В. О.* Изобретение исламских традиций в дагестанском колхозе // Расы и народы. М., 2006. Вып. 31.

4. Российский государственный военно-исторический архив. Ф. 400, оп. 9, ед. хр. 15934.

5. Центральный государственный архив Республики Северная Осетия — Алания. Ф. 12, оп. 6, д. 303.

*А. Х. Курмансеитова*

# ПРОСВЕТИТЕЛЬСКАЯ ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ АДЫГОВ В ПЕРИОДИЧЕСКОЙ ПЕЧАТИ НАЧАЛА XX В.

Проблема просветительского движения народов Карачаево-Черкесии в начале XX в. в новейшей истории России мало исследована. Имеющиеся на сегодняшний день факты свидетельствуют о том, что в регионе были представители из числа интеллигенции, поддержавшие идею модернизации духовной культуры российских мусульман.

Адыгская интеллигенция выступала на страницах русской и восточной печати со статьями, в которых она рассматривала не только вопросы культуры, но и проблемы, связанные с социально-политическим и экономическим положением горцев. Среди них этнограф Т. Х. Кумыков особо выделял Б. Шарданова: «Батырбек проявил себя как историк и публицист, этнограф и общественный деятель. По специальности он был инженером путей сообщения, служил в Кубанской области <…>» [1].

Б. Шарданов был в числе тех, кто разработал историю и этнографию кабардинцев (черкесов). Он опубликовал в периодической печати ряд статей по истории адыгов, в которых ставил злободневные вопросы, связанные с развитием культуры и общественной жизни. Т. Х. Кумыков отметил актуальность затрагиваемых Батырбеком проблем: «Шарданов вскрыл стремление царизма обмануть народные массы Манифестом 17 октября 1905 г. Его статья “Забытый народ”, опубликованная в газете “Кубань” за 1906 г., является обличительной. В ней подвергается критике политика царского правительства на окраинах, грубый режим и произвол, установленный царизмом на Северном Кавказе» [1, с. 141].

Батырбек Шарданов придавал большое значение роли просвещения и науки в горском обществе, в открытом письме к мусульманам Кубанской области на страницах газеты «Кубанский край» (1911. № 142) он обращался к горцам: «Теперь главная сила



народов, бесспорно, только в просвещении. Побеждает теперь не физическая сила, а наука и знание» (цит. по: [1, с. 143]).

В 1913–1918 гг. в Темир-Хан-Шуре (Буйнакск) выходила газета «Джаридат Дагистан» («Газета Дагестан») на арабском языке. Она освещала общественную и культурную жизнь Дагестана, рассматривала внутри- и внешнеполитическую жизнь, культурный уровень и многосторонние контакты дагестанского народа [2, с. 6].

На страницах «Джаридат Дагистан» печатались и адыги, поднимавшие социально-политические вопросы и проблемы модернизации горского общества. Яхья аш-Шафари из Черкесии написал: «О, читатели этого моего письма, воздержитесь от порицаний и выговоров, а побуждайте массы к изучению рационалистических наук, которые пробуждают нас от сна невежества и вводят нас в число наций, которые следуют цивилизации и ремеслам и достигают того, чего хотят…» [2, с. 29].

В полемике об уплате *закята* с долговых расписок, развернувшейся на страницах «Джаридат Дагистан», принимал участие и Гамзат ал-Черкеси.

Модернизация мусульманского общества российских мусульман была жизненно необходима, поэтому мусульманские реформаторы большое значение придавали просвещению на европейском уровне, которое необходимо было использовать с сохранением ценностей ислама и обычаев своего народа. О проблемах просвещения мусульман Тут ал-Баруки из Черкесии писал: «Мнение наций разделилось, одни видят необходимость преподавания религиозных заповедей и обучения их нравственным качествам в школах, таких, как в России, Англии, Германии и других странах; другие — обучать на общественной нравственной этике, и называют это уроком этики, как, например, во Франции. А мы же, так как у нас вера — магометанская, благородная, которая гарантирует всю культуру и совершенство нравственности, видим необходимость обучения наших студентов религиозным заповедям и их нравственным качествам наряду с просвещением их умов и расширением сферы их воображения и пробуждения их рассудительности о земных явлениях» [2, с. 36–37].

Адыги печатались и на страницах журнала «Мусульманин», однако в Новейшей истории России данному изданию востокове-

дами была дана негативная оценка. После Первой русской революции в целях предотвращения новых антиправительственных выступлений царским правительством был предпринят ряд мер. Одна из программ была направлена против панисламизма и пантюркизма. Для борьбы с указанными течениями созвали новое особо секретное совещание по «выработке мер для противодействия мусульманскому влиянию на инородцев Поволжья», была разработана широкая программа борьбы против мусульманской культуры, школы, печати, просвещения [3]. Для претворения в жизнь решений данного совещания особый отдел департамента жандармерии секретно предписал губернским жандармским управлениям, начальникам районных и охранных отделений создать «секретную агентуру» для освещения преступной деятельности панисламистов и их революционных организаций в целях пресечения таковой. Книговед А. Г. Каримуллин сообщал: «Чтобы придать видимость правдоподобия “заговору” панисламистов и пантюркистов, нужны были улики и провокаторы. Директор департамента духовных дел иностранных исповеданий Харузин заполучил такового, им оказался Хаджелатша, которому царские власти поручили организацию в Париже периодического органа “В мире мусульманства” (иногда этот орган называют “Мусульманин”). На страницах “Мусульманина”, субсидируемого царским правительством, начали публиковаться провокационные статьи, которые должны были дать в руки департамента полиции “неопровержимые факты” о готовящемся в России заговоре <…> для свержения православного государства пантюркистами и присоединения Поволжья, Кавказа, Средней Азии к Турции <…>» [3, с. 211–212]

В начале XXI в. Р. Амирханов дал негативную оценку журналу «Мусульманин», так как считал, что деятельность данного журнала была направлена против мусульман России: «Этот ежемесячный литературный журнал на первых порах имел широкое распространение в России. Но когда выяснилось, что журнал издается на средства царской охранки в провокационных целях (искусственно раздувался “панисламизм”) и Теляши — продажный авантюрист, провокатор, “Мусульманин” практически потерял своих читателей. Та же участь постигла аналогичную газету — “В мире мусульманства”, которая с 1911 г. выходила на русском языке уже в Петербурге под редакцией агентов охранки, ловких аферистов Х. Теляши и А. Г. Датиева» [4, с. 77]. В настоящее время востоковеды утверждают, что деятельность данных изданий была направлена против российских мусульман.



Известный адыгский просветитель П. И. Тамбиев одобрил деятельность журнала «Мусульманин», он в своем письме в Париж на имя редактора Магомет-Бека от 2 сентября 1910 г. сообщал: «Я с нетерпением жду каждый номер журнала “Мусульманин”» [1, с. 152].

П. И. Тамбиев рекомендовал редакции журнала «выпускать общедоступные, полезные и дешевые книжечки» на кабардинском языке и обещал для этой цели вносить в фонд редакции «Мусульманина» ежегодно по 50 руб. Т. Х. Кумыков дал негативную оценку публикациям в журнале «Мусульманин», так как он считал, что «П. И. Тамбиев не понял истинных целей и задач журнала и редактора» [1, с. 152–153].

Журнал «Мусульманин» на русском языке издавался в Париже в 1908–1911 г. под редакцией Магомет Бека Хаджелатше (М. Татарин). Первые номера журнала были встречены мусульманами восторженно, впоследствии количество читателей сократилось.

Этнокультура российских мусульман развивалась в едином социуме, так как представители Карачая, Черкесии, Кабарды и Адыгеи обучались в мусульманских учебных заведениях Крыма, Дагестана, Поволжья. После возвращения на родину они пытались внести позитивные изменения в общественную жизнь своих народов. Изучение просветительского движения в начале XX в. среди адыгов является перспективной проблемой в Новейшей истории России, так как будет способствовать более углубленному изучению истории становления книжного дела и периодической печати дооктябрьского периода.

## Библиография

1. *Кумыков Т. Х.* Культура, общественно-политическая мысль и просвещение Кабарды во второй половине XIX — начале XX в. Нальчик, 1996.

2. *Наврузов А. Р.* Газета «Джаридат Дагистан» (1913–1918) как историко-культурный памятник. Махачкала, 2007.
3. *Каримуллин А. Г.* Татарская книга начала XX в. Казань, 1974.
4. *Амирханов Р. У.* Татарская дореволюционная пресса в контексте «Восток–Запад» (на примере развития русской культуры). Казань, 2002.

***А. Р. Хашукаев***

## РАЗВИТИЕ КУЛЬТУРЫ И ОБРАЗОВАНИЯ СЕВЕРОКАВКАЗСКИХ НАРОДОВ ВО ВТОРОЙ ПОЛОВИНЕ XIX — НАЧАЛЕ XX В.

Вовлечение горских народов в орбиту экономической, политической жизни России в конце XIX — начале XX в. оказало влияние на развитие их культуры. Оно повысило классовое и национальное самосознание народов, усилило их стремление к знаниям, просвещению. Важным событием в духовной жизни населения Северного Кавказа явилось создание в крае русских школ.

В этих учебных заведениях учились и дети горцев. Особенно заметную роль в распространении просвещения, русской грамоты и культуры среди черкесов сыграли Екатеринодарская и Ставропольская гимназии, при которых имелся пансион для детей горских феодалов. Многие из окончивших Ставропольскую гимназию впоследствии стали видными деятелями культуры и просвещения. Горские дети обучались и в Нальчикской окружной школе, которая была основана в 1860 г. При ней был организован пансион, содержавшийся за казенный счет [1, с. 448].

В пореформенное время сеть школ расширилась. С 1861 по 1867 г. в Кубанской области появилось около ста учебных заведений. В 1861 г. во Владикавказе открылась окружная горская школа, в 1866 г. — горская школа в Майкопе, в 1876 г. — школы в аулах Хаштук и Суворово-Черкесское, в 1877 г. — в ауле Хакуринохабль, позже — в аулах Гатлукай, Понежукай, Габукай, Шенджий, Бжедугхабль [2, с. 88].



По совету Л. Н. Толстого, поддерживавшего связи с жителями Кубанской области Скороходовым, Новоселовым, Гатагогу, население черкесского аула Тахтамукай добилось открытия у себя светской школы. Л. Н. Толстой подарил жителям этого аула библиотеку, состоявшую из книг классиков русской литературы, словарей, учебников.

В 1875 г. были открыты начальные школы в Кабарде: в селениях Кучмазукино, Куданетово и Шарданово. В 1878–1891 гг. в Черкесии возникло шесть горских школ с трехлетним сроком обучения. Жители сел и аулов осознавали значение русской школы в их культурной жизни. Они сами требовали открытия школ. Школы содержались в основном на средства аульского или сельского общества. В приказе начальника Кубанской области от 12 декабря 1894 г. отмечалось, что «горцы Екатеринодарского отдела охотно пошли на материальные пожертвования, так как поняли, какую первостепенную важность в их жизни должна иметь русская школа» [3, с. 20].

Население аулов и сел выносило на своих сходах решения о перестройке школ, об улучшении их оборудования, расширении программы, увеличении числа учащихся. Все эти факты свидетельствуют о сильном стремлении черкесов к образованию, русской грамоте.

Школы и гимназии на Северном Кавказе, несмотря на господствовавший в них монархический дух, сыграли большую роль в развитии культуры горцев. А. Н. Дьячков-Тарасов отмечал, что «школа оказывала на черкесов большое культурное влияние. Они вполне понимали ее необходимость и не жалели средства для ее содержания» [3, с. 20].

Гимназисты и школьники, возвращаясь домой, приобщали соотечественников к русской культуре, учили русской грамоте. Черкесы постоянно поддерживали с русскими экономические и культурные связи, и это близкое общение с дружественным народом вызвало у них потребность в знании русского языка и обычаев. В. В. Васильков писал, что в начале XX в. у черкесов было велико «стремление к русскому языку и русскому образованию» [4, с. 73].

Русский язык стал исполнять на Северном Кавказе роль языка межнационального общения. Он способствовал укреплению дружбы между северокавказскими народами и русскими, дальнейшему развитию культуры народов региона, интернациональному сплочению, приобщению горцев к богатейшей русской культуре.

Под влиянием русской культуры в черкесские селения проникали прогрессивные общественно-политические мысли. Через представителей русской интеллигенции распространялись гуманистические идеи А. С. Пушкина, М. Ю. Лермонтова, В. Г. Белинского, Н. Добролюбова, Н. Г. Чернышевского, Л. Н. Толстого, А. П. Чехова и др. В начале XX в. у черкесов впервые возникло сценическое искусство. В 1908 г. в Екатеринодаре силами местной интеллигенции был показан спектакль «Черкесская программа», состоявший из семи сценок, а в 1910 г. — «Набег Кунчука на Азов». В 1910 г. в Армавире черкесогаями — черкесскими армянами — был показан спектакль «Аршин-мал-Алан» на черкесском языке. Важным событием в культурной жизни черкесов явилось создание в бывшем екатеринодарском «Северном театре» Дома культуры, при котором был организован любительский театральный коллектив [5, с. 13–14].

В конце XIX — начале XX в. росло число ученых-черкесов, занимавшихся исследованием истории, этнографии, культуры родного народа. В основном это были люди, получившие образование в русских учебных заведениях: Кази Атажукин, Т. Кашежев, А. Шемгохов, Н. Меретуков, Г. Хаджимуков, С. Сиюхов, Х. К. Абуков, Дышеков и др.

Велика роль русских ученых в изучении истории, этнографии, археологии, лингвистики, культуры черкесов, собравших ценнейшие материалы. В конце XIX — начале XX в. появилась специальная литература описательного и сравнительно-исторического характера.

В начале XX в. под влиянием новых социально-экономических отношений развивались светское образование, просветительская общественно-политическая и научная мысль, в которой стали проявляться демократические тенденции. Конец XIX — начало XX в. — важный рубеж в жизни Северного Кавказа, изменивший его хозяйственный облик в связи с ростом промышленного производства в системе единого всероссийского хозяйственного организма, что сказалось и на социальной структуре, положении и представлениях, укладе и образе жизни всех проживавших там народностей, классов и социальных слоев и групп. В менявшемся облике Северного Кавказа на переломе двух столетий рельефно отразились характерные черты России, ему были присущи все типичные социально-экономические противоречия мира того времени.



**Библиография**

1. *Хоретлев А. О.* Прогрессивное влияние России на развитие просвещения и культуры адыгов в пореформенный период // Очерки истории Адыгеи. Майкоп, 1957.

2. *Меретуков М. А*. Из истории русско-адыгских отношений (вторая половина XIX — начало XX в.) // Черкесия в XIX в. Майкоп, 1991.

3. *Дьячков-Тарасов А. Н.* Абадзехи // Зап. Кавказ. отдела ИРГО. Тифлис, 1902. Кн. 22. Вып. 4.

4. *Васильков В. В.* Очерк быта темиргоевцев // Сборник материалов для описания местностей Кавказа. 1901. Вып. 29.

5. *Шовгенов М. М.* Адыгейский театр (зарождение и развитие). Тбилиси, 1970.

***А. А. Ахмедов***

## ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНОЕ НАЧАЛО И ФУНКЦИОНАЛЬНАЯ СРЕДА В КУЛЬТУРЕ АДЫГОВ: АСПЕКТЫ ЭВОЛЮЦИИ

На наш взгляд, сегодня для культурологических исследований актуальны подходы, практикуемы в теории систем и теории информации. С их помощью мы представим историческое развитие адыгского этноса как специфической культурной системы,

в которой действовали механизмы эволюции за счет взаимодействия внешних и внутренних факторов. К последним относятся сознательные усилия индивидуумов и социальных групп (слоев) в соответствии со спецификой функциональной среды этнического культурного поля.

Лингвистический анализ раскрывает идентичность базовых лексических концептов и языковых реалий западно- и восточноадыгских диалектов (несмотря на грамматические и фонетические различия), что дает основания говорить о едином адыгском языке. Идентичность свидетельствует о существовании единого культурного пространства различных субэтнических групп. Это коррелирует с историческими сведениями, в которых, во-первых, во временном аспекте отмечается территориальная непрерывность адыгского этнического ареала, во-вторых, его субэтнические и социальные компоненты, несмотря на описания внутренних междоусобиц, характеризуются внешними источниками как родственная общность, в которой функционирует общая коммуникационная среда. Также на фоне явной древности языка можно видеть сохранение эндогенного характера сущностных понятий языковой картины мира вплоть до начала Нового времени, когда в язык начали проникать лексические концепты фундаментального свойства. Они базировались на турецко-арабских заимствованиях (например, понятия о *разуме*, *линейном времени*, *мире как географическом пространстве*), ставших общеязыковой реальностью, по-видимому, в XVIII–XIX столетиях. Сообщения внешних источников начиная со времен Античности свидетельствуют о том, что адыгский этнический ареал никогда не терял своего культурного суверенитета. Можно предположить, что в условиях территориального единства и этноязыковой однородности на определенном историческом этапе сформировалась общая, относительно самобытная этнокультурная среда, функционирование которой имело системные признаки.

Данные языка, фольклора и истории убедительно свидетельствуют об автохтонности адыгского этноса для Западного Кавказа. Вопрос о его продвижении на северо-восток дискуссионен, но вышеназванные источники свидетельствуют, что с древних времен адыгская этнокультурная среда была включена в макрорегиональные процессы через походы, торговлю, отходничество, локальные миграции и т.д. Сохранность на этом фоне глубинных пластов языка и культуры вплоть до Нового времени дает основания предположить наличие неких медиативных слоев. Наше предположение подтверждается в ходе рассмотрения исторической социокультурной роли адыгских *уорков* и *пши* — «дворян» и князей. Именно этот слой, существовавший за счет производящего населения и добычи, обеспечивал управление, связь с внешним для этносреды миром, защиту самобытности, гарантировал сохранность традиционного уклада. Он же выступал опорой *функциональной среды*, которая обеспечивала единство и развитие культурного и коммуникационного пространства в ареале обитания этноса: через институты локальных поездок, миграций, формальных и неформальных собраний, гостеприимства, покровительства сказителям-*джегуако*, иноземным путешественникам и купцам, а также духовенству (в доисламский период — *шогенам*) через систему разнообразных вертикальных и горизонтальных связей (родства, дружбы, вассалитета, союза, конфликта и т.д.). Этот же слой до середины XIX в. выступал как показатель, мерило культурных ожиданий и идеалов этнокультурной среды.

О том, что появление «благородного сословия» было системной реакцией этнокультурной среды, возникшей в ходе ее развития с учетом условий среды обитания и вызовов времени, можно судить, даже не привлекая сопоставительный материал из истории других стран и народов. Различия в положении, роли и численности «благородного сословия» у адыгских субэтнических групп исторически определялись характером местности, в которой они проживали. Наиболее самостоятельным было производящее население горных местностей на западе, наименее — открытых предгорных равнин исторической Кабарды. В 1760-е гг. по адыгскому этническому ареалу прокатилась волна крестьянских выступлений. Наибольшего успеха они добились на западе, где в племенах шапсугов и натухайцев власть высшей аристократии была уничтожена. Бжедуги, занимавшие промежуточное положение между Кабардой и Шапсугией по ландшафту местности и социально-экономическому укладу, в ходе восстания добились некоторых успехов, но в целом потерпели поражение. В Кабарде

итогом крестьянского выступления стал третейский суд, осудивший некоторые приобретавшие системный характер «злоупотребления» знати. Несмотря на то что события приняли форму вооруженного противостояния, они должны рассматриваться как признак эволюционных изменений. И в Шапсугии, и в Бжедугии, и в Кабарде крестьяне выступали с позиций своих представлений о справедливости, которую они понимали как адекватное соответствие традиционным нормам. Это было реакцией этнокультурной среды на происходящие в ней изменения в свете вызовов времени. Оседлые, наиболее консервативные в отношении культурной самобытности и самоорганизованные крестьянские кланы и общины на западе адыгского этнического ареала забрали у аристократии функции контроля за функциональной средой. На востоке подобное было невозможно, и более основательный и авторитарный контроль кабардинского «благородного сословия» за функциональной средой культурного поля сыграл большую роль в различии исторической судьбы «демократических» и «аристократических», в терминологии российского кавказоведения XIX в., адыгских племен.

Несмотря на большие потери, понесенные «аристократическими» племенами в ходе противостояния с Российской империей, контроль «благородного сословия» за функциональной средой и сохранение его функций, медиативных по отношению к внешним для этноса факторам, обеспечили «амортизацию» прямого внешнего вмешательства. Это позволило этнокультурной среде трансформироваться в новых для нее условиях, при этом сохранив самобытное культурное ядро. «Демократические» племена, в этноареале которых резистенция этнокультурной среды носила характер непосредственных столкновений, постигла демографическая катастрофа.

Данный пример дает возможность поставить вопрос о роли элиты в истории адыгского этноса как культурной системы. В традиционной адыгской среде благодаря функциональному полю культурный опыт (например, информация о более эффективных способах хозяйствования или ведения военных действий), творческие интенции (например, фольклор или этические концепты), управленческие решения могли транслироваться в пространственном и временном измерении, взаимодействуя с совокупностью факторов и реакций и обеспечивая то или иное развитие системы в целом и ее отдельных элементов в частности. Пока сохранялась традиционная, целостная этнокультурная среда (даже после разрушения прежней относительной самобытности культурной системы и ее включения в ряд макросистем: мусульманского мира, Российской империи, европейской цивилизации), сохранялось и ее функциональное поле, обеспечивавшее общую векторность среды, что позволяло говорить о цельной этнокультурной специфике.

Однако с середины XX в. адыгская этнокультурная среда настолько трансформировалась, раскрылась, что можно ставить вопрос о том, существует ли она на сегодняшний день как целое и цельное явление. При этом очевидно наличие этнокультурного сознания и определяемой им интеллектуальной активности у представителей адыгского этноса, что в свете мировых тенденций и социально-политической ситуации на Кавказе, делает вопрос о его сегодняшней функциональной среде актуальным.

*Р. А. Бекназаров*

## ХЛЕБ В ТРАДИЦИОННОМ КАЗАХСКОМ ОБЩЕСТВЕ (СЕРЕДИНА XIX — НАЧАЛО XX В.): ИСТОРИКО-ЭТНОГРАФИЧЕСКОЕ ИССЛЕДОВАНИЕ НА МАТЕРИАЛАХ ЗАПАДНОГО КАЗАХСТАНА

Можно предположить, что при условии регулярных контактов с оседлыми народами Средней Азии казахам Западного Казахстана хлеб, испеченный из пшеничной и ржаной муки, был

знаком еще давно. Однако при этом с большой долей вероятности можно утверждать, что хлеб и в целом культура его употребления были знакомы только состоятельной верхушке кочевого общества, большая же часть населения степи в повседневной жизни хлеб не употребляла вообще. Этот факт из жизни казахов отмечается во многих архивных и исторических источниках. В частности, в донесении поручика И. Муравина начальнику Оренбургской комиссии И. Неплюеву в марте 1743 г. говорится, что прибывшие в Орск с Абулхаиром казахи «едва з голоду не уморили, и несколько киргизцов, выехав, померло, *ибо гнилую и оржаную муку есть непривычны* (выделено нами. — *Р. Б.*)» [1, с. 281]. На наш взгляд им в городе давали традиционную русскую еду (каши, хлеб и т. д.), казахи же, привычные употреблять мясную пищу, таким угощением остались недовольны, а некоторые из них, очевидно, отравились, что и было передано поручиком администрации в несколько приукрашенном виде.

Однако именно употребление хлеба казахами считалось русским самодержавием одним из действенных рычагов постепенного приобщения кочевников к оседлой культуре. Например, уже в рекомендациях 1759 г. Т. Тевкелева и П. И. Рычкова по привлечению в лоно Русской империи насельников степи одним из главных рычагов считалось «приучение к употреблению хлеба», в первую очередь аристократической верхушки [2, с. 576]. При этом они ссылаются на Указ Государственной коллегии иностранных дел от 2 ноября 1749 г., где говорится, что «их, киргизов (т.е. казахов. — *Р. Б.*), к здешней пище для того ж *приохочивать велено* (выделено нами. — *Р. Б.*)» [3, с. 578]. Такая политика, естественно, была небезосновательной, так как «перенос дворцовых обычаев <…> в широкие народные массы» существовал всегда, в том числе и в кочевой среде, в частности среди кочевых узбеков [4, с. 165].

В последующем с усилением русского присутствия, внедрением административных реформ ханы и их приближенные вместо традиционных подарков и жалования в виде предметов вооружения, отрезов материи и т.д. начинают получать пшеничную муку и крупы. Дети Абулхаир-хана, в частности Нуралы-хан, в 1764 г. пишут в Оренбург жалобу, что «по Высочайшему указу <…> издавна отпускалось ему ежегодно хлебное жалование, иногда 100 четвертей, а иногда и более, мера, впрочем, которая всегда оказывалась <…> недостаточную на всю зиму». При этом далее в письме он приводит причину такого состояния дела, а именно — отсутствие жалования аргументировалось неурожаем за последние три года [5, с. 4]. Здесь же приводится просьба Дусалы-султана к некоему Логинову помочь решить проблему по снабжению его хлебом на зиму, но «просьбе этой было отказано, потому что Дустали получил уже денежное жалованье» [6, с. 4].

Действительно, в архиве внешней политики Российской империи сохранился документ, подтверждающий жалобу Нуралы-хана, — «Указ Государственной коллегии иностранных дел от 2 ноября 1749 г.», по которому велено «киргиз-кайсацкому Нурали-хану, по прозьбе ево, десять четвертей пшеничной муки и десять четвертей круп» отпускать. При этом генерал-губернатору Неплюеву рекомендовалось впредь хлеб к нему, хану, посылать и «тем не только их к здешней пище приобучать, но и дружбу его г-на действительного тайного советника приводить велено» [7, с. 576]. В этом же документе приводятся данные об отпуске хлебного жалования Абылай султану, «старшинам Кулсаре и Куляке батырям», соразмерно «в число определяемой им в подарок суммы» [8, с. 576]. При этом в архивных документах сохранились неоднократные просьбы Абылай султана «о разрешении казахам выменивать муку и крупу в крепости Красноярской» [9, с. 602–603]. Осмелимся предположить, что, очевидно, такая же ситуация сложилась и на укрепленной линии севера исследуемого нами региона — Оренбурга и Орска.

Традиционно в казахской среде региона повсеместно было распространено приготовление мучного изделия из пресного теста в виде шариков, небольших ромбов и квадратов, замешанных на закваске из кислого молока или айрана и жаренных на растопленном масле, называемых *бауырсақ*. Существует мнение, что *бауырсақ*, как и просо, является одним из древнейших кушаний, приготовляемых из теста, который уходит своими корнями в кочевую тюркскую эпоху [10, с. 41; 10, с. 334]. Описывая быт и нравы казахов, А. П. Смирнов в 1897 г. пишет, что «хлеба киргизы совсем не едят, а вместо него употребляют маленькие жирные

мучные лепешки, поджаренные в сале», т.е. баурсаки. Из такого же теста казахи жарили небольшие тонкие лепешки — *шелпек*. При этом эти мучные изделия широко использовались в казахских обрядах и ритуалах — на свадьбе, при похоронах и т.д.

В среде казахов Западного Казахстана в XIX — начале XX в. был распространен также печеный хлеб в виде небольших лепешек — *таба нан*, выпекаемых в специальных чугунных округлых формах *таба* (сковородах), расположенных плотно друг к другу. В качестве топлива использовалась горячая зола от прессованного кизяка — *қи*. Традиционные среднеазиатские лепешки, выпекаемые в *тандыр*е, распространения в полукочевой среде казахов не получили. В частности, об этом пишет Л. Костенко в 1871 г.: «Хлеб (нан) (в форме лепешек) распространен мало» [11, с. 40].

Особо хотелось бы подчеркнуть, что казахи исследуемого нами региона муку использовали не только для выпечки хлеба и баурсаков, но и применяли ее в качестве наполнителя каш — *ботқа*. Это отмечает Я. Я. Кауфман: «Хлеб, правда, не печеный (киргизы еще не выучились печь хлеба!), в виде похлебки или лепешек становится предметом первой необходимости» [12, с. 219].

Как известно, в казахской кочевой среде предпочтение отдавалось мясным блюдам. В качестве примера хотелось бы привести данные из журнала А. И. Тевкелева от 1 апреля 1731 г., который описывает празднование в степи религиозного праздника Курбан-байрам. На «джигин (*жиын. — Р. Б.*) (на банкет или пирушку), где были Абулхаир-хан и доброжелательная старшина. И по собрании всех к кушанью садятся на земли, склав ноги на коврах или на войлоках вкруговенку, тогда перед каждого ставится по чашке мелко скрошенным мясом и подлитою немного щербою. <…> А другого никакого кушанья не бывает, и напитку, кроме кобыльева молока, також верблюжьева и овечьева, не бывает же» [13, с. 107].

Однако впоследствии переход большей части казахов к полукочевничеству и полуоседлости, сокращение поголовья скота и, как следствие, уменьшение употребления мяса, привели к увеличению доли мучных изделий в рационе местных казахов, причем не только в качестве печеных изделий, круп, но и в традиционном



мясном блюде *ет* в качестве раскатанного теста в виде небольших прямоугольников или квадратиков (*нан*, *жайма нан*, *салма*), которые варились в мясном бульоне и подавались к дастархану вместе со сваренными кусками мяса и приправой из дикого лука и чеснока. Распространение термина *салма* в Западном Казахстане отмечено в работе Ж. Доскараева, посвященном исследованию диалектов этого региона. В частности, он, анализируя слова, связанные с пищей, отмечает, что так называли тонко раскатанное тесто, сваренное в бульоне. Готовые *салма* выцеживали дуршлагом, перед подачей добавляли приправу из лука (*салма — жұқа нан. Салманы бөлектеп пісіргеннен кейін сүзіп алып, ортасына сары май, пияз салып жейді*) и мясо [14, с. 18б]. Так как казахи традиционно мясо ели руками, то среди русского и татарского населения степи это блюдо получает свое название — *бишбармак* (*бесбармақ*). В частности, уже в 1740 г. в журнальной записи переговоров генерал-лейтенанта князя В. Урусова с представителями Малого и Среднего жузов во время их приезда в Оренбург для принятия присяги на подданство России отмечается в церемонии угощения гостей «бишбармак, вино и пиво» [15, с. 138]. Об этом также сообщает исследователь Л. Костенко, который указывает, что праздничное угощение казахов «составляет биш-бармак (пять пальцев), т.е. мелкие кусочки мяса, зажаренные в сале» [16, с. 40].

Представляется, что использование термина *бишбармак* (*бесбармақ*) — следствие влияния татарской национальной кухни, в которой в тот период уже существовало мясное блюдо с таким названием: «*бишбармақ — сәмез итне қамыр басатың*» [17, с. 112б]. Как отмечают исследователи татарской национальной кухни «бишбармак <…> кушанье, которое едят при помощи пяти пальцев. Бишбармак — также очень древнее кушанье кочевых тюрков, но его они изготавливали обычно из баранины или жеребятины в небольшом количестве бульона. У татар оно шире распространено в Приуралье, как и у соседних башкир», т.е. на границе кочевания казахских племен [18, с. 16]. С включением раскатанного теста в *ет* в быту оседлых городских казахов прочно утверждается татарское понимание этого мясного блюда, которое находит широкое распространение в среде русского, татарского населения степи, включается в русскую научную литературу.

Однако хотелось бы подчеркнуть, что казахи до сих пор это блюдо называют по-прежнему — *ет* (*етке келініз* — приглашаем вас к мясу, так как слово «тесто» в народе еще долго не употреблялось).

Таким образом, можно предположить, что период середины XIX — начала XX в. для казахов Западного Казахстана стал периодом формирования культуры употребления хлеба, мучных продуктов, наряду с другими традиционными мясными и молочными продуктами казахской национальной кухни.

**Библиография**


1. Донесение поручика И. Муравина начальнику Оренбургской комиссии И. Неплюеву о причинах недовольства хана Абулхаира Оренбургской администрацией. 1743 г., 30 марта // Казахско-русские отношения в XVI–XVIII вв. (Сб. док-тов). Алма-Ата, 1961.

2. Представление генерал-майора Т. Тевкелева и коллежского советника П. Рычкова Коллегии иностранных дел о положении в Малом Среднем жузах. 1759 г. января 22 // КРО. 1961.

3. Там же.

4. *Потапов Л. П.* Древний обычай, отражающий первобытнообщинный быт кочевников // Тюркологический сборник. М.; Л., 1951.

5. *Вельяминов-Зернов В. В.* Исторические известия о киргиз-кайсаках и сношениях России с Средней Азией со времен кончины Абул-Хайр хана (1748–1765). Уфа, 1855. Т. 2.

6. Там же.

7. Представление генерал-майора Т. Тевкелева…

8. Там же.

9. Письмо султана Аблая командиру Уйской военной линии полковнику П. Родену с просьбой о разрешении казахам выменивать муку и крупу в крепости Красноярской. 1759 г. октября 22 // КРО. 1961.

10. *Хайрутдинова Т. Х.* Название пищи в татарском языке. Казань, 1993; *Воробьев Н. И.* Казанские татары. Казань, 1953.

11. Средняя Азия и водворение в ней русской гражданственности / сост. Л. Костенко. СПб., 1871.

12. *Кауфман Я. Я.* По новым местам (Очерки и путевые заметки). 1901–1903. СПб., 1905.

13. Журналы и служебные записки дипломата А. И. Тевкелева по истории и этнографии Казахстана (1731–1759) / составл., транскрипция скорописи XVIII в., историографический очерк и коммент. И. В. Ерофеевой // История Казахстана в русских источниках XVI–XX вв. Алматы, 2005. Т. III.

14. *Досқараев. Ж., Досмамбетов Қ.* Қазалы ауданында тұратын жергілікті халықтың тіліндегі кейбір диалектілік ерекшеліктер // Изв. АН КазССР. Серия филол. и искусствов. Алма-Ата, 1962. Вып. 1 (20).

15. Журнальная запись переговоров генерал-лейтенанта князя В. Урусова с представителями Малого и Среднего жузов во время их приезда в г. Оренбург для принятия присяги на подданство России. 1740 г. августа 19 — сентября 1 // КРО. 1961.

16. Средняя Азия и водворение в ней русской гражданственности / сост. Л. Костенко. СПб., 1871.

17. *Баязитова Ф. С.* Аш-су һәм халық традицияләре лексикасы. Казан, 2007.

18. Татары Среднего Поволжья и Приуралья / отв. ред. Н. И. Воробьев, Г. М. Хисамутдинов. М., 1961.




***С. В. Дмитриев***

## ПРАКТИКА РАЗГРАБЛЕНИЯ ИМУЩЕСТВА МОНАРХА И ЕЕ ОБЩЕСТВЕННО-ПОЛИТИЧЕСКОЕ ЗНАЧЕНИЕ В ТРАДИЦИОННОЙ КУЛЬТУРЕ НАРОДОВ ЦЕНТРАЛЬНОЙ АЗИИ (предварительные заметки)

Тема разграбления имущества монарха в традиционной культуре как особого явления общественной жизни, кажется, еще не подвергалась специальному рассмотрению в научной литературе. Однако описание этого явления в разных источниках, посвященных истории как тюркских, так и иранских народов, встречается довольно часто и обычно не вызывает в большинстве из них осуждения и порицания.

Пожалуй, наиболее известным примером этого обычая является случай, описанный в 12-й песне известного огузского памятника «Деде Коркут», основные тексты которого исследователи относят к XII в. Согласно этому источнику, «когда собирались племена Уч-Ок и Боз-Ок (т.е. внутренние и внешние племена, составлявшие Огузскую конфедерацию. — *С. Д.*), Казан (соправитель Баюндур-хана. — *С. Д.*) отдавал на разграбление свое жилище; но (на этот раз) внешних огузов при этом не было; разграбили одни внутренние огузы. Когда Казан отдавал на разграбление свое жилище, он выводил за руку свою жену, потом они производили разграбление. Об этом услышали из беков внешних огузов Аруз, Эмен и остальные беки; они сказали: "Смотри, смотри, до сих пор мы принимали участие в разграблении жилища Казана: почему нам теперь при этом не быть?" Все беки внешних огузов сговорились, к Казану не пришли, проявили вражду». Эта ситуация встревожила окружение Казана, к внешним бекам был отправлены авторитетные беки, которым в ответ на вопрос, почему внутренние огузы не явились к Казану, было сказано следующее: «В чем наша вина, что (теперь) нас на разграблении не было?» Все это стало причиной неурядиц в конфедерации [1, с. 101–105].

В комментариях к этому сюжету при издании памятника сказано, что этот сюжет, по мнению В. М. Жирмунского, следует «рассматривать как словесное обозначение обычая, который, по-видимому, пережиточно отражает право родового коллектива на индивидуальную собственность его членов, осуществляемое в виде периодических переделов имущества вождя» [2, с. 279, пр. 2. Отд. VI (Смесь), с. 15]. Однако примеров из других источников, описывающих и объясняющих этот обычай, там не приводится.

Обычно подобный акт разорения дома властителя в источниках описывается в сюжетах, связанных с его смертью. Так, когда умер правитель Туркменского государства Кара-Коюнлу Кара Йусуф (ум. 1420 г.), согласно источнику XV в., известному как «Фасихов свод», сподвижники оставили его в палатке, «которую подвергли разграблению, отрезали ему уши, сняли с них золотые серьги, а его оставили голым, прочитав: "Выиграет тот, кто спасет свою голову", и каждый отправился на свою родину» [3, с. 186–187]. Столь радикально с телом бывшего властителя, однако, поступали далеко не всегда, скорее это было нечто необычное, почему, возможно, и попало в поле зрения историка. Интересно только, что осуждения историка это деяние не получило.

Напротив, подобные действия получили порицание со стороны более позднего тюркского историка, хивинского хана Абуль-Гази, автора нескольких компиляций по истории тюркских народов. Описывая мнимую, инсценированную с целью проверки своих беков смерть туркменского Арслан-хана, он рисует последующие события таким образом: узнав о смерти хана, «беки устроили совет; забрали все неживое и живое имущество, принадлежавшее хану». И только преданный Сувар не участвовал в этом. Поэтому ему было воздано должное после внезапного «воскрешения» хана, тогда как беков-изменников «схватили, ослепили и отрубили им руки», что, по словам Абуль-гази, получило полное одобрение подвластного народа [4, с. 65]. Эта оценка имеет, по всей вероятности, характер переосмысления Абуль-Гази-ханом древних реалий с целью обоснования новых отношений хана и народа в условиях распространения в степи ислама и нахождения властителя на престоле в Хиве, что создавало необходимость нового взгляда на описываемые события.

О широком распространении в степи подобного обычая косвенно свидетельствует и обмолвка в труде Плано Карпини: «У Татар таковое обыкновение, что они не разоряют домов своих государей и вельмож, а всегда отдают их в управление какой-нибудь жене, и дают ей ту часть из подарков, какую обязаны давать своим государям» [5, с. 29; 5, § 1, 17].

В ряде случаев уничтожалось жилье убитого военного вождя. Известным примером может быть случай из истории древнетюркского времени, описанный арабским историком ат-Табари в его «Истории»: когда в столкновении с арабами был убит тюргешский вождь Курсул, то наряду с другими внешними проявлениями скорби были сожжены и его «шатры» [6, с. 267]. Также после смерти мужчины поступали и иранские народы. В «Шахнаме» Фирдоуси, когда в поединке Рустам убил своего неузнанного сына Сохраба, «ставку погибшего в битве вождя / Сожгли,

вековые обряды блюдя: / Предали огню и седло, и шатер, / И трон, и доспехи, слепившие взор…» [7, с. 87].

Как видно, данная норма была достаточно привычной, причем распространялась не только на властвующих персонажей, но и на простых людей, однако она имела определенные варианты. По сообщениям некоторых путешественников и исследователей, так же поступали с юртами обычных людей, умерших как естественной смертью (или же их просто растаскивали родственники [8, с. 15; 8, с. 32], причем новое жилище могли возвести через 5–7 дней [9, с. 15]), так и погибших в результате военных столкновений. По описанию, оставленному Ч. Ч. Валихановым, у казахов, «если человек умрет в походе, то весь отряд, подъезжая к аулу с криком <…> “мой родственник <…> моя печень”, устремляется на юрту и начинает стрелять, колоть копьями и рубит дерево юрты», так как юрта без хозяина считалась символом несчастья [10, с. 115, 630]. По сообщению Н. П. Дыренковой, у алтайцев если муж лишался жены в связи с ее смертью и при этом не оставалось детей, то его родственники разрушали их юрту и он вплоть до новой женитьбы переходил жить к отцу или брату. Скот его при этом присоединялся к их скоту [11, с. 250, прим. 1]. Связано это, по всей вероятности, было с тем, что юрта в данном случае являлась приданым жены и после ее смерти муж терял на нее право. Поэтому в обратном случае, как это описывает у бурят М. Н. Хангалов, если у женщины умирал муж и она при этом была бездетной, то, оставаясь в юрте, она теряла все остальное имущество, т.е. имущество мужа [12, с. 23, прим. 1].

По всей вероятности, этот обычай, в том числе и в контексте отношения к имуществу и ставке вождя или монарха, действительно связан с имущественными вопросами, которые решались в том же русле уже на своем уровне, в зависимости от того, сколько людей было в нем заинтересовано. Если в случаях с простыми людьми заинтересованными выступали родственники покойного, то в больших объединениях заинтересовано было все общество, вождем которого был умерший. Связано это с тем, что, исполняя обязанности главы политического объединения, хан или вождь в традиционной культуре не является владельцем всего имущества, которым он распоряжается, а находится на положении содержанца, которому для исполнения его общественных обязанностей собирается определенное количество имущества, движимого и недвижимого, в действительности являющегося собственностью всего общества. Например, у казахов, когда избирался хан, участники съезда, расходясь, «по обычаю» растаскивали и весь принадлежавший новому хану скот, «который обыкновенно потом с лихвой заменялся ханам подарками скотом же от каждого рода, отделения и подотделения» [13, с. 86].



В условиях казахской степи, где было огромное количество султанов (потомков Чингисхана), которые могли претендовать на ту или иную должность, включая самую высшую, многие из этих претендентов вне этой должности были буквально нищими, как пишет П. И. Рычков, «многие из них в самой скудости ныне живут» [14, с. 201]. Но, будучи призваны, например, на ханство, причем не только в своих *жуз*ах (казахских ордах), а в ту же Хиву или просто на старшинство в том или другом округе в казахской степи, они реально получали именно кормление, но не право на собственность. В казахской степи этот налог назывался *сугум* — так же, как и осенний покол скота, так как именно в этот момент производился сам сбор [15, с. 1–4; 15, с. 80; 15, с. 115]. Шел он, например, как это видно из материалов по Внутренней (Букеевской) орды, кроме собственно на содержание султана и его семьи, также на расходы по приему приезжающих в ставку по разным случаям казахов, на фураж для их лошадей; на подарки и поощрения отличившимся ордынцам; на вспомоществование бедным, у которых хозяйство по тем или иным причинам расстроилось; на награды как султанам, так и некоторым другим лицам, которые исполняли поручения хана, были, например, депутатами при следствиях, временными правителями округов и т.д.; на содержание канцелярии при хане и некоторые другие нужды [16, с. 444]. Можно предполагать, что нечто подобное с определенными вариантами могло быть и у огузов времен создания их эпоса. Поэтому дальнейшие «разграбления» якобы их личного, а на самом деле общественного имущества, с точки зрения подвластного населения, были вполне легитимным действием.

Эта норма существовала повсеместно, причем даже в более развитых в политическом отношении государствах. Например,

как отмечает известный путешественник и дипломат Е. П. Чириков, восклицание: «Шах умер!» всегда «служило в Персии сигналом к разгрому, разграблению» [17, с. 162]. По смерти Надир-шаха была разграблена его сокровищница, драгоценности и вещи из которой, по свидетельству современников, разошлись почти по всей Азии [18, с. 219–220].

Существование этой нормы, по всей вероятности, имело ряд производных в культуре. Во-первых, всякая смерть известного и богатого лица сопровождалась огромными раздачами на поминках — в виде угощения, призов на состязаниях и т.д., так как иначе могло произойти, а иногда и происходило действительно форменное разграбление. В других случаях, чтобы как-то упорядочить этот процесс, наследник просто открывал казну, тем самым (так как это внешне производится как бы от его имени) приобретая сторонников. Иногда это делал сам умирающий, как в свое время султан Ирака сельджукид Мухаммед [19, с. 81], задумавшийся в тот момент о бренности существования в этом мире, а возможно, чтобы лишить преемника возможности использовать эту карту в политических целях, так как это действие имело и определенный потлачевидный характер.

Вообще, как известно, смена власти, особенно если она происходит внезапно, часто сопровождается такими экстремистскими действиями, поэтому, чтобы обуздать стихию, смерть владетеля часто стараются держать втайне от широких кругов населения, дабы не спровоцировать его на легитимный грабеж. В период анархии междуцарствия, когда фигура монарха уже (или еще) не структурировала общество, не только подвергается разграблению имущество, связанное с общественными институтами, но и происходит взаимный грабеж разными группами населения, например в Персии кочевники грабили оседлых, разные городские группировки сталкивались по тому же поводу и т.д. При этом все действия имели легитимный характер с точки зрения традиционной культуры и общественного мнения.

## Библиография


1. Книга моего деда Коркута. Огузский героический эпос / Пер. В. В. Бартольда. Репринт. изд. 1962 г. СПб., 2007.





2. Там же.

3. Фасих Ахмад ибн Джелал ад-Дин Мухаммад ал-Хавафи. Муджмал-и Фасихи (Фасихов свод) / Пер., предисл., прим. и указатели Д. Ю. Юсуповой. Ташкент, 1980.

4. *Кононов А. Н.* Родословная туркмен. Сочинение Абу-л-Гази, хана хивинского. М.; Л., 1958.

5. Историческое сочинение Иоанна де Плано Карпини // Собрание путешествий к татарам и другим восточным народам в XIII, XIV и XV столетиях. Сб., 1825: с. 29; *Джиованни дель Плано Карпини*. История монгалов, именуемых нами татарами / Пер. А. М. Малеина. Глава последняя. § 1, 17.

6. История ат-Табари. Ташкент, 1987.

7. *Фирдоуси.* Шахнаме / Пер. Ц. Б. Банд-Лахути, коммент. А. А. Старикова. М., 1960. Т. 2.

8. [*Георги И. Г.*]. Кузнецкие инородцы // Журнал министерства внутренних дел. 1858. Ч. 30. № 5. Отд. VI (Смесь); *Катанов Н. Ф.* О погребальных обрядах у тюркских племен Центральной и Восточной Азии. Казань, 1894.

9. Там же.

10. *Валиханов Ч. Ч.* Собрание сочинений в пяти томах. Алма-Ата, 1961. Т. I.

11. *Дыренкова Н. П.* Род, классификационная система родства и брачные нормы у алтайцев и телеут // Материалы по свадьбе и семейно-родовому строю народов СССР. Л., 1926.

12. Бурятские сказки и поверья // Записки ВСО ИРГО по этнографии. Иркутск, 1889. Т. I. Вып. 1.

13. *Добросмыслов А. Н.* Тургайская область. Исторический очерк // Известия Оренбургского отдела ИРГО. Оренбург, 1900. Ч. I. Вып. 15.

14. *Рычков П.* Нижайшее представление о состоянии киргиз-кайсацких орд и о способах к приведению их к спокойствию и ко исполнению подданнических должностей // История Казахстана в русских источниках XVI–XX вв. Алматы, 2007. Т. IV: Первые историко-этнографические описания казахских земель. XVIII век.

15. *Троицкий Н.* Взгляд на Внутреннюю Киргизскую Орду // Отечественные записки. 1848. Т. LVIII. Отд. VIII. С. 1–4; *Евреинов А.* Внутренняя или Букеевская Орда // Современник. 1851. Кн. 10. Отд. II. С. 80; *Загряжский Г. С.* Быт кочевого населения долин Чу и Сыр-Дарьи // Туркестанские ведомости. 1874. № 29; и др.

16. [*Михайлов Н.*]. Внутренняя Киргизская орда // Северная пчела. 1842. № 111.

17. Путевой журнал Е. И. Чирикова, русского комиссара-посредника по турецко-персидскому разграничению 1849–1852 г. / Под ред. М. А. Гамазова. СПб., 1875. (Зап. Кавказского отдела ИРГО. Кн. IX).

18. *Левшин А.* Описание киргиз-казачьих или киргиз-кайсакских орд и степей. СПб., 1832. Ч. 3: Этнографические известия.

19. *Рашид-ад-дин*. Сборник летописей. Т. I. Кн. 2 / Пер. с перс. О. И. Смирновой; ред. А. А. Семенова; прим. Б. И. Панкратова и О. И. Смирновой. М.; Л., 1952.

# КОНФЕССИОНАЛЬНЫЕ АСПЕКТЫ КУЛЬТУРЫ И ИСТОРИИ

***М. С.-Г. Албогачиева***

## ХУСЕЙН-ХАДЖИ ГАРДАНОВ — АВЛИЯ ИЗ СЕЛЕНИЯ ПЛИЕВО

Авлия (овлия) — это люди, проводящие все свои дни в молитвах, ведущие праведный образ жизни, избегающие грехов, совершенствующие свой духовный мир постоянным поминанием Аллаха.

Хусейн-Хаджи Гарданов (1864–1914) — основатель нового религиозного братства (*вирд*) кадирия в Ингушетии. Родился в селении Цечахке. С раннего детства начал читать Коран. Стремясь глубже понять духовные основы ислама, он много читал и много времени проводил в общении с наиболее влиятельными представителями мусульманского духовенства и выдающимися авлиями того времени — Батал-Хаджи Белхороевым, Багаудин Арсановым и др. Благодаря хорошим познаниям, благочестивому образу жизни и многочисленным связям приобрел известность среди широких кругов населения. Хусейн-Хаджи придавал особое значение личной праведности индивида, нравственной чистоте, страху перед Богом и строгому следованию канонам ислама. Его желание быть праведником повело его дальше в поисках Божественной милости. В возрасте 36 лет он испытал внезапное духовное перерождение и принял обет о затворничестве, которому подверг себя на долгие тринадцать с половиной лет жизни. Он отрекся от мирских дел и занимался только поклонением Господу. На окраине села Плиево находилась пещера, где он нашел уединение и отдал себя служению Аллаху, проводя ночи и дни

в молитвах и чтении Корана. Хорошо известно, что откровения Мухаммада начались после его регулярных уединений в пещере на горе Хира в окрестностях Мекки. Подобные практики известны во всем исламском мире. Считается, что эти люди имеют постоянную духовную связь с Богом, который направляет их, показывая прямой путь.

Эта традиция характерна для подвижников, которых принято рассматривать как предвозвестников суфийского движения. Путем очищения своего организма, души от негативной энергии они стремились достичь внутренней близости с Богом посредством принятия различных обетов (в особенности воздержания от пищи и половых отношений), смирения, выполнения дополнительных подвижнических ритуалов, долгих ночных бдений, а также полной мысленной и духовной сосредоточенности на Боге [1, с. 186]. Известно, что пищей Хусейну-Хаджи служила вода и еда, приготовленная из жаренной кукурузной муки (инг. *цу*), которую ему ежедневно приносила жена. Все годы затворничества пищевой рацион оставался неизменным.

Согласно преданиям, когда до окончания срока отшельничества Хусейну-Хаджи оставалось четыре месяца, он почувствовал необходимость прийти к своему односельчанину Плиеву Терсботу.

Предыстория их встречи такова: это было в 1864 г., когда арестованного Кишиева в окружении казаков и военных везли через ингушские земли. Т. Плиев в надежде получить от арестованного шейха благословение ждал появления арестанта. Когда проезжала повозка с Кунта-Хаджи, он стал просить того быть его наставником, на что Кишиев ответил: «Твой учитель появится позднее». На протяжении многих лет жизни Терсбот ждал этого дня. Однажды Плиеву приснился Кунта-Хаджи, он сказал, что к нему должен прийти человек, который будет его наставником, он узнает его по перстню на руке. Когда на рассвете в дом Плиева постучал Хусейн-Хаджи Гарданов, Терсбот, открыв дверь, увидел на его пальце тот перстень и узнал в нем своего авлия. Он стал его первым адептом. Гарданов попросил не разглашать их тайну и сказал, что через четыре месяца пройдет срок затворничества.

После указанного срока Хусейн-Хаджи покинул свою обитель и пошел к людям. Он сумел снискать уважение к себе за искренность и бескомпромиссность во всем, что касалось выполнения религиозного долга и праведного образа жизни мусульманина. Он был образцом скромности, умеренности и трудолюбия. Помимо этого, он прославился своими проповедями, в которых не просто предостерегал своих последователей от совершения грехов, но и увещевал их постоянно готовить себя к Страшному суду, следуя собственному примеру. Как отмечают его адепты, он просил их не увлекаться достижением жизненных благ и накоплением богатств. В повседневных деяниях человек должен бояться греховных поступков, отмечал шейх, и вся ответственность за содеянное лежит только на нем. Он отрицал, что кто-либо сможет оправдывать свое бесчестие предопределенностью поступков Богом.

Все люди находятся на пути к смерти, говорил Хусейн-Хаджи, а те, кто уже умер, ожидают тех, кто должен к ним присоединиться. Поэтому каждый должен стремиться к праведному образу жизни. Сам Хусейн-Хаджи полностью соответствовал этим качествам, что произвело неизгладимое впечатление на его последователей. Он сумел сплотить вокруг себя не только родственников и друзей, но и жителей окрестных сел. Каждому человеку, решившему вступить в братство, он говорил: «Если ты непоколебим в своей вере, я буду твоим посредником и просить Аллаха милости в Судный день для своих последователей».

Хусейн-Хаджи дал всем своим адептам вирд-задание, которое они должны были исполнять каждый день. После каждого намаза мюриды должны читать:

1) сто раз Ла-илах-илла-лах;

2) пять раз Салават Пророку.

За прочитанные молитвы каждому следует отдать вознаграждение (*мял*) пророку Мухаммаду и своему авлия, семье пророка и его асхабам, затем своему отцу и матери.

Гарданов говорил, что если не включить семью Пророка и асхабов, то мял не дойдет до Всевышнего. «Затем отдается вознаграждение (мял) в виде дуа всем Овлиям и устазам, которые стоят между пророком и нашим устазам, и получается, что все входят в этот мял». Вознаграждение (мял) за прочитанный стократный тахлиль передается в виде просьбы пророку принять его, таким же просьбам своему устазу и своим отцу и матери [2].

Мюриды Хусейн-Хаджи встают на предрассветный намаз, совершаемый глубокой ночью, как практиковал и сам Гарданов, и после окончания намаза произносят вирд-задания формулы.

Будучи мюридом шейха Кунта-Хаджи Кишиева, он заложил основу нового братства в кадирийском тарикате. Хусейн-Хаджи родился в тот день, когда арестованного Кишиева везли в тюрьму через ингушские земли. Культ Кунта-Хаджи в тот период в Ингушетии был весьма высок. Духовные основы нового учения были близки ингушскому народу, и поэтому Кунта-Хаджи смог, имея лишь посох в руках, обратить значительную часть ингушей в ислам и распространил влияние кадирийского тариката на Кавказе [3, с. 82]. Поэтому не вызывает никаких сомнений то обстоятельство, что Гарданов стал адептом именно шейха Кунта-Хаджи Кишиева.

Вирд шейха Хусейн-Хаджи Гарданова из села Плиево локален, его численность составляет более 500 человек, поэтому о его существовании как суфийского братства знают немногие. Вместе с тем нужно отметить еще одну важную деталь, характерную для этого братства, — это ритуал совершения зикра. Дело в том, что каждое братство кадирийя на Кавказе имеет характерную особенность в ритуале исполнения зикра, отличающую их друг от друга. Но только в братстве Али Митаева и Хусейн-Хаджи Гарданова обряд исполнения зикра не имеет внешних отличий. Они различаются только тем, что в братстве Хусейн-Хаджи Гарданова мюриды могут впадать в религиозный транс, тогда как в другом братстве это недопустимо. Следовательно, еще и по этой причине мало людей знают о существовании этого братства, так как нет явных отличий в ритуале зикра.

В братстве Хусейна-Хаджи Гарданова зикр совершают один раз в неделю, в ночь с четверга на пятницу. Мюриды собираются в мечети имени Хусейна-Хаджи в Плиево, делают намазы, зикр и исполняют религиозные песнопения (инг. *назым*), посвященные своему учителю. Кроме того, зикр совершают на похоронах и поминках.

Адепты Хусейна-Хаджи Гарданова посещают похороны и поминки других братств, где исполняют свой зикр. Однако на похоронах представителей братств тариката Накшбандийя громкий зикр, свойственный кадириям, недопустим, поэтому на похоронах представителей этого тариката они просто присутствуют. На похоронах членов своего братства Гардановцы три дня и три ночи делают зикр, но не едят и не готовят пищу во дворе, где соблюдается траур. В указанные дни эта миссия возлагается на ближайших соседей, которые пекут для них лепешки с сыром (инг. *чъяпильгаш*) и делают халву. Если человек болен, то перед его кончиной приносят в жертву животное, но на похоронах такая практика в этом братстве не применяется. На четвертый день устраиваются поминки и приглашаются родственники и мюриды, для которых готовятся угощения. Поминальных мероприятий на седьмую и сороковую ночи не совершают, хотя, как отмечал внук Хусейна-Хаджи Якуб, такая практика существовала в их братстве еще 30–40 лет назад.

О жизни Хусейн-Хаджи известно, что он был хорошим лекарем, умел лечить не только души, но и телесные недуги. Еще можно встретить тех людей, которые помнят рассказы своих предков о способности устаза лечить больных. К нему приезжали не только жители окрестных сел, но и представители других национальностей с различных регионов Кавказа.

Так как Хусейн-Хаджи не оставил после себя никаких сочинений, то при реконструкции его религиозных взглядов нам приходится полагаться исключительно на устные предания и рассказы его последователей.

География распространения данного братства такова: с. Плиево, Барсуки, Нижний и Верхний Ачалуки, г. Малгобек. В других частях Ингушетии последователей этого учения нет.

**Библиография**

1. Ислам: Энциклопедический словарь. М., 1991.

2. *Вачагаев М.* Тарикаты и вирды Ингушетии // Историко-культурный журнал “PROMETHEUS”. № 4. URL: http://www.chechen.org/page,2,387-zhurnal-chast.html.

3. *Албогачиева М. С.-Г.* Ингуши в XX веке: этнографические аспекты религиозных практик // Северный Кавказ: Традиционное сельское сообщество — социальные роли, общественное мнение, властные отношения. СПб., 2007.

*Т. С. Чабиева*

# МУФТИЯТ РЕСПУБЛИКИ ИНГУШЕТИЯ. РОЛЬ И МЕСТО В ИНГУШСКОМ ОБЩЕСТВЕ

Перед ингушским обществом нередко встают вопросы, связанные с обычным правом — адатом — и религиозным — шариатом. Решением таких вопросов в республике занимается Духовный центр мусульман (ДЦМ) Республики Ингушетия (*муфтият*), созданный на съезде мусульман Республики Ингушетия в апреле 1993 г. в результате единогласного решения.

Муфтият Республики Ингушетия является централизованной религиозной организацией мусульман Ингушетии. Главой муфтията является муфтий, избираемый Советом алимов и имамами населенных пунктов сроком на 5 лет. Был образован в результате объединения мусульманских общин и организаций

Органами управления муфтията являются: Совет алимов — Совет знатоков ислама, муфтий и аппарат муфтията, кадий и члены кадията. Высший орган Совета алимов — съезд мусульман республики. С момента создания ДЦМ Республики Ингушетия часто проводит конференции, на которых принимаются постановления, касающиеся духовно-нравственного воспитания подрастающего поколения, и решения относительно негативных явлений в обществе.

В состав ДЦМ Республики Ингушетия входят:

1. Ингушский исламский институт, открытый в апреле 1994 г., в котором воспитываются новые кадры священнослужителей;
2. Исламский университет в г. Малгобеке;
3. 28 медресе;
4. 148 мечетей, из них 45 мечетей в населенных пунктах.

Во всех общеобразовательных школах Республики Ингушетия преподают «Основы религии» более 150 преподавателей.

Духовный центр мусульман Республики Ингушетия осуществляет свою деятельность в целях исповедания и распространения ислама, приобщения подрастающего поколения республики к религиозным истокам, традициям, обычаям, нравам, основанным на прогрессивных принципах ислама.



Основные задачи муфтията:

— объединение всех мусульман РИ на основе консолидации общества, для возрождения духовных ценностей Ислама;

— оказание содействия органам государственной власти при рассмотрении вопросов, затрагивающих деятельность мусульманских организаций, расположенных на территории РИ;

— установление и поддержание международных связей и прямых личных контактов, включая выезды за границу для совершенствования паломничества, учебы, участия в собраниях и других религиозных мероприятиях и др.

Рассматривая религиозную жизнь ингушей, следует обратиться к работе муфтията. В течение последних десяти лет отмечается активность разрешения муфтиятом республики наболевших общественных вопросов. Решения, принятые Духовным центром — *ва1ады*, являются одновременно общими решениями мусульман региона по любому вопросу. Чаще всего ва1ады принимаются для того, чтобы исправить некий обычай или традицию, который принял искаженную форму либо противоречит шариату. Ва1ад принимается для конкретной местности с учетом специфики и, соответственно, с наложением конкретных санкций.

Так, на Конференции мусульман Республики Ингушетия 29 июня 2002 г. в г. Назрани Президенту Республики Ингушетия как гаранту защиты конституционных прав граждан были высказаны пожелания:

— усилить работу в населенных пунктах по профилактике и предупреждению преступлений, связанных с реализацией и употреблением наркотиков, принять меры в отношении лиц, занимающихся сбытом и употреблением наркотиков;

— запретить реализацию алкогольных напитков на территории Республики Ингушетия;

— работникам государственных организаций, предприятий и учреждений создать условия для участия в совершении коллективной молитвы в пятницу;

— усилить работу по духовно-нравственному воспитанию населения, направленную на сближение всех слоев населения

и пропаганду канонов ислама, обычаев и традиций народов Ингушетии, не противоречащих шариату [1, с. 1].

Данное постановление было принято на конференции мусульман Республики Ингушетия единогласно и утверждено председателем конференции М. Албогачиевым. Такого рода постановления часто дополняются рядом новых пунктов и после обсуждения и голосования утверждаются председателем конференции.

5 декабря 2005 г. решением имамов населенных мечетей и Совета алимов населенных пунктов было принято:

— при сватовстве исключить вознаграждения в знак благодарности тем, кто читает священный *мовлид* — религиозное песнопение: дело в том, что сватовство часто сопровождается религиозным песнопением, подкрепляющим решение сторон жениха и невесты, и хозяева дома считают долгом отблагодарить тем самым чтецов мовлида;

— при сватовстве размер калыма за невесту оставить в ранее определенном размере 12 тыс. (двенадцать тысяч) руб.; однако распространенным является дополнительный калым, который существенно превышает первоначальный. Следует отметить, что, несмотря на принятое решение, очень редко ограничиваются официальным калымом;

— при сватовстве исключить дары со стороны родственников жениха в виде мелкого рогатого скота (барана), масла, сахара, чая;

— не затягивать проводы в новую семью засватанной девушки, исключить посещение ее (невесты) братьями будущего супруга, посещение родственников будущей супруги ее (невесты) женихом до свадьбы. Так же, как и во многих других пунктах, отмеченных в данном документе, это явление продолжает бытовать в среде ингушей: считается зазорным, если родные братья или братья по отцовской линии не примут участия или, так сказать, не внесут лепту в событие. Это стало традицией — знак уважения и любви к молодой невестке;

— исключить при свадьбах салюты из огнестрельного оружия. Провинившегося по решению алимов и муфтията следует оштрафовать минимум на 1 тыс. руб., деньги передавать в центральную мечеть города или населенных пунктов, где проживает провинившийся;

— невеста должна быть в национальном свадебном наряде; часто невеста одета в европейское платье, которое не соответствует нормам религии и традициям;

— исключить обычай сопровождения по воду; данный обычай, когда невеста спускается к роднику и набирает в кувшин воду, был назван языческим и не соответствующим исламу [2, с. 1].

На очередном совещании алимов 31 декабря 2008 г. был принят ряд новых решений:

— запретить кражу девушек независимо от ее согласия;

— в случае кражи девушки имаму, тамаде, туркхам и другим авторитетным лицам населенных пунктов запретить участие в процессе примирения сторон парня и девушки;

— в случае нарушения данного соглашения виновный должен быть оштрафован и отлучен от населенного пункта [3, с. 1].

Умыкание невесты — обычай, продолжающий бытовать по сей день на всем Северо-Восточном Кавказе, в том числе в Ингушетии. Борьба с этим явлением, несмотря на принятие ряда решений, продолжается и сегодня.

Вышеперечисленный список решений (ва1адов) лишь в малой степени отражает то, что принято мусульманами Ингушетии и муфтиятом республики. Сегодня его значение в обществе растет. И если до принятия ислама органом, решавшим вопросы обычного права, являлось Народное собрание — Мехк Кхел, то сейчас его место занимает муфтият с системой судопроизводства, основанной на религиозном праве — шариате в лице кадията.

**Библиография**

1. Постановление конференции мусульман Республики Ингушетия от 29 июня 2002 г., г. Назрань.

2. Постановление конференции мусульман Республики Ингушетия от 5 декабря 2005 г., г. Назрань.

3. Постановление конференции мусульман Республики Ингушетия от 31 декабря 2008 г., г. Назрань.

*Л. К. Гостиева*

# ПРОТОИЕРЕЙ СТЕФАН МАМИТОВ КАК ЭТНОГРАФ

Протоиерей Стефан Мамитов — видный представитель осетинской духовной интеллигенции конца XIX — начала XX в., миссионер, просветитель, этнограф.

Крупный российский этнограф-кавказовед М. О. Косвен в своем известном историографическом труде «Материалы по истории этнографического изучения Кавказа в русской науке» упомянул фамилию С. Мамитова среди авторов-осетин, писавших в 70-е гг. XIX в. на этнографические темы, и осветил в небольшой справочной статье его вклад в этнографию осетин [1, с. 269–270, 259–260].

Протоиерей Стефан (Аха) Борисович Мамитов родился 1 августа 1848 г. в сел. Верхний Зарамаг Алагирского ущелья. В 1857 г. Стефан поступил в Алагирскую приходскую школу, в которой обучался за казенный счет. В сентябре 1861 г. по представлению управляющего Осетинскими приходами архимандрита Иосифа (Чепиговского) Стефан Мамитов в числе 16 лучших учеников был переведен в высшее отделение Владикавказского духовного училища. После успешного окончания училища он был переведен в Тифлисскую духовную семинарию, которую окончил в 1869 г. В том же году Стефан Мамитов был назначен учителем Кутаисского духовного училища

1 октября 1877 г. Стефан Мамитов был рукоположен в священники в Закский осетинский приход. 11 августа 1877 г. священник Грузинского экзархата Стефан Мамитов был принят в Кавказскую епархию на должность настоятеля церкви святителя Николая станицы Черноярской Пятигорского округа Терской области.

Находясь на должности настоятеля церкви св. Николая ст. Черноярской, о. Стефан Мамитов опубликовал в 1879 г. в газете «Терские ведомости» этнографический очерк «Несколько слов об осетинах» [2, с. 217–220]. В очерке он полемизировал с корреспондентом



газеты из Алагира, который преувеличивал успехи, достигнутые осетинами в области просвещения. По мнению Мамитова, «главным и прямым тормозом успеха цивилизации осетин служат слепая привязанность и преданность их старым полуязыческим обычаям и нравам своих отцов, а также безграничное суеверие и предрассудки» [2, с. 218]. Автор статьи указал на медленные перемены, происходящие в материальной и духовной культуре осетин. В качестве примера он привел хорошо знакомый ему общественный и семейный быт жителей станиц Черноярской и Новоосетинской.

Мамитов подчеркнул, что исполнение жителями станиц многочисленных поминок, свадеб, жертвоприношений в честь «каких-то мнимых святых — Зна, Фацбадан, Будури зад (ангел полей) <…> многих доводит до голода и крайнего нищенства; не говоря о том, какой нравственный упадок причиняют обществу эти пиршества, служа причиною пьянства, драк, воровства, похищения девиц и прочее…» [2, с. 219] Автор очерка также отметил, что эти бесконечные пиршества нередко плодили в обществе тунеядцев, которые, питаясь на поминках и *кувдах*, отказывались от какой-либо работы.

Далее о. С. Мамитов подробно описал в очерке случай, произошедший в ст. Черноярской. В станице скончалась пожилая женщина, которая в молодости была поражена громовым ударом (*арвдзавд*), после которого у нее появился дар предвидения. «В припадке болезни она, по-видимому, лишалась сознания, то напевая различные предсказания и открывая тайны будущего для окружающих ее людей, каждую фразу свою она оканчивала словом “цоппай” и звоном колокольчика и приглашала окружающих повторять то же» [2, с. 219].

Жители просили брата покойной не хоронить на общественном кладбище когда-то пораженную молнией сестру. Считалось, что это может принести всему обществу несчастье. Брат покойной согласился с мнением станичников. Только после того как священник разъяснил станичникам их суеверное поведение и потребовал похоронить покойницу на общественном кладбище, те отказались от своего требования.

Мамитов подчеркнул также, что даже многие образованные осетины «справляют те же поминки и соблюдают те же нацио-

нальные праздники, с пиршествами в честь языческих святых» [2, с. 220].

Известный знаток быта моздокских осетин З. Сосиев в статье «Станица Черноярская» описал конкретный случай борьбы священника С. Мамитова против суеверий и предрассудков [3, с. 57]. В 1878 г. священник С. Мамитов принимал участие в общественном кувде, устроенном за станицей под деревом. Он заметил, что на дереве висели сотни воловьих и бараньих черепов. Священник стал разъяснять черноярцам греховность их веры в святость голов приносимого в жертву скота. Однако станичники потребовали от священника не осквернять их священных предметов. Тогда о. Стефан начал палкой сбивать с дерева черепа животных, десятки которых полетели на землю. З. Сосиев отметил, что «случай этот вызвал много толков об осквернении народных святынь; народ ожидал, что Бог покарает священника. Как ни груб был прием, употребленный священником Машитовым (Мамитовым. — *Л. Г.*) для подавления суеверия, тем не менее он имел успех, и теперь черепа приносимого в жертву скота уже не вешаются на деревья» [3, с. 57].

17 сентября 1882 г., согласно прошению, Стефан Мамитов был переведен из ст. Черноярской в ст. Луковскую. Прослужив несколько лет настоятелем церкви станицы Луковской, Мамитов решил стать военным священником. В 1886 г. он был назначен военным священником 1-го Кубанского пластунского батальона в Батумскую область, а в 1903 г. — священником Ардагано-Михайловского полка.

Находясь на должности военного священника, о. Стефан Мамитов в 1890 г. в трех номерах газеты «Северный Кавказ» опубликовал на русском языке рассказ «Коше, или Кровная месть в анархическое время Осетии».

Будучи знатоком осетинского языка, о. Стефан Мамитов в 1908 г. издал в Батуми на свои средства учебник на осетинском языке «Книга для детей» в двух частях тиражом в 3 тыс. экземпляров. Большим достоинством учебника о. С. Мамитова было то, что он включил в него многие жанры фольклора: сказки, детские песни, пословицы, поговорки, скороговорки, сказания старины. При подаче материала им учитывались возрастные особенности детей. Так, в первой части книги помещены сказки



о животных, волшебные сказки, во второй — в основном сказки о труде. Как ценный материал для интеллектуального развития, о. С. Мамитов использовал загадки. Он впервые включил в свой учебник детские песни. Большим достоинством книги было то, что Мамитов ввел в учебник стихотворения Коста Хетагурова.

В 1908 г. в газете «Терек (№ 207) на книги С. Мамитова («Букварь», «Сываллаты Чиныг»), изданные в Батуми, была опубликована рецензия А. Бутаева «Новые издания на осетинском языке» [4, с. 217–219]. Бутаев отметил удачную систему расположения учебного материала в обеих книгах. Первая часть первой книги представляла собой азбуку. Достоинство первой книги автор статьи видел в ее чрезвычайной занимательности для детей.

Рецензент отметил последовательность подачи учебного материала во второй книге. Впоследствии рассказы становились сложнее по содержанию и более длинными. Бутаев указал на разнообразие раздела книги, содержащего сведения об окружающей природе. Он отметил также, что материал излагался автором на понятном для детей языке, близком к разговорному языку.

Положительно оценивая новое издание, А. Бутаев писал: «Книги Мамитова представляют ценный вклад в бедную осетинскую школьную литературу. Я убежден даже, что эти книги в осетинских школах сыграют такую же роль, как в русских школах играет “Родное слово” Ушинского, и едва ли скоро явится что-либо более ценное, чтобы их вытеснить из школьного обихода. С выходом в свет названных книг должны смолкнуть сетования на отсутствие пособий, необходимых для успешной постановки преподавания осетинского языка в осетинских школах» [4, с. 218].

В 1909 г. о. С. Мамитов опубликовал в 8-м и 9-м номерах газеты «Хабар» («Известие») перевод на осетинский язык поэмы в прозе Максима Горького «Песня о Соколе».

Протоиерей Стефан Мамитов известен как опытный переводчик церковной литературы. В 1910 г. он издал в Батуми на собственные средства книгу «Начальные беседы мироведения» на осетинском языке, а в 1911 г. — книгу «Священная история Ветхого и Нового завета с кратким катехизисом» на осетинском языке.

Мамитов также писал пьесы. Впервые спектакль по его пьесе «Налкута» был поставлен 1 (14) апреля 1913 г. в Тифлисе люби-

тельской труппой осетинского драматического кружка, существовавшего при Осетинском издательском обществе.

В 1916 г. протоиерей Стефан Мамитов вышел в отставку по болезни.

Протоиерей Стефан Мамитов скончался 20 декабря 1918 г. во Владикавказе и был погребен в ограде церкви Рождества Пресвятой Богородицы (Осетинская церковь).

**Библиография**

1. *Косвен М. О.* Материалы по истории этнографического изучения Кавказа в русской науке // Кавказский этнографический сборник. М.; Л., 1958. Ч. 2; 1962. Ч. 3.

2. *Мамитов*. Несколько слов об осетинах // Периодическая печать Кавказа об Осетии и осетинах / Сост. Л. А. Чибиров. Цхинвали, 1987. Т. 3. (Терские ведомости. 1879. № 33).

3. *Сосиев З.* Станица Черноярская // Терский сборник. Владикавказ, 1903. Вып. 5.

4. *Бутаев А*. Новые издания на осетинском языке // Периодическая печать Кавказа об Осетии и осетинах / Сост. Л. А. Чибиров. Цхинвали, 1991. Т. 5. (Терек. 1908. № 207).

***Д. Н. Прасолов***

## К ВОПРОСУ О РОЛИ ИСЛАМА В ПОЛИТИЧЕСКОЙ КУЛЬТУРЕ ТРАДИЦИОННОГО АДЫГСКОГО ОБЩЕСТВА

Исторические процессы XVI–XIX вв. не оставили без изменений политическую культуру (ПК) адыгского феодализма, придав ей целый ряд новых качеств. В силу этого целесообразно различать традиционную политическую культуру (ТПК) и ее модификации, которые складывались на протяжении трех указанных столетий.



В рамках традиционного адыгского мира можно выделить не менее трех моделей ТПК, характерных для Кабарды, княжеских владений Западной Черкесии и «демократических» адыгов. Все они развивались на базе определенного субстрата ПК, который был представлен ее наиболее устойчивыми признаками, общими для всего адыгского этноса в целом. Эта основа сохраняла детерминирующее значение в процессах трансформации ПК, связанных с возникновением в различных областях феодальной Черкесии новых форм социально-политической организации или трансформацией традиционных общественных институтов.

Отличительными чертами общеадыгской ТПК являлись: военизированный характер; элитарность; иерархическая дифференцированность норм политического этикета, которые отчасти соблюдались не только в кругах политической элиты; ярко выраженный индивидуализм в мотивации политического действия и обусловленная этим мобильность отдельных носителей ТПК, позволяющая адаптироваться им в иной политико-культурной среде; восприятие ее элементов политическими культурами других народов Кавказа при собственной открытости к избирательному усвоению внешних новаций в той мере, в какой они могли сосуществовать с базовыми установками ТПК.

Однако уже в отдельных моделях ПК каждая из названных черт проявлялась неодинаково, трансформируясь под воздействием внешних и внутренних факторов. Динамика, хроноструктура и глубина этих изменений различались, что проявилось уже с конца XVIII в., когда стало очевидным несоответствие базовых положений ТПК новым историческим условиям, в которых существовал традиционный адыгский мир. Данное противоречие стало преодолеваться в рамках двух политико-культурных альтернатив — «шариатской» (в Кабарде) и «демократической» (в Западной Черкесии до конца 1820-х гг.) или их смешанных моделей (среди абадзехов, шапсугов и натухайцев в 1848–1859 гг.). Тем не менее и в рамках этих новаций традиционный субстрат оставался определяющим фактором политической практики, вполне органично сосуществуя с новыми идеологиями, принци-

пами политического лидерства и механизмами формирования политических институтов.

«Духовное правление» в Кабарде (1807–1822) и шариатский режим Мухаммед-Амина в Западной Черкесии (1848–1859) способствовали выдвижению на ведущие позиции в общественной жизни мусульманского духовенства, которое в значительной мере соответствовало традиционным критериям политического лидерства. Это обстоятельство сыграло не последнюю роль в том, что «духовные» стали органичной частью социально-политической иерархии, заняв в указанные периоды одну из ее высших ступеней. Говоря о новых политических лидерах, К. Ф. Сталь писал: «Эфендий и мулла разделяют с наездником его труды и опасности, бойко сражаются и вместе с тем играют важную роль на народных собраниях и разбирательствах» [1, с. 111]. Вместе с тем игнорирование особенностей ТПК могло сорвать становление шариатской администрации в некоторых областях Западной Черкесии. Назначение Мухаммед-Амином начальником одного из *мехкеме* бывшего раба, который к тому же по молодости проявлял излишнее рвение и пренебрежение местными обычаями, послужило поводом к восстанию абадзехов против «шариатской» власти. Т. Лапинский, считая подобную политическую карьеру «в обычаях магометанских народов», указывал, что в таких делах «у абадзехов больше обращается внимание на возраст, на заслуги перед страной и на чистоту крови в фамилии» [2, с. 357].

Усиление позиций ислама сделало обязательным для лидера следование канонам новой веры и соблюдение ее обрядности (зачастую демонстративное и поверхностное). Среди политических деятелей всех уровней растет слой хаджи, а «ученость» (исламское образование) становится средством «возвыситься и управлять судьбою своего народа» [1, с. 156], поскольку дает возможность обоснования и оправдания любых действий путем произвольного толкования Корана.

Учитывая возросшее влияние исламских «религиозных идей, окрепших среди черкесов» в начале XIX в., традиционная политическая элита феодальной Черкесии прибегла к политической мимикрии, умело используя в политической практике отдельные положения доктрины шариата, согласуемые с ТПК. В Кабарде начала XIX в. именно высшая аристократия выступила инициатором и возглавила шариатские преобразования, моделируя их таким образом, чтобы с наименьшими потерями сохранить свои традиционные политические прерогативы. В 1826 г. среди закубанских черкесов, «которые сохранили неприкосновенным свое феодальное устройство», шариатские реформы Хасан-паши анапского были поддержаны прежде всего князьями. В итоге они сохраняли еще некоторое время прежнюю власть, поскольку сам паша «наименовал старших князей валиями и поручил им верховную власть» [3, с. 263–264].

Последний пример служит ярким свидетельством тому, что часто встречающиеся в источниках периода Кавказской войны иноэтничные понятия из сферы политической лексики (*мехкеме*, *меджлис*, *наиб*, *мухтар*, *муртазак* и др.) создают обманчивое впечатление заимствования шариатских политических структур. Однако в целом ряде случаев можно говорить о восприятии только самих терминов из арабо-мусульманской культуры по соображениям престижности, но никак не самих обозначаемых ими явлений и объектов, многие из которых издавна существовали у адыгов.

К явлениям аналогичного порядка можно отнести примеры использования в политической практике приемов своеобразной «шариатской демагогии». В 40-е гг. XIX в. некоторые князья Западной Черкесии стали манипулировать «демократическими» ожиданиями для достижения утрачиваемого взаимопонимания с подвластными. Как отмечал К. Ф. Сталь, «они, бывало, соберут народ, заговорят о вере, прикинутся кающимися, обещают ввести шариат, т.е. ограничить совершенно свою власть». Однако, получив желаемое, не выполняли обещанного, что «повлекло за собою потерю уважения и послушания в народе к князьям» [1, с. 145–146].

В рамках любой ПК выделяются субкультуры, возникшие у той или иной социальной группы и сосуществующие параллельно с ведущей, но ориентированные на собственные ценности, а в некоторых случаях даже претендующие на доминирующее положение в действующей ПК. Эти структурные элементы ПК во многом обеспечивают ее обогащение и эволюцию.

На рубеже XVIII–XIX вв. в адыгском мире начинает складываться «шариатская» субкультура. Она зародилась в Кабарде, до-

стигнув здесь определенных результатов в период «духовного правления» (1806–1822). С 20-х гг. XIX в. она получает развитие на Северо-Западном Кавказе как органичное продолжение процессов «демократизации», выходя за пределы Шапсугии, Натухая и Абадзехии. Новая модификация шариатской субкультуры начинает складываться в 1840-х гг. Она выделяется из северокавказского шариатского движения и энергичными усилиями наибов Шамиля, а особенно Мухаммед-Амина, распространяется в Западной Черкесии. Даже в Кабарде ее носителями были не только аристократия, но и представители крестьян-вольноотпущенников, составлявших социальную основу мусульманских священнослужителей. У истоков этой субкультуры на Северном Кавказе стоял шейх Мансур, который, по выражению Э. Спенсера, подобно Магомету «воплощал своей личностью тройственный характер жреца, воина и пророка» [4, с. 127].

Своеобразная модель субкультуры возникла у т.н. «закубанских кабардинцев». Покинув Кабарду (начиная с 1804 г.), они оседали в Западной Черкесии, где существовали достаточно обособленно, придерживаясь собственной ТПК. В 1846 г. они учредили «мехкеме», взяв за основу модель «духовного правления» в Кабарде первой четверти XIX в. Тем не менее шариатские преобразования не внесли существенных изменений в их традиционный аристократический военно-политический быт. В общем сопротивлении западных адыгов они проявили себя как талантливые предводители, их наезднические успехи в статусе *хаджиретов* вошли в легенды. Однако своеобразие их политической культуры обнаруживалось лишь в сравнении с доминировавшей в то время в Западной Черкесии синтетической ПК, сформировавшейся в условиях народно-шариатского правления, учрежденного Мухаммедом-Амином.

**Библиография**

1. *Сталь К. Ф.* Этнографический очерк черкесского народа // Кавказский сборник. Тифлис, 1910. Т. 21.

2. *Лапинский Т.* Горцы Кавказа и их освободительная борьба против русских. Нальчик, 1995.

3. *Хан-Гирей*. Черкесские предания. Нальчик, 1989.

4. *Спенсер Э.* Путешествие в Черкесию. Майкоп, 1994.



***Т. Е. Дзеранов***

# РОЛЬ РЕЛИГИОЗНОГО ФАКТОРА В ПРОЦЕССЕ ВКЛЮЧЕНИЯ ОСЕТИИ В РОССИЙСКОЕ СОЦИОКУЛЬТУРНОЕ ПРОСТРАНСТВО

Местоположение Кавказа определило не только его особое геополитическое значение, но и важность религиозного фактора в общественной жизни его народов. В частности, большую роль играл религиозный фактор на всех этапах развития осетинского этноса и его культуры. Территория, на которой формировался осетинский этнос, находится в центре Кавказа и является пограничной между Азией и Европой, христианским и мусульманским культурными мирами. До распространения в регионе данных религий и культур заметную роль здесь, помимо традиционных культов, играли зороастризм и иудаизм, бывший государственной религией в Хазарии.

В начале X в. предки осетин — аланы — под влиянием Византии приняли православие, Алания стала частью христианского мира [1, с. 39–44]. Вместе с православием аланы усваивали такие достижения христианской культуры, как идеи государственности, право, нормы христианской нравственности, просвещение, новые формы искусства. Приверженность христианству предки осетин сохраняли и после покорения народов Северного Кавказа татаро-монголами и включения их в состав Золотой Орды, принявшей со временем ислам.

Аланская епархия, сохранившаяся в золотоордынский период, прекратила существование в XV в., после разгрома Орды полчищами Тимура и поголовного истребления алан в степях и предгорьях Северного Кавказа. После нашествия Тимура находившиеся на равнине культурные центры Алании — города с храмами и духовенством — были уничтожены, многие достижения христианской (и мусульманской) культуры погибли вместе с их носителями.

В высокогорных ущельях сохранилась малая часть многочисленного ранее народа, известная в Новое время как осетины. Ма-

лочисленное и разобщенное труднодоступными ущельями население Осетии, не имевшее достаточных сил для выхода на равнину, занятую сменявшими друг друга кочевыми и полукочевыми народами, оказалось в тяжелом положении. В горах, в условиях относительной изоляции, у осетин происходит дезинтеграция традиционных внутренних и внешних культурных и социальных связей, консервация патриархально-родовых институтов, что приводит к застою в развитии этнической культуры. В течение нескольких веков осетинский этнос развивается вне рамок какого-либо государственного образования.

В Осетии сложилась своеобразная религиозная ситуация, сохранявшаяся вплоть до присоединения к России. Из элементов традиционных культов и христианства у осетин сформировалась специфическая синкретическая религиозная система. По этнической принадлежности и уровню развития она может быть определена как осетинский энотеизм.

Выход из социокультурной изоляции, переход от застоя к интенсивному рывку в развитии культуры для осетин (как и для других горцев Кавказа) связан с присоединением к России. Интенсификация развития определялась включением в российское социокультурное пространство.

Во второй половине XVIII в. «восточный вопрос» становится одним из главных во внешней политике русского правительства [2, с. 5]. Кавказ стал ареной стратегического соперничества России и Турции. Каждая из сторон использовала для достижения своих целей религию: Турция — ислам, Россия — православие.

Богатая свинцовыми и серебряными рудами Северная Осетия, через территорию которой пролегал древний и самый короткий путь в Закавказье, приобрела в этот период для России особое стратегическое значение. Сохранение осетинами элементов христианской религии делало их открытыми для русского влияния и давало России дополнительную возможность создания на ее территории базы для укрепления своего господства на Северном Кавказе. На территории Северной Осетии возводятся крепости Моздок и Владикавказ. Преобразованный в город, Владикавказ стал административным и культурным центром российского Кавказа и сыграл выдающуюся роль в развитии культуры осетинского народа.



До присоединения к России в различных частях Северо-Кавказского региона с переменным успехом проходил процесс исламизации местного населения. Степень исламизации горских народов была различной. В средневековый период ислам принимают дагестанские народы [3, с. 137–139]. Дагестан становится одним из культурных центров мусульманского мира и базой распространения ислама на Кавказе. Отсюда постепенно распространяется и утверждается ислам среди чеченцев. Частично приняли ислам ингуши. Под влиянием Турции и Крыма часть адыгских народов принимает мусульманскую веру, другая сохраняет верность христианству и «язычеству». Большая Кабарда принимает ислам, Малая — христианство. В Северной Осетии в трех ущельях социальные верхи, поддерживаемые князьями Большой Кабарды, принимают ислам, основная часть осетин сохраняет верность традиционным культам, подчеркивая в пику феодалам христианский компонент своих верований.

Готовя присоединение Северной Осетии, царское правительство стремилось восстановить позиции христианства среди осетин [4, с. 51]. Контакты России и Осетии начинаются до включения последней в состав империи, с «восстановления христианства» православными миссионерами и крещения горцев. При появившейся для этих целей Осетинской духовной комиссии была создана первая школа для осетинских детей, для нужд которой напечатана первая книга на осетинском языке. Начатое миссионерами дело «христианского просвещения» осетин было высоко оценено Екатериной II [5, с. 4].

С момента присоединения Осетии к России Русская православная церковь, опираясь на поддержку государства, восстанавливает доминирующие позиции христианства. Но усилия миссионеров не всегда давали ожидаемые результаты. Воспринимая крещение как акт принятия русского подданства, осетины крестились массами, не вникая в суть христианского учения и не считая для себя обязательным исполнение обрядов православной церкви [4, с. 50].

Конфессиональная политика царского правительства на Северном Кавказе была непоследовательной. С одной стороны, Россия выступала в роли защитника христиан Кавказа и прилагала

значительные усилия по восстановлению здесь христианства. С другой стороны, царское правительство стремилось опереться на местную элиту, предоставляя ее представителям, мусульманам по вероисповеданию, дворянские звания и чины [2, с. 136]. В частности, на рубеже 50–60-х гг. XIX в. кавказская администрация, назначив лидера мусульманской общины генерала Мусу Кундухова начальником Осетинского округа, фактически передала им власть в «христианской» Осетии.

Как известно, освободительная борьба горцев Дагестана и Чечни в XIX в. под влиянием мусульманского духовенства приобрела форму газавата — священной войны мусульман с «неверными». Это оттолкнуло от движения осетин, а также часть других горцев Кавказа. Христианская ориентация основной части населения сделала осетин союзниками России. Осетия меньше, чем другие народы, пострадала в ходе Кавказской войны, а начавшийся в предыдущий период процесс включения Осетии в российское социокультурное пространство не прерывался.

В течение XIX столетия создается и развивается сеть приходских школ на Кавказе, опережая по количеству светские учебные заведения [6, с. 16]. Кавказская администрация и церковь придавали большое значение подготовке «образованных священнослужителей» из среды коренных жителей. В 1836 г. открылось специальное духовное училище во Владикавказе. Оно должно было готовить священников для приходов Осетии, которые смогли бы стать и учителями в училищах (школах), создаваемых при приходских церквах. Училище просуществовало до 1863 г. Несмотря на столь короткую историю, Владикавказское духовное училище сыграло положительную роль в развитии культуры осетинского народа. Среди его выпускников были такие видные деятели осетинской культуры и народного просвещения, как А. Колиев, В. Цораев, А. Гассиев, Г. Кантемиров и др. Значительную роль в развитии осетинской культуры сыграла также Ардонская духовная семинария.

Заложенные православной церковью основы народного образования позволили создать в Осетии современную для XIX в. систему образования. Сформировавшаяся в лоне православной церкви в первой половине XIX в. духовная интеллигенция стала



базой для формирования к концу века многочисленной и многопрофильной светской национальной интеллигенции. Осетинская духовная и светская интеллигенция внесла достойный вклад в развитие национальной и российской культуры.

После переселения на равнину осетины за относительно короткий исторический период прошли в своем развитии путь от Средневековья до Нового времени, усвоив многие достижения цивилизации через русскую культуру. Это стало возможным благодаря тому, что осетины сохраняли на протяжении веков приверженность христианской культуре, и после завершения вынужденной изоляции в горах основная масса осетин оказалась готовой к переменам, осуществлявшимся в крае Россией. Христианское просвещение способствовало ускоренному освоению народом достижений русско-европейской культуры.

**Библиография**

1. *Кузнецов В. А.* Христианство на Северном Кавказе до XV в. Владикавказ, 2002.

2. *Дегоев В. В.* Кавказский вопрос в международных отношениях 30–60-х гг. XIX в. Владикавказ, 1992.

3. *Курбанов М. Р., Курбанов Г. М.* Религии народов Дагестана. История и современность. Махачкала, 2001.

4. *Дзеранов Т. Е.* Религия осетин и русская культура. Владикавказ, 2006.

5. Письмо Екатерины II астраханскому губернатору 1771 г. // Материалы по истории Осетии. Дзауджикау, 1950. Т. 2.

6. *Гатагова Л. С.* Правительственная политика и народное образование на Кавказе в XIX веке. М., 1993.

*К. С. Васильцов*

# ПРИРОДНЫЕ ОБЪЕКТЫ КУЛЬТА: ПОЧИТАНИЕ ВОДЫ В РЕЛИГИОЗНОЙ ПРАКТИКЕ ТАДЖИКОВ

Вода занимает одно из центральных мест в культовых и обрядовых практиках многих религиозных систем, является самостоятельным объектом почитания, играет важную роль в различного рода ритуалах.

В зороастрийских священных тестах существуют многочисленные упоминания о воде и водных божествах. Богине воды и плодородия — Ардвисуре Анахите — в Авесте посвящен специальный гимн — «Абан Яшт» (Гимн водам): «С золотой вершины горы Хукарьи, с высоты ее, равной росту тысячи мужей, ниспадает Ардвисура Анахита, высотою равная всем водам <…> по земле текущим, и вперед устремляется, полная силы <…> широко разливающаяся, целительная, дэвам враждебная, вере Ахуры преданная, прекрасная богиня реки Ардви, повелительница воды, священной стихии Датуша» [1, с. 143]. Ардвисура Анахита предстает в образе «прекрасной девушки, сильной и стройной, прямой, высоко подпоясанной, знатного рода» [2, с. 144]. С культом воды были связаны многие религиозные отправления и обряды древнего населения Центральной Азии. Существуют письменные свидетельства, в которых говорится, что древние иранцы приносили жертву воде. Например, Страбон пишет: «Воде приносят жертвы так: придя к озеру, реке или источнику, вырывают яму и закладывают животное так, чтобы кровь стекала в эту яму, полагая, что в противном случае кровь осквернит воду» [3, с. 639]. Вода также играла существенную роль в различных ритуалах. В качестве примера можно привести церемонию возлияния воды (*ab-zohr*), цель которой состояла в очищении воды от осквернения, причиненного живыми или мертвыми. Ритуал этот проходил следующим образом: «Серебряную или медную чашу наполняют молоком и добавляют в него свежие или сухие лепестки розы, листья дикого майорана либо несколько плодов олеандра. Затем на берегу источника или водного потока жрец три раза выливает жидкость из чаши, зачерпывая ее серебряной ложкой. Этим символизировались хорошие мысли, слова, дела, составляющие моральное “кредо” зороастрийцев. Далее, читая авестийскую молитву (чтение продолжалось около получаса), жрец выливает еще одну ложку в поток. Наконец, жидкость в три приема выливалась из самого сосуда, и он вместе с ложкой погружался в водный поток, чтобы смыть последние капли молока. Эта церемония была непосредственно связана с ритуалом *atash-zohr* — жертва огню» [4, с. 105]. О почитании вод наглядно свидетельствуют также произведения изобразительного искусства пенджикентских храмов [5, с. 77]. Водоемы и каналы известны во многих древних и средневековых храмовых сооружениях (например, канал на территории храма Ай-Ханум, по мнению некоторых исследователей, свидетельствует о культе Анахиты, храм в Тахти-Сангине был, вероятно, посвящен Вахшу — божеству текущих вод и др.), впрочем, о культовой их принадлежности следует, вероятно, говорить с известной осторожностью [6, с. 104].

С проникновением в Центральную Азию ислама и установлением его в качестве господствующей религии не могло, разумеется, не изменится и отношение к воде как к самостоятельному объекту культа. Тем не менее многочисленные *айат*ы указывают на важную роль водной стихии в вероучении и мифологии ислама: «Разве не видели те, которые не веровали, что небеса и земля были соединены, а Мы их разделили и сделали из воды всякую вещь живую. Неужели они не уверуют?» (21:30) [7]. «Он низвел с неба воду — и потекли русла по их количеству, и унес поток пену вздымавшуюся. И из того, что они разжигают в огне, желая украшений и прикрас, — пена вроде этого. Так приводит Аллах истину и ложь. И что касается пены, то она уходит прахом, а то, что полезно людям, остается на земле» (13:17). Нередко в Коране встречается сравнение пророка и дождя: «Из Его знамений — что ты видишь землю униженной, а когда Мы ниспосылаем на нее воду, она волнуется и разбухает. Тот, кто оживил ее, — оживитель мертвых. Поистине Он мощен над всякой вещью!» (41:39). Показательно, что в некоторых районах Ирана дождь называют сло-

вом *рахмат*, букв. «милость», что заставляет вспомнить коранические *рахматан лил-‘аламин*: «Мы послали тебя только как милость для миров» (21:107). Как сообщает Абу Хафз Умар ас-Сухраварди в своем трактате *‘Авариф ал-ма‘ариф*, пророк очень любил дождь и «поворачивался лицом к дождю, дабы принять благословения от него, и говорил при этом: “Он — тот, кто совсем недавно был так близок к Повелителю”».

Шиитский теолог Хулайни (X в.) сравнивал Мухаммада с большой рекой. Любопытно, что немецкий поэт Гёте, вряд ли знавший об этом раннеарабском тексте, сравнивал Мухаммада с рекой, исходящей из небольшого прохладного источника, постепенно вырастающего, переносящего в себе все встречное — небольшие ручьи, речушки и речки, возвращающего их домой к отцу, к необъятному океану [8, p. 85].

Реки являются необходимым элементом, приводимым в Коране при описаниях рая: «Нет стеснения для слепого, и нет стеснения для хромого, и нет стеснения для больного. А кто повинуется Аллаху и Его посланнику, того Он введет в сады, где внизу текут реки. А кто отвратится, того Он накажет мучительным наказанием» (48:17). Отголоски древних культов, связанных с поклонением воде, в том или ином виде сохранились в исламе. Например, омовение и питие воды в Замзаме — священном колодце на территории ал-Масджид ал-Харам — не имеет самостоятельного обрядового значения, хотя и является важным элементом *хаджа* и *‘умры*. Тем не менее с Замзамом связан такой интересный обычай, восходящий, вероятно, к доисламским культам плодородия: в ночь с 13 на 14 ша‘бана вокруг священного колодца собираются взрослые и дети. Хранитель (*саки*) обливает их водой, участвующие в обряде люди произносят славословия Богу. Считается, что вода колодца должна при этом перелиться через край. Многие паломники привозят собой воду из этого источника в специальных сосудах (*замзамийа*), чтобы передать *барак*у этого источника друзьям и знакомым.

Водные источники или родники являются одним из наиболее распространенных атрибутов современных мусульманских *мазаров*, что позволяет говорить (разумеется, не во всех случаях и с известной долей осторожности) о реминисценциях доисламских культов почитания воды. Весьма показательны в этом смысле такие современные *мазар*ы, как Мазар-и чашма-йи Авч или Мазар-и Фатима-йи Зухра (Западный Памир).

Вероятно, довольно распространенным явлением было перенесение некоторых функций доисламских божеств на те или иные персонажи мусульманской агиографии. Так, согласно мнению ряда исследователей, известная хорезмийская святая Амбар-она, жена знаменитого в Центральной Азии и за ее пределами Хаким-оты, играет в народных представлениях роль Ардвисуры Анахиты: обеспечивает плодородие, помогает роженицами и пр. Амбар-она связана с Амударьей, что подтверждает «водный характер» этой святой. Известен обряд, когда, переправляясь через Амударью, бесплодные женщины бросали в воду соль и хлеб, прося Амбар-ону о помощи в появлении потомства; существовал также и такой типологически сходный обычай: бездетные женщины совершали жертвоприношение воде, перепрыгивали арыки с текущей водой, обращаясь за помощью к Амбар-оне. Сын Амбар-оны Хубби-Ходжи, согласно легендам, скрылся в водах Амударьи, устыдившись, что превзошел отца святостью. Считалось, что он регулирует режим Амударьи, покровительствует плавающим по ней [9]. Очевидно, с культом воды генетически связаны многие обряды, бытовавшие вплоть до недавнего времени у таджиков, например, обряд вызывания дождя — *обошакон*. Чтобы вызвать дождь, делали куклу — *ашаглон* — и поливали ее водой, затем отправлялись на берег водоема, где устраивали трапезу и обливали друг друга водой [10, с. 54]. В этнографической литературе зафиксирован сохранившийся с древних времен обряд жертвоприношения воде. Мирбабаев так описывает обряд жертвоприношения у жителей Худжанда: «Перед началом поливных работ полагалось принести в жертву какое-либо животное — чаще всего овцу, козла или корову. Закланное животное опускалось в речку, чтобы кровь животного влилась в струю воды, а после этого жертвенное мясо варилось и съедалось» [11, с. 66]. Типологически сходные обряды зафиксированы и в других районах Центральной Азии. В Хорезме жертвенному животному делали надрез на шее и бросали его в канал или спускали кровь в воду. На Западном Памире перед началом работ по очистке канала ре-

зали жертвенное животное таким образом, чтобы его кровь стекала в воду. До недавнего времени существовал на Памире и такой любопытный обряд: чтобы вызвать дождь старейшины втайне от других жителей кишлака вынимали череп из старой могилы, рисовали на нем углем брови, нос и рот, а затем зарывали этот череп у истока реки или около родника [12, с. 100–101].

Сегодня, конечно, непросто реконструировать пути и способы взаимодействия различных элементов древних доисламских представлений с собственно мусульманскими. Очевидно, впрочем, что древние культы, связанные с почитанием водной стихии и водных божеств, претерпев в некоторых случаях значительные изменения, тем не менее в том или ином виде сохранились в религиозных практиках населения Центральной Азии.

**Библиография**


1. *Рак И. В.* Мифы древнего и раннесредневекового Ирана. СПб., 1998.
2. Там же.
3. *Страбон*. География. М., 1994.
4. *Шкода В. Г.* Пенджикентские храмы и проблемы религии Согда. СПб., 2009.
5. *Беленицкий А. М.* Новые памятники искусства древнего Пенджикента: опыт иконографического истолкования // Скульптура и живопись древнего Пенджикента. М., 1959.
6. *Шкода В. Г.* Указ. соч.
7. Здесь и далее используется перевод И. Ю. Крачковского (Коран. М., 1963).
8. *Schimmel A*. Deciphering the Sings of God. A Phenomenological Approach to Islam. N.Y., 1994.
9. *Мкртычев Т*. Вода, боги и люди в Центральной Азии. URL: hhtp://www.kungrad.com.
10. *Богомолова К. А*. Следы древнего культа воды у таджиков // Известия АН Таджикской ССР. 1952. Вып. 2.
11. *Рахимов Н*. Культ воды у древнеиранских племен Средней Азии // Ученые записки Ходжентского государственного университета. Ходжент, 2009.
12. *Мухиддинов И.* Земледелие памирских таджиков Вахана и Ишкашима в XIX — начале XX в. М., 1975.




***К. С. Васильцов***

# ЛЕГЕНДЫ О ВОЗВРАЩАЮЩЕМСЯ ИМПЕРАТОРЕ И ЦЕНТРАЛЬНОАЗИАТСКАЯ ТРАДИЦИЯ

В своих знаменитых «Опытах по истории развития христианской легенды» академик А. Н. Веселовский приводит распространенные и имевшие прежде широкое хождение в европейских странах легенды о возвращающемся императоре: «Фридрих отправляется с войском в Святую землю, десять суток длится осада Иерусалима, который, наконец, взят главным образом при помощи сына одного баварского мельника, сражавшегося под именем Bundschuh. Папа Александр, желая предать императора, велит одному живописцу тайно снять его портрет, который посылает султану. Получив портрет и узнав о желаниях папы, султан велит следить за императором, который попадает в плен вместе со своим капелланом в то время, когда, отойдя от своих, они вздумали искупаться. В начале Фридрих не сознается, кто он, выдает себя за императорского thürhueter über landt, но он уличен портретом и письмом Папы. Его и его товарищей держат взаперти, во всем остальном они не терпят нужды. Люди Фридриха не знают, куда он девался, и, подозревая, что он утонул, возвращаются в большом горе домой. Целый год не выбирают нового императора, надеясь, что Фридрих вернется. Через год он, действительно, выкупается из плена и, вернувшись назад, жалуется князьям, собравшимся в Нюрнберге, на вероломство Папы, идет с большим войском на Рим, где, впрочем, мирится с папой и просит у него отпущения. Под конец император исчезает; неизвестно, куда он делся, или где погребен; но крестьяне и чернокнижники говорят, что он живет где-то в горе и со временем выйдет оттуда, накажет попов и повесит свой щит на сухом дереве, которое султан велит зорко хранить» [1, с. 99].

Сюжет о возвращающемся императоре повторяется в других западноевропейских сказаниях. В Чехии, например, вместо Фридриха упоминается Вячеслав: «Он сидит со своими рыцарями

в горе Бланик, или в Белой горе у Праги, или в горе Вошкобер; иные предания называют вместо Вячеслава — Ульриха, либо Вука с Розенберга, Стоимира <…> В Норвегии ту же роль играет Олаф Тригвасон; в Швеции — Vidrek Verlandson, в Дании — Jon (Gjode, Joden) Opsal или Holger Danske».

Непосредственно с этими легендами связаны и сказания о расцветающем дереве: «У Зальцбурга, в долине Вальса, недалеко от Унтерсберга, где по преданию покоится Фридрих, либо Карл Великий, стоит дикая груша, которая никогда не цвела и не приносила плодов; несколько раз ее срубали, но она вырастала. Когда же она расцветет и даст плод, тогда в окрестностях дерева произойдет великая сеча, в которой добрые победят злых; крови будет так много пролито, что она наполнит обувь сражающихся. Покоящийся в Унтерсберге император выйдет из горы, и Баварский князь повесит свой щит на дерево» [2, с. 119]. Можно сравнить с другой легендой: «Будет время, когда на Чехию нападут враги, которые опустошат нашу страну. Чехов останется в живых лишь столько, что все они будут в состоянии укрыться под навесом одной повозки; Прага будет сравнена с землею, и возница, проезжая по местности нынешнего Ринга (в Альтшадте), скажет с грустью, хлопая бичом: “Здесь стоял когда-то славный город Прага”! Когда же опасность будет наиболее велика, тогда зазеленеют и расцветут сухие деревья на берегу Бланица, король Вячеслав выйдет из горы верхом на белом коне со своим войском и победит врагов в великой сече» [3, с. 124].

Легенды эти, как отмечает А. Н. Веселовский, имеют, скорее всего, восточное, т.е. византийское, происхождение. Интересно отметить, что аналогичные, а иногда и почти дословно схожие предания существуют и в фольклорной традиции Центральной Азии.

«В горах между Ошем и Араваном в стороне от дороги расположен небольшой кишлак, близ которого находится могила святого Таш-ата, давшего имя этому селению. Здесь, на высокой, совершенно отвесной скале, построен надмогильный мавзолей святого, соединенный узким, крытым проходом с глубокой расщелиной в скале. По преданию, Таш-ата был один из знаменитейших предводителей войск правоверных, умерший и погребенный



в этом кишлаке. Когда настанет время изгнать русских из края, Таш-ата восстанет из могилы, соберет войско и выгонит их <…> Года три тому назад собралась в Таш-ата огромная толпа туземцев, в несколько тысяч человек, и начала горячо молиться святому, прося его восстать и явить свое могущество. Но видно, не пробил еще час изгнания русских, или моления правоверных были недостаточно усердны, только ожидаемого чуда не произошло, да к тому же местные власти, узнав о собравшихся, поспешили их разогнать. По некоторым сведениям, Таш-ата и теперь время от времени выходит из могилы и на белом коне скачет по горам; гул от копыт его коня далеко разносится по окрестности, но видеть самого всадника удостаиваются лишь немногие, известные своей праведностью имамы» [4, с. 2–5]. Кроме того, существуют многочисленные легенды, связанные с этой пещерой: рассказывают, что святой имам уходил в четверг через пещеру в Мекку и возвращался оттуда в пятницу [5, с. 67]. Однажды по зову Аллаха он ушел в пещеру и не вернулся. По словам *шейх*а *мазар*а, есть люди, которые видели живого Имам-Ату. Они при молитве впадали в сон и выходили через пещеру на берег реки. На берегу их иногда встречал белобородый старик [6, с. 114]. Огудин со слов *шейх*а *мазар*а, записанных им в 1990 г., приводит следующую легенду: «Здесь когда-то жил человек по имени Тош-Додо. Он первым поселился в этих местах. Жена его жила в Оше. Тош-Додо сеял рожь. Однажды он увидел, что поле вытоптано, а посевы поедены. Тош-Додо стал караулить, вскоре увидел коня и вспугнул его. Конь пошел к скале, и вдруг перед ним открылась пещера. Конь вошел в нее, Тош-Додо за ним. В пещере сидел человек и точил кетмень. Он спросил у Тош-Додо: “Зачем ты гонишься за конем? Разве он сделал тебе что-нибудь плохое?” <…> Потом человек сказал: “Расстели свой платок”. Тош-Додо расстелил свой поясной платок, и человек насыпал в него опилки от кетменя. Выйдя из пещеры, Тош-Додо выбросил все из платка и отправился к своей жене. Он рассказал ей о встрече, показал свой платок и вдруг увидел, что один кусочек железа остался, но сделался золотым. Тош-Додо побежал к пещере, но золота в том месте, где он высыпал опилки, не нашел. Пещеры тоже не было, скалы сошлись» [7, с. 117].

Следует отметить, что сюжет сокрытия в скале нередко связан с преследованием на религиозной почве, например: «Для иранца-зороастрийца лето начинается с паломничества Pir-e-Sabz. Это отдаленное место, самая священная и наиболее посещаемая зороастрийцами горная святыня. Легенды святыни сообщают о наступающем арабском войске, которое преследовало Никбану, дочь Сасанидского царя Яздигерда III, в этой местности. Опасаясь захвата, она просила Ахура Мазду защитить ее от врага. В самый последний момент гора чудесно открылась и дала ей защиту <…> Здесь возле источника святой воды растет огромное и древнее дерево, которое, согласно легенде, использовала Никбану как трость, а капли воды, появляющиеся весной в гроте горы, являются слезами печали Никбану» [8]. Или другой вариант — в легенде о кораническом пророке Худе, могила которого известна и почитаема в Южной Аравии: «В предании говорится, что, спасаясь от преследовавших его врагов, Худ попросил у Аллаха защиты. Перед ним разверзлась скала, в которую он и вошел. Затем она закрылась, оставив небольшую щель» [9, с. 606].

### Библиография


1. *Веселовский А. Н.* Опыты по истории развития христианской легенды // Журнал министерства народного просвещения. 1875. № 4–5.
2. Там же.
3. Там же.
4. *Симонов А.* В предгорьях Алая // Туркестанские ведомости. 1887.
5. *Маматкулов М. М., Юсупов М. Ю., Арипов К.* Некоторые данные о пещерах Чильмайрама. Карст Западного Тянь-Шаня. Ташкент, 1972.
6. *Огудин В. Л.* Мазар Таш-Ата (Имам-Ата). Проблемы изучения традиций в культуре народов мира. М., 1990. Вып. 1.
7. Там же.
8. *Gray M.* Zoroastrian Sacral Sites. URL: http://www.sacredsites.com.
9. *Пиотровский М. Б.* Худ // Мифы народов мира. М., 1992.




*Н. С. Терлецкий*

# К ВОПРОСУ О ПОЧИТАНИИ ДЕРЕВЬЕВ НА МАЗАРАХ ЦЕНТРАЛЬНОЙ АЗИИ

В статье используются сведения, полученные в ходе полевых исследований, проводившихся автором в составе Центрально-азиатской этнографической экспедиции летних сезонов 2008–2009 гг., главным образом в районе среднего течения реки Зеравшан, т.е. на территории современных Самаркандской области Республики Узбекистан и Пенджикентского района Согдийской области Республики Таджикистан.

У оседлого населения Центральной Азии традиция почитания деревьев, уходящая корнями в далекую доисламскую эпоху, тесно связана с мусульманской практикой *зийарат*а — совершения паломничества и поклонения почитаемым местам. По сути, культ дерева (как, впрочем, и почитание других природных объектов — камней, родников, гор, пещер т.п.) был инкорпорирован в русло ислама и получил свое новое осмысление посредством легенд, связывающих деревья с деятельностью мусульманских праведников, пророков, *аулийа* и прочих персонажей агиологии. Сюжеты данных преданий не отличаются особым разнообразием. В большинстве случаев дерево маркирует собой то место, где побывал святой, где он был захоронен или специально посажено им. Весьма широко распространен сюжет, согласно которому почитаемое дерево появилось вследствие прорастания посоха праведника. Сведения об этом, в частности, приводит И. И. Зарубин: «На Гунте (святой) называл себя имамом Мамадом, на Шахдаре — Бобо-Авлодом, в Канджуте — Бобо-Гунде. <…> Источник воды также имам вывел. Он воткнул свой посох, потом выдернул — пошла вода. Свой посох он разломал и насажал саженцы по краям (оросительной) канавы; из них выросли деревья» [1, с. 81].

Список видов деревьев, почитаемых населением региона, весьма обширен. Среди наиболее популярных — чинара (платан),

джида (лох серебристый), можжевельник, тополь, плодовые культуры, шелковица. В ходе экспедиционных исследований было осмотрено несколько десятков мест паломничества (*мазар*ов), и на большинстве из них деревья присутствовали в качестве неотъемлемой части почитаемого комплекса, а зачастую и вовсе служили главным объектом поклонения.

Несомненный интерес в контексте рассматриваемой темы представляет *мазар* Чор-чинор (букв. «Четыре чинары») в Ургуте, расположенный в 40 км к югу от Самарканда. По сути, данный *мазар* представляет собой целый комплекс из нескольких построек, погребений, мечети, расположенных под сенью рощи деревьев. Возраст деревьев колеблется от 800 до 1800 лет, что вполне может говорить о том, что они почитались еще до установления в регионе мусульманской религии. Размер деревьев столь велик, что под корнями одной из чинар образовалась естественная пещера, полностью скрытая под землей и внутри дерева, основание которого служит ее потолком, хотя часть стен укреплена кирпичной кладкой. Внутри пещеры могут разместиться около десяти человек, и она использовалась в качестве класса начальной школы. На *мазар*е также имеется озеро, питаемое от ключей. В нем обитают рыбы, на которых также распространяется статус святости.

Традиция связывает данный *мазар* с именем одного из наиболее почитаемых деятелей мусульманского мира — *сайййид*а Абу-л-Кадира Гилани, эпонима суфийского братства кадирийа. Так, согласно одному из преданий, бытующему в окрестностях Ургута, девушка, жившая в этих краях во времена *пир*а (который, к слову, большую часть жизни провел в Багдаде, где и был похоронен), однажды встретила на безлюдной тропе пастуха, который вопреки обычаям *шари'ат*а не только остановил ее на дороге, но грубо схватил за руку. Оскорбленная в своей скромности и благочестии, она мысленно обратилась к своему наставнику. В это время Абу-л-Кадир находился в Багдаде и, готовясь к вечерней молитве, совершал омовение. Услышав призыв о помощи, он схватил кожаный тапок и кинул его через левое плечо. Чудесным образом башмак пролетел сквозь пространство и ударил пастуха в лоб, после чего пастух исчез. Исчезла и девушка.



А на месте происшествия выросла чинара и забил из земли родник, вода которого, по утверждениям современных паломников, до сих пор исцеляет от множества разных недугов и просто облагораживает человеческие помыслы и побуждения, обращая их к Богу.

Для раскрытия истоков почитания дерева в Центральной Азии ценную информацию дает *мазар* Чинар-бобо, входящий в культовый комплекс Султан-Ваиса (за обликом которого скрывается известный мусульманский деятель Ваис ал-Карани) в Хорезме. Паломники посещают этот объект перед тем, как идут к главной усыпальнице. Это связано с поверьем, согласно которому Чинар-бобо был не то духовным наставником Султан-Ваиса, не то его муэдзином в мечети, не то цирюльником, — но как бы то ни было, святой так ценил его, что повелел: «Он должен быть сверху», что объясняет, почему *мазар* Чинар-бобо расположен выше усыпальницы и почему паломникам надо идти сначала к нему.

Фигура Чинар-бобо представляется весьма примечательной. Этот святой, в сущности, не имеет имени, ибо «чинар» означает дерево, платан, и абсолютно лишен каких бы то ни было биографических данных — как реальных, так и легендарных. Практика свидетельствует: за такими безымянными святыми непременно скрывается какой-нибудь объект языческого почитания, в данном случае — дерево, культ которого еще в глубокой древности существовал в Хорезме. Особой сакральной силой — злой или доброй — наделялись шелковица, джида, боярышник, гуджум, фруктовые деревья, а с распространением ислама этот культ потерял самостоятельность: священные деревья стали почитаться лишь в связи с каким-либо мусульманским святым и его *мазар*ом. Поэтому, как указывал в своей работе Г. П. Снесарев, можно высказать предположение, что хорезмский Чинар-бобо — не что иное, как антропоморфизация древнего растительного объекта поклонения. Иными словами, *мазар* Чинар-бобо — это один из объектов пережиточного домусульманского комплекса верований урочища Султан-Ваиса [2, с. 84].

Примеры подобной адаптации древнего культа дерева к нуждам новой религиозно-идеологической системы (в данном случае

ислама) в изобилии встречаются на *мазар*ах различных районов Центральной Азии. Кроме того, необходимо отметить, что помимо тех *мазар*ов, где почитаемые деревья связываются легендами с деятельностью мусульманских персонажей, существуют *мазар*ы (обычно это отдельно стоящие деревья), где подобные предания отсутствуют или были забыты местным населением.

**Библиография**

1. *Зарубин И. И.* Шугнанские тексты и словарь. М.; Л., 1960.

2. *Снесарев Г. П.* Хорезмские легенды как источник по истории религиозных культов Средней Азии. М., 1983.

***Н. С. Терлецкий***

## НЕКОТОРЫЕ МЕСТА ПАЛОМНИЧЕСТВА И ПОКЛОНЕНИЯ ПЕНДЖИКЕНТСКОГО РАЙОНА (РЕСПУБЛИКА ТАДЖИКИСТАН)

Практика поклонения и паломничества (*зийарат*) почитаемых объектов (*мазар*ов) вызывает немалый интерес у исследователей религиозного поведения и традиционного мировоззрения мусульманских народов. Центральноазиатский регион в этом плане не является исключением; здесь, как возможно ни в какой другой области исламского мира, *зийарат* играет важнейшую роль в определении местной, локальной формы бытования ислама. Однако научное изучение данной сферы религиозной жизни сталкивается с некоторыми проблемами. Одной из главных здесь является сложность типологизации почитаемых мест. Попытки решения данного вопроса предпринимались неоднократно начиная с конца 60-х гг. прошлого столетия, однако



однозначной и универсальной схемы систематизации до сих пор не предложено. Связано это в первую очередь с огромным разнообразием типов *мазар*ов, которые можно наблюдать в регионе, частому совмещению в одном объекте черт, присущих разным категориям, и т.п.

Целью данной статьи является не поиск решения указанной проблемы, предложение новой системы классификации святых мест, а демонстрация того многообразия почитаемых объектов, которые можно наблюдать на относительно небольшой территории, констатирование того, что зачастую практика поклонения богаче всякого рода умозрительных схем. Материал, легший в основу статьи, был собран во время полевых исследований, проводившихся в период с 2008 по 2010 гг. в Пенджикентском районе Согдийской области Республики Таджикистан.

При разговоре о *мазар*ах зачастую возникает некий «классический» образ — архитектурно оформленное сооружение над могилой почитаемого мусульманского праведника. Впрочем, типичность или хрестоматийность подобной категории почитаемых объектов крайне условна и, несомненно, связана с их приметностью и значительной популярностью. На территории Пенджикентского района находится несколько *мазар*ов данного типа. В первую очередь это знаменитый *мазар* Мухаммада Бошаро в селении Мазори Шариф. Это место погребения известного знатока *хадис*ов раннего периода ислама Ходжи Мухаммада Башшара, а также членов его семьи, а само сооружение представляет собой выдающийся памятник архитектуры конца XI–XIV вв. Однако даже здесь могила знаменитого мусульманского деятеля не является единственным объектом почитания. В комплекс *мазар*а включены также некоторые природные объекты: здесь в первую очередь обращает на себя внимание деревянный столб (*туг*), расположенный в главном помещении постройки, в центре зала под куполом, за *мазар*ом, также находится целая роща «священных деревьев».

Более скромный *мазар*, также относящийся к данной категории, располагается в центре города Пенджикента близ базара. Он представляет собой сооружение над могилой Ходжи Абдаллаха Ансари. Здесь также можно наблюдать некоторые атрибуты древ-

них анимистических представлений и почитания объектов природы. В еще большей мере это относится к *мазар*у Ходжи Мухаммада Абу Дардора в кишлаке Заврон. Здесь основным объектом поклонения является могила указанного мусульманского праведника, однако присутствует и почитаемый крупный камень округлой формы, лежащий перед входом в помещение. Вокруг *мазар*а располагается «священная» роща миндальных деревьев, а чуть выше имеется источник.

На правом берегу р. Зеравшан в одноименном кишлаке расположен интересный *мазар* Ходжаи Пандж. Он представляет собой открытую могилу некоего праведника, расположенную в роще чинар. В непосредственной близости от могилы находятся три почитаемых родника. Сам «комплекс» располагается близ выхода из узкого ущелья, пробитого водами стекающего с окрестных гор ручья. Само месторасположение *мазар*а, наличие источников воды, почитаемых деревьев (следует отметить, что нынешние деревья были посажены на месте старых чинар, срубленных в середине XX в. для строительных нужд местным населением) наталкивает на предположение, что данная местность и указанные природные объекты были изначальными местами почитания, а могила появилась здесь уже позже.

Продолжая разговор о почитании деревьев в целом и чинары в частности, нельзя не упомянуть и *мазар* Абд ал-Баки в селении Ёри. Куполообразное сооружение, возведенное в конце XVII — начале XVIII в., возвышается над могилой суфийского деятеля. *Мазар* располагается на территории старого кладбища и окружен вековыми деревьями.

Многие почитаемые места не имеют архитектурно оформленных сооружений и представляют собой исключительно природные объекты, связанные легендами с деятельностью того или иного праведника, пророка и прочих представителей мусульманской агиологии. К данной категории можно, в частности, отнести многочисленные *кадам-джой*и (следы пребывания) *хазрат*а ‘Али. На вершине одной из гор близ кишлака Мазари Шариф находятся характерные углубления округлой формы в скальной породе, почитаемые местным населением как следы, оставленные копытами Зулзуля — знаменитого коня ‘Али. Рядом располагаются отпечатки на камне, согласно легенде, принадлежащие самому ‘Али. Среди природных объектов почитания имеется множество *мазар*ов-деревьев. Примером одного из них может служить *мазар* Бурхи Сармаст, расположенный в верхнем течении реки Сарымат (левого притока Арчамайдана). Он представляет собой старый сильно разросшийся тополь, связанный с деятельностью популярного персонажа мусульманских преданий — *хазрат*а Бурха. Другим примером почитаемых деревьев может служить группа можжевельников на перевале между селениями Заврон и Обисарой.

Интересный *мазар* располагается близ дороги, ведущей из кишлака Мазари Шариф в Гусар. Он носит название Чилла-мазар и представляет собой невысокое сооружение в виде арки из камней высотой меньше метра. По представлениям местных жителей он помогает бесплодным женщинам, а также больным детям. Исцеление может наступить, если проползти через отверстие данного сооружения. По нашей информации, легенды, связывающие данный объект с деятельностью какого-либо мусульманского персонажа или события в истории ислама, вовсе отсутствуют или были забыты местным населением.

Среди природных *мазар*ов особое место занимают почитаемые горы и горные вершины. В связи с этим можно упомянуть *мазар* Айолони Пок, расположенный на вершине горы (около 4 км высотой), прямоугольной формы. По представлениям местного населения, данный объект составляет определенного рода комплекс с расположенным напротив, на соседней остроконечной горной вершине, *мазар*ом Хазрат Султан; первый *мазар* считается женским, второй — мужским.

*Мазар* Кайнар близ древнего городища Пенджикента служит примером почитания водных источников. В настоящее время он используется как водозаборная станция для обеспечения нужд города и представляет собой закрытый объект, куда паломники могут попасть лишь по случаю праздника. Легенды, соотносящие данный *мазар* с мусульманскими деятелями, очевидно, являются более поздними попытками связать древний культ почитания воды с потребностями новой религиозно-идеологической системы, возникшей в регионе с приходом ислама.

На относительно небольшой территории Пенджикентского района располагается огромное число мусульманских мест паломничества и поклонения, демонстрирующих значительное разнообразие типов, дальнейшее изучение которых будет способствовать формированию системы для более точной их классификации.

# СОВРЕМЕННЫЕ ЭТНОКУЛЬТУРНЫЕ, ЭТНОПОЛИТИЧЕСКИЕ, СОЦИАЛЬНЫЕ ПРОЦЕССЫ

*С. О. Чипашвили*

## «РАЗЛОМЫ» ДАГЕСТАНСКОГО ОБЩЕСТВЕННОГО СОЗНАНИЯ

Данная статья написана с позиции цивилизационного подхода. Самюэль Хантингтон определял цивилизацию «как культурную общность наивысшего ранга, как самый широкий уровень культурной идентичности людей» [1, с. 34]. Исходя из подобного понимания термина «цивилизация», народы, населяющие Южный и Северный Кавказ, включая Дагестан, принадлежат к единой кавказской цивилизации.

Топоним «Дагестан» впервые употребляется в «Завещании Андуника» (1485). Однако дагестанский историк А. Е. Криштопа отмечает: «Гораздо раньше появилось представление о некоем историко-географическом целом, сложившемся между западным берегом Каспия и восточной частью Главного Кавказского хребта, с горным ядром по обе стороны Дербента <…> Образование этого историко-географического целого было, по-видимому, итогом достаточно длительного предшествующего процесса интеграции горных земель Северно-Восточного Кавказа» [2, с. 6].

Являясь единым целым в историко-культурном смысле, Дагестан в силу своего географического положения подвергался интенсивному многовековому культурному, военному и политическому воздействию соседних цивилизаций (доисламской иран-

ской, арабо-мусульманской, евразийской), что не могло не отразиться на ментальности дагестанцев. Современные дагестанцы, сохраняя самобытную культуру, в то же время отличаются высокой восприимчивостью к новым веяниям и идеям, что, с одной стороны, делает их весьма адаптивными к изменяющимся условиям жизни, с другой — приводит к своеобразным «разломам» дагестанского общественного сознания.

Эти «разломы» прослеживаются с XIV–XV вв., когда в Дагестане исповедовались одновременно три монотеистические религии: иудаизм, христианство и ислам, не считая языческих культов. Исповедование автохтонными народами на сравнительно небольшой территории сразу нескольких религий и их течений, безусловно, указывает на разнонаправленность общественного сознания дагестанцев того времени.

Как считает А. Криштопа, «при разборе конфессиональной ситуации в Дагестане конца XIV–XV вв. заметно, что успехи каждой из монотеистических религий и их толков во многом базировались на поддержке извне, из соответствующей “религиозной” метрополии»: для православия это была Грузия, для католицизма — итальянские колонии Причерноморья, для григорианства — по-видимому, Щеки (и Мушкюр?), а для ислама — Передняя Азия (включая Восточное Закавказье) [2, с. 186]. В результате походов Тимура ислам занял в Дагестане господствующее положение и постепенно окончательно вытеснил христианство (XVI в.) [2, с. 186].

На протяжении последующих трех веков исламское мировоззрение стало господствующим в дагестанском общественном сознании, «разломы» существовали только внутри исламской общественной жизни. Так, присоединение Дагестана к Российской империи (1813) постепенно привело к возникновению в Дагестане нового, по сути, революционного исламского течения, получившего в отечественной историографии название «мюридизм». При этом дагестанское общественное сознание разделилось на сторонников «старого, традиционного ислама, исповедовавшегося предками», — Нурмагомеда Ободинского, Саида Араканского — и их единомышленников и «мюридов», последователей шейха Магомеда Ярагского.



Окончание Кавказской войны (1859) привело к оформлению нового «разлома» дагестанского общественного сознания по линии ориентации на антироссийскую происламскую позицию (мухаджирство, восстание 1877–1878 гг.) и пророссийскую позицию, ярким выразителем которой являлся известный журналист и военно-политический деятель, генерал Максуд Алиханов-Аварский.

В предреволюционный, революционный периоды и во время Гражданской войны картина еще более усложнилась. В Дагестане того времени сосуществовали сторонники как антироссийской позиции (Нажмутдин Гоцинский, правительство Горской республики), так и в той или иной степени пророссийской (дагестанские революционеры: Уллубий Буйнакский, Махач Дахадаев и др.; а также Алихаджи Акушинский и его последователи).

В 60–80-е гг. разлом общественного сознания проходил по линии ориентации на горский «традиционализм» и российско-европейскую культурную традицию.

Выражением этого своеобразного противостояния явилось появление в конце 70-х — начале 80-х гг. жаргонного слова «лех», обозначавшего сельского жителя — хранителя дагестанских горских традиций. Этимология данного слова неясна, возможно, это производное от аварского обращения к мужчине «ле». Женская форма жаргонного слова «лех» — «лешка» — образована по правилам русской грамматики. Эти жаргонные слова до сих пор употребляются в Дагестане и в среде российской дагестанской диаспоры. Семантическое значение слов «лех» и «лешка» несколько видоизменилось, со временем приобретя новые смысловые оттенки: от простой констатации факта — «сельский житель — хранитель традиционной культуры» до обозначения маргинализованной личности, переставшей быть хранителем традиционной культуры, но не ставшей носителем городской российско-европейской культуры. В среде горожан-дагестанцев установилось некое презрительно-насмешливое отношение к людям, называемым словами «лех» и «лешка».

С середины 1990-х гг. по настоящее время «разлом» дагестанского общественного сознания оформился по линии ориентации дагестанцев на исламскую и европейскую культурные традиции,

при этом он не имеет четкой пространственной границы. «Исламистами» и «европейцами» становятся как сельские жители горных районов, так и потомственные (во втором и третьем поколении) горожане.

Этот «разлом» стал следствием как глобализационных процессов, так и процесса «реисламизации» Дагестана, идущего с середины 90-х гг. Сегодня в медийном и общественном пространстве Дагестана понятия «дагестанская культура», «национальные традиции», «горцы», «адаты предков» вытеснены понятиями «исламская культура», «законы шариата», «мусульманская умма», «исламские традиции». Активная исламская пропаганда приводит к постепенной смене идентичности дагестанцев — с дагестанец-мусульманин на мусульманин-дагестанец, где идентичность «дагестанец» носит явно вторичный характер по сравнению с идентичностью «мусульманин». Следует отметить, что «реисламизация» Дагестана в последнее время все отчетливее приобретает фундаменталистский характер.

Внутри исламски ориентированного дагестанского общества также существуют «разломы». Мусульманская умма Дагестана четко делится на «традиционалистов», под которыми сегодня подразумеваются последователи суфистских тарикатов, и «новых мусульман» — ваххабитов, последователей салафитского течения в исламе.

«Светские» дагестанцы также неоднородны. Часть из них попрежнему ориентирована на российско-европейскую культуру, другие проводят четкую границу между ними, считая российскую культуру суррогатом европейской. Однако и тех, и других объединяет однозначный приоритет светского образа жизни.

«Разлом» общественного сознания между религиозно и светски ориентированными дагестанцами выражается в различных нюансах поведения, одежде, речи и даже в названиях магазинов, кафе и т.д. При этом исламский и европейский стиль одежды может встречаться как в сельской местности, так и в городах.

Таково внешнее выражение внутреннего «разлома» дагестанского общественного сознания. Эти «разломы» далеко не всегда имеют безобидную форму, все чаще они приобретают признаки гражданского противостояния, крайняя степень которого —



усиливающаяся террористическая активность исламистских экстремистов по всему Дагестану. Российская власть, одерживая тактические победы над экстремистами, проигрывает им стратегически — в сфере идеологии, позволяя адептам исламского фундаментализма беспрепятственно внедрять в общественное сознание дагестанцев иные цивилизационные символы и ценности.

К сожалению, до сих пор российская научная общественность в большинстве своем воспринимает конфликт цивилизаций, описанный С. Хантингтоном как нечто абстрактное, не имеющее отношения к действительности. Между тем он уже стал реальностью в Дагестане и на всем Северном Кавказе, и его исход неизбежно будет иметь конкретные политические последствия.

**Библиография**

1. *Хантингтон С.* Столкновение цивилизаций. М., 1994.

2. *Криштопа А. Е.* Дагестан в XIII — начале XV в. Очерк политической истории. М., 2007.

***С. О. Чипашвили***

## КАВКАЗСКАЯ ЦИВИЛИЗАЦИЯ КАК МЕСТО СТОЛКНОВЕНИЯ ЦИВИЛИЗАЦИЙ

По С. Хантингтону, цивилизация — это культурная общность наивысшего ранга, самый широкий уровень культурной идентичности людей. «Цивилизации определяются наличием общих черт объективного порядка, таких, как язык, история, религия, обычаи, институты, а также субъективной идентификацией людей» [1, с. 34].

А. Тойнби трактовал термин «цивилизация» более расплывчато — как некий тип человеческих сообществ, вызывающий

«определенные ассоциации в области религии, архитектуры, живописи, нравов и обычаев» [2, с. 406].

При очевидных различиях определений термина «цивилизация» у С. Хатингтона и А. Тойнби их объединяет одно — оба ученых понимают под этим термином тип человеческого сообщества наивысшего ранга, имеющий некие черты объективного порядка.

В этом смысле термин «цивилизация» идентичен термину «суперэтнос», введенному в научный оборот Л. Н. Гумилевым: «Суперэтносом мы называем группу этносов, одновременно возникших в определенном регионе, взаимосвязанных экономическим, идеологическим и политическим общением» [3, с. 141].

Как и большинство научных определений, приведенные выше имеют свои недостатки, но это вовсе не означает, что сами понятия «цивилизация» и «суперэтнос» искусственны. На бытовом уровне люди одной цивилизации легко объединяют представителей разных, но родственных этносов в одну группу, абстрагируясь от частных признаков. Не являются исключением и представители кавказских народов. Квинтэссенцией объедения народов Кавказа в единое целое на бытовом уровне в российском общественном сознании является устоявшееся словосочетание «лица кавказской национальности». Несмотря на очевидную глупость (нет единой кавказской национальности), это словосочетание точно отражает цивилизационное единство кавказских народов. И это единство априори признается обыденным сознанием представителей другой цивилизации.

В принципе Кавказ и кавказцы с момента прихода в этот регион Российской империи всегда воспринимались общественным сознанием России как нечто единое, но при этом относимое к Азии, Востоку. В отчетах представителей военного и гражданских ведомств России XIX в. постоянно встречаются термины «азиатцы», «по азиатскому (восточному) обычаю» и т.п. В современной России на уровне обыденного сознания «лица кавказской национальности» также ассоциируются с «восточными людьми», в противоположность «представителям западной культуры» — русским [4, с. 317–324].

Одновременно в России существует взгляд на Кавказ как на природный край, ставший прибежищем для разных народов.



Формированию этого взгляда способствуют: этническое многообразие автохтонных народов Кавказа, сосуществующие здесь разные религии, наконец, многообразие языковых групп (иберийско-кавказская, индоевропейская, тюркская).

Каждый кавказский этнос обладает оригинальным стереотипом поведения, но их сходство становится очевидным при сравнении со стереотипами поведения некавказских этносов. Ту же картину мы наблюдаем при сравнении обычаев, традиционных укладов жизни, ментальных особенностей кавказцев. Некое единство прослеживается во всем, и оно отличает кавказскую цивилизацию от других.

Геополитическое положение Кавказа с древности делало его ареной столкновения соседних цивилизаций, что, безусловно, оказывало влияние на собственно кавказскую цивилизацию, деформировало и одновременно обогащало ее культуру.

Эти процессы проходят и в настоящее время: Грузия подвергается интенсивной вестернизации, Северный Кавказ и Дагестан — влиянию арабо-мусульманской цивилизации через начавшийся в середине 90-х гг. процесс активной «реисламизации» региона. Проникший на Северный Кавказ в 90-е гг. т.н. ваххабизм есть не что иное, как фундаменталисткое выражение идеологических основ этой цивилизации. С его помощью делается попытка ослабить, а затем и вытеснить из региона влияние евразийской (российской) цивилизации, а значит, ослабить и вытеснить идеологическое, а затем и политическое влияние России. Выстоит ли Кавказ в этом столкновении цивилизаций, сохранит ли он самобытное лицо или станет периферией других цивилизаций?

Анализ истории Кавказа позволяет с уверенностью говорить, что шансы есть. Но для этого кавказские народы должны осознать свое цивилизационное единство, сохранять и развивать его, отражая чуждую идеологическую экспансию, одновременно абсорбируя достижения иных цивилизаций. Подобную цивилизационную политику можно было бы обозначить термином «динамичный традиционализм». Наполнение идеологическим содержанием этого термина является актуальной задачей ученых — представителей кавказской цивилизации.

**Библиография**

1. *Хантингтон С.* Столкновение цивилизаций. М., 1994.
2. *Тойнби А.* Цивилизация перед лицом истории. М., 2006.
3. *Гумилев Л. Н.* Этногенез и биосфера Земли. М., 1994.
4. Северный Кавказ в составе Российской империи. М., 2007.

***О. С. Павлова***

## ТРАДИЦИИ И НОВАЦИИ В СТРУКТУРЕ ЭТНОКУЛЬТУРНЫХ ЦЕННОСТЕЙ ЧЕЧЕНЦЕВ И ИНГУШЕЙ

Система этнокультурных ценностей, ее структура связана с исторической судьбой народа и формируется в процессе коллективной жизнедеятельности этноса. Актуальность изучения структуры ценностных ориентаций этнофоров Северного Кавказа диктуется напряженной обстановкой в этом регионе. Настоящее исследование посвящено изучению этнокультурных ценностей, детерминирующих социотипическое поведение чеченцев и ингушей. Основываясь на мнениях различных ученых, обращающих свой взор к изучению этнокультурной специфики народов Северного Кавказа, в основу исследования положена гипотеза о том, что основными источниками этноценностных ориентаций современной вайнахской культуры, регламентирующих социотипическое поведение чеченцев и ингушей, являются следующие: нормы и ценности ислама; адат (обычаи); этноэтикет северокавказских культур; ценности коллективизма и традиционализма.

Эмпирическое исследование этнокультурных ценностей чеченцев и ингушей проводится нами с 2007 г. и продолжается в настоящее время. Для изучения этнокультурных ценностей используются следующие методики: методика ранжирования системы ценностей, методика «Показатели индивидуализма — коллективизма», тест «Кто я?» [1, с. 192, 222–225, 231–238], неоконченные предложения (авторский вариант), этнопсихологический опросник (авторский вариант), методика Дж. Финни, измеряющая выраженность этнической идентичности [2, с. 16–17], методика «Этническая аффилиация», «Культурно-ценностный дифференциал» [3, с. 195–197].

В исследовании к настоящему времени приняли участие 90 респондентов, из которых 50 человек отнесли себя к ингушам, 40 — к чеченцам.

Проанализируем некоторые результаты, полученные в процессе исследования. Распределение ответов было получено с помощью статистического пакета SPSS for Windows 14.0 и 18.0.

Авторский опросник включал вопросы, позволяющие изучить структуру этнической идентичности и этнокультурные ценности чеченцев и ингушей.

На вопрос «Чем прежде всего отличаются представители разных национальностей?» ответы распределились следующим образом (по убывающей): принятым в семье языком; чертами характера, психологией; особенностями поведения; религией; внешним видом.

При ответе на вопрос «Что прежде всего Вас объединяет с людьми Вашей национальности?» ответы в обеих выборках распределились так (по убывающей): родной язык; народные обычаи, обряды, культуры; религия; историческое прошлое; родственные связи.

Итак, основным этнодифференцирующим признаком в обеих выборках был признан родной язык. Абсолютное большинство чеченцев и ингушей назвали родным языком соответственно чеченский и ингушский языки. При этом респондентам предлагалось оценить свое знание родного языка по пятибалльной шкале. В обеих выборках ответы оказались схожи: в среднем 3,5 балла. То есть уровень знания родного языка в обеих выборках средний (с точки зрения самих респондентов). Только 72 % чеченцев и 50 % ингушей оценили свое знание родного языка как «понимаю, говорю, читаю и пишу». Это соответствует данным наб-

людений: действительно, многие вайнахи не знают письменного родного языка, так как не учили его в школе, а устным языком овладели в процессе общения с родными и друзьями. При этом 87 % чеченцев и 73 % ингушей отметили, что для них важно, чтобы их дети в совершенстве владели родным языком.

Значимость народных обычаев и традиций как фундамента этнокультурных ценностей подтверждалась целым рядом вопросов анкеты. Один из вопросов анкеты звучал «Перечислите традиции и обычаи Вашего народа, которые необходимо поддерживать в Вашей культуре». Приоритетным для 43 % ингушской выборки и 50 % чеченской выборки оказались традиции, связанные с взаимоуважением, в частности с уважением старших. Также в числе наиболее важных ингушами были названы тесные родственные отношения и отношения между членами семьи, гостеприимство, свадебный обычай, национальные танцы, а также кровная месть. Тесные родственные отношения и отношения между членами семьи назвали наиболее значимыми в чеченских традициях около 20 % чеченских женщин, а 30 % чеченских мужчин предпочли указать, что все традиции одинаково значимы для них.

На вопрос «Как бы Вы отнеслись к тому, если бы кто-нибудь из Ваших ближайших родственников вступил в брак с человеком другой национальности?» 75 % чеченцев и 40 % ингушей ответили отрицательно. Но даже те, кто отвечал «нормально» или «терпимо», имели в виду людей, близких к ним по национальному и религиозному признакам. В ответе на этот вопрос характерна разница между женской и мужской выборками: 90 % чеченок и ингушек предпочли брак с представителями своей национальности, а среди мужчин — 77 и 69 % соответственно. Это объясняется бытующими традициями и религиозными требованиями.

Основной проблемой экзогенных браков названа утеря национальной культуры, языка, что, несомненно, негативно оценивается респондентами. На вопрос: «Как Вы думаете, какой период переживает сейчас Ваша культура: расцвета, упадка или возрождения?» 54 % чеченцев и 47 % ингушей ответили: «период упадка».

При ответе на вопрос «Какие черты характера Вы больше всего цените у представителей своей национальности?» наиболее значимыми оказались следующие для обеих выборок: 1) смелость, отвага; 2) уважение, в том числе уважение к старшим; 3) честь, гордость.



Ингушам больше всего не нравятся у представителей своей национальности такие черты, как: 1) высокомерие, гордыня; 2) излишняя открытость; 3) эгоизм, самолюбие (отмечено женской выборкой).

Чеченские мужчины практически не назвали отрицательных характеристик своего народа. Примечательно, что 50 % чеченок назвали как наиболее значимые такие черты национального характера: благодушие, добродушие, доброжелательность, миролюбие, а среди негативных отметили прежде всего агрессивность, жестокость (30 %), разобщенность (30 %), вспыльчивость, конфликтность (20 %). То есть часто позитивные и негативные характеристики своей этнической группы строились по принципу бинарных оппозиций.

Перед исследованием стоял вопрос, в какой степени поведение вайнахов детерминируется религиозными нормами. В связи с этим респондентам было предложено ответить на следующий вопрос: «Как Вы считаете, чем прежде всего должно регулироваться поведение чеченца (ингуша) в настоящее время (расставьте цифры от 1 до 5 в порядке повышения значимости: 1 — наименее важное, 5 — самое важное):

— законами шариата;
— общегосударственными законами;
— обычаями и традициями чеченцев (ингушей);
— нормами чеченской (ингушской) этики;
— нормами и требованиями своего тейпа;
— другое (укажите)?

Законам шариата отдали предпочтение респонденты обеих выборок. Далее с небольшим отрывом чеченской выборкой были отмечены как одинаково значимые: общегосударственные законы, адаты (обычаи), нормы чеченской этики, а также нормы и требования своего тейпа (рода). Ингушской выборкой как наиболее значимые были отмечены: общегосударственные законы, адаты (обычаи) и нормы ингушской этики.

Требования своего рода (тейпа) оказались наименее существенны для ингушей. Именно в этом параметре значимые раз-

личия между чеченской и ингушской выборками подтверждены с помощью непараметрического критерия Манна–Уитни ($p < 0,05$). Особая значимость тейповых требований для чеченцев подтверждается и другими исследователями [4, с. 167, 187].

Важно отметить синкретизм религиозных и адатных ценностей для респондентов. Качественный анализ авторской методики «Неоконченные предложения» показал, что «быть настоящим мусульманином» для чеченцев означает «следовать адатам», а «быть настоящим чеченцем» — «быть мусульманином», «богобоязненным», «покорным Всевышнему», «следовать адатам». Быть настоящим ингушом — значит беспрекословно соблюдать традиции и адаты предков, «быть в первую очередь мусульманином».

Неожиданными оказались результаты, полученные с помощью методики «Показатели индивидуализма — коллективизма». Средний уровень коллективизма по чеченской выборке оказался равен 16,65 балла, а по ингушской — 16,92 балла. Эти показатели соответствуют стандартному показателю коллективизма для жителей Санкт-Петербурга [4], который равен 16,23 балла. Показатели индивидуализма оказались несколько ниже петербургской выборки, по данным Л. Г. Почебут (13,73 балла): по чеченской выборке — 10,57 балла, по ингушской — 11,10 балла. Для респондентов обеих выборок был характерен отказ отвечать на некоторые вопросы, содержание которых казалось им некорректным или ответы на которые связаны с личной сферой респондентов.

Данные, полученные с помощью методики «Ранжирование системы ценностей», выявили среди наиболее значимых именно типичные ценности коллективистической культуры: традиционализм, альтруизм, конформизм при высокой значимости самодостаточности. Наименее значимой оказалась в обеих выборках ценность гедонизма.

Таким образом, полученные нами на сегодняшний момент эмпирические данные поставили под сомнение некоторые из выдвинутых нами гипотез (в частности, о детерминированности вайнахской идентичности ценностями коллективизма). Очевидно то, что тесное переплетение специфических этнокультурных



и религиозных детерминант в структуре современной идентичности народов Северного Кавказа имеет глубокие исторические корни, вписывается в общемировые тенденции и требует дальнейшего внимательного изучения для понимания тех сложных и неоднозначных процессов, которые происходят в современном российском обществе в целом и на территории Северо-Кавказского региона в частности.

**Библиография**

1. *Почебут Л. Г.* Взаимопонимание культур: Методология и методы этнической и кросскультурной психологии. Психология межэтнической толерантности: учеб. пособие. 2-е изд. СПб., 2007.

2. *Стефаненко Т. Г.* Этнопсихология: практикум: учеб. пособие. М., 2006.

3. *Солдатова Г. У.* Психология межэтнической напряженности. М., 1998.

4. *Крысько В. Г.* Этническая психология. М., 2004.

***М. Ш. Абдулаева***

## СОВРЕМЕННЫЕ НЕТРАДИЦИОННЫЕ РЕЛИГИОЗНЫЕ СООБЩЕСТВА ДАГЕСТАНА

Нетрадиционное религиозное сообщество — это объединение людей, в основе вероучения которого лежат различные варианты классических религиозных систем, а также оригинальные источники, содержащие комплекс однотипных идей и установок. Их нетрадиционность проявляется как в специфике веры, так и в отсутствии соответствующих устоявшихся традиций в культуре конкретного общества.

Нетрадиционные религиозные сообщества характеризуются ценностями, которым, равно как и традиционным религиозным ценностям, присущи: интенциональность (направленность), знаковость (цель–символ), понимание (цель–понятие), значимость, переживание. Однако смысловое наполнение этих ценностей различно, поскольку оно определяется специфичной религиозной символикой. Именно религиозные символы (или их отсутствие) идентифицируют любое религиозное сообщество, выделяют его среди иных религиозных объединений и определяют религиозное самосознание.

Особенность самосознания нетрадиционных религиозных сообществ состоит в том, что оно является отражением системы взаимоотношений «Бог — я + мы — мир». Сведения об особенностях самосознания нетрадиционных религиозных сообществ необходимы для формирования религиозной толерантности. Она предполагает межконфессиональный диалог, который означает взаимный обмен информацией и двустороннюю дискуссию при сохранении верности собственной религии и максимальной открытости по отношению к другим религиозным традициям.

В 1990-е гг. Дагестан был территорией, открытой для миссионеров, но, как и во многих других регионах России, иностранные миссии не достигли больших успехов. В 1990-е гг. западными миссионерами было предпринято несколько попыток организовать христианские общины из дагестанцев. Эти попытки имели хотя и скромный, но успех (было создано 5–7 общин по 10–50 человек в каждой). Широкую известность получила история с американским миссионером Гербертом Греггом из организации “World Team” (США), основавшим в 1995 г. в Махачкале церковь «Благая весть». В 1998 г. Грегг был похищен боевиками и увезен в Чечню. После освобождения в 1999 г. он навсегда уехал из России. Тем не менее после его отъезда сохранилась небольшая пятидесятническая община из дагестанских студентов.

Наиболее заметным (можно даже сказать, массовым) явлением в религиозной жизни Дагестана стала пятидесятническая церковь «Осанна» (зарегистрирована Министерством юстиции РД в 1994 г.). Первые воскресные проповеди в «Осанне» вел преподававший в Дагестанском государственном университете доктор



экономики Джим Прайс. В 1994 г. по инициативе некоторых членов баптистской общины в центре Махачкалы был арендован зал, с этого момента началась открытая проповедь среди дагестанцев. Позднее пастором церкви стал обратившийся в христианство аварец Артур Сулейманов (1961–2010)[1]. Церковь христиан веры евангельской «Осанна» в Махачкале стала крупнейшей протестантской церковью на Северном Кавказе.

Переход дагестанцев в христианство (в основном в пятидесятничество) стал неожиданным и психологически сложным, но тем не менее сознательным выбором; он охватил сотни, если не тысячи дагестанцев. Успех этой миссии в постсоветский период пока не проанализирован, но именно проповедь Артура Сулейманова, по наблюдению Р. Лункина, «положила начало христианизации дагестанских народов в Новое время» [1]. Существующий в Махачкале православный приход никогда не претендовал на представителей местных народов — мусульман — и состоит в основном из русских. Христианство, в том числе и православие, в Дагестане всегда было распространено мало, за исключением отдельных очагов русского влияния. В XIX в. были предприняты попытки миссионерской работы среди местного мусульманского населения, которые практически не дали результатов. После распада СССР у Русской православной церкви также не было миссии среди мусульман, так как она считает республики Северного Кавказа своего рода канонической территорией ислама — одной из традиционных религий России. Однако для миссионеров часто не существует никаких условностей и преград перед целью распространения своей веры.

Церковь христиан веры евангельской (пятидесятников) «Осанна» в Махачкале активно действует среди мусульман уже более 16 лет — к ее миссионерской деятельности власть и исламские деятели относятся лояльно (в церкви около 1 тыс. человек). История церкви — это история постепенного формирования сбалансированной общины. Деятельность церкви «Осанна» доказала возможность существования христианства среди дагестанских

[1] Артур Сулейманов был убит 15 июля 2010 г. в Махачкале возле Дома молитвы.

народов. Для многих коренных жителей Дагестана православие и христианство в целом — это прежде всего русская религия, воспринимаемая отчужденно. С помощью проповеди и Библии на родном языке христианство утратило черты сугубо «русской веры» и стало более близким народам Дагестана.

Пастору церкви Артуру Сулейманову удавалось решать национальную проблему в церкви с помощью грамотной работы с родственниками уверовавших дагестанцев. Если некоторых неофитов выгоняли из дома, многим из них угрожали, то в церкви новообращенным говорили, что они должны еще больше любить своих родственников. Конфликты часто заканчивались встречами родственников с пастором Артуром Сулеймановым, который всегда занимал миролюбивую позицию. Это приводило порой к тому, что стороны находили общий язык и нередко возмущенные родственники становились членами церкви «Осанна».

Местная христианская община, несмотря на стереотипы, связанные с восприятием протестантских общин как отрицающих всякие традиции, стала национальным культурным центром.

Церковь «Осанна» осуществляет следующую деятельность: 1) благотворительная работа среди беженцев, малоимущих, многодетных семей, и т.д.; 2) детское служение: помощь детским домам, домам инвалидов в городах Дагестана; 3) реабилитационный центр и акции, направленные на пропаганду здорового образа жизни среди молодежи; 4) работа, направленная на укрепление семьи и помощь в воспитании детей; 5) переводы христианской литературы на языки народов Дагестана; 6) сотрудничество с Союзом христиан-военнослужащих. Церковь «Осанна» отмечает Рождество, Пасху и другие христианские праздники. Дети членов церкви обучаются в воскресной школе. «Осанна» активно распространяет Новый Завет и христианскую литературу на языках народов Дагестана, в домашних группах на служении поются песни на тех же языках.

Отличительной особенностью пятидесятников являются и формы проведения служения: одна проповедь пастора; после проповеди под музыку (используются электромузыкальные и акустические музыкальные инструменты) исполняются песни



(сольно либо ансамблем), прославляющие Христа, в некоторых случаях возможны танцы в прославление.

Показательной особенностью музыкального компонента литургии является исполнение на дагестанских языках песен, прославляющих Христа. В музыкальном отношении песни-славления сочетают интонационный материал, близкий дагестанскому народно-песенному мелодизму, с общеевропейскими (современными эстрадными) интонациями. В сущности, это позволяет говорить о песнях-славлениях как о новой самостоятельной жанровой разновидности, обладающей следующими особенностями. Песни-славления, во-первых, объединили религиозный и секулярный компоненты, что характеризуется сочетанием религиозного текста с современным эстрадным уровнем исполнения. Во-вторых, они представляют собой мультикультурное целое, в основе которого — прославляющий Христа текст, исполняемый на языках народов Дагестана. Третья особенность данной жанровой разновидности связана с полистилистикой на уровне текст — музыкальная интонация — это сочетание христианского текста и музыкальных интонаций, характерных для дагестанского народного мелоса.

Таким образом, один из главных факторов, благодаря которому прихожанами христианской церкви «Осанна» стали дагестанцы — мусульмане по рождению, — это уровень вербального общения, в основе которого — переводы Библии на языки народов Дагестана.

**Библиография**

1. *Лункин Р.* На смерть пастора. Артур Сулейманов и христианское просвещение народов Дагестана // Славянский правовой центр. URL: http://www.sclj.ru/news/detail.php?ID=2955 (дата обращения: 23.03.2011).

*Ю. М. Ботяков*

# ФАМИЛЬНАЯ СОЛИДАРНОСТЬ В СОВРЕМЕННОЙ АБХАЗИИ

В настоящее время фамильная солидарность остается одним из наиболее заметных явлений общественной жизни Абхазии. Принадлежность к фамилии (*ажвла*) для современного абхаза, как и прежде, проявляется в его обязанностях по отношению к однофамильцам и разделении коллективной ответственности за их поступки. В первом случае с учетом современных реалий эти обязанности состоят прежде всего в оказании финансовой помощи представителям фамилии при организации свадьбы и осуществлении похоронно-поминальной обрядности, хотя финансовая помощь может оказываться и по другим поводам. В частности, один из наших информантов отмечал, что представителями его фамилии была собрана некоторая сумма денег, необходимая их однофамильцу для завершения учебы в московской ординатуре. «*В селах и среди однофамильцев кассы есть <…> У нас обязательно считается, если у однофамильцев случилась беда, его имя среди остальных имен должно быть зафиксировано*» [ПМА, 2010 г.: 14].

Что же касается разделения коллективной ответственности, то ее последствия могут наиболее ощутимо проявиться в такой острокризисной ситуации, как убийство. И в настоящее время в случае совершения преступления однофамильцем, пусть даже проживающим в другом селении и не состоящим в близком родстве, может повлечь для этого человека разрушение устоявшихся дружеских, соседских связей с представителями потерпевшей фамилии [ПМА, № 1893: 73–74].

Для стороннего наблюдателя одним из очевидных признаков существования фамильной солидарности является проведение сходов однофамильцев, организация которых в последнее десятилетие приняла активную и регулярную форму. Вопросы, выносимые на обсуждение сходов, связаны с различными аспектами как



внутренней жизни фамилии, так и ее представительства на внешнем уровне. О характере этих обсуждений можно судить, в частности, на примере прошедшего в 2004 г. схода фамилии Квициния. Основными обсуждаемыми вопросами стали следующие: случаи неподобающего поведения молодых людей; проблема повышения рождаемости; оказание помощи многодетным семьям; создание фамильного фонда развития; выборы старейшин фамилии; организация совета фамилии в составе 30 человек и избрание его председателя (именно фамильный совет решает все спорные вопросы как внутри, так и между фамилиями); утверждение флага и герба фамилии.

Недостойное или даже преступное поведение молодежи не случайно выносится в числе наиболее насущных вопросов, требующих общественного обсуждения: нарушение принятых правил не только бросает тень на фамилию, но и, как уже отмечалось, может создать серьезные проблемы для однофамильцев преступника.

Организационная работа по созыву схода, его проведению и принятию основных решений часто проходит в соответствии с укоренившейся со времен советской власти административной стилистикой. Имеется в виду использование структурных управленческих форм и соответствующей терминологии: оргкомитет, бюджетная комиссия и т.п., что в целом скорее вызывает представление не о фамильном сходе, а о работе политической партии. Возможно, за этим может стоять желание придать сходу большую организационную четкость и, как следствие, большую внутреннюю консолидированность.

Главным образом эта тенденция характерна для организации сходов больших фамилий. Во время проведения схода фамилии Квициния оргкомитет представил собравшимся герб и флаг, создание которых, без сомнения, преследовало цель укрепления фамильной солидарности. В то же время со стороны эти символы могут свидетельствовать о стремлении к фамильной автономности. Устроители схода, вероятно, предвидя подобное толкование идеи создания фамильных символов, специально внесли в свой устав ссылку на то, что все действия совета фамилии юридически подчиняются законам Республики Абхазия и не выходят за их

рамки. Они призваны лишь улучшить эти законы [ПМА, № 1825: 31].

Приведенный случай утверждения герба и знамени на фамильном сходе не является единичным. В 2009 г. после долгого перерыва прошел сход фамилии Джопуа. Если при создании герба фамилии Квициния было использовано историческое предание, то представителями фамилии Джопуа для этой цели была выбрана тамга *ажвлы*.

Сход, безусловно, является тем мероприятием, которое должно демонстрировать окружающим сплоченность фамилии, ее многочисленность и влиятельность. Устройство схода большой фамилии — крайне сложная задача, поэтому сам факт его проведения уже достаточно убедительно показывает возможности фамильной самоорганизации. Важнейшим демонстрационным показателем влиятельности фамилии является количество ее членов. По мнению представителя фамилии Квициния о разных подходах в организации сходов, значимость количественного фактора обозначена явно. «*Все, кто носит фамилию Квициния, были приглашены. Невестка, мать, жена — не важно, если она носит фамилию Квициния, даже воспитанный фамилией Квициния. Но без зятьев и племянников, а их огромное количество. Я знаю, что дбарцы приглашают своих зятьев и тем самым увеличивают количество присутствующих <…> Это несправедливо. Мы пригласили только квициниевцев*» [ПМА, № 1825: 27].

В настоящее время многочисленные фамилии обладают не только большим финансовым потенциалом, но и значительными интеллектуальными ресурсами, что позволяет им ставить перед собой значительные задачи, можно сказать, амбициозного характера. «*Потом мы хотим написать историю фамилии <…> Хотели издать сборник фольклорных материалов о наших однофамильцах <…> Старики наши уходят… У нас есть фольклористы и этнографы <…> [чтобы внести вклад] в копилку общеабхазского изучения культуры <…> то, что у нас позитивное есть, выдать народу*» [ПМА, № 1846: 54].

В настоящее время для некоторых фамилий новым импульсом в процессе упрочения солидарности становится поддержание контактов с однофамильцами из северокавказских республик.



В качестве примера отметим фамилию Джопуа, представители которой в 2009 г. принимали на своем сходе делегацию балкарской фамилии Джапуевых. Сход прошел в селении Члоу, где традиционно проживает основная часть ажвлы и располагается родовое святилище Джахашкяр, с которым связан ежегодный праздник, являющийся важнейшим фактором фамильной консолидации. В планах — расширение контактов «*с нашими братьями с Северного Кавказа, с турецкими, сирийскими Джопуа, с германскими*» [ПМА, № 1894: 36].

Усилия, направленные на укрепление фамильной солидарности, связанная с ними повышенная ответственность за «честь мундира» могут проявляться в известной корпоративной стратегии. «*И очень плохая тенденция сейчас: многие фамилии очень стараются прикрыть своих негодяев. Все знают, но тем не менее фамилия поддерживает его, зная, что он подонок. А внутри фамилии его могут ругать, побить, могут убить, но за пределами фамилии — “Он прав, не трогайте его”*» [ПМА, № 1895: 89–90].

Несмотря на, казалось бы, значительные возможности многочисленных фамилий, именно они, с точки зрения некоторых наших информантов, характеризуются меньшей сплоченностью по сравнению с небольшими фамилиями. «*Размыты связи. Внутри фамилии появляются свои маленькие сообщества. Они рано или поздно начинают действовать автономно. Нужно учитывать интерес тех и этих. Что получается? Глава этой общины начинает проводить свою линию, игнорируя мнение этих. А этим не понравится. И поэтому они тихо-тихо сходят. Они просто отходят, и фамилия слабеет*» [ПМА, № 1895: 88].

Для нашего информанта очевидно, что интересы всех в большой фамилии в равной степени удовлетворить не представляется возможным. Эти «маленькие сообщества» определены им также как общины. Для современного абхаза все члены его фамилии являются братьями и сестрами, однако реалии таковы, что представителей фамилии, проживающих в одной сельской общине, связывают гораздо более тесные патронимические или соседские узы. Эта ситуация поддержания более крепких связей между односельчанами сохраняется и в том случае, когда представители

одной фамилии оставляют свои селения и переезжают в один город. «*У нас общество. У нас уставной капитал. На непредвиденные случаи: кто-то попал в аварию, экстренная помощь нужна <…> Но не поголовно все сдали, ну есть небольшой круг. Не все входят, более-менее с нашей деревни, кто здесь живет <…> Нам так проще и легче организоваться. Кто-то хочет, кто-то не хочет, трудно собраться*» [ПМА, № 1895: 52–53].

Отметим некоторые проблемы, касающиеся фамильной солидарности. Именно солидарность как одна из важнейших характеристик фамилии позволяет задаться вопросом о возможном использовании готовых общественных структур при проведении политических кампаний, например в президентских выборах. Приведем небольшую выдержку из интервью, непосредственно касающуюся этого вопроса. «*У нас даже по фамилии был такой вопрос. И как раз приближались выборы, и один из наших сказал: "Давайте мы этот вопрос решим, за кого голосовать". Из одиннадцати человек, что там сидели, десять сказали: "Нет, это категорически нельзя. Это не фамильные дела, это выборы каждого лично". Этот вопрос был моментально снят. И это касается, по-моему, всех* [фамилий]» [ПМА, № 1894: 40].

Насколько данное высказывание соответствует реальному положению дел, можно судить из того факта, что президентские выборы 2004 г. стали серьезным испытанием на прочность фамильной солидарности. Наши информанты отмечали, что на сходах, прошедших после выборов, отсутствовала значительная часть однофамильцев. Причину этому они видели в нежелании не пришедших на сход однофамильцев оказаться вместе со своими политическими противниками. Последствия политического раскола не изжиты до сих пор, и в некоторых фамилиях перед президентскими выборами 2010 г. было принято решение вести предвыборную агитацию «*без оскорбительных нападок*» [ПМА, № 1894: 35].

Политические пристрастия могут привести современного абхаза к появлению внутренних противоречий, возникающих в результате необходимости поддержания фамильных интересов в ущерб собственной гражданской позиции. В заключение приведем комментарии нашего информанта по поводу неприятия позиции работающего в органах власти однофамильца или, точнее, возможности примирения с ним: «*Проблема заключается в том, что если он во власти, в политике делает что-то не то, что не нравится <…> В чем-то он там ошибся, но он в другом вопросе, почувствовав, что большинство к нему относится не так <…> он может повести себя по-другому. Т.е. некоторые варианты реабилитации. Поскольку я никогда не хотел от него отказываться как от брата, и когда он чуть-чуть* [исправляется], *я стараюсь его воспринять*» [ПМА, № 1895: 89].



**Полевые материалы автора**

ПМА. Архив МАЭ РАН. К. I. Оп. 2. № 1893.
ПМА. Архив МАЭ РАН. К. I. Оп. 2. № 1825.
ПМА. Архив МАЭ РАН. К. I Оп. 2. № 1846.
ПМА. Архив МАЭ РАН. К. I Оп. 2. № 1894.
ПМА. Архив МАЭ РН. К. I. Оп. 2. № 1895.
ПМА. Из поездки в Абхазию 2010 г.

***К. А. Минатулаев***

# ДИНАМИКА ЭТНИЧЕСКОГО СОСТАВА НАСЕЛЕНИЯ ХАСАВЮРТОВСКОГО ОКРУГА (1897–1926)

В статье на основе анализа материалов камеральных описаний 1866–1867 гг. и переписей населения 1897 и 1926 гг. показаны изменения численности населения Хасавюртовского округа Терской области, переданного в 1920 г. в Дагестанскую АССР.

Хасавюртовский округ первоначально назывался Кумыкским и был образован в декабре 1857 г. на Левом крыле Кавказской

линии (наряду с Кабардинским, Военно-Осетинским и Чеченским округами). Свое название Кумыкский округ получил по преобладающему — кумыкскому — населению округа [1, т. 24, № 32529].

Левое крыло Кавказской линии, куда входил Кумыкский округ в 1860 г., было переименовано в Терскую область Кавказского края, в результате этот округ оказался в составе Терской области [1, т. 35, № 35710].

В 1862 г. согласно Положению об управлении Терской областью Кумыкский округ, входивший в Восточный отдел Терской области, по географическому фактору был разделен на два округа — Кумыкский (на плоскости с кумыкским (75 %) и ногайским (25 %) населением) и Нагорный (на предгорье с чеченским (67 %) и аварским (33 %) населением) [1, т. 37, № 38326; 2, с. 8].

В 1869 г. Кумыкский и Нагорный округа вновь были объединены в единую область, получив новое название — Хасавюртовский округ Терской области (по названию укрепления Хасавюрт, являвшегося центром воссоединенного округа) [3, с. 71].

В 1921 г. Терская область была разделена на Горскую АССР и Терскую губернию. Этим же декретом Хасавюртовский округ Терской области на основании решения Реввоенсовета Кавказского фронта вошел в состав автономной Дагестанской ССР, что было подтверждено декретом ВЦИК от 20 января 1921 г. [4, с. 8].

Хасавюртовский округ Дагестанской АССР просуществовал 8 лет, после чего решением 4-й сессии ЦИК ДАССР VI созыва 22 ноября 1928 г. был упразднен. На его территории были созданы Хасавюртовский, Бабаюртовский и Казбековский кантоны (районы) [3, с. 72].

По статистическим сведениям (сведения добыты камеральными описаниями, проводившимися в 1866–1867 гг.) о кавказских горцах, состоявших в Военно-народном управлении, к которому относилось население Хасавюртовского округа (разделенного на момент учета на Кумыкский и Нагорный округа), к 1866–1867 гг. насчитывалось 10 898 дымов (домохозяйств) и 53 094 жителя, в том числе в Кумыкском округе — 7064 домохозяйств и 35 423 жителя, а в Нагорном округе — соответственно 3834 домохозяйств и 17 860 жителей [2, с. 8]. Средняя численность домохозяйства составляла по Кумыкскому округу — 5,0 человек, по Нагорному округу — 4,7, в среднем по объединенному округу — 4,9.



Согласно материалам переписи населения 1897 г., в Хасавюртовском округе Терской области насчитывалось 70 800 человек наличного населения, в том числе в слободе Хасавюрт — 5312 человек [6, с. 1].

На 1 января 1917 г. в Хасавюртовском округе Терской области, по данным Статистического комитета, насчитывалось 81,4 тыс. человек [7, с. 7].

Ко времени проведения Всесоюзной переписи населения 1926 г. в Хасавюртовском округе Дагестанской АССР насчитывалось 68 749 человек, в том числе в слободе Хасавюрт — 6888 [8, с. 365].

Существенное уменьшение численности населения Хасавюртовского округа было вызвано прямыми и косвенными потерями в Гражданской войне (во время вторжения 11-й Красной армии большевиков, белогвардейских деникинских войск и иностранных интервентов и антисоветского восстания Н. Гоцинского в 1918–1921 гг.). Кроме того, в этот период в Дагестане фиксируются эпидемии тифа и малярии, катастрофическая засуха 1920–1921 гг., унесшие десятки тысяч жизней, эмиграция части буржуазии, крупных землевладельцев и духовенства в единоверную Турцию, что привело к уменьшению населения области, в том числе и населения Хасавюртовского округа.

## Библиография

1. Полное собрание законов Российской империи. Собрание второе.
2. Сборник сведений о кавказских горцах. Тифлис, 1868.
3. Историко-архивный справочник административно-территориального деления Дагестана за 1920–2000 гг. Махачкала, 2008.
4. Республика Дагестан. Административное устройство, население, территория (60-е гг. XIX в. — 90-е гг. XX в.). Махачкала, 2001.
6. Первая всеобщая перепись населения Российской империи 1897 г. СПб., 1905. Вып. 68.
7. Статистический справочник Юго-Востока России // Труды Юго-Восточной плановой комиссии. Ростов н/Д, 1923. Вып. II.
8. Всесоюзная перепись населения 1926 г. М., 1928. Т. 5.

*Ю. Ю. Карпов*

# ЗАМЕТКИ О НАЦИОНАЛЬНО-ГОСУДАРСТВЕННОМ СТРОИТЕЛЬСТВЕ НА СЕВЕРНОМ КАВКАЗЕ В 1920–1940-Е ГГ.

Северный Кавказ на момент начала советского строительства представлялся верховной власти не просто национальной окраиной, но в политическом и социальном плане особо ущемленной окраиной. Тень Кавказской войны, упоминавшейся Марксом и Энгельсом в качестве примера народной войны за свободу, витала в среде московских политиков и передавалась на места. В этом плане ни Средняя Азия, ни тем более Сибирь или западные губернии страны сравниться с Кавказом (именно с Северным Кавказом) не могли. Горцы виделись едва ли не образцом свободолюбия, отсюда, а не только от осознания их социокультурного своеобразия «горское», «горцы» фигурировало в политических формулировках различного контекста. «Давая вам автономию, — говорил в 1920 г. на Съезде горских народов И. Сталин, — Россия тем самым возвращает вам все вольности, которые украли у вас кровопийцы-цари и угнетатели-генералы». Признавалось также «необходимым возвращение горцам Северного Кавказа земель, отнятых у них великорусами, за счет кулацкой части казачьего населения». Земли горцам действительно предоставлялись, в значительной мере за счет ликвидации большого числа казачьих станиц и в целях, «чтобы сделать их союзниками советской власти». Подобным образом появился Мало-Карачаевский район, расположенный недалеко от Кисловодска.

Во второй половине 1920-х гг. население горных районов Северной Осетии составляло только 14 % от его общей численности, тогда же 5/6 ингушей обосновалось на равнине. В рамках образованной Горской республики производилось перераспределение земель с целью выравнивания объемов земельных угодий входивших в ее состав национальных округов, что на деле означало перераспределение земель за счет Кабардинского округа (так как Кабарда располагала наибольшими земельными ресурсами). На этой почве отчетливо обозначилась «межнациональная рознь», в частности «принявшая характер военных стычек между Карачаем и Кабардой». В итоге Кабардинский округ через несколько месяцев после образования Горской АССР вышел из ее состава, за ним последовали и другие округа.

Для Дагестана подобный вариант решения проблемы малоземелья горцев был неприемлем ввиду малого количества помещичьих земель и отсутствия казачьих поселений. В целях решения проблемы в состав Дагестанской республики в 1920 г. был включен Хасавюртовский, а в 1922–1923 гг. — Кизлярский округ и Ачикулакский районы, что увеличило площадь земель вдвое. На тот момент это в большей степени отвечало политическим, нежели хозяйственным, интересам республики.

Примечательно, что в эти же годы дагестанское правительство претендовало на дальнейшее «расширение территории Дагестанской АССР за счет земель из Госфонда соседних административных образований», одновременно настаивая на закрытии «границы ДАССР для переселения недагестанцев из других республик» (цит. по: [1, с. 86]).

На экономическую эксплуатацию кизлярских степей в то время претендовали Осетия и Чечня. Образованный в середине 1920-х гг. Северо-Кавказский край долгое время оспаривал присоединение указанных территорий к Дагестану, аргументируя свою позицию невозможностью русскоязычного населения пользоваться пастбищами Кизлярской и Ногайской степей и связью казачьего и русского населения Кизлярщины с Тереком.

Дагестанское руководство категорически отказывалось пускать на них кого-либо со стороны. Председатель Совнаркома республики Н. Самурский категорично заявлял: «Вопрос о переселении горцев на равнину в Дагестанской Республике не является вопросом только хозяйственным, вопросом рационального использования земельных пространств и рационального распределения населения по всей территории ДССР. Нет, вопрос этого переселения является в Дагестане коренным политическим вопросом. Вопрос о переселении горцев есть вопрос о завоевании

Дагестана советской властью» [2, с. 27–28]. Самурский стал одним из организаторов начала массового переселения дагестанских горцев на равнину.

Надо отметить, что вопрос о переселении горцев на вновь присоединяемые территории значился как особо актуальный не только в Дагестане, но и во всех национальных автономиях Северного Кавказа — как необходимое условие развития экономики и подъема культурного уровня местного населения. В 1920-е гг. к автономным областям были присоединены территории с «русским» населением. На территориях автономий появились города, в экономике — промышленность. Правда, доля титульных народов в каждой из автономий уменьшилась. В связи с этим, в частности, в Адыгею планировалось переселить черкесов из Анапского и Армавирского районов.

В конце 1920-х — первой половине 1930-х гг. предпринимались активные действия по осуществлению т.н. коренизации нацокругов Северного Кавказа. Это было предписано союзным центром, но в достаточной степени согласовывалось со взглядами местных руководителей. На это недвусмысленно указывают высказывания того же Н. Самурского: «Прежде всего необходима наиболее полная национализация власти и ее аппарата. Больше, чем в какой бы то ни было стране, в Дагестане вся власть должна состоять из местных людей, чтобы не было никакой возможности говорить, что страной правят русские-гяуры (т.е. иноверцы, не мусульмане)» [3, с. 116].

В марте 1929 г. Северо-Кавказский крайисполком вынес соответствующее решение. В нем был расписан план «завершения полной коренизации аппаратов нацобластей» с указанием сроков его выполнения за 2,5–3 года. Однако выполнить данное решение было далеко не просто. Из Карачая сообщали, что руководящих работников в этой нацобласти — 93 чел., из них карачаевцев — 32 чел., или 34,4 %; специалистов среди карачаевцев нет вовсе, и в целом из всех работников карачаевцы составляли только 21,5 % [4, с. 86].

Любопытна телеграмма, отправленная в конце 1935 г. из ДагЦИК в Северокавказский крайисполком: «Сельские советы Дагестана коренизированы полностью ТЧК Районные аппараты обслуживаются преимущественно коренными националами ЗПТ исключение составляют квалифицированные кадры Тире агрономы врачи бухгалтера плановики ТЧК Делопроизводство [в] сельсоветах [а] также [в] райисполкомах при сношении [с] сельсоветами ведется [на] национальных языках ТЧК Выявляем уровень коренизации центрального аппарата ТЧК Мероприятия [по] дальнейшей коренизации центрального аппарата [и] выдвижению националов [в] центральные аппараты Дагестана [и] краевые учреждения будут разработаны [и] согласованы [с] Дагобкомом [и] представлены дополнительно» [5, л. 23].

В эти же годы предпринимаются меры по унификации этнического и языкового многообразия Северного Кавказа, равно как и других многонациональных регионов СССР. В 1928 г. в ЦК ВКП (б) рассматривался вопрос «о возможности объединения ингушей и чеченцев», обсуждались перспективы создания единого вайнахского литературного языка, в 1934 г. две автономные области объединили в одну, а в материалах к переписи населения уже значились чечено-ингуши с диалектными особенностями одного языка. Аналогичное «произошло» со ставшими одним народом карачае-балкарцами [6]. Примечательно, что на этническую пестроту Дагестана с его малыми народами тогда не посягали (последние были присоединены к более крупным в 1950-е гг.).

Вместе с тем примечательно, что в документах 1930-х гг., освещающих переселенческое движение в Дагестане, не упоминается национальность переселенцев, не называются даже населенные пункты, а только колхозы конкретных районов и приписанные к ним колхозники.

В период репрессий 1936–1937 гг. многие руководители Дагестана были обвинены в создании «теории неверия построения социализма в горах» («Дагестан — горы, это особый утес, к которому неприменительна политика партии»), в национализме, осуществлявшемся якобы под лозунгом «подальше от социалистической русской культуры, подальше от Москвы», в потворстве духовенству и религии [7, с. 179, 180, 209, 211, 289, 295, 299]. В довершение этого в 1938 г. присоединенные к ДАССР за 15 лет до этого Кизлярский округ и Ачикулакский район «в целях

успешного хозяйственного развития» были от него отделены и переданы Орджоникидзевскому краю, который в основных границах соответствовал современному Ставропольскому краю.

Время своего рода реверансов в сторону горцев с обещаниями возвратить им «все вольности» и земли, «отнятые великорусами» закончилось.

Национальная тема вскоре возникнет вновь, но в другом контексте и в обстоятельствах войны, когда выселять в далекие края будут не по социальной, а по национальной принадлежности. Национальный фактор окажется злободневным, и оперировать им будут довольно широко.

Когда в 1944 г. к Дагестану присоединят несколько районов упраздненной Чечено-Ингушской АССР и опустевшие чеченские селения предпишут заселить дагестанцами, в документах будут фигурировать не обезличенные колхозники, а колхозники определенных национальных районов и конкретных сел. Была составлена «Общая характеристика Дагестанской АССР» с относительно подробно расписанными национальным составом населения и культурными традициями.

**Библиография**

1. *Даниялов А.Д.* Строительство социализма в Дагестане. 1921–1940 гг. Узловые проблемы. М., 1975.

2. Аграрный вопрос и переселение горцев Дагестана на равнину (1920–1995). Документы и материалы: в 2 т. / Под ред. А. И. Османова. Махачкала, 2006. Т. 1.

3. *Самурский Н. (Эфендиев)*. Дагестан. М.; Л., 1925.

4. *Баранов Н.* Коренизация — узкое место в Карачае // Революция и горец. 1931. № 10–11.

5. Центральный государственный архив Республики Дагестан. Ф. р-37. Оп. 23. № 20.

6. *Гранде Б.* Список народностей СССР // Революция и национальности. 1936. № 4.

7. Репрессии 30-х годов в Дагестане (Документы и материалы) / Сост. Г. И. Какагасанов, М. Д. Бутаев, Р. И. Джамбулатова. Махачкала, 1997.



*Н. Р. Габриелян, Г. Б. Галстян*

# ОСНОВНЫЕ ТЕНДЕНЦИИ РАЗВИТИЯ ДЕМОГРАФИЧЕСКОЙ СИТУАЦИИ В РЕСПУБЛИКЕ АРМЕНИЯ

Оценка демографической ситуации имеет важное значение для выявления закономерностей развития населения на локальном, региональном и глобальном уровне, прогнозирования и научного управления определенными явлениями. Сегодня наука в Армении стоит перед новыми вызовами: изменение социально-экономической ситуации, становление независимой государственности, необходимость вовлечения и активного участия в глобальных процессах предъявляют новый социально-государственный заказ.

Аналогичная проблема стоит также перед демографией и демогеографией. Особенность демогеографических исследований заключается в том, что демографические процессы рассматриваются в контексте географического прогнозирования, что важно в плане создания цепочки: региональное планирование — региональная политика — обработка планов и программ — обновление юридического поля.

Важность указанного подхода становится очевидной, если учесть, что в отличие от других стран, переживших переходный период, Республика Армения вступила в фазу независимости в «специфической, экстремальной ситуации». Спитакское землетрясение (декабрь 1988 г.), арцахское движение за право на самоопределение, экономическая и энергетическая блокада, коренные преобразования общественного бытия наложили свой отпечаток на экономику, политическую систему, развитие общественных отношений в стране.

Их последствия оказывают значительное влияние и на основные демографические показатели: рождаемость, смертность, миграции, обусловливая заметные изменения в репродуктивном поведении населения.

С демографической точки зрения одной из наиболее важных тенденций, зафиксированных в предыдущих двух десятилетиях, является снижение численности населения. По состоянию на 1 января 1990 г. население Республики Армения составляло 3514,9 тыс. чел., а на 1 января 2010 г. — уже 3249,5 тыс. чел. На определенных этапах, в частности в 1991–1992 гг. и в 2004–2010 гг., согласно официальной статистике, численность населения увеличивалась, но это не повлияло на ситуацию в целом.

Согласно статистическим данным, в рассматриваемый период снизился также показатель рождаемости и вырос показатель смертности. По сравнению с 1990 г., в 2009 г. общий коэффициент рождаемости снизился почти в два раза — с 22,5 до 13,7 % [1].

При рассмотрении вопроса о рождаемости в связи с возрастом матери можно констатировать, что по мере снижения рождаемости более явным становится левосторонняя асимметрия. Если в 1990 г. на долю женщин в возрасте 30 лет и старше приходилось 19,5 % от общего числа рожениц, то в 2009 г. — уже 15,9 %. Также значительно уменьшился удельный вес третьих и последующих родов (этот показатель в 1990 г. составлял 30,3 %, в 2009 г. — 14,6 %). Снизился также средний возраст женщины при рождении ребенка (неизменным остался возраст женщины при рождении первого ребенка).

Сопоставляя представленные данные с результатами других исследований [3; 4], можно констатировать, что от существовавшей в советское время (в 1970–1980-е гг.) модели семьи (коэффициент плодовитости в 1970 г. составлял 3,2, в 1990 г. — 2,6) с 2–3 детьми происходит постепенный переход к модели семьи с 1–2 детьми. Значительно снизился коэффициент плодовитости в 2009 г. (1,55), тогда как для простого воспроизводства он должен равняться 2,15.

Одновременно в исследованиях, посвященных репродуктивному поведению населения [2; 4], зафиксировано, что, несмотря на изменения, у некоторой части населения сохранилось желание при создании надлежащих условий и средств иметь более двух детей. Это означает, что, несмотря на отрицательные перемены



в армянской семье, еще сохраняется потенциал расширенной репродуктивности, и целенаправленная и систематизированная политика властей может способствовать стабилизации и дальнейшему росту показателя рождаемости, что важно для преодоления существующего демографического кризиса.

Отмеченные явления обусловлены различными демографическими процессами. Исследования показывают, что большое влияние оказывает отрицательное миграционное сальдо. В миграционных процессах в основном участвует находящаяся в репродуктивном возрасте часть населения. Постепенно становится более значительной тенденция безвозвратной миграции, что, в свою очередь, меняет картину «брачного рынка», становясь причиной снижения числа браков и соответственно показателей рождаемости и изменения половых совокупностей в соответствующих возрастных группах.

В рассматриваемый период возрос общий показатель смертности (с 6,2 в 1990 г. до 8,0 % в 2009 г.). Среди причин увеличения смертности доминируют болезни сердечно-сосудистой системы, на втором месте — смертность от раковых новообразований (по сравнению с 1990 г. наблюдается рост этого показателя). Также важны показатели детской и материнской смертности, характеризующие качество жизни. По сравнению с 1990 г., оба показателя снизились. С одной стороны, это связано с тем, что в последние годы уделялось большое внимание проблемам здоровья матери и ребенка со стороны правительства Армении и международных организаций, с другой стороны, это объясняется уменьшением числа родов. Необходимо отметить, что в отдельные годы эти показатели сохранялись на довольно высоком уровне (например, в 2000 г. показатель материнской смертности составлял 52 на 100 тыс. новорожденных).

Одной из особенностей возрастной структуры населения Республики Армения является его старение: согласно шкале демографического старения населения ООН, население республики является старым, согласно шкале Ж. Божие-Гарние и Э. Россета, находится на первой стадии демографического старения. И если учесть, что в ближайшем будущем пенсионного возраста достигнет сравнительно многочисленное послевоенное поколение, то

в условиях снижения рождаемости социальная нагрузка на членов трудоспособного возраста возрастет.

В половой структуре населения преобладают женщины (по данным 2010 г., доля женщин составляет 51,5 %, мужчин — 48,5 %), что обусловлено как различиями в уровне смертности женщин и мужчин разных возрастных групп, так и интенсивностью вовлечения в миграционные процессы представителей разных полов. В младших возрастных группах преобладают мальчики, в средних возрастных группах и выше — женщины, что в первом случае обусловлено высокой миграционной активностью мужчин, а во втором — более высокой смертностью мужчин. Немаловажным фактором является и разница средней продолжительности жизни (среди женщин — 77 лет, среди мужчин — 71 год).

Указанные реалии поставили перед правительством Республики Армения проблему разработки новой концепции демографической политики (была принята в 2010 г.), которая должна учитывать влияние и последствия возможных неблагоприятных процессов в ближайшие годы и планировать меры, направленные на решение проблем. В ином случае демографический кризис усугубится и станет одной из важных проблем национальной и государственной безопасности, воздействуя на экономическое, политическое, общественное и культурное развитие республики.

**Библиография**

1. Демографический сборник Армении–2010. Ереван, 2010 (на армян. яз.).

2. Исследование вопросов демографии и здоровья в Республике Армения — 2005. Ереван, 2006 (на армян. яз.).

3. Концепция/проект демографической политики Республики Армения. Ереван, 2006 (на армян. яз.).

4. *Марукян В., Габриелян М., Гюлбенкян А., Гарибян Л.* Исследование института «Семья». Ереван, 2006 (на армян. яз.).



*М. Р. Габриелян*

# ОБЩЕСТВО ПЕРЕХОДА: ТРАДИЦИИ И ИННОВАЦИИ (на примере армянского общества)

Постсоветское пространство — это пространство перехода к новым социальным, политическим, культурно-ценностным отношениям и системам. В последние два десятилетия о процессах переходного периода написано много. В основе транзитологии как самостоятельного научного направления — поиск ответов на многочисленные вопросы, связанные с переходом. Почти все транзитологи констатируют, что на постсоветском пространстве переход как комплексный процесс еще не завершен. Отдельные общества и государства в основном закончили экономические преобразования. Но социокультурная составляющая процесса не везде и не всегда с одинаковым успехом адаптируется к новым реалиям [1]. Армянское общество — не исключение. Развиваясь в основном в том же направлении, что и другие постсоветские общества, оно имеет некоторые важные в социально-культурном плане особенности.

Процесс социокультурных изменений в Армении начался в середине 1980-х гг. Начало перестройки стало своего рода толчком для активизации национальных движений: карабахское движение возникло как борьба за право на самоопределение и выход из состава Азербайджана армян Нагорно-Карабахской автономной области (НКАО). Национальные движения на территории бывшего СССР в итоге привели к распаду страны и созданию около 20 признанных и непризнанных государств. Но как показано в многочисленных исследованиях, провозглашение независимости — только стартовый этап становления государственности. В этом процессе общество в целом и отдельные его составляющие (социальные, профессиональные, половозрастные, конфессиональные группы и др.) адаптируются к новым реалиям, вызовам, основам организации жизнедеятельности. Именно на

этом этапе возникает ситуация борьбы традиций и инноваций, их активного взаимодействия и взаимовлияния.

Армянское общество вступило в этап независимости, с одной стороны, с доминирующими советскими тенденциями социокультурного развития, с другой — со связанными с ними внутренними противоречиями. Советская национально-культурная политика решала две задачи. Первая — это воплощение доминирующей идеи о том, что в течение недолгого периода можно будет сформировать новый тип этнокультурной общности — советский народ. Вторая, которая на первый взгляд противоречила первой, — это создание условий для консервативного развития этнических культур в ограниченных, не противоречащих линии партии и государства «дозах». В Советской Армении это выражалось в сохранении и развитии языка (армянский был национальным, государственным языком), этнокультурных традиций.

Несмотря на противоречия в развитии, советское во многих составляющих социокультурной действительности характеризовалось тенденцией традиционализации. Собранный в разные периоды этнографический материал позволяет констатировать, что многие реалии советского образа жизни и действительности большинством населения воспринимались уже как традиционные. Указанная тенденция стала ярко выраженной в 1970–1980-е гг., когда второе и третье поколение советских людей уже не помнило о депортации, вынужденной коллективизации и индустриализации, ужасах войны и сталинском режиме. Средний уровень (по советским меркам) обеспеченности как в городской, так и в сельской местности тоже способствовал этому (подробно о советской социальной политике см.: [2]).

Активные миграционные процессы, рост социальной мобильности отдельных групп населения, урбанизация приводили к тому, что для некоторых социально-профессиональных и возрастных групп на первый план, наряду с желанием сохранения национального облика, выходили чисто советские социальные, экономические и культурные критерии оценки и осмысления как личной, индивидуальной, так и семейной, общественной жизни. Это экономическая активность и обеспеченность, решение жилищной проблемы, бесплатное образование и медицинское обслуживание, все более ярко выражавшаяся «советизация» соционормативной и гуманитарной культур [3]. Несмотря на резкие и во многом неожиданные изменения периода перестройки, армянское общество встало на путь кардинальных изменений, сохраняя богатый запас советского наследия, которое имело тенденции традиционализации.



Еще одной важной составляющей регуляции жизнедеятельности общества продолжало оставаться национальное. Начиная с середины 1960-х гг. в Советской Армении были сняты табу на многие темы: геноцид армян в Османской империи, национально-освободительное движение конца XIX — начала XX в. Все это способствовало тому, что этнические традиции, несмотря на изменения, начали более активно влиять на культуру, в первую очередь на соционормативную и гуманитарную культуры. Таким образом, в армянском обществе переходного периода, на начальном ее этапе, активно фунционировали две системы традиций и традиционного: национальное и советское, многие компоненты последней за несколько десятилетий существования успели приобрести черты традиционного в классическом этнологическом понимании.

Независимость поставила перед армянским обществом новую дилемму. Новая система организации жизнедеятельности предполагала отказ от многих составляющих традиционного. В начале 1990-х гг. в Армении, в первую очередь в политически активной среде, преобладало мнение, что западные ценности — демократия, гражданское общество — не объясняются советской терминологией. Результаты исследований доказывают, что общество в целом не очень хорошо понимало, что такое западная система, которая предлагалась как альтернатива советскому, и почему надо отказаться от советского и советской терминологии.

Но политические процессы имеют свою логику развития, которая не всегда учитывает социокультурные основы функционирования общества. В Армении начала 1990-х гг. «законодателями моды» были *Запад* — как эталон социально-экономического развития — и *национальное культурное наследие* как способ адаптации к новым реалиям и вызовам и гарант сохранения национального своеобразия. Новой политической элитой, которая вскоре

пришла к власти, также делались попытки синтезировать, сочетать западные политические и гражданские ценности и национальные основы функционирования общества [4].

В русле двух указанных доминирующих направлений развития армянского общества имела место активная пропаганда отказа от советского наследия и советской действительности. В экономической сфере это выразилось в радикальных экономических реформах, приватизации земли и промышленных предприятий, либерализации монетарной политики, внедрении рыночных основ управления экономикой. В сфере гуманитарной отказ тоже имел ярко выраженную антисоветскую направленность. Важную роль в формировании такого отношения к советскому сыграла как идеология новой политической элиты, так и эйфория и надежды на быстрый переход и внедрение западных жизненных стандартов.

Процесс отказа и внедрения новых основ функционирования общества имел еще одну социокультурную особенность: обществу предлагалось безальтернативное новое как результат политических решений, а мнение самого общества и отдельных составляющих было второстепенным. Именно поэтому в процессе приватизации земли новая политическая элита фактически не рассматривала альтернативные варианты, такие, как сохранение советских и коллективных хозяйств, что предлагалось частью населения. Безальтернативная политика, в свою очередь, стала если не основной, то очень важной причиной очередной традиционализации армянского общества. Уже в середине 1990-х гг. началась ностальгия по советскому. Тяжелое социально-экономическое положение, ярко выраженная поляризация общества по имущественному признаку, бедность, массовый отток трудоспособного населения воскресили миф о преимуществах советской системы. Переосмысление и переоценка советского происходили не только в Армении. Процесс имел место почти во всех бывших советских республиках. В Армении он была напрямую связан с экономическими проблемами, и поэтому имел ярко выраженный характер. Экономический кризис стал также причиной переоценки и переосмысления национальных основ армянской действительности.



На смену эйфории пришла тотальная апатия, которая имела четкие основания: «То, что нам предлагается, хуже, чем то, что мы имели лет 15–20 назад». Переоценка и переосмысление, в свою очередь, влияют на процессы углубления традиционализации уже на советской основе. Ностальгия по советскому сегодня играет важную роль в современных социокультурных процессах. Она ярко выражена в первую очередь в среде сельского населения и людей пожилого возраста. Бедность, поляризация общества способствуют сохранению ностальгии. Но имеют место и другие важные факторы: большинство населения осознает, что восстановление СССР невозможно, и поэтому на первое место выходят требования справедливой социальной политики, такой, которая была в СССР.

На основе сделанного анализа можно констатировать следующее: а) армянское общество переходного периода можно охарактеризовать как общество с ярко выраженными внутренними противоречиями; б) в обществе происходит своего рода традиционализация советского, что можно считать традиционализацией второго уровня; в) основные направления социокультурного развития общества в целом и отдельных групп в частности зависят не только от политики властей, но и от того, насколько она будет социально справедливой и снимет напряженность в общественных отношениях.

## Библиография

1 *Bezemer D., Davis J.* The Rural Non-Agricultural Economy in Transition Countries: Findings from Armenia // Natural Resources Institute Report. № 2678 (January); *Aslund A.* Building Capitalism: The Transformation of the Former Socialist Bloc. Cambridge University Press, 2002.

2. Советская социальная политика. Сцены и действующие лица. 1940–1985 / Под. ред. Е. Ярской-Смирновой, П. Романова. М., 2008.

3. *Габриелян М.* Армянская семья переходного периода (этнологическое исследование). Ереван, 2005; *Он же*. Современное армянское крестьянство. Ереван, 2001.

4. *Погосян Г.* Армянское общество в трансформации. Ереван, 2003.

*Н. Д. Пчелинцева, Л. Т. Соловьева*

# НЕКОТОРЫЕ АСПЕКТЫ СОВРЕМЕННОГО СОСТОЯНИЯ РУССКИХ МОЛОКАНСКИХ ОБЩИН АЗЕРБАЙДЖАНА

В октябре–ноябре 2009 г. во время экспедиционной поездки в Азербайджан (Шемахинский и Исмаиллинский районы)[1] мы посетили несколько сел Ширванской зоны, в которых еще несколько десятилетий назад русские преобладали или во всяком случае составляли весьма значительную часть населения. Большинство русских в этих селах — молокане. В советское время этнографы и антропологи Института этнологии и антропологии РАН, в основном сотрудники сектора этнической экологии, неоднократно работали в этих селах, и в публикациях 1980–1990-х гг. отражена ситуация в русских селах на тот момент (см.: [1, 2, 3, 4, 5]). Недавно в Баку была защищена диссертация, посвященная русским сектантам в Азербайджане [6]. В данном сообщении мы остановимся на некоторых сторонах жизни современного русского сельского населения Ширванской зоны.

Несмотря на значительные демографические изменения и активные миграционные процессы постсоветского периода, в Азербайджане продолжает сохраняться русское население, причем не только в городах, но и в сельских поселениях.

Как известно, переселение сектантов в Закавказье, в частности молокан, на государственном уровне относится к началу 1830-х гг. Во внутренних губерниях России они подвергались жестоким преследованиям со стороны как государства, так и церкви. По отношению к ним применялись различные санкции в экономической, социальной и религиозной сферах. В то же время

[1] Отряд работал в следующем составе: заведующий отделом современной этнографии Института археологии и этнографии НАН Азербайджана Эмиль Алиевич Керимов, сотрудники отдела Кавказа Института этнологии и антропологии РАН Н. Д. Пчелинцева и Л. Т. Соловьева.



подобные ограничения не действовали в Закавказье, напротив, были приняты законы, существенно облегчавшие их положение в этом регионе и способствовавшие их вовлечению в экономическую жизнь Закавказья. Таким образом, обосновавшиеся в Закавказье сектанты должны были стать опорой в проведении царской политики в этом крае. Молокане, поселившиеся в Закавказье, «образовали единую культурную общность, в основе своей однонациональную — русскую. Она особенно оформлялась и оттенялась на протяжении длительного времени в условиях жизни среди численно преобладающего инонационального населения с другой культурой и вероисповеданием» [7].

В период основания (1830–1850-е гг.) и до начала 1950-х гг. молоканские села были преимущественно мононациональными. Как отмечают информанты, в прошлом, когда молокане продавали дом, то, согласно неписаному правилу, разрешалось продавать только «своим», односельчанам. Конечно, этот запрет давно исчез. Следует сказать, что для местного русского населения всегда были характерны общинная взаимопомощь и взаимоподдержка во всех ситуациях. Наши информанты отмечали: «Молокане очень дружные были. Так воспитали нас матери: “Люби ближнего как самого себя”».

Во второй половине XX в. удельный вес русских во многих селах стал заметно сокращаться, соответственно увеличилась доля азербайджанцев и других коренных народов региона. Уже в 1960–1980-е гг. этот процесс приобрел устойчивый характер; его главной причиной, по мнению специалистов, была более быстрая урбанизация русского населения [8, с. 51].

В последние десятилетия число азербайджанцев в русских селах заметно увеличилось, в том числе за счет естественного прироста и массового притока азербайджанских семей (в том числе беженцев из Армении и Карабаха, переселенцев из Грузии). Но эта тенденция в различных населенных пунктах проявлялась неодинаково. Например, в 1987 г. в с. Ивановка (Исмаиллинский р-н) русские составляли 80,5 % (2850 чел.) всех жителей, а в с. Чухурюрд (Шемахинский р-н) — 90,0 % (787 чел.) [9, с. 15–16]. В 1990-е гг. проходил массовый отъезд русских из Азербайджана в связи с обострением политической обстановки, непрекра-

щающимся Карабахским конфликтом, экономическим и другими факторами.

В отдельных селах ситуация и сейчас существенно различается. Например, к 2009 г., по нашим данным, в с. Чухурюрд осталось всего 90 молокан, большинство населения составляли азербайджанцы и таты, причем приехавших только в последние годы насчитывалось около 120 человек. Многие беженцы до настоящего времени проживают в сельских домах культуры, животноводческих комплексах и других подобных помещениях. В с. Нагарахана (бывшая Кировка) русское молоканское население также стало меньшинством. В то же время в Ивановке, несмотря на значительные миграции из села представителей в основном среднего и молодого поколения, демографическая ситуация более благоприятная. Следует отметить, что в Ивановке сохранился единственный в Азербайджане колхоз (по настоятельной просьбе жителей селения, обращенной к Гейдару Алиеву). В настоящее время постоянную поддержку селению и колхозу оказывает действующий президент Ильхам Алиев. Так, осенью 2009 г. Ильхам Алиев с супругой посетили Ивановку во время Праздника урожая, пообещав помощь жителям селения (в частности, старцы просили президента помочь с водоснабжением).

В районах с русским населением существуют общественные организации (русская община Шемахинского района, русская община Исмаиллинского района и т.д.), объединенные в русскую общину Азербайджана. При активном их участии в 2005 г. отмечали 200-летие молоканства, а в 2009 г. — 165-летие переселения молокан в Азербайджан, в Ширван. Торжества проходили в сел. Чухурюрд.

Изменения последних десятилетий обусловили более тесные контакты молокан с азербайджанцами и другими коренными народами региона. В частности, это проявляется в сфере праздничной культуры: сельчане совместно проводят мусульманские (Курбан-байрам, Новруз), христианские (Пасха, День жатвы — отмечается после Покрова, т.е. после 14 октября) и общегосударственные праздники (День независимости, День Победы 9 мая, который считается и днем поминовения всех погибших на войне).



Отметим, что многие элементы традиционного быта и культуры русских как в семейной, так и в общественной жизни сохраняются до настоящего времени. Это относится к обрядности, связанной с рождением ребенка («зубок» — благословление и одаривание новорожденного и роженицы), к свадебной и похоронно-поминальной обрядности. Свадьба обязательно включает сватовство, венчание молодых пресвитером, благословение родителей и старцев, свадебное застолье (в Ивановке оно проходит в Доме культуры, в других селах — в ресторане), через неделю — «отвод» («тещины блины»); активную роль продолжают играть свашка, поезжане и другие персонажи свадебного действа.

Сохраняются и некоторые элементы традиционной материальной культуры, в основном те, что связаны с обрядовой жизнью: ритуальные блюда (домашняя лапша и др.), вышитые полотенца (во время свадьбы), ношение женщинами платков на похороны и на моления (прежде это было обязательным для всех женщин; вдовы носили платки с отвернутой наружу кромкой) и др. Любопытно, что после газификации села Ивановка во многих домах убрали русские печи, занимавшие в комнате много места, но вновь установили их во дворах, поскольку они необходимы для приготовления традиционных ритуальных блюд.

В сел. Ивановка Дом культуры и школа играют важную роль в общественной, культурной, обрядовой жизни. В Доме культуры проводятся праздники, свадьбы, торжественные проводы новобранцев в армию, выпускные вечера и вручение аттестатов школьникам. В школе имеется интересный музей истории села, где собраны предметы традиционного быта: мебель, всевозможная утварь, деревянная и керамическая посуда, повседневная и обрядовая мужская и женская одежда, кружева и вышивки местных рукодельниц, орудия труда, фотографии, книги о селе и многое другое. Коллекция земледельческих орудий из этого школьного музея была передана в районный краеведческий музей в г. Исмаиллы, где она выставлена в постоянной экспозиции. В ивановской школе имеется азербайджанский сектор, где учатся азербайджанские дети из самой Ивановки и окрестных сел (приходят обычно в старшие классы готовиться к выпускным тестам, поскольку школа считается одной из самых сильных в районе),

а также дети местных лезгин (они живут в той части села, которую именуют Черный город), которые прежде обучались на русском языке. Азербайджанский сектор постоянно увеличивается, но все же пока большинство школьников обучается в русском секторе. Многие выпускники ивановской школы поступают в вузы России.

Важной частью духовной жизни молоканских селений продолжает оставаться молоканская вера, а молельный дом — одним из центров общественной жизни села. По словам информантов, было время, когда в молельный дом ходили только пожилые люди, а представители среднего поколения, воспитанные в атеистический советский период, оказались в некотором отчуждении от веры предков. Эта ситуация обеспокоила жителей, и в Ивановке сейчас уделяют большое внимание приобщению детей к религиозным традициям, обучают довольно сложному молоканскому пению. Сейчас около 25 детей (детский хор) ходят в молельный дом. Недавно в Баку в Центре русской культуры проходило мероприятие «Молоканский мир» — дети рассказывали об истории села, выступали со старинными молоканскими песнями.

Дальнейшее изучение русского населения Азербайджана представляется важным и плодотворным.

**Библиография**

1. *Козлов В. И., Комарова О. Д., Степанов В. В., Ямсков А. Н.* Проблемы адаптации русских старожилов в Азербайджане // Советская этнография. 1988. № 6.

2. *Дубова Н. А., Лебедева Н. М., Оборотова Е. А., Павленко А. П.* Адаптация русских старожилов в Азербайджане // Советская этнография. 1989. № 5.

3. Русские старожилы Азербайджана. М., 1990. Ч. 1–2.

4. Духоборцы и молокане в Закавказье / Отв. ред. В. И. Козлов, А. П. Павленко. М., 1992.

5. Русские старожилы Закавказья: молокане и духоборцы / Отв. ред. В. И. Козлов. М., 1995.

6. *Агаева Л. Н.* Русские сектанты в Азербайджане в XIX — начале XX в. (историко-этнографическое исследование): автореф. дис. … канд. ист. наук. Баку, 2004.



7. *Пучков П. И.* О соотношении конфессиональной и этнической общностей // Советская этнография. 1973. № 6.

8. *Ямсков А. Н.* Различия в профессиональном составе этнических групп и миграции // Русские старожилы Азербайджана. М., 1990. Ч. 1.

9. *Комарова О. Д.* Демографическая характеристика русских селений в Азербайджане // Русские старожилы Азербайджана. М., 1990. Ч. 1.

***Д. В. Соколов***

## ЭТНИЧЕСКИЙ БИЗНЕС НА ПРИМЕРЕ ОТЕЛЕЙ В ПРИЭЛЬБРУСЬЕ

Гостиничное дело в Приэльбрусье, которое в последние 20 лет развивается как частный малый бизнес, — хороший пример становления и трансформации этнического бизнеса in vivo (конечно, с оговорками, которые делают расплывчатыми границы между этническим и семейным бизнесом, с одной стороны, и интернациональными социальными сетями — с другой).

До 1991 г. в Приэльбрусье количество мест в гостиницах достигало примерно 1500, а все подъемники на Чегете и Эльбрусе могли обслуживать от 1 тыс. до 2 тыс. лыжников в зависимости от снеговой обстановки. Сегодня в Приэльбрусье в гостинцах, в том числе частных, построенных в последние 10 лет, одновременно может разместиться около 5 тыс. человек (с учетом аренды квартир в Эльбрусе, Терсколе, Нейтрино и даже Тырныаузе).

В Приэльбрусье в первую очередь застроилась «Поляна Чегет» — площадка на выкате со склона горы Чегет между двух станций первых очередей одно- и парнокресельной канатных дорог. Сегодня она представляет собой целый квартал гостиниц и кафе. Площадь этого квартала — примерно 100×300 м, на пло-

щадке действуют 11 гостиниц и 15 кафе, киоски с сувенирами, рынок, стоянка маршруток, автобусов и автомобилей, кассы подъемников, несколько пунктов проката горнолыжного снаряжения. Применительно к полянам «Чегет» и «Азау» (на выкате с горнолыжной трассы на Эльбрусе) представляется оправданным употреблять понятия «1-я линия» и «2-я линия». Объекты каждой из «линий» отличаются с точки зрения прибыльности, прозрачности прав собственности и т.п. Так, суточная выручка объектов 1-й линии (если брать 40-местный отель, кафе и прокат лыжного снаряжения) в 2–4 раза больше, чем у объектов 2-й линии, а также гостиниц, расположенных вдоль шоссе и в черте поселения Эльбрус. Иногда небольшое кафе в 1-й линии приносит прибыль, сопоставимую со 100-местной гостиницей во 2-й линии.

*Горнолыжная индустрия в Приэльбрусье — этнический бизнес?* Вслед за О. Бердниковой и О. Паченковым здесь этнический бизнес рассматривается прежде всего в контексте социальных сетей как «стабильных моделей непосредственного взаимодействия между людьми». Эти авторы выделяют пять факторов, которые определяют организацию социальных сетей мигрантов, в частности рыночных торговцев в Санкт-Петербурге: легкость (большая простота общения внутри сети), рациональность (выгода), доверие, давление извне (вытеснение), (общее) пространство [1].

Аналогичные факторы во многом актуальны и для балкарского этнического бизнеса в Приэльбрусье. Здесь балкарский бизнес испытывает определенное давление со стороны республиканской администрации, в то же время небалкарский бизнес находится под давлением социальных сетей местных жителей.

Поселок Эльбрус — балкарский поселок. На рис. 1 представлены сведения о собственности (в выборку включены как действующие, так и строящиеся гостиницы). Представители небалкарского населения и внешние инвесторы, которые работают в долине, за редким исключением, либо вступают в партнерские отношения с местными, либо арендуют землю у Государственного унитарного предприятия «Национальный парк».

*Во многом бизнес носит семейный характер.* Участие большой семьи в бизнесе позволяет, во-первых, сокращать издержки; во-вторых, более эффективно обеспечить выживание в летний



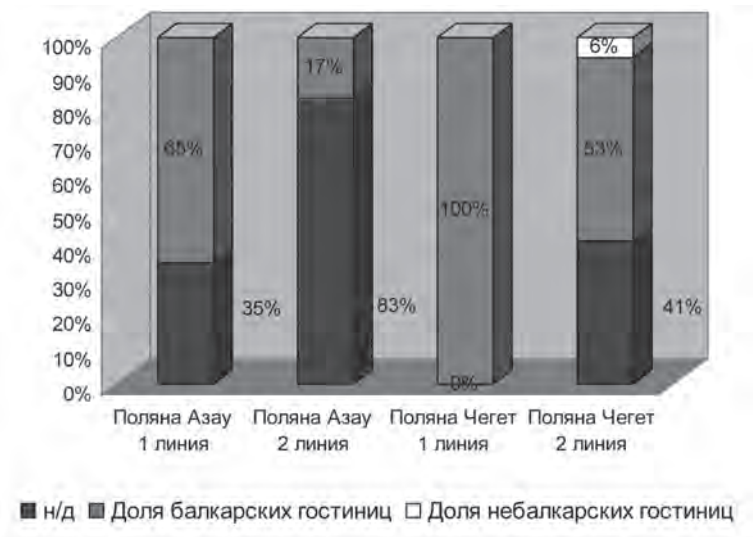


Рис. 1. Доля балкарцев в собственности гостиниц

период; в-третьих, является заменой страхованию и дешевым источником финансирования одновременно. «Я все деньги племяннику отдаю, брат умер 9 лет назад. Там осталось у него пятеро детей. Я ему помогаю, строю гостиницу “Вертикаль”, там раньше только кафе было. Там брат, но его сын <…> вот это его сейчас» [2].

Видимо, именно дополнительная оптимизация рисков за счет родственных социальных сетей объясняет то, что практически все гостиницы 1-й линии «Поляны Чегет» и большинство объектов на «Поляне Азау» с неопределенными правами собственности являются семейным бизнесом.

Часто ряд взаимосвязанных активов — несколько гостиниц, маленькие подъемники, ратраки и т.д. — принадлежат родственникам. По крайней мере, семи семьям принадлежит больше одной гостиницы.

Семейный и клановый характер бизнеса не помешал, а скорее даже помог тому, что в Приэльбрусье в достаточно сложной институциональной среде при использовании неформальных институтов там, где формальные институты не работали, возник-

ло сообщество предпринимателей, связанных между собой конкуренцией и одновременно взаимной поддержкой, активно перенимающих друг у друга новации.

*Административный ресурс и коллективная безопасность.* Предложение купить кафе рядом с подъемником включает административный ресурс «в комплекте» с другими составляющими покупки: «Если вы будете работать, если не скажете, что кафе держат приезжие, то вас даже теребить не будет никто. К нам не заходят <…> Вы только “визиточку” (визитка родственника, который работает в окружных силовых структурах крупным начальником) оставьте себе. Это ваша “крыша” будет» [3]. При этом стоимость бизнеса может существенно зависеть от того, насколько этот ресурс масштабен.

Безопасность становится таким же семейным делом, как и сам бизнес. В случае угрозы бизнесу срабатывает цепочка: «администратор гостиницы или кафе — администрация поселка — старшие родственники тех, кто создает проблему, — конфликтующие местные жители». Раздается телефонный звонок, кто-то подъезжает — и конфликт прекращается. Спокойствие туристов жизненно необходимо для бизнеса.

*Предприниматели-балкарцы начали покупать труд, услуги и товары на глобальном рынке.* При том что бизнес по-прежнему в основном носит семейный характер, найм профессионального управляющего, особенно в крупных гостиницах, скорее является правилом, чем исключением (использованы данные по 70 % действующих гостиниц в Приэльбрусье). Так, в 52 % гостиниц работают нанятые управляющие.

Там, где бизнес семейный и управляют гостиницами сами собственники, меньше процент персонала из других регионов — больше личных, человеческих обязательств по отношению к родственникам и соседям. Один директор-хозяин жаловался, что никого уволить невозможно — «все родственники, у всех трудная жизнь».

Нанят управляющий — и ситуация меняется, сотрудники набираются на открытом рынке труда. Как видно из диаграммы на рис. 2, различия действительно значимы, они обозначают выход процессов, происходящих на рынке труда, за семейно-клановые рамки.

Рис. 2. Политика по найму персонала собственника-управляющего и наемного управляющего

*Меняется уклад жизни местного населения.* «Мы занимались скотоводством. Но на сегодняшний день скота стало в разы меньше. В пределах до 30 тыс. было. Овец примерно в пределах 3 тыс., а туристов в пик где-то 5–6 тыс.». Переход «с овец на туристов» и необходимость большей специализации в хозяйственной деятельности рефлексируются информантами: «Сейчас небольшое хозяйство осталось: корову держу, теленку. Голов 10–15 овец. А раньше было больше. 70–80 овец, 10 крупного скота. Но сейчас это невыгодно. Со временем это отойдет. Кто-то один будет держать столько, чтобы хватило всем. А так, только для себя держим. В большом количестве держать смысла нет. И то мне перед работой надо часов в 6 встать, скотину посмотреть, после этого душ принять. Пока везде сходишь, время это занимает хорошее. Так можно недельку поработать, месяц, а больше не выдержишь» [4].

*Сюжеты становления гостиничного бизнеса.* В нескольких точках — на полянах и площадках, первых линиях — саккумулировался платежеспособный спрос и первые инвестиции. С 1992 по 1997–1999 гг. на курортах не строили гостиниц, работали только кафе, шашлычные и ларьки с хычинами (национальная балкарская выпечка). Строительство началось в 1999–2000 гг. В Приэльбрусье инвесторами становились сами туристы. Кому-то они давали в долг, с кем-то вступали в партнерские отношения: «На-

пример, когда я строила, мне москвичи помогли. Те, которых я знала, — туристы. Но я, слава богу, в прошлом году рассчиталась» [5].

На полянах заработали первые капиталы и опыт те предприниматели, на которых сейчас держится туристическая индустрия Приэльбрусья и Домбая. Подавляющее большинство сегодняшних участников гостиничного бизнеса в Приэльбрусье начинали сами или имели родственные или деловые отношения с бизнесом «на полянах» Чегета или Азау.

*Этапы формирования неформальных институтов.* Предварительный этап — захват полян. Он аналогичен тому, что было назван де Сото в книге «Иной путь» «контрактом на захват»: «… мы говорим о контракте на захват как об источнике норм и правил, определяющих жизнь во внелегальных поселениях <…> Основу контракта формируют различные соглашения, необходимые для осуществления захвата» [5, с. 23].

По сравнению с описанным у де Сото, контракт на захват в Приэльбрусье имел определенные особенности. Местные власти, а также некоторые государственные структуры, задействованные в сфере туризма, с самого начала были участниками данного контракта. «Фронтир», который у де Сото проходит по линии «внелегалы–власть», меняется. С одной стороны, внелегалы и органы местного самоуправления поселений, с другой — власти других уровней. При этом поселенческие власти во многом играют ту роль, в которой у де Сото выступают внелегальные организации, — они формируют правила игры (или во всяком случае являются наиболее активными участниками данного процесса), обеспечивают защиту, а также являются посредниками и лоббистами во взаимодействии с другими уровнями власти.

*Формирование правил игры.* В 1999–2000 гг. строятся первые частные гостиницы на «Поляне Чегет». В Приэльбрусье оформленная ранее частная собственность на некоторые участки была успешно оспорена в суде республиканской администрацией. Однако семья, проигравшая суд, впоследствии возводит еще два этажа. Две новые гостиницы построено, три активно расширяются только в 1-й линии, как бы фиксируя свои неформальные права на спорную территорию (то, что де Сото называл «ожидаемой собственностью»). Во-первых, ожидаемый доход за год–два сравним с необходимыми инвестициями, и риски от реализации проекта оказываются не столь велики. Во-вторых, капитальную постройку вряд ли снесут.



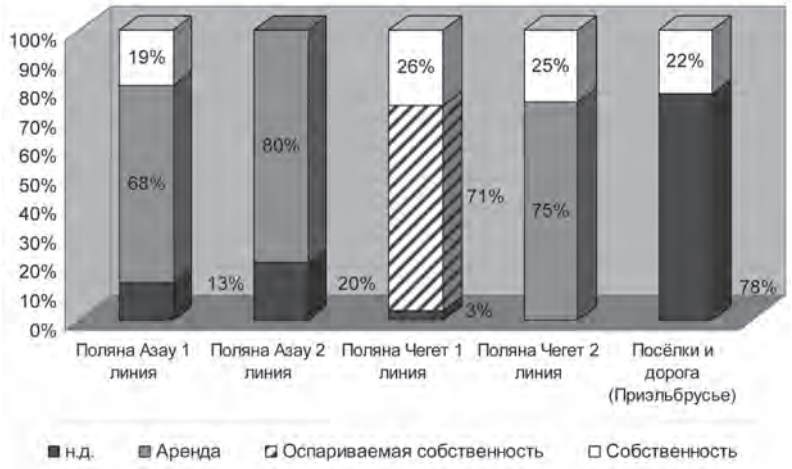


Рис. 3. Права собственности на землю в Приэльбрусье

Неопределенность прав собственности на часть объектов сохраняется. Рыночная стоимость земли — 20–40 тыс. евро за сотку. Сделок по такой цене практически не происходит, а участки распределяются «гражданам поселения».

## Библиография

1. *Бердникова О., Паченков О.* Этничность «этнической экономики» и социальные сети мигрантов // Экономическая социология. 2002. № 2. URL: http://ecsoc.hse.ru/issues/2002-3-2/index.html.

2, 3, 4. Полевые материалы автора, собранные в Кабардино-Балкарской Республике в 2010 г.

5. *Де Сото Э.* Иной путь: Экономический ответ терроризму. Челябинск, 2008.

*Е. Ю. Захарова, Е. Л. Капустина*

# КИЧМАЛКА: ХОЗЯЙСТВЕННЫЕ МОДЕЛИ СОВРЕМЕННОГО БАЛКАРСКОГО СЕЛЕНИЯ

Расположенное в зоне альпийских лугов селение Кичмалка — один из самых удаленных от Нальчика населенных пунктов Зольского района Кабардино-Балкарской Республики (КБР). Населяют Кичмалку в основном балкарцы, однако здесь также проживает определенное количество кабардинцев и карачаевцев. В данной статье предпринята попытка описания хозяйственных стратегий современного горного балкарского селения на примере реалий с. Кичмалка.

Для жителей Кичмалки актуальна память о «легендарном прошлом» образца 1970-х гг., когда особые успехи демонстрировал функционировавший здесь Кичмалкинский племсовхоз животноводческой направленности. С 1960-х гг. совхоз начал завозить племенной скот из США и Западной Европы, в частности, была импортирована абердино-ангусская порода быков, на разведении которой хозяйство впоследствии и специализировалось, демонстрируя достижения на всесоюзных сельскохозяйственных выставках.

Как отмечает Т. Нефедова, совхозы, там, где они пережили хаос 1990-х гг. с неформальной поддержкой, выражавшейся в предоставлении возможности безвозмездно пользоваться техникой и инвентарем, практике натуроплаты (корма в счет зарплаты), помощи в заготовке сена, сегодня могут быть эффективным стимулом индивидуального животноводства [1]. Жители Кичмалки сейчас лишены такой поддержки: местного совхоза нет даже на бумаге, к 2004 г. последнее совхозное имущество было окончательно распределено между сельчанами. Однако многие сегодняшние крепкие хозяйства построены на «обломках» совхоза — кто-то благодаря административному ресурсу сумел закрепить за собой взятый в аренду хороший земельный участок, кто-то получил скот, кто-то — технику, кто-то использовал наработанные в совхозе связи.



Несмотря на уничтожение совхоза, Кичмалка и сейчас выгодно выделяется на фоне многих других селений высокогорной зоны КБР: в ведомстве администрации находятся обширные сенокосы (1616 га), расположенные на относительно пологих, доступных для сельскохозяйственной техники склонах, а величина таких покосов и пастбищ — один из важных факторов, определяющих эффективность хозяйственной деятельности всех жителей селения. Еще одно преимущество Кичмалки наряду с удобными земельными угодьями — обеспеченность сельхозтехникой, приобретенной во времена распада совхозов.

Кичмалка может произвести впечатление перспективного, обладающего потенциалом для развития прибыльного товарного сельскохозяйственного производства селения. Однако действительность оказывается не столь благополучной.

Основу хозяйственной модели, которую демонстрирует большинство живущих здесь семей, составляет молочное и мясное животноводство, которое осознается как традиционное занятие. Среднее по уровню благополучия и числу работающих членов домохозяйство может держать двух–трех дойных коров, такое же количество коров «на подсосе», иметь одного–двух бычков, а также мелкий рогатый скот (овец и коз) общей численностью около 40–50 голов. Однако качество скота в значительной мере снизилось: знаменитые племенные ангусы, по словам сельчан, выродились. Сейчас местный скот уже не делят на молочный и мясной: коров доят или режут в зависимости от необходимости, бычков откармливают на убой, овец и коз традиционно держат на мясо. Мясное животноводство может приносить большие прибыли при условии откорма скота с помощью комбикормов, но для их закупки необходимы крупные свободные средства, отсутствующие у большинства домохозяйств, живущих аграрным производством. Относительно успешно выращивает бычков на продажу сельчанин А. Кашижев, однако закупку кормов ему позволяют совершать денежные средства, получаемые от сдачи внаем квартир в Нальчике и сравнительно большие зарплаты в его семье (он и его мать работают на бюджетных ставках в селении, бабушка

получает пенсию). Из получаемого молока в селении производят сыр, масло, сметану, которые сдают перекупщикам.

Овечью шерсть продавать невыгодно — ее стоимость сравнялась со стоимостью стрижки, продается только козья — сырье для изготовления вязаных изделий. Шкуры также не могут служить существенным источником дохода, мясо овец в основном идет на семейные нужды: баранина — обязательная составляющая праздничного стола, порой она включается и в повседневный семейный рацион. Товарным мясо овец становится редко, в основном на праздник Курбан-байрам, когда спрос на баранину увеличивается и она резко поднимается в цене.

Развитию товарного животноводства препятствует отсутствие возможности выхода на потребителя. Места на базаре в Нальчике получить непросто, но если бы аренда торговой точки и была возможна, то ее стоимость несоизмерима с доходами кичмалкинских домохозяйств. Сбыт мяса происходит через перекупщиков, приезжающих в селение, или торговцев на нальчикском базаре. Посредники скупают мясо по ценам, составляющим только 50–65 % от цен реализации. На базаре при отсутствии договоренности мясо могут вовсе не принять, перекупщики же приезжают нерегулярно, под заказ почти не работают, определенные дни закупки не установлены. Молочные продукты реализуются только через перекупщиков, постоянную договоренность с которыми имеют лишь отдельные домохозяйства. Транспортировка молока в Нальчик не практикуется, для ее организации необходима специальная техника, обеспечивающая охлаждение продукта, кроме того, регулярные 85-километровые рейсы в город «бьют по карману». Отсутствие гарантии реализации особенно пагубно влияет на повышение товарности производства такого скоропортящегося продукта, как молоко. В советское время на территории Кичмалки работали 3 молокоперерабатывающих завода, отвозившие сыр и масло в Кисловодск на 4-х молоковозах. Сейчас все разрушено, техника распродана, молоковоз есть только у одного из сельчан.

В селении имеется всего два фермерских хозяйства мясо-молочной направленности. Один из фермеров, М. Кучменов, сын бригадира совхоза, держит около 400 голов крупного рогатого скота, в основном молочного, а также отару из 1 тыс. овец. Мясо



и молоко фермер отвозит в Нальчик сам, но также сдает перекупщикам. Кучменов пробовал заниматься обработкой овечьих шкур в собственном цеху, однако вскоре отказался от этого, поскольку производство оказалось вредным, стало жалко рабочих, к тому же прибыль оказалась не столь значительной. Всего в хозяйстве Кучменова около 20 наемных рабочих: женщины — доярки, мужчины — скотники и чабаны. Кучменов один из немногих в селении, кто взял в аренду земли в Прохладненском районе, некогда принадлежавшие совхозу, а также часть межселенных территорий Зольского района. Однако, по словам информантов, проблема земельного «голода» перед другими сельчанами стоит не столь остро, поскольку не решена главная проблема Кичмалки — сбыта продукции.

Вязание платков и других изделий из козьей шерсти — традиционное для Кичмалки производство, своеобразный балкарский бренд. В советское время женщины отдавали свои изделия нелегальным перекупщикам, в начале 1990-х гг. был организован кооператив «Умелец», принимавший продукцию и отправлявший ее на курорты Северного Кавказа: женщины получали фиксированную плату, шел трудовой стаж. В пореформенный период этот промысел также продолжает приносить доход семьям сельчан: в месяц две женщины могут связать около 50 платков. В основном изделия сдаются перекупщицам, как местным, так и приезжим, которые покупают некрашеные платки за 100 руб., отбеленные — за 180–200 руб. и развозят их по курортам региона. Там они продают платки по ценам от 150 до 500 руб. Некоторые женщины сами продают свою продукцию на Балкарском базаре в Нальчике (специализированный рынок вязаной шерстяной продукции), а также в Пятигорске и Горячеводске. Как отмечают информанты, самим продавать тяжело: если все не продашь за один день, надо остаться в городе, поскольку обратная дорога неблизкая. Однако, несмотря на это, вязание признается местными жителями важным подспорьем в семейном бюджете, это денежный доход, позволяющий существовать даже во время кризиса, когда животноводство не приносит ощутимого дохода.

Специфической хозяйственной практикой Кичмалки можно назвать выезды на сенокосные работы. Практически в каждом хо-

зяйстве селения имеются трактор и пресс, это позволяет мужчинам организовываться в бригады по несколько человек и выезжать в качестве наемных трактористов на сенокос за пределы Кичмалки, главным образом в Карачаево-Черкесию, а также в Прохладненский район КБР. Кичмалкинцы получают от этого денежную прибыль и привозят сено для собственных хозяйственных нужд. После окончания работ сельчане возвращаются домой и заготавливают сено на своих или арендованных у односельчан землях. Зимой сено продают односельчанам или — чаще — приезжим. Такая сезонная работа для многих является основным денежным доходом — с каждой тысячи рулонов сена можно заработать 40–50 тыс. руб., а в сезон (обычно около месяца) два человека могут заготовить около 3 тыс. рулонов. Таким образом, сезонный заработок, по местным меркам, у трактористов приличный — в среднем 80–120 тыс. руб. При этом топливо предоставляется нанимателем, техника же всегда кичмалкинская.

Трактористы, выезжающие на заработки, следуют следующей хозяйственной схеме: в летний период основной вид работы — это сенозаготовка, в зимний период такие семьи держат нескольких бычков на откорм, а также продают излишки заготовленного сена.

Женщины также подчас нанимаются на работу за пределами селения: в частности, ездят работать на птицефермы, где занимаются обработкой птицы после забоя на конвейере. Средний заработок таких работниц — 300 руб. и 1 курица в день. Также ездят на сбор помидоров и огурцов в другие районы республики, получая в день 400 руб. и ведро огурцов. Эти поездки не приносят ощутимого дохода, поскольку много средств уходит на дорогу.

Другие виды хозяйственной деятельности представлены в селении незначительно: несколько жителей занимаются пчеловодством, реализуя мед в пределах Кичмалки. Огородничество и садоводство почти не имеет здесь товарного характера: из овощей выращивают картофель и лук, в небольших садах растут яблони, груши, абрикосы, алыча. На продажу поступает только картофель в случае его излишков, остальное потребляется домохозяйствами. Развитию садоводства, по словам информантов, препятствует холодный климат высокогорной зоны, в которой расположено селение. Развитию товарного овощеводства, по мнению сельчан, мешает недостаток воды. Однако в Кичмалке существуют единичные примеры успешного культивирования капусты (выходец из селения Былым, известный своим «капустным» бизнесом).



Возможно, неразвитость этих отраслей хозяйства связана не только и не столько с нехваткой необходимых ресурсов, сколько с консервативностью жителей, не готовых экспериментировать и рассматривающих в качестве источников дохода «традиционные», заложенные еще при совхозе направления — животноводство и вязание. Интересно, что и в советское время мясомолочная специализация совхоза не позволяла рассматривать садоводство в качестве прибыльной отрасли: совхозный сад давал неплохой урожай, однако его использовали лишь в качестве сырья для взяток чиновникам при решении различных хозяйственных задач.

Вся экономика селения тесно связана с распространенной здесь системой бартера. Выращенный картофель выменивают у приезжающих кабардинцев на помидоры. Отходы со спиртзавода, находящегося в одном из соседних селений района, используемые сельчанами в качестве откормочной базы для бычков, получают в обмен на скот. Выезжающие на сенокос кичмалкинцы зачастую получают в качестве полной или частичной оплаты за работу скот, пшеницу, муку, солярку и т.д.

Выводы. В селении преобладает стратегия предпочтения быстрых и гарантированных денег долгосрочным и рискованным инвестициям, а также хозяйственный консерватизм жителей. Сельчане больше ориентируются не на товарность хозяйства, а на выживание: например, пока учатся студенты, их родители работают, потом, когда острая необходимость исчезает, хозяйство сворачивают. Примечательно, что ни в сбыте продукции, ни в закупке необходимых средств производства между жителями селения нет кооперации, которая могла бы снизить расходы и издержки. Распространенность бартерной системы тормозит развитие рынка сбыта, придавая хозяйственным инициативам сельчан «местечковый» характер. Большинство домохозяйств Кичмалки демонстрируют многоукладность, не стремясь интенсифицировать какое-либо одно направление.

**Библиография**

1. *Нефедова Т. Г.* Многоукладность сельской экономики и хозяйственная самоорганизация сельских обществ // Отечественные записки. 2006. № 1. URL: http://www.polit.ru/research/2006/09/19/nefedova.html.

***Е. Ю. Захарова***

## НЕКОТОРЫЕ АСПЕКТЫ ПРАВОСОЗНАНИЯ НОСИТЕЛЕЙ ГРУЗИНСКОЙ ГОРОДСКОЙ УЛИЧНОЙ КУЛЬТУРЫ

Относительно городской Грузии позднесоветского и постсоветского периодов можно говорить о правовом плюрализме, предполагавшем сосуществование официального государственного судопроизводства и медиаторского обычноправового способа разрешения конфликтов. Посредником в их урегулировании выступало лицо, в вынесении решений руководствовавшееся набором норм, которые в тбилисской уличной культуре обозначались как уличные или воровские понятия. В зависимости от серьезности конфликта и социального положения задействованных в нем участников это были либо квартальные лидеры, либо криминальные авторитеты — воры в законе или стоящие рядом в иерархии воровских статусов.

Раньше государство закрывало глаза на существование городского обычного права. С приходом же к власти М. Саакашвили произошло официальное признание существования в городе обычного права. Была объявлена борьба с понятиями и всей системой отношений, которая на них строилась.

При существовании альтернативного способа урегулирования конфликтов и подавления в тбилисской городской культуре



сформировалось негативное отношение к институтам государственной власти вообще и к органам охраны общественного порядка в частности. Однако в последние годы, после «Революции роз», можно констатировать изменение общественных настроений — увеличение доверия к государственным органам защиты правопорядка и снижение — к обычноправовым способам урегулирования конфликтов. В статье предпринята попытка через призму тбилисской уличной культуры рассмотреть некоторые особенности этого сдвига и выделить факторы, которые могли бы пролить некоторый свет на происходящие в обществе изменения.

Говоря о грузинской городской уличной культуре, я имею в виду вариант современной грузинской культуры, функционирующий и усваиваемый ее носителями прежде всего в городских квартальных сообществах. Один из ключевых институтов для соседского сообщества, а также для тбилисской уличной культуры в целом — мужские квартальные группы сверстников.

На улице системой координат, в рамках которой происходит определение правого и неправого, является уличный кодекс — уже упомянутые воровские или уличные понятия. Воровской мир и принятые в нем нормы еще недавно пользовались значительным авторитетом не только в городских уличных сообществах, но и в грузинском обществе в целом. Подростков, обладавших высоким статусом в квартальных сообществах и стремившихся к воровской карьере, называли *каи* или *дзвели бичи* (хороший или старый парень). Для обозначения набора качеств и стиля поведения, характерного и обязательного для *каи бичи*, используется термин *каи бичоба*. Другое понятие, имеющее исключительную важность в грузинской культуре, — это концепция *важкацоба*. Она суммирует представления о мужественности, мужской чести и, в отличие от *каи бичоба*, релевантна не только для улицы, но определяет образ «правильного грузина» вообще. Таким образом, мы сталкиваемся с двумя концепциями мужественности в современной грузинской культуре, одна из них специфична для уличной культуры — это концепция *каи бичоба*, а другая — *важкацоба* — актуальна для грузинской культуры в целом. В позднесоветский и раннепостсоветский периоды эти две концепции настолько сблизились, что стали почти тождественны.

Воровской мир и нормы поведения пользовались уважением не только у подростков. Можно сделать вывод, что в грузинской культуре быть вором или быть близким к воровскому миру в указанный период было престижно. Фигура вора или квартального лидера, а также уличный (или воровской) кодекс, которого они придерживаются, рассматриваются как источник справедливости. Одновременно государству в справедливости отказывается.

Можно говорить о стойком неприятии официальных институтов власти и правопорядка, сформировавшемся в грузинском обществе в советские годы, особенно если учесть, что посты в государственных структурах всегда использовались теми, кто их занимал, для достижения неофициальных, недекларируемых целей (обеспечение личного благосостояния).

Сложению негативного образа государства и государственных правоохранительных органов способствовали достигшая своего пика коррупция и самоуправство, господствовавшие в полиции и судебных органах во время гражданской войны и в последующие годы. В этот период полиция фактически уподобилась бандам, действовавшим тогда в Тбилиси, однако банды подчинялись законам улицы и отрицали беспредел, а полиция была не ограничена в действиях и средств не выбирала.

Помимо доверия, государству отказывалось также в праве на монополию на силовой ресурс. Распространенность и доступность оружия после абхазской и гражданской войн обусловили ослабление позиций государства как обладателя исключительного права на принуждение.

Особенности правосознания, определявшие взаимоотношения с государственными органами контроля и подавления, в значительной мере связаны с представлениями о мужественности и чести в грузинской уличной культуре. Нужно учитывать, что отстаивание своей чести или чести близких, даже если используемые при этом средства идут вразрез с существующим законом, — неоспоримая добродетель мужчины.

Запрет на доносительство — краеугольный камень уличной культуры. Доносительство — одна из самых одиозных форм нарушения норм уличного кодекса. Именно нежелание доносить



является одной из важных причин отказа от обращения в полицию. Я попытаюсь прокомментировать это положение, исходя из некоторых позиций современной грузинской городской культуры.

1) В представлении ее носителей обращаться за помощью в решении своих проблем в полицию значит быть стукачом, причем заявление в полицию на анонимного преступника также трактуется как стукачество. Пострадавший находится с нарушителем в одном лагере противостояния государственным институтам принуждения. Нужно отметить, что обращение в полицию расценивается как стукачество не только в пределах норм уличного кодекса и ценностей *каи бичоба*, такая точка зрения распространена и в более широких кругах. Оно несовместимо с *важкацоба* — концепцией мужественности в широкой грузинской культуре.

2) Вторая причина отказа от обращения в полицию заключается в том, что уличной культурой оно трактуется как неспособность решать собственные проблемы. Тот же, кто неспособен сам за себя постоять, не *важкаци*, не мужчина. Нужно при этом отметить, что идее самостоятельности в решении своих проблем не противоречит возможность обращения к своему социальному капиталу. Именно отсутствие такового свидетельствует об упущении в биографии.

3) Отказ от обращения в полицию — это норма, уметь противостоять полиции — значит проявить особое мужество. Этот мотив звучит во многих интервью. Такое поведение одобряется культурой, оно достойно мужчины, свидетельствует о его мужестве и повышает престиж.

В последнее пятилетие — после прихода к власти М. Саакашвили — государство стало предпринимать показательные меры по борьбе с улицей и всей системой неформальных связей и теневой экономики, строящейся на понятиях.

Одной из важнейших мер, предпринятых властью в этом направлении, является принятие законов в области борьбы с организованной преступностью и рэкетом, карающих как членство в воровском мире, так и наличие воровского звания [1, ст. 223-1, поправка № 2937 от 28.04.2006].

Борьба с воровским миром является предметом обсуждения. С ее результатами, «с заменой авторитетов патрульной полицией» связывают увеличение на улице беспредела — неконтролируемого ворами бандитизма [2]. В то же время в сегодняшнем грузинском обществе распространены представления о значительном снижении уровня преступности и коррупции.

Наблюдения и данные интервью позволяют говорить о начавшемся процессе разочарования в воровском мире как источнике справедливости, что повлекло за собой разочарование и в воровских понятиях. Они перестают ассоциироваться с *важкацоба*, быть мерилом мужественности даже в уличной культуре. При разрешении конфликтов все реже апеллируют к нормам воровского мира, вместо «давай поговорим по-воровскому» теперь предлагают поговорить «по-мужски». Предложение об обращении к вору или другой фигуре, чей авторитет основан на близости к криминальному миру, как к медиатору теперь во многих случаях осмеивается.

Информанты осознают смену приоритетов среди молодежи, тот факт, что уличных понятий уже не придерживаются. Приведу пример из интервью: «Сейчас очень редко, потому что такое правительство, уже редко увидишь *дзвели бичи* на улице. Сейчас трудно встретить человека, который был бы настроен на эту идеологию» [3].

**Библиография**

1. Уголовный кодекс Грузии (25 января 2011 г., на груз. яз.).

2. *Каи бичоба*, воровские понятия — большая проблема Грузии, kai bichoba, qurduli gageba, saqartvelos didi problema, 2007. URL: http://forum.ge/?f=19&showtopic=33708587&st=135 (дата обращения: 12.11.2007).

3. Тбилиси–2007. Архив интервью Е. Ю. Захаровой.



*М.-Р. А. Ибрагимов*

# МИГРАЦИОННЫЕ ПРОЦЕССЫ В ДАГЕСТАНЕ ВО ВТОРОЙ ПОЛОВИНЕ XX — НАЧАЛЕ XXI В. И ИХ ПОСЛЕДСТВИЯ

Актуальность изучения миграционных процессов, оказывающих влияние на демографическую и социальную ситуацию практически во всех регионах РФ, обусловлена масштабами этого социального явления. Особенно характерно оно для трудоизбыточных регионов, к которым относится и Республика Дагестан (РД). Миграционные процессы стали характерным явлением новой и новейшей истории Дагестана. Внутренняя и внешняя миграции, основной причиной которых была аграрная перенаселенность гор и слабое экономическое развитие, оказывали негативное влияние на уровень жизни населения края.

В Дагестане еще с XVI в. в связи с географическим разделением труда, складывающимся на основе обмена получаемого продукта между населением зон, микрозон и селений, развитие получила сезонная миграция, которая проявлялась в форме отходничества — своеобразного промысла, связанного с бедностью горцев и постоянным излишком рабочих рук. Сезонные мигранты — горцы-отходники (поденные слуги, лудильщики, сапожники, шапочники и др.) — ежегодно с конца осени до начала весны уходили на заработки в различные города и селения равнинного Дагестана, а также Северного Кавказа, Закавказья и Южной России.

На рубеже XIX и XX вв. фиксируется начало другого вида миграционного процесса в Дагестане, также связанного с перенаселенностью, — переселение горцев на равнину на постоянное место жительства.

Приблизительно с 70-х гг. XX в. наблюдается третий вид перемещений населения Дагестана, обусловленный избыточностью трудовых ресурсов, — внешняя, точнее трудовая, миграция за пределы республики.

Из этих трех видов миграций наибольшие масштабы в 1960–1980-е гг. приобрела внутренняя миграция части горцев в равнинную зону Дагестана. Переселение горцев на равнину в Дагестане до 20-х гг. XX в. носило стихийный характер, затем приобрело организованный вид. При этом масштабы переселения в силу разных причин были незначительны: до 1918 г. на равнинных землях были созданы 23 переселенческих поселка, в 1918–1921 гг. — 57 мелких поселков. К концу 1926 г. во всех равнинных округах насчитывалось лишь 2,5 тыс. аварцев, даргинцев, лакцев, лезгин и других горцев, что составляло около 2 % населения равнины.

Переселению горцев способствовало осуществление земельно-водной реформы 1927–1934 гг., когда животноводческим горным колхозам на равнине во временное пользование были отведены пастбищные земли для содержания скота в зимний период, на которых были организованы кутаны и где постепенно стало оседать горское население. За 280 общественными хозяйствами 21 горного района было закреплено на равнине около 1,5 млн га сельхозугодий, в том числе 137 тыс. га пашни. Это решение правительства Дагестана сыграло важную роль в смягчении социально-экономических проблем горского населения.

Качественно новая волна процесса переселения части горцев на равнину связана с восстановлением Чечено-Ингушской АССР и возвращением в 1957 г. в Дагестан горцев (аварцев и даргинцев), насильственно выселенных в 1944 г. в Чечню. Размещение их в Дагестане осуществлялось в основном на Кумыкской равнине, частично — в прежних местах их расселения в горах.

Одновременно продолжалось организованное переселение с гор на равнину, усилившееся в связи с переориентацией в 1960-е гг. сельского хозяйства республики на развитие виноградарства, требовавшего дополнительных трудовых ресурсов.

В 1960-е гг. в нарушение закона о землепользовании наблюдалось создание первых нелегальных населенных пунктов на землях отгонного животноводства, что послужило началом процесса формирования постоянного горского населения на равнинных землях, отведенных для временных животноводческих хозяйств горских колхозов.



В этот период преимущественно с помощью государственных органов, а также добровольно значительная часть населения ряда небольших аварских, лакских, даргинских и лезгинских высокогорных (отдаленных и труднодоступных) селений начала переселятся на равнину во временные животноводческие хозяйства горских колхозов и совхозов.

Эти хозяйства располагались в Бабаюртовском, Хасавюртовском, Каякентском, Дербентском, Магарамкентском и других равнинных районах республики. Часть горцев стала селиться в Махачкале, Хасавюрте, Кизилюрте, Избербаше, Дербенте и в других городах.

Разрушительные землетрясения 1966 и 1970 гг. также способствовали дальнейшему заселению горцами равнинной части Дагестана.

Партийное и советское руководство Дагестана (в котором с конца 1930-х гг. доминировали аварцы, а затем даргинцы) пыталось решить проблему нехватки земли в горах для своих народов за счет жителей равнины.

В результате к концу 1970-х гг. было переселено более 300 тыс. горцев, для которых на Кумыкской равнине было организовано 106 новых населенных пунктов, создано свыше 100 колхозов и совхозов.

В 1980-х гг. произошло превращение равнинных районов Дагестана из относительно однородных в этнически смешанные районы с численным преобладанием переселенных народов. Это Бабаюртовский, Хасавюртовский, Кизилюртовский, Каякентский и Дербентский районы, каждый из которых включает представителей около 20 этносов. Такая полиэтничность, точнее мозаичность, является одной из характерных особенностей современного расселения народов равнинного и части предгорного Дагестана.

В равнинных районах появились десятки новых для этой территории относительно крупных этнических массивов аварцев, даргинцев, лезгин, табасаранов, лакцев и других горцев, которые к концу 1980-х гг. составили около половины всего населения равнины. В результате равнинные жители (кумыки, ногайцы, русские, терские казаки, азербайджанцы) преврати-

лись в «национальные меньшинства на их исконной этнической территории».

Переселение привело к существенному смягчению остроты аграрных вопросов в горах, но в то же время породило массу проблем для жителей равнины, ставшей перенаселенной. В результате многолетних переселений на равнину за местным, например кумыкским, населением осталось около трети земель, принадлежавших им до недавнего прошлого (до 1930-х гг.), они оказались национальным меньшинством на своей территории. Кумыки и другие местные жители равнин, лишившись компактного проживания, попали в число обделенных землей народов Дагестана.

Масштабное переселение значительной части горцев на равнину сломало исторически сложившуюся конфигурацию системы этнических отношений, когда каждый этнос имел свою «нишу». В такой структуре хотя и были заложены противоречия, но она сохранялась до тех пор, пока прежние взаимоотношения не нарушились. Переселением быстро выявило противоречия, свойственные территориально-дисперсной многоэтничной структуре: неравенство, ущемленность, принуждение и т.д.

Все это привело к нарушению традиций, сформированных в результате многовекового опыта народов Дагестана. Согласно традициям народы располагали своей определенной территорией, каждая из которых была вовлечена в систему разделения труда (в горах развитие получили скотоводство, ремесла, садоводство, на равнине — в основном зерновое земледелие). Свободный и взаимный заинтересованный обмен продуктами и предметами труда между жителями равнины и гор служил мощным фактором сохранения межэтнического мира и взаимопомощи, чем традиционно славятся местные народы.

Таким образом, в 1960–1980-е гг. в результате масштабной переселенческой политики в Дагестане народы, проживающие в равнинной части республики — кумыки, ногайцы, русские (казаки), азербайджанцы, лишились значительной части земель на своей исконной территории, компактности проживания. В отличие от горских народов Дагестана, они теперь не имеют мононациональных районов, и в условиях, когда большинство ныне



существующих, в том числе сельских, населенных пунктов стали многонациональными, возникли реальные перспективы деэтнизации и языковой ассимиляции кумыков, ногайцев, азербайджанцев. Под влиянием изменившейся после переселения среды обитания у горцев ухудшились показатели жизнеспособности.

В силу того что этнический фактор продолжал играть существенную роль, коренное население, оказавшись в численном меньшинстве, лишилось своего пассивного избирательного права, т.е. права граждан быть избранными главами сельских советов, права оказывать влияние на решение вопросов, возникающих при смешанном проживании равнинного и горского населения.

Нарастание диспропорций в социально-экономическом развитии между горными и равнинными районами в кризисных условиях продолжает отрицательно сказываться на политической и экономической ситуации в РД, особенно в большинстве районов равнинной зоны, куда в массовом порядке продолжает переселяться население горных районов.

Современные интенсивные внутренние миграции в РД нередко создают напряженную ситуацию, особенно в местах компактного проживания новых этнических групп. В декларациях и поведении отдельных групп горских мигрантов демонстрируется явно интолерантная (порой агрессивные проявления) позиция по отношению к некоторым местным жителям. Неприятие, недовольство, бытовые конфликты и открытое противостояние провоцируются как ответная реакция на разнообразные виды мигрантофобии.

*Е. Л. Капустина*

# «МЫ НЕ ДОЛЖНЫ ПОТЕРЯТЬСЯ»: СТРАТЕГИИ СИМВОЛИЧЕСКОЙ КОНСОЛИДАЦИИ ОДНОСЕЛЬЧАН В РЕСПУБЛИКЕ ДАГЕСТАН (по материалам полевых исследований 2009–2011 гг.)

На протяжении всего XX в. на территории Дагестана имели место значительные миграции населения из горных селений в его равнинные части, а также в города. Жители ряда горных сел были переселены в опустевшие в результате депортации 1944 г. районы Чечни. После возвращения чеченцев в 1957 г. не все дагестанцы вернулись в свои горные селения, поскольку им было предложено обосноваться в равнинных районах республики. Часть горных дагестанских сел в ходе республиканской переселенческой политики была полностью переселена в плоскостные области республики, с развитием городов и заводской промышленности многие семьи в частном порядке переселялись в Махачкалу, Каспийск и в другие города республики, а также на кутанные земли своих колхозов. В последние 20 лет, в условиях почти повсеместного распада колхозной системы в горах, безработицы и неразвитости сельской инфраструктуры, переселение горцев на равнину приобрело лавинообразный характер.

В результате миграционных процессов многие выходцы из горных селений сейчас проживают за их пределами, в новообразованных или существовавших ранее селениях на равнине или в городах. Однако и в этих условиях связи уехавших с малой сельской родиной практически не прерываются. Региональная (районная), и особенно сельская, идентичность чрезвычайно актуальна для жителей республики, особенно горожан в первом поколении. Можно отметить, что на данный момент в Дагестане существует и взаимодействует в качестве особенных социальных пространств несколько удаленных друг от друга территориальных образований — горное селение-«метрополия», равнинное



селение-«колония» и «диаспора» выходцев из горного селения, проживающих в городах Дагестана.

В условиях такого единого в социальном плане, но территориально разделенного социокультурного пространства важной задачей для односельчан является формирование механизмов взаимодействия, направленных на сохранение сообщества и актуализацию сельской идентичности. Безусловно, этому в значительной степени может способствовать совместная экономическая деятельность. В данной статье на примере опыта нескольких селений показано, как посредством организации тех или иных мероприятий решается проблема консолидации выходцев из одного селения.

*Спортивные мероприятия.* Спорт как важный компонент культурной и общественной жизни дагестанцев нередко становится объединяющим фактором для сообщества односельчан, живущих за пределами «метрополии». Рассмотрим в качестве примера селение Харбук Дахадаевского района, выходцы из которого в основном проживают в городах республики.

Харбук еще с советского времени славился своей волейбольной командой. В начале 1990-х гг. харбукцы, поселившиеся в Каспийске, решили проводить в городе регулярные игры в волейбол. В 1995 г. состоялась первая игра харбукцев Махачкалы, а уже в 2002 г. собираться раз в неделю стали харбукцы Москвы. В настоящее время в Дагестане за пределами села имеются 5 харбукских команд в пяти основных городах, куда приезжают переселенцы: Махачкала, Кизилюрт, Избербаш, Дербент, Каспийск.

Взрослые мужчины — бизнесмены, чиновники, профессора, строители — не только с удовольствием сами приходят на игру, но и приводят своих сыновей, поясняя, что так молодежь, даже не живя в селении, будет знать своих односельчан и сохранять важные социальные связи. Волейбол для харбукцев-горожан это не только и не столько спортивная игра, сколько клуб односельчан, площадка для общения. «Мы через волейбол, через зал даже больше общаемся, чем в селе». После волейбола мужчины обычно отправляются в баню, а потом в пивную, где обсуждают прошедшую игру, а также все проблемы и новости, связанные

с жизнью односельчан. В планах активистов — организация чемпионата по бильярду среди живущих на плоскости харбукцев, поскольку среди них много любителей этого вида спорта.

Спортивные соревнования — не единственный способ объединения харбукцев. Еще один показательный пример: 27 декабря 2008 г. в бильярдной, принадлежащей одному из харбукцев, был устроен предновогодний вечер для односельчан, одновременно рекламировалось его новое заведение (хотя половина пришедших были нехарбукцами). Весь вечер гостей угощали пивом за счет заведения, организовали бесплатный бильярд и даже разыграли приз — автомобиль «Лада Приора». Лотерейные билеты (всего 350 штук) стоимостью 1000 руб. были распространены между харбукцами, в основном живущими в городах. В итоге заветную машину выиграл харбукец из Избербаша. Лотерея была бесприбыльной для организаторов, поскольку главной целью были встреча и развлечение односельчан.

*Дни селения*. Для селения Кванада Цумадинского района главным нерелигиозным праздником является День села, учрежденный на сельском сходе в 1997 г. Многие кванадинцы в настоящее время живут вне Цумадинского района — в Хасавюрте, Махачкале, Кизляре — и вне республики — в Астрахани, занимаясь в основном торговлей. Кванадинцы уезжают в Астрахань, как правило, на длительный срок, берут с собой жен и детей, а, следовательно, у них есть не так много поводов для возвращения в Кванаду. Однако многие из уехавших стараются вернуться в селение на празднование Дня села, где собирается до 1 тыс. человек.

День села — это 3 дня в июле (первые пятница, суббота, воскресенье). Главные события праздника — спортивные соревнования: метание камня, волейбол, борьба. Кроме того, в программу включен конкурс чтецов Корана. Для организации праздника за 2 месяца до его начала имам назначает двух ответственных, которые должны собирать пожертвования на проведение мероприятия. Деньги расходуются на угощение и призы победителям в соревнованиях. Часто тот или иной сельчанин берет на себя конкретное обязательство по организации праздника, например закупает напитки и т.д. В День села также раздаются пожертвования *садакъа*.



В 1990-е гг. организация подобных праздников в селах Дагестана была данью моде, и во многих селениях подобная практика не прижилась и дни села ушли в прошлое. Однако в Кванаде День села регулярно проводится уже более 10 лет, выполняя функцию события, объединяющего всех кванадинцев, живущих достаточно далеко друг от друга.

«*Маевки*». Встречи выходцев из одного селения проходят не только на территории селения-«метрополии», но и вблизи нового места расселения сельчан. Популярным поводом для таких встреч сейчас являются так называемые маевки — коллективные выезды на природу в майские праздничные дни. В качестве примера можно упомянуть майскую встречу выходцев из селения Обода Хунзахского района. Миграционный отток населения из Ободы незначителен, за последнее 5–10 лет из 220 хозяйств покинуло Ободу лишь 23, сохранив при этом местную прописку. Большая часть ободинцев, уехавших из селения, обосновалась в Кизилюрте, в Буйнакске и Махачкале, а также на кутане в сельскохозяйственном промышленном кооперативе (СПК) в Хасавюртовском районе.

На протяжении последних нескольких лет по инициативе бывшего председателя местного СПК 30 апреля в лесу под Кизилюртом проходит сбор ободинцев, живущих на равнине и в городах республики. В 2008 г. на такой сбор приехало около 400 человек. Главная цель сбора односельчан с равнины, по мнению организатора маевки, состоит прежде всего в том, чтобы дети переселенцев, родившиеся и выросшие вне селения, познакомились друг с другом. Таким образом происходят инкорпорация односельчан в условиях дисперсного расселения в республике, знакомство молодежи друг с другом.

В 1993 г. среди ободинцев были выбраны старшины каждой равнинной части, где проживают односельчане. В их обязанности входят организация общения ободинцев и решение некоторых проблем, возникших в сообществе.

*Общественные организации.* На смену ушедшим в прошлое национальным движениям 1990-х гг. в последние годы в республике начинают появляться общественные некоммерческие организации, организованные по принципу принадлежности к тому

или иному селению. Это, например, региональный общественный фонд «Согратль», организованный в 2008 г. согратлинцами, проживающими в основном в Махачкале. В организации имеется общественный совет, состоящий из председателя парламента и 35 парламентариев. Целью деятельности совета является объединение усилий и ресурсов всех заинтересованных лиц и организаций для участия в выработке и реализации общественной политики в разных сферах жизни селения. Помимо данного совета, имеется также Совет старейшин и Совет молодежи со своими специфическими функциями. Также организация имеет свой общественный фонд, куда любой сельчанин может направить денежные средства на реализацию проектов, связанных с нуждами Согратля.

Деятельность фонда направлена не только на улучшение условий жизни в селении, но и на укрепление единства односельчан, поддержание сельской идентичности, прежде всего подрастающего поколения, и обращение мыслей и деяний выходцев из Согратля в сторону родного селения.

*Интернет-ресурсы.* Безусловно, важную роль в вопросе объединения односельчан сегодня играют различные интернет-ресурсы: как социальные сети («Odnoklassniki.ru», «Odnoselchane.ru» и др.), так и форуму. Как правило, большая часть дагестанцев, использующих эти ресурсы, проживает вне селения и даже республики. Подобное интернет-общение позволяет им не только быть в курсе того, что происходит в их «метрополии», но и в некоторой степени активно участвовать в жизни своего селения.

Приведенные примеры объединения односельчан показывают, что большая часть мероприятий предполагает активное участие в них молодежи как своеобразной «группы риска», в наибольшей степени нуждающейся в налаженном механизме консолидации. Спортивные мероприятия, встречи односельчан как в селении, так и за его пределами, виртуальное общение в сети Интернет способствуют сохранению и функционированию единого социального пространства, в основе которого — сельская идентичность дагестанцев.



*М. Н. Смирнова*

# ИСТОЧНИКИ ИЗУЧЕНИЯ ДИАСПОР КАВКАЗСКИХ НАРОДОВ В САНКТ-ПЕТЕРБУРГЕ В КОНЦЕ XX — НАЧАЛЕ XXI В.

В настоящее время в Санкт-Петербурге представлены практически все народы Кавказа. Результатом своего длительного пребывания на территории города, соблюдения ряда условий и соответствия определенным критериям являются кавказские диаспоры, вхождение которых в городскую среду не всегда бесконфликтно, о чем свидетельствуют многочисленные работы. Под диаспорой при этом подразумевается «устойчивая совокупность людей единого этнического происхождения, живущая в иноэтническом окружении за пределами своей исторической родины (или вне ареала расселения своего народа) и имеющая социальные институты для развития и функционирования данной общности» [1]. Установить, какие диаспоры функционируют в современном пространстве Санкт-Петербурга, можно на основании ряда источников, классификацию которых предлагается в данной статье.

Исходя из этнографического принципа, важными являются прежде всего источники, сформированные в ходе полевых исследований: опросов, наблюдений и экспериментов, когда познающими субъектами являются сами этнографы (и другие специалисты — социологи, психологи). В то же время могут быть использованы свидетельства других очевидцев — писателей, журналистов. При этом надо учитывать пристрастность, которой обладают указанные субъекты: у первых — внутреннюю, у вторых — внешнюю. Эти данные принадлежат группе документальных источников, в которую входит периодическая печать (газеты, журналы), источники личного происхождения (полевые дневники, мемуары, письма), фото- и видеоматериалы. Обособленную группу представляют собой статистические источники, как правило, подразделяемые на официальные и неофициальные.

Несмотря на то что нас интересуют источники, синхронные исследованию, следует принимать во внимание литературу, касающуюся прошлого, с тем основанием, что она нередко содержит объяснение предпосылок нынешнего положения кавказских диаспор в Санкт-Петербурге. Здесь следует отметить целую серию книг о Кавказской войне 1817–1864 гг., изданных под руководством Я. А. Гордина. В них не просто излагается история взаимоотношений России и Кавказа в период войны, но и проводятся параллели с современными реалиями.

Следует подчеркнуть, что сам характер источников зависит от их происхождения — добываются они из самой диаспоральной среды или из внешних по отношению к ней сред. Разумеется, в первых присутствует существенная доля субъективности, поскольку субъект исследует сам себя. В этом смысле, преследуя цель максимальной объективности информации, больше следует доверять «независимым» внешним ресурсам.

Научные исследования, практические или сугубо теоретические, разделяются на охватывающие проблему диаспор в целом и посвященные конкретной диаспоре в частности. Примером первой группы может быть книга «Национальные диаспоры в России и за рубежом в XIX–XX вв.» [2]. Что касается специфики данных по этническим общинам города, их классификации, то существенными для исследования оказываются архивы самих диаспор. Доступ к ним возможен через Санкт-Петербургский дом национальностей, объединяющий национально-культурные автономии города. Также на сайте указанной организации представлены материалы по локальным проблемам диаспор. Важную информацию об истории формирования, видах национальных организаций, целях их образования, а также контактных данных предоставляет издание «Национальные общества Санкт-Петербурга XVIII–XXI вв.» Н. М. Романовой и В. В. Михайленко [3]. Однопорядковым ему является энциклопедия «Три века Санкт-Петербурга» [4] под редакцией В. В. Яковлева, включающая статьи по этническим диаспорам. Огромную часть научных источников составляют труды Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) — сборники чтений, форумов, конгрессов этнографов и антропологов. Также могут быть полезными публикации отдела этнографии народов Кавказа, Средней Азии и Казахстана Российского этнографического музея. Интересны работы, в которых затрагиваются проблемы межэтнического взаимодействия, адаптации, аккультурации мигрантов, толерантности, в том числе и в иных регионах России. Целый ряд источников такого плана предложен Центром независимых социологических исследований, а именно — книги, сборники трудов, многочисленные статьи, затрагивающие проблему национальных общин Петербурга. Одной из ключевых является работа «Конструирование этничности. Этнические общины Санкт-Петербурга» под редакцией В. Воронкова и И. Освальд [5], полезная подробной систематизацией результатов применения качественных методов социологии.

Необходимый для исследования класс источников составляют кандидатские и докторские диссертации последних двадцати лет. Из всей совокупности работ, соотносимых с проблемой кавказских диаспор в Петербурге, можно выделить следующие категории: диссертации, посвященные миграционной статистике, миграционным процессам; проблемам межэтнического взаимодействия, укрепления толерантности; политическим аспектам деятельности диаспор.

Среди источников, содержащих статистические данные, принято различать официальные (правительственные сайты) и неофициальные, относящиеся к категории вторичных. Показатели Федеральной миграционной службы, к примеру, не учитывают количество беженцев, так как они не регистрируются, в связи с чем следует осторожно относиться к официальным отчетам, графикам, схемам, опубликованным на сайте администрации города.

Телевизионные передачи, затрагивающие проблему диаспор Санкт-Петербурга, составляют категорию вторичных источников. Такие программы транслируются на петербургских каналах, в том числе спутниковых: «100 ТВ», ГТРК «Санкт-Петербург», ТРК «Пятый канал», ТРК «Ваше общественное телевидение». В отношении периодической печати надежность материалов о представителях кавказских республик вызывает сомнение, поскольку зачастую в них излагается точка зрения по тому или ино-

му вопросу, угодная политическим и экономическим интересам конкретного автора.

В ряду вторичных источников привлечение методов этнопсихологии и социальной психологии может оказать существенную помощь практическому исследованию. В частности, важно отметить разработки Центра толерантности «Доверие» под руководством Л. Г. Почебут, к примеру, подходы к измерению толерантности, включающие шкалу социальной дистанции (шкала Богардуса).

С позиции конкретных вопросов функционирования диаспор в пространстве Санкт-Петербурга особенно интересен журнал «Диаспоры», издающийся с 1999 г. с периодичностью два раза в год. История возникновения, опыт функционирования диаспор кавказских народов в рамках Санкт-Петербурга различны, а их социальная активность неоднородна, чем объясняется и неравномерная представленность материалов о тех или иных диаспорах. Не вызывает вопросов, например, наличие армянской диаспоры в Петербурге, одной из старейших этнических общин города, которая начала формироваться еще во времена Петра I и в 2010 г. отметила свое 300-летие. Среди всего массива данных, посвященного особенностям жизнедеятельности диаспоры армян, необходимо выделить разработки Г. В. Старовойтовой, С. Лурье, А. А. Минасяна. Активно проявляют себя грузинская и азербайджанская диаспоры, что также отражается в количестве публикаций, исследований. Согласно материалам сайта Санкт-Петербургского дома национальностей (spbdn.ru), в настоящее время в Петербурге официально зарегистрированы три национально-культурные автономии (армянская, грузинская, азербайджанская), десять национально-культурных объединений кавказских республик (абхазов, ингушей, карачаевцев, осетин, черкесов, вайнахов, народов Дагестана), одно землячество (армянское), а также «Культурный центр народов Кавказа». Существуют ли другие сообщества кавказских народов, если в официальных источниках такой информации не прослеживается? Это покажет дальнейшее исследование.

Важнейшую группу источников представляют интернет-ресурсы: электронные каталоги библиотек (www.inion.ru, www.hist.msu.ru, www.artlib.ru, www.nlr.ru, www.gw.rlib.yar.ru, www.lib.msu.ru); архивы (www.diplomat.ru, www.rusarchives.ru); порталы национальных общин (www.etnosite.ru), многочисленные интернет-сообщества (к примеру, армянское интернет-сообщество «Миасин»), сайты, описывающие многонациональность Санкт-Петербурга (http://www.ethnospb.ru). С целью максимальной объективации предполагаемого исследования важно провести компаративный анализ всех доступных источников.



**Библиография**

1. *Тощенко Ж. Т., Чаптыкова Т. И.* Диаспора как объект социологического исследования // Социс. 1996. № 12.

2. Национальные диаспоры в России и за рубежом в XIX–XX вв. / Под ред. Ю. А. Полякова, Г. Я. Тарле. М., 2001.

3. *Романова Н. М., Михайленко В. В.* Национальные общества Санкт-Петербурга XVIII–XXI вв. СПб., 2004.

4. Три века Санкт-Петербурга: энциклопедия: в 3-х т. СПб., 2001–2008.

5. Конструирование этничности. Этнические общины Санкт-Петербурга / Под ред. В. Воронкова, И. Освальд. СПб., 1998.

***Т. В. Асрибекова***

## СОХРАНЕНИЕ ЭТНИЧНОСТИ НА ПРИМЕРЕ АРМЯН КРАСНОДАРСКОГО И СТАВРОПОЛЬСКОГО КРАЕВ

Среди российских территорий Краснодарский и Ставропольские края имеют один из самых высоких в России коэффициент нагрузки вынужденной миграции армян. Геополитическое положение Северного Кавказа является ведущим фактором миграций.

Изучение истории армянских миграций и их селений на территории России, игравших значительную роль в развитии как русских, так и армянских поселений, актуально и для современной России, представляющей собой многонациональную страну. Россия была заинтересована в привлечении армянского населения на свою территорию; правительство создавало условия, уравнивавшие армян-переселенцев с другими народами страны и делавшие их существование достойным.

Массовая миграция армянского населения (без учета единичных переселений) на территорию юга России в XVIII–XXI вв. может быть условно разделена на следующие этапы: государственно-геополитический, бесконтрольно-стрессовый и трудовой.

Государственно-геополитический этап датируется XVIII в., начиная с 1779 г., по инициативе Екатерины Великой, когда началось территориальное освоение земель Юга России. Для осуществления этих планов нужны были люди, близкие по христианской вере, знакомые с местными законами и обычаями, умеющие защищать себя, имеющие многовековой опыт борьбы с враждебными иноэтносами и проживающие к тому времени в условиях иноэтничной среды. Под указанные характеристики подходило армянское население Крыма, которое и было переселено. Бесконтрольно-стрессовый этап миграции армянского населения характеризуется, с одной стороны, изменениями агрессивности иноэтничной среды (примером могут служить события 1915 г. или в Нагорном Карабахе), с другой стороны, природными катастрофами, например землетрясение в Спитаке.

Трудовой этап массовой миграции армянского населения начался с распадом СССР, так как были разрушены производственно-экономические связи между теперь уже самостоятельными государствами. В настоящее время этот этап в большей степени характеризуется сезонностью.

На начальном этапе образовавшиеся армянские колонии получали возможность решать свои внутренние проблемы самостоятельно. Всем управлял магистрат во главе с городским головой. В селах власть принадлежала духовенству и выборным старостам, которые подчинялись магистрату. Колония получила собственный герб, а также печать, суд. Языком делопроизводства



был армянский [1, с. 44]. Долгое время армянские поселения были изолированными и представляли собой самостоятельную единицу в рамках государства. Свои школы, свое судопроизводство — все это способствовало тому, что на протяжении долгого времени сохранялась этническая специфика народа.

Однако за пределами своей исторической родины армянское население столкнулось с проблемой «вживания» в иноэтничную среду. Необходимо было, с одной стороны, не позволить замкнуться в своей этничной «скорлупе», суметь адаптироваться к новым условиям, новой среде, с другой стороны, сохранить характерные черты культуры и наделить ими следующие поколения.

Формирование этнического самосознания не ограничивается противопоставлением «мы–они». Этничность проявляется через связи с культурными, политическими общностями. Человек обретает этническую идентичность в процессе социализации — в семье, школе, на улице. Следует отметить такую черту армянской диаспоры, как приверженность Армянской апостольской церкви. Как говорится в армянской поговорке: «*Там, где появляется хоть один армянин, появляются школа и церковь*». Именно церковь защищает интересы армянской диаспоры в России, оставаясь ее единым официальным представителем и защитником. Вокруг нее возникают культурно-религиозные комплексы, где проводятся народные гуляния, отмечаются памятные даты. В Ставропольском крае в 2007 г. функционировали 7 армянских культовых заведений [2, с. 8].

Одним из способов сохранения этничности является создание организаций, институтов, цель которых — приверженность традициям и сохранение этнической идентичности народа. В годы советской власти были ликвидированы национальные структуры, созданные армянами на территории Российской империи (общественные объединения, школы, институты, средства массовой информации и т.д.). Новый стимул к национальной самоорганизации российские армяне получили с началом Карабахского движения.

В Ставропольском крае действуют различные армянские организации, ориентированные на поддержание культуры армянского населения и оказание помощи переселенцам (например,

в Ставрополе функционируют национальные школы, в которых национальное образование является дополнительным к основному среднему образованию).

Национально-культурные общественные объединения (НКОО), национально-культурные автономии (НКА) Ставропольского края включены в систему некоммерческих организаций (НКО) [3, с. 188]. В настоящее время в крае зарегистрировано более 10 таких объединений, наиболее крупными из них являются: «Наири» г. Ставрополя; национально-культурная автономия г. Пятигорска; «Крунк» («Аист») г. Кисловодска; «Арарат» г. Ессентуки; «Канч» («Зов») г. Георгиевская; «Сурб Хач» г. Буденновска; «Едисия» с. Эдиссия [2, с. 6].

Наиболее крупная организация находится в Пятигорске, а в селе Эдиссия армяне составляют 95 % населения. Там достаточно активны организации самоуправления, участвующие в общественной жизни городов, станиц и сел. Однако наряду с положительными тенденциями в деятельности армянских организаций края следует отметить, что большинство армянского населения не вовлечено в этнообщинную жизнь. Так, армянская свадьба или поминки иногда собирают больше соотечественников, чем мероприятия, которые проводит национальное общественное объединение. Объясняется это, с одной стороны, распространенностью мнения населения о том, что некоторые деятели объединений преследуют личные интересы, нежели интересы диаспоры; с другой стороны, отсутствием необходимой координации в деятельности объединений.

На территории Краснодарского края также действуют армянские общественные организации. В 1991 г. состоялась учредительная конференция Координационного совета армянских культурных обществ края. В качестве целей и задач совета было заявлено, что «его деятельность направлена на сохранение армянского этноса и его самобытности, культуры, языка, на защиту социально-политических прав членов общины». Для осуществления этого было намечено: 1) возрождение армянского языка в общине путем создания учебных центров в местах проживания армян; 2) распространение знаний об истории и культуре армянского народа организацией конференций; 3) издательская деятельность; 4) культурно-просветительская деятельность; 5) установление и развитие связей с Арменией и армянской диаспорой.



Следует выделить Центр армянской национальной культуры (ЦАНК), расположенный в г. Анапа, — отделение Союза армян России. Задачи ЦАНК — поддержка членов армянской диаспоры; содействие межнациональному сотрудничеству и интеграции армянской и российской культур при сохранении своеобразия национальной культуры, языка посредством открытия факультативов и классов в выходные дни в школах; организация кружков и групп по изучению родного языка; проведение работы по изучению народных танцев, песен, устного народного творчества и т.д.

На территории Юга Российской Федерации действует региональное отделение Союза армян России (САР), главной целью которого является консолидация российских армян. Не менее важным представляется стремление союза к сохранению национальной самобытности диаспоры (языка, культуры, традиций). Сохранение языка — одна из главных трудностей, так как большинство лидеров общин не владеют им, а если и владеют, то не используют его на общественных мероприятиях. Вследствие указанных причин в ряде мест была налажена деятельность курсов и воскресных школ [2, с. 8].

Тем не менее удельный вес этих организаций постепенно уменьшается, меняется и их роль. Главный редактор газеты «Еркрамас» Т. Тавадьян в интервью газете «Голос Армении» заявил, что первые организации появились лет 15 назад и занимались культурной деятельностью. «Вначале их возглавляли представители интеллигенции, которые ставили перед собой цели противодействия ассимиляции, сохранения языка, национальной культуры и традиций» [4]. В настоящее время в силу того, что руководящие должности занимают представители финансовой сферы, изменились цели организаций, и сама их деятельность «стала носить несколько размытый характер». Если раньше представители организаций объединялись в Координационный совет, то сейчас этого нет, ушла духовность: «…каждый работает сам по себе, если и собираются, то только в преддверии президентских или иных выборов в России» [4].

Подытоживая, отметим, что инокультурные влияния среди армян становятся все более очевидными — в материальной культуре (например, при постройке жилища), в бытовой и семейной сфере (происходит их демократизация). В большей степени традиции сохраняются в области питания, семейной и календарной обрядности.

В целом, этнокультурное своеобразие армян Юга России сохраняется на высоком уровне. Среди них, как и среди многих других народов, в последнее время возрос интерес к культуре собственного народа, обострилось чувство национального самосознания.

**Библиография**

1. *Тер-Саркисянц А. Е.* Донские армяне: этнокультурные характеристика // Советская этнография. 1991. № 3.

2. Вестник армянской истории. Пятигорск, 2008.

3. *Аствацатурова М. А* Современные армянские диаспоры Ставрополья: успехи, проблемы и перспективы этнокультурного функционирования // Армяне Ставрополья и Терека. Пятигорск, 2007.

4. Еркрамас. 2007. Авг. № 8 (150).

***А. Дж. Магомедов***

## РЕМЕСЛЕННАЯ КУЛЬТУРА ДАГЕСТАНА КАК ФЕНОМЕН ИСТОРИКО-КУЛЬТУРНОГО НАСЛЕДИЯ

Ремесленная культура Дагестана как этнокультурный феномен региона изучен сравнительно неплохо. Ее исследовали историки, этнографы, а художественные отрасли — искусствоведы. Вместе с тем оценка этого феномена как исторического наследия,



определение ее места в развитии современной экономики и культуры, искусства и образовательной практики еще до конца не выяснены.

Ремесленное рукоделие — фундаментальная область человеческой культуры. И несмотря на то что в конце XX в. общества в основном перешли на кнопочно-рычажные, печатно-компьютерные технологии, по степени значимости профессионально выработанные кистевые навыки труда продолжают и сегодня сохраняться как важный элемент культуры и экономики. Замечательные слова в начале 1980-х гг. сказал кубачинский мастер Расул Алиханов в интервью журналисту одной из центральных газет о том, что родительских усилий не требуется, чтобы обучить детей смотреть телевизор, а вот научить их какому-либо ремесленному навыку — это трудная и кропотливая задача. С того времени получили развитие компьютерные технологии, сотовая связь, на их базе возникли десятки новых специальностей. Однако, как и в прошлом, ремесленные (кистевые) навыки труда продолжают сохранять свою актуальность и необходимость. Также остается важной задача привития ребенку ремесленных навыков. Работа на компьютере (в отличие от телевизора) хотя и обучает некоторым навыкам труда (набор текстов и др.), но в целом компьютерные игры отупляют ребенка, формируют опасную для детского возраста игровую зависимость [1].

Наблюдение за повседневной жизнью многих дагестанских семей позволяет сделать вывод о том, насколько повезло детям, чьи родители владеют тем или иным ремеслом. Вопросы о том, чем занят ребенок, кем он станет, когда вырастет, в них решаются с раннего детства. Народные традиции семейного воспитания способствуют привитию навыков ремесленного труда с детства. Конечно, ремесло не определяет жизненный путь. Но очевиден тот факт, что человек должен освоить несколько специальностей. В советскую эпоху перспективы людей ограничивались одним направлением трудовой деятельности. Отсюда — существовавшие ограничения на получение второго образования, работу по совместительству.

В Дагестане слова «кубачинец», «гоцатлинец», «унцукулец» означают не только принадлежность человека к определенной эт-

нической группе, сельскому джамааату, но и определенной профессии. Таким потенциалом обладают и многие другие села Дагестана.

Ремесло — особая синкретическая деятельность, рукотворное искусство, мастерство, сформировавшееся на стыке экономики и культуры. Существует много определений понятия «ремесло». Собирательное определение выглядит следующим образом: *ремесло — это мелкое ручное производство промышленных изделий, требующее специальных навыков.* Это творчество определенного вида, своеобразное художество. Ремесло будет сохраняться даже в условиях массового развития промышленных (заводских и новейших компьютерных) технологий. Как бы ни ограничивались его возможности и сферы применения, оно всегда будет притягивать человека возможностью проявить себя, свои силы и таланты, создать рукотворную вещь.

Еще одной причиной сохранения ремесленной культуры является то, что в современном обществе, где существуют сервисные службы по ремонту и обслуживанию сложных бытовых приборов, необходимы люди с развитыми, специальными, по сути ремесленными, кистевыми навыками.

На протяжении всей истории человека привлекало художественное ремесло, которое правомерно называть и декоративно-прикладным искусством, поскольку его развитие, как пишут и исследователи, неотделимо от образности искусства, эстетики, культуры народа [2, с. 293]. Художественные ремесла дают огромный материал для изучения исторических особенностей возникновения, бытования, смены различных традиций художественного ремесленного творчества. Изготовление защитных доспехов, холодного и огнестрельного оружия, шерстяного сукна, строительство культовых сооружений, художественная обработка драгоценных металлов, меди, камня, дерева, вышивка, переписка рукописных книг и многое другое создало историческую славу многим центрам народного ремесла Дагестана. Не менее ценными и значимыми оказались меняющиеся под влиянием исторических условий кистевые навыки, регламенты и технологии ремесленного труда, традиции мобильного переключения населения с одних видов ремесленных занятий на другие, проявления предприимчивости и деловой активности, связанные с выездом в «далекие края» (для продажи товара, приобретения материалов и заработков). Именно в Дагестане зафиксированы сотни населенных пунктов, в которых отмечены длительное бытование разнообразных ремесел и мобильность народных мастеров.



В Дагестане были распространены не только художественные ремесла, но и другие виды ремесленной деятельности. Это строительное дело (кладка, кровельные, отделочные работы и др.), изготовление вязаных изделий, обуви, головных уборов, скорняжное дело. Любопытна, например, история шапочного дела в Дагестане, которая иллюстрирует особенности формирования отдельных ремесленных промыслов. Речь идет о шапочниках из с. Цудахар. Сегодня шапки шьют на любой вкус (моду) и погоду (сезон) из тканей, меха, кожи, каракуля. Остается только сожалеть, что в Дагестане нет музея ремесленной культуры, где можно было бы хранить эти и другие изделия нехудожественных ремесел. Получилась бы уникальная коллекция, рассказывающая об истории разных областей материальной культуры, исторической судьбе промыслов. В связи с историей шапочных промыслов можно упомянуть тот факт, что в Дагестане было время, когда человеку запрещалось посещать кладбище, если на нем была надета кепка, получившая название «русская шапка». Когда этот головной убор получил распространение среди молодежи, тот, кто шел на кладбище, поворачивал козырек на затылок. Сейчас кепка — обычный головной убор дагестанца, как и другие виды шапок.

Сегодня головные уборы отражают новые культурные веяния. Элита Дагестана в 1990-е гг. в попытках показать свое этническое лицо, выделиться из старой, советской, бюрократии с большим пиететом стала носить этот элемент одежды. Бухарская шапка из каракуля в начале XX в. стала знаком состоятельности и достатка.

История цудахарского шапочного дела, как и многих других ремесел, еще не написана. Можно привести лишь некоторые сведения, выявленные нами. Преподаватель северокавказского рабочего факультета А. А. Тихомиров летом 1929 г., проводя обследование «кустарной промышленности» Даргинского округа, записал, что исторически шапочный промысел в народе связывают с неким Муртазали Гаджиевым из с. Хвали-Бухна, который 100 лет назад

(примерно в 30-е гг. XIX в.) продал на цудахарском базаре первую шапку за 50 коп. [3]. Интересно отметить, что это был период формирования унцукульского художественного промысла, а также многих оружейных, ткацких промыслов Дагестана.

В дальнейшем, особенно в начале XX в., шапочный промысел цудахарцев развивался благодаря моде на бухарские каракулевые шапки. Поездки в Среднюю Азию за материалом, на работу в города Северного Кавказа стали обычными для многих мастеров этого селения. А. Тихомиров обратил внимание, что в 1920-е гг. цудахарцев-шапочников можно было видеть «во всех городах Северного Кавказа». Даргинские, лакские шапочники и портные, писал он, обшивают и обувают все горское население Дагестана, других национальных республик. Многие из них уезжают на заработки в сентябре–октябре, а возвращаются в июле.

В первые годы советской власти в шапочных промыслах появилось много новшеств. По сравнению с дореволюционным периодом, упал спрос на дорогие шапки (сказывалось общее обнищание населения), снизились заработки мастеров. В эти же годы в селах Верхний и Нижний Дженгутай и г. Буйнакске были организованы первые артели шапочников.

В последующие десятилетия, особенно в 1960−1980-е гг., спрос на городские шапки вырос. Цудахарцы научились легко приспосабливаться к рынку, новым модным веяниям. Сложившаяся система комбинатов бытового обслуживания населения позволяла работать под «крышей» госпредприятий. Освоение нового ассортимента (модных меховых ушанок) народными мастерами расширило рынок цудахарских шапочных изделий. Их продавали по всей России.

В условиях рыночных отношений 1990-х гг. и начала XXI в. шапочное производство дагестанских мастеров стало одним из элементов возрождения традиционного предпринимательства и ремесел, активного приспособления их к тенденциям мировой моды, известным по всей России знаком дагестанского мастерства. Чтобы скроить и сшить ушанку из ценного меха, требуется не только мастерство, но и талант рукотворца.

Шапочное дело — всего лишь одна из отраслей ремесленной культуры Дагестана, материалы по которой мы привели в качестве примера. Еще более знаковыми для Дагестана стали художественные отрасли ремесла, о которых больше известно общественности [4, гл. 3, 4].



**Библиография**

1. URL: http://www.klinika-lekon.ru/stati/59-2010-05-22-10-28-48.html; и др.

2. Эстетика: словарь. М., 1989.

3. *Тихомиров А. И.* Очерки о кустарной промышленности Даргинского, Лакского и Аварского округов ДССР на основании выборочного обследования, проведенного летом 1929 г. // Рукописный фонд ИЯЛИ ДНЦ РАН. Ф. 5. Оп. 1. Д. 29.

4. *Магомедов А. Дж.* Художественные промыслы Дагестана в XX в.: реалии практики и позиция власти. Махачкала, 2003.

***С. А. Штырков***

## «У ОСЕТИН МНОГО ПРЕКРАСНЫХ НАЦИОНАЛЬНЫХ ОБЫЧАЕВ, КОТОРЫЕ НЕОБХОДИМО ПООЩРЯТЬ И ПОДДЕРЖИВАТЬ»: СОВЕТСКИЕ КОРНИ ЭТНИЧЕСКОГО ТРАДИЦИОНАЛИЗМА

В 1998 г. известная журналистка Евгения Альбац не без иронии заметила: «Сейчас уже мало кто помнит одно из ключевых слов эпохи перестройки — “манкурт” (человек, насильственно лишенный памяти)» [1]. Действительно, это слово уже в конце 1990-х воспринималось как атрибут ушедшей эпохи[1].

[1] На самом деле это слово не исчезло из употребления, а нашло свою нишу в дискуссии о результатах и перспективах языковой и культурной политики

Изобретенное или во всяком случае введенное в поле публичного дискурса конкретным человеком — Чингизом Айтматовым — слово «манкурт» отсылало к истории, рассказанной в романе «Буранный полустанок» (другое название — «И больше века длится день»). Речь в ней шла о (скорее всего никогда не существовавшем) обычае одного жестокого племени с помощью мучительной и сложной процедуры лишать пленников памяти и тем самым превращать в выносливых и дисциплинированных рабов, преданных только своим владельцам и никогда не задумывавшихся над тем, чтобы бежать. Особый драматизм этому нарративу, изложенному в форме этимологического предания, придавало то, что ее главный герой, молодой манкурт, не только не узнает разыскавшую его мать, но и мастеровито убивает ее по указке боящегося потерять ценного работника хозяина. Это яркая история, в которой можно видеть опыт антиколониальной критики [3], оказалась весьма популярна и понятна для многих людей, а термин «манкурт» стремительно был нагружен политическими (или квазиполитическими) смыслами, которые вполне корректно отражены в словарных определениях: «МАНКУ́РТ. О человеке, забывшем прошлое, отказавшемся от национальных традиций, обычаев, потерявшем нравственные ориентиры, ценности» [4].

Но для нас важно то, что популярность этого слова и стоящего за ним образа достаточно хорошо отражает состояние умов в 1980-е и начале 1990-х гг. В то время в течение короткого срока современный этнический традиционализм стал заметным социальным явлением и продолжает им оставаться. Именно тогда многие люди чутко уловили мысль Айтматова — человек может быть равен самому себе, только если он поддерживает связь с этнической традицией. Таким образом, полнота этничности всегда оказывается в прошлом и требует специальных усилий для своего

в некоторых бывших союзных (Казахстан) и автономных (Татарстан) республиках. Приведу пример его современного употребления из газеты крымских татар «Avdet»: «Человек, потерявший память, лишенный духовных связей с миром, человек, забывший или презревший свою национальную принадлежность и свою национальную культуру, утрачивает право называться человеком. Он сохраняет только внешнюю человеческую оболочку, а по существу хуже животного. Он — МАНКУРТ» [2].



поддержания. Страх потери связи со своими корнями, подразумевавший тогда критику советских модернизационных информационных процессов, стал если не всеобщей, то доминирующей социальной обсессией. Фильм Станислава Говорухина «Россия, которую мы потеряли», специалисты по древнерусской литературе в роли совести нации, да и приснопамятное общество «Память» были знаками времени. Большинство потребителей и создателей традиционалистского дискурса, конечно, не имели в виду ничего, что потом оказалось тезисами этнонационалистских программ. Дмитрий Лихачев предполагал мультикультурное образование, когда писал о том, что «без этого человек просто обречен быть манкуртом, обречен быть Иваном, не помнящим своего родства, не понимающим и потому не принимающим духовные основы других наций» [5]. Однако довольно быстро опасения потери связи с прошлым утратили интернациональные (или хотя бы нейтральные в этом отношении) коннотации, и в национальных республиках дискуссия приобрела форму антиколониальной критики в адрес тех, кто лишает народы их прошлого: «Деисторизация народа — особый вид идеологической диверсии, направленной на уничтожение исторической памяти, воспитание безродного манкурта, биологического робота, безразличного к своему прошлому, настоящему и будущему» [6].

Взрыв этнического традиционализма сейчас выглядит одновременно естественным и неожиданным, и для нас интересна природа этого явления — как граждане Советского Союза, которых идеологическая система готовила быть скорее гражданами прекрасного коммунистического будущего, оказались носителями традиционалистского (и традиционализирующего) сознания? В поисках ответа на этот вопрос я хотел бы вернуться в конец 1950-х гг., когда новые перспективы стремительной социалистической модернизации потребовали от советских идеологов создания новой культуры и нового человека. Тогда это, среди прочего, предполагало искоренение религиозных пережитков. Поскольку устойчивость этих нежелательных для социалистического общества пережитков стали объяснять не только коварством «церковников и религиозников», но и «естественной» потребностью человека в ритуальном оформлении своей жизни, обладании

устоявшимися традициями, то в рамках антирелигиозной кампании была развернута борьба за новые обычаи и обряды. Поскольку социальная политика предполагала свое обоснование в рамках научного коммунизма, было написано довольно много про то, какова природа обычая и ритуала и каковы наиболее эффективные пути достижения искомых результатов.

Общие векторы, определившие дискурсивное оформление и аргументацию дискуссии об обрядах и традициях, были заданы в выступлениях на XIII Съезде ВЛКСМ, с которого стартовала вторая волна борьбы за новую обрядность, породившая в качестве неожиданного достижения и новый традиционализм.

В отчетном докладе первого секретаря ЦК ВЛКСМ Александра Шелепина прозвучали предложения, которые, разумеется, нужно было расценивать как прямое указание. Интересно, что в этом рассуждении звучат слова, которые демонстрируют своеобразное уважение к «народным традициям», хотя это и не было главной идеей выступающего:

*Или возьмите свадьбу. Народ тысячелетиями создавал свадебный обряд. А сейчас уж очень все упрощено. Надо завести нам свои хорошие свадебные обряды. Свадьба должна навсегда оставаться в памяти у молодых. Может, стоит, чтобы молодожены давали торжественное обязательство честно нести супружеские обязанности. Может, стоит носить обручальные кольца, ибо в этом нет ничего религиозного, а это память и знак для других: человек женат. И брачные свидетельства должны быть красивыми, памятными. Вряд ли годится и такая практика, когда брак и смерть регистрируют в одном и том же помещении одни и те же люди. Может, стоит, чтобы в клубах и других помещениях, пригодных для проведения свадебных торжеств, было бы соответствующее убранство, посуда.*

*Известно, что в 16 лет юноши и девушки получают паспорт. Следует ввести в традицию торжественное вручение паспортов, чтобы к молодежи приходили в этот день коммунисты, кадровые рабочие, напутствовали ее в жизнь. Хорошо это делается в Эстонии и Латвии. Надо отмечать и такие значительные события в жизни молодежи, как окончание школы, получение специальности, рождение ребенка, призыв в армию.*



Интересно, что после этого пассажа шло «естественное» продолжение: *Товарищи! Известно, какой вред наносит религия делу коммунистического воспитания молодежи. Комсомольские организации призваны всеми средствами вести борьбу*… [7]

В докладах секретарей комсомольских организаций некоторых республик тоже упоминалась эта достаточно новая для комсомольских функционеров работа. Так, секретарь Латвийского ЛКСМ отчитался об успехах в создании новой обрядности и одновременно борьбы с религией. Впрочем, и о проблемах, имеющихся на этом фронте, он тоже упомянуть не забыл.

*Комсомольские организации республики принимают меры к тому, чтобы оторвать от церкви молодежь, попавшую под влияние религии. Все чаще играют комсомольские свадьбы, и общественность отмечает рождение ребят. Но это еще не стало традицией, делом каждой первичной организации. Теперь в ряде районов решено отмечать как праздник советской молодежи день совершеннолетия, лучше проводить работу с подпавшими под влияние церкви, улучшать подготовку лекторов-антирелигиозников <…> У нас нет специальных песен для комсомольских свадеб. Нет художественной литературы, помогающей разоблачать реакционную сущность религии. Мало на эту тему написано пьес для художественной самодеятельности* [8].

В речи секретаря ЦК ЛКСМ Грузии Э. А. Шеварднадзе говорилось о необходимости сохранения народных традиций, что предвосхищало традиционалистские рассуждения, распространившиеся десятилетием позже.

*Несколько слов о народных традициях. Их надо беречь, свято соблюдать. Конечно, нужно сбросить кое-где религиозный дух, вредную окраску. В нашем народе с древних времен сложилась традиция почитания женщины, матери <…> А разве народная традиция почтительного отношения к женщине не достойна внимания комсомола?* [9].

Как видим, разные докладчики призывают к разным вещам. Представитель «европейской» Латвии говорит о создании новых форм, а делегат от экзотичной и известной своими традициями Грузии, в которой можно видеть квинтэссенцию воображенного саидовского Востока, правда, в российско-советской редакции,

настаивает на приверженности дедовской старине. Это очевидное противоречие, конечно, не казалось неразрешимым для приученной к диалектическим построениям мысли советского идеолога. Оно предлагало игру на знакомом поле оппозиций между формой и содержанием, национальной спецификой и интернациональным воспитанием и, наконец, строительством совершенно нового общества и телеологически определяемой изначальной предуготовленности к нему народа. Последний образ (и стоящее за ним мечтание) во многом определил привлекательность идеологии и фразеологии традиционализма и, соответственно, относительную безуспешность попыток создания новых обрядов. Эти попытки нашли свое наивысшее воплощение в т.н. «Примерных рекомендациях», в нескольких вариантах выпущенных в Северной Осетии и до сих пор памятных старшему поколению осетинских этнографов и фольклористов [10, 11, 12].

Одним из ярких примеров новой обрядности стали в это время комсомольские свадьбы, проводившиеся в разных местностях и отрицавшие разные пережитки. Вот как описывает подобную свадьбу газета «Советская Осетия».

*Все большее распространение в республике получают комсомольские свадьбы. Автор этих строк недавно побывал на одной из таких свадеб в селении Дзуарикау. Она произвела неизгладимое впечатление на всех присутствовавших, вызвала у всех чувство гордости за нашу замечательную молодежь.*

*Свадьба была назначена на воскресенье. Но в этот день люди работали: уборка кукурузы была в разгаре, и труженики совхоза дорожили каждым погожим часом. Поэтому решили: всем, кто вечером пойдет на свадьбу, уплотнить свое время, быстрее выполнить норму. Жених и невеста вместе со всеми в этот день выехали в поле.*

*После работы Юрий и Зельма пригласили на свадьбу всех, кто был в поле. И вечером в доме старого Ато собралось столько народа, что, как говорится, яблоку негде было упасть. Жених и невеста ни от кого не прятались, всем открыто смотрели в глаза. Юрий и Зельма, наряженная в красивый свадебный костюм, принимали в прихожей гостей. В одной из внутренних комнат накрывались столы. Молодежь устроила танцевальный круг, и «хонга» сменяла танец «на носках». Потом все вместе сели за праздничный стол. Тут были и седобородые старцы села, и молодежь. Юрий с Зельмой сели за общий стол.*

*Комсомольцы села заранее позаботились о подарках и торжественно вручили их молодоженам. Они следили за порядком на свадьбе, старались, чтобы никто из гостей не скучал.*

*На следующий день, в понедельник, молодожены вместе со всеми отправились на ломку кукурузы. И на сей раз брошен был вызов устаревшему обычаю, по которому свадебное гулянье должно продолжаться семь дней. Энергия молодежи так заразила людей, что в уборке кукурузы приняли участие даже глубокие старики* [13].

Как мы видим, здесь от «народной культуры» остается только хореография. Действительно, эта область фольклора наряду с музицированием на народных инструментах казалась наименее чреватой идеологическими ошибками и просчетами. Однако подобный радикальный разрыв с традицией не получил признания. Более того, нашлись критики как реформы свадебного обряда, так и всего модернизирующего подхода к традиции.

Они черпали аргументы из экспертного анализа народной культуры, выявляющего «драгоценные камни» этнического наследия. Следует подчеркнуть, что сдержанные реверансы в сторону многовекового опыта предков не всегда подразумевают последовательную охранительную позицию. Приведем вполне рядовое рассуждение в духе «сохраним все лучшее»: «Не все прежние традиции реакционны и должны быть уничтожены. Есть народные традиции, закрепляющие общечеловеческие нормы морали (любовь к детям, уважение к старшим), и прогрессивные национальные традиции, выражающие лучшие черты народа» [14, с. 7]. Другой автор делает еще один шаг в сторону освящения авторитета традиции, в которой уже появляются признаки извечной мудрости: «Невозможно, нельзя “придумать” свадебный обряд, не получится! Но вполне можно использовать традиционный»; «Присмотримся же к обрядам отцов и хорошенько подумаем, а не годится ли нам родительское наследство» [15, с. 30].

Наиболее радикальным и последовательным подходом к национальной, народной традиции характеризуется реплика осе-

тинского писателя Нафи Джусойты, высказанная в ходе широкой дискуссии на страницах солидного журнала «Дружба народов» в 1968 г. Он начинает с того, что утверждает: «Всякие попытки создать новые обычаи, обряды, праздники обернутся чиновничьим своеволием, неразумно навязываемым народу». Переходя к конкретным примерам, он вспоминает комсомольскую свадьбу: «Комсомольская свадьба ничего не смогла противопоставить этому красивому обряду. Он был заменен безобрядностью, национально оригинальный текст — унифицированным шаблоном, демократизм — профессионально-служебной избирательностью и опекой». Далее умело используя многозначность слова «народ», Джусойты призывает: «Надо не отваживать людей от подлинно народных традиций, а приучать их уважать эти традиции, знать их, чтобы свободно отличать подлинное от подделки, народное от сословных настроений…» Свои рассуждения автор статьи приводит к точке, где будущее и прошлое встречаются, чтобы заключить друг друга в теплые объятия (в духе ранней перестройки): «В Осетии <…> долгие годы в печати, по радио, в телевизионных передачах, в устных беседах и лекционных выступлениях шла и по сию пору идет борьба против устарелых традиций как пережитков прошлого. Для многих пропагандистов прошлое, традиционное, давнее стало синоним плохого, отрицательного, вредного. А между тем при близком знакомстве с нравственным наследием прошлого оказывается, что подлинно народные традиции поразительно совпадают с принципом морального кодекса строителя коммунизма, выдвинутого нами как идеал» [16, с. 243–249].

Защитники отцовских традиций понимают, что здесь нужно играть по правилам, одним из которых является обязательное цитирование классика. Здесь они оказываются в довольно сложном положении, поскольку упоминание традиций в марксистской традиции обычно ассоциируется с суровыми словами Карла Маркса: «Традиции всех мертвых поколений тяготеют, как кошмар, над умами живых». Выручил Энгельс, который написал в «Происхождении семьи, частной собственности и государства» следующее: «И что за чудесная организация этот родовой строй во всей его наивности и простоте. Без солдат, жандармов и полицейских, без дворян, королей, наместников, префектов или судей, без тюрем, без судебных процессов — все идет своим установленным порядком» [17, с. 97]. Очевидно, что здесь традиционалистам помогло то, что многие особенности традиционной культуры горских народов советские пропагандисты объявляли «пережитками родового строя». В этих условиях родовой строй сближался в сознании защитника древнего обычая с обликом первобытности и, следовательно, первой формационной стадии — первобытного коммунизма, которому будет на новом уровне новый коммунизм: «В условиях коммунизма, когда отмирает государство, обычай снова становится полноправным регулятором общественных и личных отношений». Это значит, что «разгульная критика обычаев, пусть даже устаревших, так или иначе вызывает безразличие к положительному нравственному опыту народа, искусственно разрывает “связь времен” в личности…» [18, с. 28, 34].

Как мы видим, уже к началу 1970-х гг. складывается система аргументации, которую на художественном уровне реализует Чингиз Айтматов и остро проживут многие во второй половине 1980-х гг., когда борьба за новую обрядность подойдет к своему блеклому концу. В Северной Осетии главная республиканская газета пишет спокойную эпитафию этой амбициозной попытке реализовать давнюю мечту модернистов — создать новую обрядность, способную сделать современного человека еще более современным: «Речь должна идти не столько о создании новых традиций, сколько о восстановлении этой прерванной связи, о сохранении памяти народа о самом себе ради исторической правды <…> Обычай и обряд как разновидность последнего в условиях социализма действуют не самостоятельно, а становятся важными компонентами коммунистической морали <…> Традиции и обычаи — это история народа, выражение уровня его духовной культуры, требующей к себе бережного отношения» [19].

## Библиография

1. *Альбац Е.* Летопись бюрократии // Коммерсантъ — Деньги. № 28 (182). 29.07.1998.

2. Кто ты — манкурт или патриот? // Avdet. 2010. 12 мая. № 18 (597).

3. *Адамс Л.* Применима ли постколониальная теория к Центральной Евразии? // Неприкосновенный запас. 2009. № 4 (66).
4. Большой толковый словарь русского языка. СПб., 1998.
5. *Лихачев Д. С.* Я вспоминаю. М., 1991.
6. *Куликов К. И.* Национально-государственное строительство восточнофинских народов в 1917–1937 гг. Ижевск, 1993.
7. Доклад секретаря ЦК ВЛКСМ тов. А. Н. Шелепина // Комсомольская правда. 1958. 16 апр. № 90.
8. *Бемен Э. К.* Речь на XIII съезде ВЛКСМ // Комсомольская правда. 1958. 18 апр. № 92.
9. *Шеварднадзе Э. А.* Речь на XIII Съезде ВЛКСМ // Комсомольская правда. 1958. 18 апр. № 92.
10. Примерные рекомендации о внедрении в быт новых советских праздников, традиций и гражданских обрядов. Орджоникидзе, 1966.
11. Новые советские праздники, традиции и обряды — в быт трудящихся (примерные рекомендации). Орджоникидзе, 1970.
12. Примерные рекомендации по развитию и внедрению в быт трудящихся республики новых, социалистических праздников, обрядов и традиций. Орджоникидзе, 1976.
13. *Дзобелов Х.* Комсомольская свадьба: Молодежь утверждает новые традиции // Социалистическая Осетия. 1960. 20 нояб.
14. *Новиков В. И.* Формирование нравственных традиций и привычек в советском обществе. Пермь, 1963.
15. *Балашов Д.* Традиционное и современное // Наука и религия. 1965. № 12.
16. *Джусойты Н.* Воспитание чувств и обычай // Дружба народов. 1968. № 7.
17. *Энгельс Ф.* Происхождение семьи, частной собственности и государства // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 21.
18. *Хачиров А., Орлов В., Касаев В.* Новые традиции и борьба с пережитками в сознании людей. Орджоникидзе, 1973.
19. *Цаллаев Х.* Нетленная память народа // Социалистическая Осетия. 1989. 18 янв.



***М. В. Солоненко***

# «УЛИЦА» И «ЗАЛ»: СИМВОЛИЧЕСКИЕ РОЛИ В ДОСУГОВОМ ПРОСТРАНСТВЕ ДАГЕСТАНСКОЙ МОЛОДЕЖИ

Каждое взрослое поколение смотрит на поведение детей с некоторой настороженностью, сопоставляя свой, зачастую идеализированный, опыт взросления с новыми тенденциями. Особую озабоченность у родителей вызывает проблема попадания детей в уличные компании, которая оказывается связанной негативными ассоциациями с опасностями современности, как их видят старшие: наркоманией, отсутствием идеалов, бездуховностью и т.д. Мир взрослых традиционно пытается ограничить и контролировать влияние улицы, прежде всего с помощью воспитания идеалов, оборотной стороной которого часто является навязывание стереотипов — кому следует подражать, как нужно себя вести. Именно по этой причине в воспитательном дискурсе появляются антитезы вроде «улица vs дом», «плохая компания vs дети из хорошей семьи» и пр. Специфика ситуации в Дагестане заключается в том, что в воспитательном дискурсе родителей здесь появляется антитеза «улица vs спортивный зал». В этой заметке мы попытаемся определить те символические роли, которые отводятся «улице» и «залу» в этом дискурсе и в реальности современного дагестанского социума.

Улица — основное пространство повседневной жизненной активности для подростка. Когда мы говорим о влиянии на подростка уличной среды, то подразумеваем значимую для него компанию сверстников, которая идентифицируется как «свои», как правило, эта группа организована по территориальному признаку. Сравнение молодежных уличных компаний в разных районах Дагестана, в крупных селах (т.е. в таких, население которых составляет более 2 тыс. жителей) и городах показывает, что они весьма схожи между собой. Это позволяет нам сосредоточиться на рассмотрении одного случая, выводы этого анализа будут, ви-

димо, правомерны и для других населенных пунктов Дагестана, однако это задача дальнейшего исследования. Для настоящей статьи мы выбрали ситуацию в поселке Мамедкала Дербентского района.

Материалом для анализа послужили собственные полевые материалы, которые были собраны в ходе экспедиций в 2004–2010 гг. Основными методами являлись наблюдение и полуструктурированные интервью как с подростками, так и с родителями, взрослыми людьми, которые в подростковом возрасте входили в уличные компании.

Рассмотрим характерные черты уличных компаний в дагестанской среде. Чаще всего эти сообщества являются локоцентрическими, т.е. организуются по территориальному принципу — их участники имеют общее место проживания, вместе учатся (школа, институт и т.п.), тренируются в одной спортивной секции (в отличие, например, от идеоцентрических сообществ, формирующихся вокруг тех или иных символов — музыкальных стилей, форм деятельности и т.д.) [1, с. 56]. Здесь мы не берем в расчет такой тип подростковых компаний, как религиозные кружки при мечетях и мектебах, а также компании мальчиков-шиитов, участвующих в мистериях Ашуры в Дербенте. Особо отмечу, что в Дагестане уличные компании строго мужские («пацанские»), девушки большую часть времени проводят дома, а не на улице, для них это чужое пространство.

Самоназвания группировок чаще соответствуют названиям районов или обозначениям характерных объектов городского ландшафта (т.е. это названия, образованные от топонимов). Например, для Мамедкалы, которая возникла в результате слияния поселка Кала, совхоза им. Ш. Алиева, лесхоза, поселков Дузлак и Михайловка, типичные названия уличных группировок следующие: Калинские, Пятачок, Лесхозовские, Дузлаковские, Михайловские.

Костяк уличных компаний — молодые люди в возрасте 14–19 лет, нижняя возрастная граница может быть и иной: в Дагестане дети проводят много времени на улице и входят в компании старших товарищей постепенно. Чаще всего возраст основного состава каждой компании имеет разницу в два–три года. Для



1980–1990-х гг. верхняя граница часто определялась возрастом, в котором юношу призывали в армию. Отслужившие молодые люди в компании подростков уже не входили. С 2000-х гг. особенно в городской среде, когда молодые люди старались уклониться от службы в армии, а при этом трудовая занятость молодежи оставалась низкой, возраст участников уличных компаний изменился, и туда могли входить юноши призывного возраста — до 20–23 лет.

Структуру уличных компаний в Дагестане, как правило, можно описать как иерархическую, имеющую ядро — несколько человек, составляющих основную часть компании. В ее центре находится самый авторитетный член компании, с которым связаны его друзья, составляющие ближний круг, — 5–7 человек; к этой группе примыкают друзья друзей, случайные, временные, периферийные члены группы. Процессы группообразования, распада, соединения групп, их структурирование, взаимодействия происходят спонтанно, т.е. система носит неформальный характер.

Объединяет молодых людей прежде всего общее времяпрепровождение, досуг.

*М. С.: Ну вот собираетесь вы и куда идете?*

*Инф.: Ну если событие какое случается, все туда срываются. Вот в Дербенте, «вахов» в девятиэтажке обстреливали, так все туда дунули смотреть <...> А так в основном кружим по району, по сути бесцельно. На «перекресток»* (место, где находится много мини-магазинов, торговых палаток. — *М. С.*) *можно сходить семечек пощелкать, там кого-нибудь встретить, вероятно, салам-балам, пообщаться. Можно на стадик зайти, там «мелкие» мяч гоняют, можно чуть поиграть. Когда появляются деньги, к «Шлагбауму» идем* (неформальное название кафе у железнодорожного переезда. — *М. С.*)*, сидим, чаи гоняем, иногда пивко...*

*М. С.: Пиво в кафе? А взрослые не осуждают?*

*Инф.: Там такое место, что солидные взрослые не заходят. Если денег больше и у кого-нибудь тачка под задом — выезжаем к «Башне»* (ресторан на трассе Махачкала–Дербент. — *М. С.*)*, там сауна есть, по-взрослому отдыхаем. <...> У «бобров»* (детей богатых родителей. — *М. С.*) *места тусовок покруче <...> Да они по улицам уже и не бродят, все при местах, при должностях...*

*М. С.: Какие темы для разговоров?*

*Инф.: Мы тачки обсуждаем, кто какую возьмет, когда на деньги поднимется <...> Школяры мобильники обсуждают и прочую ерунду <...> Есть тусовки, у которых одна травка на уме, вот и носятся весь день, где бы на вечер достать...* (Из интервью с Казиахмедом, 19 лет [2]).

Для подростков улица является неформальным институтом социализации, отчасти находящимся вне поля зрения родителей. В этом институте они приобретают опыт не столько подчинения, сколько сопротивления традиционному социальному порядку. Улица является местом, где происходит взросление, вырабатываются навыки поведения, лидерства, конструируется образ взрослого и т.д.

В противовес влиянию улицы обычно выступает спортивный зал, и эта ситуация специфична для Дагестана, где детей (именно юношей) отдают не в кружки по интересам и в музыкальные школы, а в спортивные секции. Спортсмены относятся к группе «правильных», причем как со стороны взрослых, так и по оценке «неспортивных» уличных компаний. В основе этих взглядов лежат традиционные положительные коннотации, связанные с силой, мужественностью и спортом. Считается, что лучше всего правильному воспитанию «мужчинских» качеств способствуют занятия борьбой. По мнению моих информантов, в ходе занятий борьбой закаляется воля, формируется сила мужчины, вырабатывается мужской характер, поэтому на вопрос: «Почему вы хотите, чтобы ваши дети занимались борьбой?», они чаще всего отвечали: «Чтобы человеком стал, мужчиной…» По убеждению родителей, возмужание происходит именно через тренировки, они закаляют характер, препятствуют дурному влиянию улицы — ведь усердному спортсмену некогда заниматься ерундой. Поэтому родители в основном поощряют тренировки детей, интересуясь успехами в спорте зачастую больше, чем оценками в школе.

В Дагестане почти во всех селах с населением более тысячи человек действуют секции борьбы или единоборств. Здесь почти нет мужчин, которые не прошли бы хотя бы начальную подготовку в такой секции. Борцовский ковер опробовал почти каждый. С 12–14 лет в течение года или двух на борьбу ходит почти вся



мальчишечья часть села. Однако со временем количество мальчиков, которые продолжают заниматься борьбой, сокращается. Отсеиваются случайные и слабые, кто-то уходит в связи с обстоятельствами, остаются сильнейшие, нацеленные на спортивные результаты. Эта система накладывает определенный отпечаток на жизнь индивидов, которые в процессе общения, тренировок, соревнований интегрируются в спортивные половозрастные сообщества. Эти сообщества, в свою очередь, так же как и уличные компании, структурируют общественное пространство мужского субколлектива.

Проживая на одной территории, являясь учениками одной школы и постоянно взаимодействуя, члены уличных и борцовских компаний не составляют параллельных структур. Они представляют лишь два разных полюса в традиционных представлениях дагестанцев о правильном досуге и маскулинности. Настоящий мужчина в Дагестане в том числе определяется и тем, «куда он ходит» (то, что С. Ушакин определил как «показательная мужественность» [3, с. 23]). Занятия вольной борьбой являются знаковым действием, которое интерпретируется окружающими как поведение, присущее настоящему мужчине. Кроме того, статус настоящего мужчины необходимо постоянно поддерживать и подтверждать — посредством тренировок, участия в соревнованиях разного уровня, а иногда и просто уличных стычек, широко распространенных в подростковой среде. Случается, что уличные и «борцухи» мобилизуются и встают единым фронтом в спорах между своим и чужим джамаатом (сельским обществом). Показательный пример — массовая драка между молодежью сел Герга (даргинцы) и Утамыш (кумыки): в ходе турнира по вольной борьбе в результате недовольства решением судьи произошла ссора, которая переросла в драку. С обеих сторон в конфликт включились и уличные компании, и спортивные сообщества. Разрешать конфликт пришлось с привлечением ОМОНа и старейшин сел.

В этой истории улица и зал поменялись ролями. Подобная стычка между уличными компаниями вряд ли привела бы к конфликту джамаатов. Однако проявление неконтролируемого насилия на территории спортсменов вызвало бурную реакцию и при-

вело к поддержке джамаатами своих спортивных сообществ, которые традиционно окружены ореолом «правильности».


**Библиография**

1. *Головин В. В., Лурье М. Л.* Идеологические и территориальные сообщества молодежи: мегаполис, провинциальный город, село // Этнографическое обозрение. 2008. № 1.

2. Полевые материалы автора, собранные в п. Мамедкала Дербентского района Дагестана в 2010 г.

3. *Ушакин С. А.* Человек рода он: знаки отсутствия // О мужественности / Сост. С. А. Ушакин. М., 2002.



***Е. Ю. Гуляева***


## ЭТНИЧЕСКАЯ ИДЕНТИЧНОСТЬ АРМЯН ПЕТЕРБУРГА (по материалам интервью о кулинарных практиках и публицистике)

В данной статье анализируется дискурс об армянской кухне в рассказах армян Петербурга[1] и русскоязычной публицистике [1; 2; 3]. Внимание уделено доминирующим концептам[2]. Сообщение основано на положении, что культура, в том числе кулинарная,

[1] Основным материалом для анализа послужили тематические («кулинарные») интервью (около 20) и наблюдения, сделанные в Санкт-Петербурге в 2007–2010 гг. Большинство информантов являются мигрантами (главным образом из Армении, двое — из Баку, по одному — из Тбилиси и Сухуми), приехавшими в Петербург в конце 1980-х — середине 1990-х. Такой состав информантов во многом определил характер материала.

[2] Наиболее очевидные примеры выстраивания идентичности путем противопоставления «своей» и «чужой» кухни были опущены.



используется для конструирования и поддержания этнической идентичности, поскольку она часто осмысливается в этнических категориях (т.е. важно, что ее считают этнической) [4, с. 212].

В рассказах об армянской кухне и отдельных армянских блюдах часто встречается категория «древности». Например, в рассказах о лаваше дискурсивно присутствует идея простоты, лаконичности и аскетизма как признака древности, неслучайно лаваш сравнивают с мацой [2, с. 205]. Лаваш — древний хлеб древнего народа.

При этом «древность» оказывается категорией распознаваемой и востребованной как в армянском сообществе, так и за его пределами. Она используется в русскоязычной публицистике для создания образа армянской кухни. Так, В. В. Похлебкин начинает рассказ о ней с утверждения: «*Армянская кухня — одна из древнейших кухонь в Азии и самая древняя в Закавказье. Ее характерные черты сложились еще, по крайней мере, за тысячелетие до нашей эры в период формирования армянского народа и сохраняются во многом на протяжении более трех тысячелетий до наших дней*» [1]. В эссе об армянской кухне Александра Гениса, названном «*Дары Урарту*» (что тоже указывает на древность), встречаются эпитеты «*первобытный*», «*неолитический*» и следующие риторические обороты: «*в прямом смысле слова допотопные рецепты (вспомним, что Ноев ковчег пристал к Арарату)*», «*ископаемая армянская кухня, как доисторические мегалиты, пережила не только римлян, персов, византийцев, арабов, монголов и турок, но и отечественный общепит*», «*предшествуя всем кавказским кухням*» [3, с. 97–102].

Если вернуться к лавашу, то существует представление о его совершенстве. В качестве примера можно привести название статьи «Вершина хлебопечения — лаваш» [5, с. 200–209]. Лаваш считается «*идеально приспособленным к суровому климату и суровым условиям истории*» [2, с. 202]. Один из информантов следующим образом объяснил мне, почему лаваш выпекают сразу на несколько недель: *«Лаваш делали потому надолго, что, когда печешь, дымом выдаешь свое место, а так выпек один раз и все. Ведь Армения и Турция все время воевали…»* [ПМ_Дневник_24.02.09]. Эта мотивировка, как мне кажется, является чем-

то вроде «клише». В другом интервью рассказ о желании не выдать своего местонахождения приготовлением уже относился к шашлыку, который готовят в *тонире* или яме: «*Шашлык в тонирах, который делают, — это в горах делали, чтобы ночью темно было, никто не увидит там <…> Значит, в яме <…> это <нрзб.> делали, чтоб никто не заметил <…> <потом в печи>, в чем-то другом делал»* [ПМ_Интервью_2]. Важным местом в рассказах является указание на то, что армянам приходилось скрывать место своего пребывания.

Представления об обусловленности качества, формы, утилитарности и экономичности хлеба трудной исторической судьбой народа находят свое отражение и в публицистике: «*Когда жизнь ваша тревожна и каждую минуту на вас может обрушиться угроза изгнания, когда в любую минуту враг может заставить вас покинуть насиженные места, — тогда вы поймете, что поклажа ваша должна быть легкой, а в дороге вас могут встретить голод и бесплодные земли. Совсем по-иному тогда взглянете вы на компактную и не очень тяжелую горку плоских листов лаваша, способных кормить вас и месяц, и два, и три…*» [2, с. 202].

Еще одно блюдо, которое связывают с трагической и героической историей армян, — это хариса: «*Это блюдо идет из Анатолии, места, где 40 дней Муса-лера, книжка есть, это из района Киликии. Турки окружили <…> А они собрали курицу и пшеницу и на этом блюде держались, пока их не спасли французские корабли <…> Спаслись благодаря этому блюду*» [ПМ_Интервью_8].

Здесь имеется в виду знаменитая оборона жителей армянских сел, расположенных у подножия горы Муса-даг (Муса-лер), во время геноцида армян в Турции в 1915 г. Хариса стала ассоциироваться с этими событиями во многом потому, что в романе австрийского писателя Франца Верфеля «Сорок дней Муса-дага» (1933) повествуется о том, что духовный наставник оборонявшихся принимает решение о приготовлении *харисы*, руководствуясь не только практическим смыслом, но и тем, что, «*как и все древнее, ушедшее из памяти поколений, так и это кушанье и его приготовление овеяны духом торжественным и религиозным. Одно упоминание праздника харисы заставило помрачневший народ воспрянуть духом*» [6]. В 1947 г. часть мусалерцев репатрировалась в Армению, а в 1970-х гг. недалеко от Эчмиадзина был построен мемориал Муса-дага, где каждый год в третье воскресенье сентября варят и угощают присутствующих *харисой*, приготовление которой стало одним из способов коммеморации. Это интересный пример того, как литературный текст влияет на закрепление определенных смыслов за блюдом. Информант, рассказывавший о харисе, эту книжку не читал, а ссылался на рассказ о ней своей знакомой. Другой информант это блюдо называл просто *мусалер*, уточняя, что ни у азербайджанцев, ни у грузин его нет [ПМ_Интервью_11].

С историей народа связано и представление об армянской кухне как «длинной», пища долго готовится, чтобы долго храниться: «*Не один и не два дня готовят, но потом используют в течение месяцев»* [ПМ_Интервью_11], это в свою очередь подразумевает трудоемкость приготовления блюд: «*Есть огромное количество блюд, которые очень долгое время — 3–4 дня* [готовятся] *<…> Вот в этом есть сложность <…> Я не знаю почему, но наши предки, наши деды предпочитали сложности <…> У них жизнь была сложная и блюда у них сложные*» [ПМ_Интервью_2]. К этому можно добавить и другое высказывание: *«Значит, если опять же… <…> готовилось в горах — наше, поскольку мы всегда бежали* [в горы] *для того, чтобы спастись»* [ПМ_Интервью_2]. Здесь также дискурс о специфике приготовления пищи подкрепляется мотивом народа-страдальца. На мой взгляд, помимо истории в концепт «горного» вкладываются и представления о Родине, своей стране, земле, образе жизни предков. Например, не приходится ожидать, что мои информанты-армяне будут рассказывать о «кочевнических» блюдах.

В упоминавшемся выше эссе Александра Гениса об армянской кухне в фразе о сыре, которым его угощали пастухи, тоже прослеживаются категории «древнего» и «горного»: «*Сыр называется сыром, терпеливо объяснили мне пастухи, пока я не понял, сколько первобытного достоинства содержалось и в этом ответе, и в этом продукте. Изготовленный на скорую руку, но по неолитическому рецепту, он собрал в себе квинтэссенцию гор: и аромат диких трав, и нектар альпийских цветов, и росу подоблачных лугов*» [3, с. 99].

Визуализацией образа гор и родины является силуэт Арарата, его изображение встречается и на упаковках армянских продуктов (например, лаваша и тана), и в интерьере армянских ресторанов, есть даже плов «Арарат», где рис выкладывают двумя горками: большой и маленькой. Один из ресторанов Петербурга называется «Арарат», при этом название написано с большими буквами «А», как коньячный бренд «АрАрАт». Это как бы дополнительно гарантирует, что ресторан будет опознаваться как армянский. Можно предположить, что выступающие в слове литеры «*А*» — это иконический знак гор.

Мои информанты в интервью часто с ностальгией рассказывают об армянских фруктах, и, на мой взгляд, не только потому, что они вкусны, но и потому, что они репрезентируют территорию, на которой растут, отсылают к земле, природе и щедрому солнцу. Фрукты — символ благодатного, комфортного климата, изобилия, восприятия родины как сада. В связи с этим не удивительно, что в группе «Горячий народ Армении» в «ВКонтакте» в альбоме «Армянские блюда» из 92-х фотографий более чем на 40 запечатлены фрукты, на долю мясных блюд, выпечки и овощей приходится заметно меньше фотографий [7]. В Википедии абрикос, виноград и гранат входят в рубрику «Символы Армении» [8], что иногда высмеивается: «*Только армяне могут свалиться от усталости, обсуждая абрикосы*» [9].

Отождествление семейного и национального является еще одним способом выстраивания отношения между пищей и «армянскостью»: «*Если готовила моя бабушка*, *значит это наше* [*армянское*]» [ПМ_Интервью_2]. Здесь есть отсылка к преемственности кулинарной традиции и временной категории «старого». Все, что связано с детством, как правило, получает положительную оценку и идеализируется, поэтому высказывания о бабушкиной/маминой еде часто имеют ностальгическую окраску.

Предпринятый в данной работе анализ показывает, что центральной категорией в рассказах об армянской пище является «древность» и в цело, хорошо прослеживается стратегия построения армянской идентичности через ориентацию на прошлое и определенное видение истории народа. Не случайно одна из моих информанток резюмирует: «*У армян генетически заложено выживание*, *все блюда на выживание*» [ПМ_Интервью_14]. Одновременно через кухню происходит репрезентация «своей» территории.

«Кулинарный» способ конструирования и презентации этнической идентичности — лишь один из многих. Некоторые исследователи считают, что это достаточно «маргинальный» способ самоопределения, так как он слишком «бессознательный» (см.: [10, P. 9–10]), но скорее это свойство свидетельствует об обратном, так как оно стабилизирует кулинарную идентичность. Использование пищи в качестве этнического идентификатора осложнено: человек скорее скажет, что он армянин, потому что его родители армяне, он говорит на армянском языке или ходит в Армянскую апостольскую церковь, но вряд ли будет утверждать, что он армянин, поскольку ест армянскую еду. Но одновременно пище приписываются этномаркирующие свойства, а главное — она удобна для репрезентации традиционности.

## Источники

ПМ_Интервью — полевые материалы автора: интервью.

ПМ_Дневник — полевые материалы автора: дневник наблюдений.

## Библиография

1. *Похлебкин В. В.* Армянская кухня // Национальные кухни народов мира. М., 1990. URL: http://www.eda-server.ru/books/pohlebkin_armenian.htm (дата обращения: 10.06.2010).

2. *Саакян Н.* Армянское нагорье. Ереван, 2006.

3. *Генис А.* Дары Урарту // Колобок. Кулинарные путешествия. М., 2007.

4. *Темкина А.* Сексуальная жизнь женщины: между подчинением и свободой. СПб., 2008.

5. *Арутюнов С. А., Мкртумян Ю. И.* Вершина хлебопечения — лаваш // Хлеб в народной культуре: этнографические очерки. М., 2004.

6. *Верфель Ф.* Сорок дней Муса-дага / Пер. Н. Гнединой, В. Розанова. Ереван, 1984. URL: http://armenianhouse.org/werfel/novels-ru/musa-dagh/2-1.html (дата обращения: 15.05.2010).

7. Армянские блюда // ВКонтакте.ру. Сетевой проект. URL: http://vkontakte.ru/album-119453_12760032 (дата обращения: 10.06.2010).

8. Абрикос // Википедия. Свободная энциклопедия. URL: http://ru.wikipedia.org/wiki/%D0%90%D0%B1%D1%80%D0%B8%D0%BA%D0%BE%D1%81 (дата обращения: 10.06.2010).

9. Что могут делать только армяне? // ВКонтакте.ру. Сетевой проект. URL: http://vkontakte.ru/topic-119453_2256202#offset=20 (дата обращения: 10.06.2010).

10. *Scholliers P.* Meals, Food Narratives, and Sentiments of Belonging in Past and Present // Food, Drink and Identity: Cooking, Eating and Drinking in Europe Since the Middle Ages. Berg Puplishers, 2001. P. 3–22.

***Е. Ю. Гуляева***

# НЕЭТНИЧЕСКИЕ ИДЕНТИЧНОСТИ В РАССКАЗАХ АРМЯН ПЕТЕРБУРГА О КУЛИНАРНЫХ ПРАКТИКАХ

Исследователь, работающий в другой этнической группе, склонен рассматривать традиционные и отличные от его культуры элементы как этнические, а схожие или современные — игнорировать. Точно так же в исследованиях, посвященных идентичности этнических групп, из фокуса внимания часто выпадают неэтнические идентичности информантов. В связи с этим предметом данного сообщения являются неэтнические идентичности, наиболее явно выраженные в рассказах армян Петербурга о кулинарных практиках[1]. Одновременно раскрывается вопрос о том,

[1] Работа выполнена в парадигме социального конструктивизма, в ней анализируется дискурсивное построение идентичностей. Основным материалом для анализа послужили тематические («кулинарные») интервью (25 интервью) и наблюдения, сделанные в Петербурге в 2007–2010 гг.



как эти идентичности усиливали, дополняли, затушевывали, вытесняли этническую идентичность[1].

Совместные практики питания — один из главных способов поддержания границ любой семьи. Семья выступает основной референтной группой в высказываниях информантов о кулинарных практиках. Довольно часто информанты были склонны отождествлять семейное кулинарное знание и национальную кухню: «*Если готовила моя бабушка*, *значит это наше* [*армянское*]» [ПМ_Интервью_2]. Такая риторика обосновывает традиционность блюда, хотя наряду с этим в других контекстах говорилось о том, что каждая хозяйка готовит по-своему и все индивидуально.

В семье люди получают представление о том, что готовится, как, каким образом употребляется, с кем и т.п. Само по себе формирование фоновых кулинарных знаний в семье не является чем-то этноспецифичным, но характер этих знаний может становиться таковым в определенной ситуации. Здесь интересно коснуться вопроса о наборе блюд и кулинарной компетенции информантов. Социализировавшиеся в армянской среде имеют репертуар и знания о кухне, соотносимые с тем, что рассказывают о практиках питания там, откуда они происходят. Существуют различия культурной компетенции (в частности, кулинарной) родителей-мигрантов и их детей, выросших в принимающем сообществе[2] и, как следствие, наличие разных условий для «управления» идентичностью, т.е. вкладываемое в этничность культурное содержание у двух поколений скорее всего будет разным (см.: [1, p. 138]), однако у меня сложилось впечатление, что в интервью это не озвучивается. В любом случае можно утверждать, что основной кулинарный репертуар и предпочтения закладываются и поддерживаются в семье, и поэтому у мигрантов они не должны кардинально меняться: «*Мы привыкли к своему <…> Не, не из-*

[1] Этническим, локальным, семейным и т.п. названо то, что таковым определяли информанты.

[2] Пояснить эту мысль можно на примере языка. Дети мигрантов, как правило, хуже владеют родным языком и лучше языком принимающего сообщества, чем их родители.

*менилось после переезда. У нас друзья русские. Они приходят к нам и видят именно армянское, потому что другого мы не готовим…*» [ПМ_Интервью_11]. В статье О. Бредниковой и О. Ткач, посвященной смыслам и социальным значениям, вкладываемым женщинами-мигрантами в понятие «дом», авторы пишут: «*Привязанность к “своей” кухне, которую исследователи этничности назвали бы этнической, первое время сохраняется. Однако постепенно привычные блюда, становясь праздничными, заменяются фастфудом, а этническая кухня становится культурным маркером, позволяющим удивить соседей, особым экзотическим ресурсом для выстраивания сетей и контактов*» [2]. Эти выводы позволяют интерпретировать приведенную выше цитату как свидетельство приготовления этнической кухни в ситуации межэтнического контакта, а этническую кулинарную повседневность ставят под вопрос. Между тем возможности людей все равно ограничены кулинарной компетенцией.

Как мне кажется, О. Бредникова и О. Ткач в приведенном выше фрагменте текста не вполне учли, что повседневная и праздничная кухня на Родине мигрантов тоже не является «этнической» в чистом виде, она включает и фастфуд, и жареную картошку, и борщ. Впрочем, материал авторов этой статьи, видимо, диктует им такие выводы, поскольку объектом их исследования были мигрантки, стремившиеся снизить любые экономические и временные издержки, лишь присутствие детей вызывало «*долгосрочное планирование в быту*», в том числе приготовление еды [2]. Авторы статьи отметили, что культурный ресурс мигрантов в новых условиях начинает использоваться по-новому и его социальное значение меняется (кухня становится культурным маркером и часто ресурсом).

В двух интервью встречаются похожие высказывания. Армянка-петербурженка в третьем поколении говорила: «*У нас за армянское идет все кавказское…*» [ПМ_Дневник_28.05.2008]. Бакинская армянка, более 50 лет проживающая в Петербурге, отметила, что они готовят армянскую еду: «*Только когда есть время. И вообще не только армянскую, но всякую кавказскую кухню. Например, все любили наши всегда сациви…*» [ПМ_Интервью_21]. Сациви — визитная карточка грузинской кухни — упоминается



неслучайно, мать информантки происходила из тифлисской семьи. Интересно, что в обоих случаях любое «кавказское» символически становится «армянским». Это увязывает и одновременно противопоставляет этническую и региональную (кавказскую) идентичности. Информанты-мигранты из Армении вряд ли могли выразиться подобным образом, для них армянская кухня более конкретна. Здесь уместно привести высказывание армянина, уроженца Абхазии: «*…вы его видели, он называется армянский лаваш. У нас в Абхазии называется йока. Нам его готовит всегда бабушка. Мы берем это йока, жарим на сковородке, туда добавляем яичницу и т.д. и т.п. <…> Они [армяне Армении] туда заворачивают зелень, лук, помидоры. Мы [армяне Абхазии] его так никогда не едим. <…> То есть у нас в Абхазии йока — это армянское блюдо, то в Ереване йока — это вообще никто не знает, что это такое*» [ПМ_Интервью_22]. В этой цитате есть указание на то, что *йока* готовила бабушка, таким образом, подтверждается традиционность этого блюда для армян. Кроме того, четко проявляется локальная/субэтническая идентичность, актуализация которой связана со знакомством с «другими» армянами, что нередко происходит именно в диаспоре. Наконец, обостряется вопрос о том, что такое армянское блюдо, так как локальное подрывает миф о единстве национальной культуры.

Приготовление и распределение пищи тесно связаны с поддержанием гендерной идентичности, как сказал один информант: «*Я не знаю, что я могу вам рассказать о кухне, я развелся семь лет назад*» [ПМ_Дневник_24.03.2009]. Гендерная идентичность часто дополняется этнической: «*… [армянский мужчина] не должен сам себя кормить, если у него есть жена*» [ПМ_Интервью_4.2]. «*Умение вкусно готовить — та самая национальная традиция, которая помогает женщине сохранить семью и любовь мужа*» [3, с. 53]. Именно этой логике следуют высказывания: «*Все армянские девушки умеют готовить*» [4]; «*Все армянки пекут*» [ПМ_Интервью_6] и т.п.

В связи с этим большой интерес представляют случаи смешанных семей. Многие русские жены армян с энтузиазмом учатся готовить армянские блюда, таким образом демонстрируя лояльное отношение к своим мужьям и их культуре. Моя знакомая

рассказывала, что отец ее мужа был армянином, мать — русской, препятствовавшей тому, чтобы в семье говорили по-армянски, так как она боялась, что у сына будет акцент, однако армянскую еду она и ее мать готовили регулярно, чтобы радовать главу семьи. Сейчас информантка, навещая детей, живущих за границей, обязательно готовит мусакý (для нее это, безусловно, армянская традиция семьи мужа), если она этого не делает, можно сказать, что она к детям не приезжала [ПМ_Дневник_26.22.2010]. Это пример того, как неармянка поддерживает армянскую (в ее понимании) традицию. Другая информантка рассказывала, что у них дома коронными блюдами на Новый год были толма и узбекский плов. Ее отец родился в Армении, получил высшее образование в Москве, после чего был направлен в Среднюю Азию, а потом снова вернулся в Армению, где женился на ее маме. И именно мама, которая никогда не была в Средней Азии, готовила для него узбекский плов. В упомянутых случаях жены готовили то, что нравилось мужьям и детям, исполняя общепринятую гендерную роль и воспроизводя семейную идентичность, но различаются эти примеры тем, что в первом кулинарная традиция являлась воплощением «армянского», во втором — скорее «интернационального».

Наряду с лояльным отношением к кухне «другого» в интервью часто звучит мотив перевоспитания и неодобрения привычек. Неприятие кулинарных привычек «другого» — универсальное явление, но дискурсивно оно нередко оформляется как противопоставление «армянского» и «неармянского».

Большинство информантов-мужчин (даже если не учитывать поваров-профессионалов) рассказывали, что они вкусно и хорошо готовят. Маскулинность проявлялась в том, что речь шла в первую очередь о мясных блюдах, точнее о шашлыках (приготовление других блюд с мясом — трудоемкий процесс, требующий терпения, а потому, как можно понять из интервью, скорее женский, чем мужской). В рассказах информантов мужская идентичность дополняется этнической, выстроенной на сопоставлении, когда речь идет об употреблении алкоголя: «*Знаешь, у нас [у армян] мужики не напиваются, вот мой папа пригубил и поставил <…> Они [армянские мужчины] пьют просто поддержать компанию, а не чтоб выпить*» [ПМ_Интервью_7].



Идентичность родителей у моих информантов проявляется в том, что они рассказывают о вкусовых пристрастиях детей. В интервью удалось зафиксировать лишь один тип условий, когда оказывается востребованной армянская идентичность родителей, а именно — школьные праздники: «*В классе моей дочки есть мальчик-армянин, армянская семья <…> Всякий праздник <…> первое, что говорится: “Ну Вы уж, пожалуйста, приготовьте армянской еды”, — то есть в классе это главная мама, которая в классе что-то готовит. То есть вся школа просто жить не может без их армянской еды*» [ПМ_Дневник_11.2007]. В подобных случаях, судя по всему, именно окружение навязывает подобный способ этнической репрезентации.

Идентичности, о которых шла речь в этой статье, не существуют изолированно друг от друга. Как правило, семейная и гендерная идентичности наиболее часто сочетаются с этнической (например, гендерная асимметрия практик питания дискурсивно оформляется как этноспецифическая). Видимо, это происходит потому, что все они тем или иным способом соотносятся с определенным культурным содержанием, понятиями традиции и традиционности. Идентичность мигрантов и смешанных семей усиливает этническое, а принадлежность к категории родителей (за некоторым исключением) скорее выступает нейтрально по отношению к нему. Региональная/локальная идентичность, как правило, играют против национальной. Учет взаимодополнения/исключительности идентичностей должен способствовать тому, чтобы значение этничности не переоценивалось, а ее анализ был более корректным.

Достаточно сложным представляется вопрос о взаимозависимости этнической идентичности, с одной стороны, кулинарной компетенции и реальных кулинарных практик — с другой. Возможно, случай диаспоры наиболее интересен в этом отношении, поскольку инокультурное окружение для мигрантов и бикультурализм их детей по-разному воздействуют на практики и дискурсы: первые скорее подавляются, а вторые поддерживаются этим окружением. Эта гипотеза требует проверки в дальнейшем исследовании.

**Источники**

ПМ_Интервью — полевые материалы автора: интервью.

ПМ_Дневник — полевые материалы автора: дневник наблюдений.

**Библиография**

1. *Eriksen T. H.* Ethnicity and Nationalism. Second Edition. London, 2002.

2. *Бредникова О., Ткач О.* Дом для номады // Laboratorium. Журнал социальных исследований. 2010. № 3. URL: http://www.soclabo.org/rus/journal/8/3/vers/167/ (дата обращения: 14.04.2011).

3. *Шевцова А.* Испеку тебе Лаваш // Этносфера. 2011. № 2 (149).

4. *Beach S. D.* Identity and Memory in the Armenian Kitchen / Учебная работа по программе "SIT Russia: Ethnic and Cultural Studies". СПб., 2005 (рукопись)[1].

***Н. В. Казурова***

## ТРАДИЦИЯ И ОБЫЧАЙ В ГРУЗИНСКОМ КИНЕМАТОГРАФЕ (О. Иоселиани, Т. Абуладзе, Г. Баблуани)

Грузинский кинематограф, пронизанный духом родной культуры, является уникальным источником для ее изучения. Богатое художественное наследие во взаимодействии с народными традициями делает грузинское кино одновременно выдающимся явлением искусства и кладовой местных обычаев, которые режиссеры с виртуозным изяществом переносят на экраны во всех нюансах. В качестве материала для исследования выбраны фильмы с ярко

[1] Эта работа была мне любезно предоставлена Аллой Орловой, за что я выражаю ей свою благодарность.



выраженной этнографической составляющей — «Листопад» (1966), трилогия «Покаяние» (1984), «Древо желания» (1977), «Мольба» (1967) и «Наследство» (2006).

Первый фильм — «Листопад» Отара Иоселиани — повествует о молодом технологе Нико, работающем на заводе по производству марочных вин. Драматический конфликт фильма состоит в том, что Нико должен подписать разрешение на разлив невызревшего вина из бута для серийного распространения, иначе заводом не будет выполнен месячный план. Однако это противоречит моральным принципам главного героя. Основному содержанию картины предшествует пролог, собственно наше внимание приковано именно к нему: «Старая мингрельская деревня, в каждой руке пожилой мужчина держит по бурдюку. Виноградник. Осень. Идет сбор урожая. Кисти винограда укладывают в корзины. Бережно везут на телегах. Мужчины моют марани. Босые ноги крестьян давят виноград. По деревянному желобку виноградный сок стекает в марани…» [1, с. 107]. А затем по всей деревне устраивают застолья с многочисленными тостами.

Пролог охватывает весь процесс приготовления вина — от первой срезанной ветки винограда до застолья с уже готовым напитком на столах. Алгоритм производства вина изображен без единого комментария, за кадром звучит сначала речь местных жителей, сменяемая традиционными грузинскими напевами. Таким образом, во вступлении к фильму продемонстрирована роль и статус виноделия и праздничного застолья как неотъемлемых компонентов грузинского уклада жизни, консолидирующих народ в единую общность, что делает пролог историческим обрамлением к рассказу о положении дел в современной Грузии.

Трилогия Тенгиза Абуладзе насыщена христианской символикой, его образная система выразительных средств, построенная на аллегории и метафоре, не знает границ в пространственно-временном континууме. Ее вневременное существование достигается через утопическое стремление соединить в своих фильмах, с одной стороны, «тонкий визуальный рисунок, чувственно резонирующий с фресковой живописью мизансцены, [с другой] — психологическую гибкость и нежное внимание к человеку» [2].

Для эстетики и поэтики фильмов Абуладзе характерны образ дороги как символ жизни и пути к познанию и женский образ как символ доброго начала [3, с. 118–119]. Дорога часто снята камерой с высоты птичьего полета, что делает пространство кадра просторнее и объемнее, вместе с тем прямая или петляющая линия условно разрезает плоскость экрана по диагонали и становится символом вечного пути. Кадры с фигурой по центру в фокусе и размытым задним планом создают атмосферу сокрытого от глаз, а следовательно, таинственного и уводящего к первообразу. Это ощущение усиливается поэтизацией повествования, в основе фильмов Абуладзе лежат произведения легендарных грузинских поэтов и писателей: «Мольба» снята по мотивам поэм «Алуда Кетелаури» и «Гость и хозяин» Важа Пшавела [4], «Древо желания» по мотивам новелл Георгия Леонидзе.

Фильмы Абуладзе метафоричны, но социально остры и метки. В фиксации повседневности режиссер создает зарисовки жизни грузинской деревни и города: быт, жилище, его внешний вид и убранство комнат, костюм, местная кухня. Основа сюжета — традиции и обычаи грузин, передающиеся испокон веков и являющиеся негласным кодексом поведения на протяжении столетий.

Начало XX в. Дореволюционная грузинская деревня. История любви небогатого юноши Гедиа и девушки Мариты, насильно выданной замуж, из «Древа желания» заканчивается трагедией. Влюбленных разлучают, а их встреча после замужества Мариты становится причиной последующего ритуального поругания, к которому, по обычаю, девушку приговаривают старейшины деревни, так как она опозорила себя, своего мужа и бросила тень на всю родню. Мариту, сидящую на ишаке задом наперед, возят кругами по деревне, забрасывая при этом грязью, а женщины приговаривают: «Разве мир слепой, здесь и у забора есть уши, и у стен есть глаза, опозорила, всех нас опозорила…» И только несколько человек выказывают свое недовольство столь зверским и архаичным наказанием. Однако на их возражения никто не обращает внимания, они сами изгои общества, которое их осмеивает и осуждает. Авторитет старейшин, строго следящих за соблюдением морального облика жителей и карающих их за непослушание по законам предков, напротив, непререкаем.



Для выражения своей авторской позиции по отношению к обычаю Абуладзе использует излюбленный прием метафоры: серая палитра, промозглый воздух и белесый туман, скорбь и немое недоумение на лице старухи, сидящей на коленях в луже грязи над телом любимой внучки. А там, где некогда жила Марита, среди развалин, безмолвия и пустоты, «на месте былого очага само собой выросло и вспыхнуло пламенем гранатовое дерево», возвышая рядовую историю до легенды.

В фильмах Абуладзе представлены обряды перехода: свадебный («Мольба» и «Древо желания») и похоронный. Тема похорон (похоронный обряд христианина-хевсура и мусульманина-кистина) и погребальная символика — одни из ключевых в прочтении стилистических и смысловых составляющих «Мольбы». Здесь же обряд оплакивания покойника, впечатление от визуального ряда которого усиливается закадровым чтением стихов: «Хевсуры плакали при входе, я с ними рыдал, как принято в народе», и обряд жертвоприношения, связанный с грузинским обычаем кровной мести. Вражда между хевсурами и кистинами — лейтмотив фильма «Мольба».

Тема кровной мести появляется и в «Покаянии», но приобретает более причудливую форму согласно замыслу режиссера. В саду дома снова и снова каждое утро находят тело покойника, отца главы семейства. Постепенно становится понятно, что этот акт вандализма совершает женщина, родители которой погибли от рук ныне покойного Варлама Аравидзе, местного диктатора. Теперь она требует покаяния от семьи Варлама за его злодеяния. Несмотря на то что главная героиня взывает к христианским категориям, поступок ее, очевидно, обусловлен обычаем кровной мести.

Последний фильм — «Наследство» молодого французского режиссера грузинского происхождения Гелы Баблуани (сына известного грузинского режиссера Теймураза Баблуани). Молодая француженка получила в наследство от своей бабки фамильные земли и замок в Грузии, куда она и направилась с друзьями. По пути к ним в автобус подсаживается парень со своим дедом, при них обернутый в белую ткань гроб. Через некоторое время иностранцам, к их величайшему удивлению, становится известным

предназначение этого гроба. Парень, говоря немного по-французски, рассказывает: «Мы едем до деревни наших врагов, они ждут нас, чтобы убить дедушку. Так решили наши семьи. Мы убили у них четверых, а они у нас только троих. Когда убьют дедушку, будет поровну. Они не сразу согласились, так как замена неравноценная — с той стороны был убит молодой <…> Дедушка никого не убивал, но он боится за нас [своих детей и внуков]. Сопровождать может только один, жребий пал на меня».

Неожиданной и драматичной развязкой режиссер усиливает впечатление от фильма, подчеркивая живучесть и суровость подобных обычаев, от которых невозможно скрыться ни в горах, ни в городе. Даже начальник полиции не в силах предотвратить неизбежное возмездие: «Они договорились, и я не вмешиваюсь. Наконец, наступит мир, и я, возможно, кого-нибудь арестую. У горцев свои законы, и они сильнее, чем что-либо записанное на бумаге».

Европейцы, ставшие свидетелями приведения в действие механизма обычая, не в состоянии понять и тем более принять его. С их точки зрения, это антигуманное и направленное против гражданских свобод человека преступление. Сами носители данной традиции определяют происходящее как нечто им присущее и неизменное устами одного из героев: «Над всеми нами висит рок». Не это ли подлинное наследство, о котором заявлено в заглавии кинокартины?

Фильм Г. Баблуани наглядно демонстрирует преемственность старого и нового поколений в грузинской кинематографии. Авторский почерк упомянутых в статье режиссеров, бесспорно, отличается. О. Иоселиани выдает манера документалиста, тяготеющего к повествованию скупыми красками при минимуме выразительных средств, в то время как Т. Абуладзе — режиссер с чувством прекрасного поэта и живописца, а его главное орудие — метафорическая иносказательность. Фильмы Г. Баблуани — это сплав грузинского кино и европейского арт-хауса. Однако мы можем говорить не только о перенесении грузинскими режиссерами обычаев и традиций родной Грузии на киноэкран, но и о сложившейся традиции грузинского кинематографа.



**Библиография**

1. *Фомин В.* Отар Иоселиани // Пересечение параллельных. М., 1976.

2. *Левченко Я.* Тенгиз Абуладзе: поэзия цвета и тоски. URL: http://www.cinematheque.ru/post/138964/print/ (дата обращения: 03.05.2011).

3. *Кваснецкая М. Г.* Тенгиз Абуладзе. Путь к «Покаянию». М., 2009.

4. *Пшавела В.* Стихотворения и поэмы. Л., 1957.

***И. Т. Цориева***

## В. И. АБАЕВ И ЛИНГВИСТИЧЕСКАЯ ДИСКУССИЯ НАЧАЛА 1950-Х ГГ.

Конец 1940-х — начало 1950-х гг. — один из самых сложных и драматичных периодов в истории многонациональной советской культуры. Это время, когда в системе отношений «власть–культура» последняя превратилась в испытанный за 1920–1930-е гг. действенный инструмент решения идеологических и политических задач режима. В результате в культурном развитии страны решающее значение было придано идейно-политическим факторам. Они оказали определяющее влияние, в том числе и на науку, в которой был инспирирован ряд дискуссий.

Одна из таких дискуссий состоялась в начале 1950-х гг. в советском языкознании. Ее итогом стало «развенчание» марризма, на протяжении более двух десятилетий считавшегося «единственно правильным учением о языке». Дискуссия болезненно прошлась по судьбам ученых. Она драматично преломилась в биографии В. И. Абаева — известного в то время лингвиста-ираниста, теоретика языкознания, фольклориста и литературоведа, сохранившего в советский период преемственность в осетиноведении.

Василий Иванович Абаев, выпускник факультета общественных наук Ленинградского университета, стал первым среди осетин профессиональным лингвистом. Его становление как ученого пришлось на время утверждения в языкознании «нового учения» Н. Марра. Он был его учеником, и это обстоятельство, без сомнения, оказало сильное влияние на формирование его научных взглядов. Но молодой ученый не механически воспринял утвердившиеся научные представления. Заслуга его состояла в том, что, приняв ряд концептуальных положений Н. Марра, он творчески преломил их через призму сравнительного языкознания и создал стройную концепцию истории осетинского языка и народа.

Так, признание стадиального развития языка открывало перед В. И. Абаевым возможность решить важнейшую двуединую задачу — раскрыть закономерности формирования и развития языка и реконструировать на основе полученных знаний историю народа.

Теория субстрата, в советском языкознании впервые разработанная В. И. Абаевым применительно к изучению истории кавказских народов, подвела ученого к обоснованию идеи двуприродности осетинского языка и народа. Развивая идею Н. Марра об осетинском языке как смешанном (в противопоставление яфетическим языкам), он выделил два структурообразующих элемента: иранский и кавказский. Кавказский элемент в этом тандеме определялся как вторичный, хотя и самостоятельный структурный фактор [1, с. 11, 76].

Но все же В. И. Абаев не стал последовательным и убежденным марристом. Он отверг метод четырехэлементного анализа Марра, с помощью которого предлагалось осуществлять реконструкцию стадий единого процесса происхождения и развития языков. Вместо него он избрал в качестве главного способа научного исследования сравнительно-исторический метод. Такое «отступничество» ему, конечно, не прощали. Подобно многим компаративистам, которых на протяжении второй половины 1920–1940-х гг. критики огульно клеймили «буржуазными националистами», В. И. Абаев неоднократно становился объектом жесткой и необоснованной критики.



Итогом лингвистической дискуссии, как уже отмечалось, явился идеологический разгром марризма, отвергнутого как антимарксистское и идеалистическое учение. В советскую лингвистику возвращались классические представления сравнительно-исторического языкознания. На страницах газет, в учебных аудиториях и научных учреждениях полным ходом шла кампания «критики и самокритики» вчерашних приверженцев марризма.

В новых условиях заметно облегчилась работа компаративистов. Упрочились позиции и «индоевропеиста» В. И. Абаева. Подтверждением сказанному служат материалы заседания ученого совета Северо-Осетинского научно-исследовательского института истории, филологии и экономики в июле 1950 г., посвященного обсуждению статей Сталина в газете «Правда» по вопросам языкознания и перестройке работы лингвистического отделения института в соответствии с новым курсом в языкознании. На заседании рефреном звучала мысль о том, что гонения на В. И. Абаева за его приверженность сравнительно-историческому методу закончились и необходимо заново переоценивать и использовать его работы в изучении истории осетинского языка и народа [2, л. 17].

В марте 1951 г. на страницах главной республиканской газеты — «Социалистической Осетии» — была опубликована статья, в которой В. И. Абаева называли крупнейшим исследователем осетинского языка. В заслугу ученому поставили то, за что критиковали прежде: верность сравнительно-историческому методу в изучении индоевропейских и кавказских языков и отказ от четырехэлементного анализа Н. Я. Марра [3].

Однако В. И. Абаева ждал неожиданный поворот в этой истории. В июне 1951 г. в газете «Правда» к годовщине публикации статей Сталина по вопросам языкознания был помещен ряд статей, подводивших итоги дискуссии и определявших первоочередные задачи советского языкознания. Суть их сводилась к «полному освобождению языкознания от ошибок Марра» [4]. Требование окончательного развенчания марризма подняло новую волну дискуссии, захлестнувшую осетиноведение. На этот раз главный удар пришелся по В. И. Абаеву.

На заседании бюро Северо-Осетинского обкома ВКП (б), состоявшемся в сентябре 1951 г., был рассмотрен вопрос «Об осве-

щении вопросов языкознания в республиканской печати». В принятом постановлении публикацию в газете «Социалистическая Осетия» статьи о В. И. Абаеве признали «серьезной ошибкой» и потребовали от редактора напечатать новую статью с подробным разбором и критикой «ошибок последователя и ученика Марра», который к тому же до сих пор не покаялся [5, л. 132].

Вскоре такая статья появилась. Ученому вменяли в вину «грубые методологические ошибки», выразившиеся в признании учения Марра о языке как надстройке, принятии и дальнейшей разработке теории стадиальности и теории двуприродности осетинского языка. Общим недостатком работ Абаева называлось его «чрезмерное» внимание к вопросам истории языка и исторической семантике [6]. Отметим, что именно в этот период ученый активно работал над главным трудом своей жизни — четырехтомным Историко-этимологическим словарем осетинского языка. О значимости этого уникального исследования можно судить уже по тому, что ничего подобного по десяткам остальных иранских языков не существует до сих пор.

Между тем напряжение в научном сообществе Северной Осетии достигло кульминации в середине декабря 1951 г., когда в газете «Правда» под рубрикой «Письмо в редакцию» за подписью трех авторов появилась статья «За творческую разработку проблем языкознания» [7]. Главным объектом нападок в ней оказался Абаев, причем градус критики значительно вырос. Его обвинили в создании «вульгаризаторских этимологических построений в духе Марра», в попытке «усовершенствовать» антинаучный марровский «палеонтологичекий анализ», в идеализации «феодальных мотивов» в нартовском эпосе, восхвалении старины и патриархальных обычаев и т.д.

Особое раздражение авторов статьи вызвало то обстоятельство, что Абаев ни разу публично не выразил своего отношения к лингвистической дискуссии и не раскаялся в «своих ошибках». За ним закрепился ярлык «неразоружившегося марриста».

Вскоре на базе Северо-Осетинского НИИ и педагогического института состоялась конференция по вопросам языкознания. Выступление заместителя директора Института языкознания АН СССР Б. А. Серебренникова было целиком посвящено раскрытию «ошибок убежденного марриста» Абаева, который не просто излагал в своих работах, по мнению выступавшего, «порочные положения Н. Марра», но пытался «оригинально развивать их» [8]. В контексте тогдашних политических процессов эти обвинения были чреваты предсказуемо неблагоприятными последствиями. Однако ученый, казалось, спокойно переносил все нападки, по-прежнему хранил молчание и продолжал работать.

Безусловно, такая позиция потребовала огромного гражданского мужества. Что помогло В. Абаеву выдержать жесткое давление со стороны научных и околонаучных оппонентов и не подчиниться настойчивым призывам покаяться и перестроиться? Бесспорно, убежденность в правоте своей научной концепции и сознание справедливости выбранной гражданской позиции. Ученый остался верен выстраданному нравственному кредо. Даже в период самых жестких гонений на марристов, несмотря на существование разногласий по многим методологическим вопросам, он не отрекся от своего учителя и товарищей, с которыми начинал трудный и долгий путь в науку.

Тем самым он преподал современникам и последователям в науке урок высокой нравственности и мужества ученого-гражданина, который выстоял в момент тяжелого выбора благодаря внутренней духовной силе и свободе, сохранил верность научным и нравственным идеалам и вопреки всему избежал ритуального покаяния, подтвердив тем самым, что мысль победить нельзя.

**Библиография**

1. *Абаев В. И.* Осетинский язык и фольклор. М.; Л., 1949.
2. Центральный государственный архив Республики Северная Осетия — Алания. Ф. 126. Оп. 2. Д. 395.
3. Социалистическая Осетия. 1951. 13 марта.
4. Правда. 1951. 20 июня.
5. Центральный государственный архив историко-партийной документации РСО — А. Ф. 1. Оп. 6. Д. 535.
6. Социалистическая Осетия. 1951. 26 сент.
7. Правда. 1951. 11 дек.
8. Социалистическая Осетия. 1951. 30 дек.

*И. Т. Цориева*

# ИЗОБРАЗИТЕЛЬНОЕ ИСКУССТВО СЕВЕРНОЙ ОСЕТИИ В ДИАЛОГЕ С МЕТОДОМ СОЦРЕАЛИЗМА (СЕРЕДИНА 1940-Х — 1950-Е ГГ.)

Вторая половина 1940-х — первая половина 1950-х гг. — это время послевоенной реконструкции авторитарного руководства в сфере советской культуры под лозунгами развития метода социалистического реализма. Политико-организационной формой ограничения творчества рамками социалистического реализма в означенный период стали принятые в 1946–1948 гг. постановления ЦК ВКП(б) по вопросам литературы и искусства, содержавшие демонстративно назидательные негативные оценки творчества наиболее известных деятелей культуры СССР, публично обличенных в аполитичности, безыдейности, преклонении перед буржуазной культурой. Проблемы изобразительного искусства в отмеченные годы не стали предметом специального рассмотрения партийными органами, но этот вид художественного творчества в не меньшей мере, чем другие, оказался подверженным жесткому идеологическому давлению.

Художники Северной Осетии под прессом идеологов социалистического реализма оказались перед необходимостью держать новый строгий экзамен на «политическую зрелость». Это привело к двум отчетливым тенденциям в развитии изобразительного искусства — формированию художественного направления, реализующего задачи коммунистического строительства, и обозначению контуров «творческого новаторского» поиска художников вне политического авангарда соцреализма.

Наиболее ярким представителем осетинского искусства, творчество которого не вписалось в каноны социалистического реализма в обозначенный период, стал Махарбек Туганов. Причина официального неприятия творческого метода художника имела идеологические корни. Художник героизировал сильную личность, но не прославлял коллективистские начала. Создаваемые



им образы бесстрашных, мужественных, способных противостоять стихиям природы и толпы героев-одиночек, востребованные в годы войны, оказалось сложно приспособить к выполнению идеологических и воспитательных задач мирного времени. Тем не менее масштаб его творческого кредо, несмотря на политико-нравственные претензии власти, создал в осетинском национальном искусстве образ настоящего подвижника, хранителя его традиций, вдохновителя последователей живой творческой школы.

В пределах «столбовой дороги» социалистического реализма развивалась многоцветная палитра жанров советского изобразительного искусства. Официальное направление в искусстве находило неизменное выражение в воплощении трудовой и революционной тематики. Особой популярностью пользовалась тема сельской колхозной жизни в будни и праздники. Колхозные стада, горные пастбища, полевые станы, колхозники — эти и схожие с ними сюжеты в разных вариациях постоянно повторялись. Практически ни один художник не избежал искушения создать образ чабана. В одном ряду с ним в творческих замыслах художников стоял и образ металлурга.

Распространение жанров портрета и пейзажа являлось своеобразной попыткой сохранить относительную независимость от идеологических догм. Однако засилье политических штампов, постоянная борьба с «безыдейностью и эстетством», «формализмом и натурализмом», определявшие границы допустимого в проявлении творческой индивидуальности, подчинение определенным конъюнктурным соображениям часто приводили к единообразию и повторяемости художественных сюжетов и образов, что выражалось в создании бесконечного множества портретов стариков и школьниц [1, д. 46, л. 5; д. 42, л. 14].

Многие художники, поддавшись обаянию пропагандируемой идеи о том, что жизнь становится лучше, в основу своего творчества положили постулат о необходимости изображать жизнь только с красивой стороны. Однако подобное безальтернативное восприятие мира, излишнее рвение «ремесленников» от искусства соответствовать предъявляемым требованиям делали слишком очевидным разрыв между реальностью и ее художественным отображением. Борясь с этими издержками, власть корректирова-

ла формы проявления творческой активности художников. Как отмечалось на XIV пленуме Оргкомитета Союза советских художников СССР в марте 1954 г.: «Передовое, прогрессивное искусство <...> не может лакировать действительность, изображать только красивое <…> Надо изображать недостатки, но не бесстрастно, а внося свое отношение» [1, д. 42, л. 16].

Требование социалистической «правды» привело к популяризации принципов монументализма в изобразительном искусстве. Ярким представителем этого направления стал Сосланбек Тавасиев. Однако творческая манера скульптора не являлась простой данью времени и моде. Созданные талантом и мастерством художника монументальные памятники основоположнику осетинской литературы Коста Хетагурову, народному герою Башкирии Салавату Юлаеву и другие не менее известные работы были созвучны его духовному мироощущению и мировосприятию.

Конец 1940-х — 1950-е гг. явились для Северной Осетии этапной вехой в формировании национальных кадров профессиональных художников. В эти годы начинали свой творческий путь Азанбек Джанаев, Батыр Калманов, Чермен Дзанагов, Сергей Санакоев и др. Знание национального характера и традиций, хорошая профессиональная подготовка позволяли молодым художникам достигать значительных творческих высот при отображении реальных жизненных ситуаций, раскрытии духовного мира создаваемых образов.

Таким образом, во второй половине 1940-х — первой половине 1950-х гг. изобразительное искусство в Северной Осетии развивалось на фоне и под влиянием сложных эволюционных процессов в обществе. В силу образности творческого языка оно оказалось особенно подверженным идеологическому и политическому воздействию. Но вопреки идеологическому подходу и гонениям на инакомыслящих, оно развивалось и обогащалось благодаря творческой отдаче десятков художников. Их природная одаренность, профессионализм и кровная связь со своим народом помогали создавать запоминающиеся, колоритные образы современного им мира.

**Библиография**

1. Центральный государственный архив Республики Северная Осетия — Алания (ЦГА РСО-А). Ф. 765. Оп. 1.



*С. С. Ежеменцев*

# ОСОБЕННОСТИ АБСОРБЦИИ МИГРАНТОВ ИЗ ЦЕНТРАЛЬНОЙ АЗИИ В НАЧАЛЕ 2000-Х ГГ. ПО МАТЕРИАЛАМ ИНТЕРВЬЮИРОВАНИЯ (на примере г. Барнаула)

Распад Советского Союза, признанный правящей элитой крупнейшей геополитической катастрофой XX в. [1], привел к нарушению не только хозяйственно-экономических, но и этнокультурных контактов между бывшими союзными республиками. В результате миллионы советских граждан, зачастую родившихся и выросших в инонациональном культурном пространстве, оказались в среде, где как минимум их текущий социальный статус и претензии на культурную автономию подверглись серьезной корректировке, а в худшем случае речь шла о сохранении жизни. Помимо нерешенных национально-культурных противоречий значительно ухудшилась и экономическая ситуация, и в силу объективных причин в большей мере это затронуло страны центрально-азиатского региона. С прекращением финансирования из общесоюзного бюджета и без того дотационные республики потерпели экономический крах [2].

В условиях тотальной безработицы и отсутствия каких-либо социальных гарантий со стороны государства (а в случае с Таджикистаном еще и раздираемого гражданской войной и при этом вынужденного принимать беженцев из соседнего Афганистана) значительная часть работоспособного мужского населения нашла выход в решении своих финансовых проблем, выбрав в качестве основного источника доходов трудовую миграцию [2]. Потенциальным объектом притока иностранных рабочих, помимо РФ, мог бы стать и Казахстан как наиболее экономически успешный субъект СНГ, но в силу этнокультурного протекционизма и ориентации на успешную модернизацию не желающий привлекать на свою территорию огромное количество представителей традиционных культур.

Россия как полиэтничное государство с традициями терпимого и даже патерналистского отношения к носителям других этнокультурных и лингвистических ценностей, с отсутствием четкой программы в сфере национальной политики и де-юре крайне лояльным миграционным законодательством представлялась наиболее приемлемым вариантом.

Одним из первых регионов, обеспечившим транзит трудовым мигрантам из Таджикистана, стал Алтайский край, имеющий 800 км общей границы с Казахстаном и в силу этого обстоятельства (пусть и поверхностно) знакомый с ценностями тюркского исламского мира. Алтайский край не является исключением, как и большинство других регионов России, переживает демографический кризис, а вследствие этого — нехватку дешевой рабочей силы. Свободную нишу заняли узбеки, таджики и в меньшей мере киргизы. Успешно конкурируя на рынке труда с россиянам в силу исключительной дешевизны и качества услуг, жесткой внутренней дисциплины в замкнутых трудовых этноколлективах и большей лояльности к работодателю в случае нарушения последним трудового законодательства, азиатские рабочие значительно укрепили свои позиции в строительной сфере. Для них возможность работать в самом бедном субъекте Сибирского федерального округа дает гарантию относительного финансового благополучия их семей на Родине.

Приоритетным фактором в выборе Алтайского края как места работы и во многих случаях натурализации становится близость этого субъекта РФ к центрально-азиатскому региону и вследствие этого относительная дешевизна переезда. А с учетом того, что большинство трудовых мигрантов воспринимает авиасообщения как неоправданную финансовую расточительность, становится ясным, насколько привлекательным в географическом плане представляется пограничное расположение Алтайского края [3]. Это также дает большинству молодежи, не владеющей русским языком, возможность адаптации и хотя бы поверхностного знакомства с элементами культуры и быта российской периферии.

Значительная часть трудовых мигрантов, неудовлетворенная низкой заработной платой, со временем начинает искать работу в городах и регионах с более благоприятной экономической ситуацией. Как правило, это крупные города с населением около и более миллиона. По опросам, наиболее предпочтительными были названы Москва, Екатеринбург, Тюмень и Сургут.



Барнаул представляется городом, где больше возможностей получить постоянную легальную регистрацию и российское гражданство. С получением российского паспорта трудовой мигрант обретает право работы в любом субъекте РФ, неприкосновенность от поборов милиции и снисходительное отношение пограничников. Стремление получить российское гражданство объясняется скорее неуверенностью в стабильном экономическом и социальном развитии Таджикистана, а в случае повторения гражданской войны — возможной защитой со стороны России, нежели желанием действительно интегрироваться в российское общество.

Кроме того, Россия выглядит довольно привлекательной в глазах молодежи, представления которой не всегда соответствуют культурным рамкам традиционных обществ. По словам респондентов, мотивацией к поиску работы и практически сопутствующей этому натурализации становится личный пример успешных и авторитетных родственников и соседей. В общественном мнении образ России устойчиво отождествляется с высоким уровнем жизни, гарантированным пакетом социальных услуг и свободным доступом к культурным ценностям западного общества. Успешные соотечественники, работая на стройках Барнаула, нанимают бригады своих односельчан для строительства уже собственного дома на родине, что служит иллюстрацией успеха для сомневающихся.

В свою очередь, Алтайский край, не являясь экономически привлекательным и ежегодно теряя до трети выпускников вузов [4], уезжающих в соседние регионы, просто вынужден поощрять как сезонную трудовую миграцию, так и стремление граждан соседних республик к получению российского гражданства.

Неожиданно востребованными оказались переводчики с тюркских и таджикского языков, обладающие хотя бы поверхностными навыками перевода и чтения, но не имеющие даже минимального представления о ценностях родной культуры мигранта. Разумеется, более или менее квалифицированных лингвистов

в данной сфере не так уж много и удовлетворить потребности УФМС по Алтайскому краю, хотя бы частично, они не в силах, что зачастую приводит к неправильному переводу и оформлению документов.

Россия в целом и Алтайский край в частности оказались не готовы к такому масштабному и неоднозначному явлению, как трудовая миграция из стран ближнего зарубежья. Не имея соответствующего опыта и традиций, в отличие от стран, признающих репатриацию, РФ вынуждена расширить круг лиц, претендующих на получение гражданства, включая возможность его получения гражданами стран, не владеющих стандартным набором социокультурных навыков, необходимых для успешной натурализации и абсорбции.

Так или иначе российский многонациональный Алтай вынужден и в дальнейшем идти по пути привлечения иностранных трудовых резервов. Следствием таких масштабных миграций является расширяющаяся в обществе этнокультурная и этноконфессиональная мозаика. И вопрос о глубокой подлинной интеграции «этнически разнообразного» населения встает со всей остротой.

**Библиография**

1. Послание Президента РФ Федеральному собранию Российской Федерации. 25.04.11. URL: http://archive.kremlin.ru.

2. Таджикистан — далекий и близкий (взгляд из Алтайского края) В. Бойко // Фергана.ру. URL: http://www.ferghana.ru/article.php?id=1188.

3. С места в карьеру // Российская газета — Алтай. 2008. 20 мая. URL: http://www.rg.ru/2008/05/20/reg-altaj/carrier.html.



*А. Масальская*

# ТРАДИЦИИ ПОМИНОВЕНИЯ И ПОСЕЩЕНИЯ МОГИЛ У КАЗАХСТАНСКИХ КОРЕЙЦЕВ. ВЛИЯНИЕ ЮЖНОКОРЕЙСКИХ МИССИОНЕРОВ НА СОХРАНЯЕМЫЕ ПОМИНАЛЬНЫЕ ПРАКТИКИ

Среди диаспоры корейцев наиболее отчетливо и повсеместно сохраняются представления о весеннем поминальном дне, который чаще всего называется «родительским днем» (по аналогии с православными родительскими субботами) или просто «5 апреля». Вторым по значимости поминальным днем является Чусок — осенний праздник урожая.

Широкая распространенность представлений о необходимости соблюдения традиционных поминальных обрядовых практик у казахстанских корейцев позволяет, на наш взгляд, рассматривать календарные праздники как одно из средств конструирования этнической идентичности корейцев диаспоры.

Актуализация этноохранительных функций праздников была вызвана последствиями репрессивной политики, проводившейся в отношении корейцев начиная с депортации 1937 г. Как свидетельствуют исследования, со второй половины 1950-х гг. этноконсолидирующая роль традиционных корейских семейных и календарных праздников возросла, что во многом связано с переходом на русский язык (в связи с закрытием школ с корейским языком преподавания) и увеличивавшейся с начала 1960-х гг. дисперсностью расселения. Кроме того, по наблюдениям исследователей, к началу 1990-х гг. семейная и календарная праздничная обрядность корейцев приобрела новые черты, а сами праздники — новый размах [1, с. 246].

Однако с началом деятельности миссионерских церквей из Южной Кореи эта сфера жизни казахстанских корейцев в значительной степени подверглась их настойчивому влиянию. Серьезная критика на предмет соответствия «настоящим» корейским традициям затронула прежде всего календарные праздники. Кро-

ме таких технических вопросов, как количество совершаемых поклонов и их порядок или количество и рецептура ритуальной пищи, обсуждения коснулись и смысла совершаемых обрядовых действий.

По мнению исследователей, основой обрядовой практики, сохраняемой корейцами постсоветских государств, являются традиционные верования, в семейно-бытовой сфере наблюдается следование этике конфуцианства. Активные попытки миссионеров скорректировать традиционные обрядовые действия паствы в соответствии с нормами своего религиозного направления на данный момент сформировали неоднозначное отношение к соблюдению календарных обрядовых практик у представителей диаспоры, посещающих миссионерские церкви.

Говоря о традиционных поминальных обрядовых действиях, совершаемых корейцами диаспоры на кладбище в строго отведенные для этого дни, необходимо отметить, что наиболее важный для диаспоры корейцев поминальный день, отмечаемый 5 апреля, оказался выделен как наиболее важный не сразу.

В период исхода большей части мигрантов на русский Дальний Восток традиционная обрядность корейцев была во многом ориентирована на сохранение памяти о предках как выражение сыновней почтительности, одной из основных конфуцианских добродетелей. Традиционный календарь предполагал 4 установленных дня для посещения могил — по одному в каждом сезоне года: в первый день нового года по лунному календарю, 105-й день после зимнего солнцестояния — Хансик, Тано — 5-й день 5-го лунного месяца, и Чусок — 15-й день 8-го лунного месяца.

Важно отметить, что из этих дней только Хансик не предполагал праздничных мероприятий, ритуальные действия в этот день были сосредоточены на поминальных процедурах, тогда как остальные три были именно праздниками и сопровождались играми и народными развлечениями. Вероятно, это связано с особенностью сельскохозяйственных периодов, на которые приходится каждый из поминальных дней. Соллаль — праздник начала года, не связан с сельскохозяйственными работами, но по логике инициальной магии посещение могил предков в этот день гарантировало их поддержку на весь следующий год. Чусок является



праздником урожая, когда сельскохозяйственные работы закончены. Тано — праздник окончания посевных работ. И только Хансик отмечал начало сельскохозяйственного года, время надежд и упорного труда, поддержки в котором ожидали от предков. Сохранение роли Хансика как поминального дня обусловлено еще и тем, что это единственный из прежних календарных дней поминовения, дата которого рассчитывается в соответствии с солнечным календарем.

До депортации 1937 г. основные черты поминальной обрядности, праздничной культуры и всего образа жизни корейцев в целом сохранялись, обращение корейцев в православие было поверхностным. В результате депортации они оказались в очень пестром окружении. Динамику этнического состава республик Средней Азии на тот период определяли многочисленные массовые депортации, эвакуация крупных промышленных предприятий в годы Великой Отечественной войны, а позднее — освоение целины. Максимальное разнообразие этнического окружения и особенности его формирования, а также тот факт, что атеизм являлся одной из составляющих государственной идеологии, обусловили необходимость корректировки сохраняемой обрядовой практики.

Корейцы «старались слишком явно не демонстрировать приверженность некоторым обычаям предков, особенно если жили небольшими группами в иноэтничном окружении <…> некоторые элементы похоронной обрядности они старались опускать, чтобы эти действия не были превратно истолкованы местным населением и тем самым не нанесли ущерб имиджу группы» [2, с. 34].

Наиболее же важную роль в закреплении Хансика в качестве «национального дня посещения могил», каким его считают ныне живущие представители среднеазиатской диаспоры, сыграла его календарная близость к православной Пасхе, что само по себе было достаточной для внешнего окружения объяснительной схемой. В результате на данный момент можно констатировать, что сохранность представлений о необходимых ритуальных действиях в этот день более высока, чем навык описания этих действий. Само название этого праздника не используется, большинство считают этот день корейским аналогом русского родительского дня. Под наименованиями — «завтрак», «обед» и «ужин» — чере-

да поминальных дней известна большинству среднеазиатских корейцев. Однако если про «завтрак» и «ужин» (5 апреля и Чусок) осведомлены практически все, то про «обед» обычно могут сказать только, что он бывает летом. Ни более точной даты, ни другого названия, как правило, не вспоминают.

С середины 1990-х гг. публикуются многочисленные пособия и книги о традиционной корейской обрядности. Авторы некоторые из них сосредоточены на описании существующих в диаспоре явлений, но большинство книг составлены с использованием южнокорейских пособий по соответствующей тематике. Все эти издания оказались широко востребованы, однако, будучи насыщенными подробными описаниями того, как следует делать «на самом деле», они мало изменили сохраняемые практики, унаследованные ныне живущими представителями диаспоры от родителей.

Основным эффектом от прочтения этих книг, как и от общения с южнокорейцами на темы традиционной обрядности, стало более массовое исполнение среднеазиатскими корейцами ритуальных действий, воспринимаемых южнокорейцами как сильно упрощенные и неправильные.

Наиболее противоречива позиция южнокорейских миссионеров в отношении Чусока — традиционного осеннего праздника урожая и поминовения усопших. В Южной Корее Чусок является значимым днем и отмечается как государственный праздник. Отношение протестантских миссионеров к традиционным праздникам, соблюдаемым корейцами диаспоры, можно проиллюстрировать примерами из жизни Алматинской методистской церкви (АМЦ). В общине АМЦ все перечисляемые в интервью праздники строго соответствовали церковному календарю. Причем и прихожане, и служители церкви одинаково последовательно ограничили круг отмечаемых событий. Примечательные события внецерковного характера, в том числе Чусок, не упоминаются, хотя, судя по материалам наблюдения, все-таки отмечаются в церкви. Об этом можно судить по особенностям организации службы и совместной трапезы. В проповеди праздник не упоминается, но ее тематика, очевидно, апеллирует к существующей в Южной Корее праздничной традиции через акцентирование важности родительского благословения и единства семьи.



К обычным блюдам трапезы, завершающей воскресное собрание в этот день, были прибавлены десертные рисовые хлебцы *сонпхён* — традиционное для Чусока блюдо. Однако отсылки в проповеди весьма иносказательны и не вызывают никаких ассоциаций у прихожан-некорейцев. Праздничная пища не признается таковой даже в ответ на прямой вопрос. Для южнокорейской части прихода АМЦ (а это примерно треть от численности прихожан) организуется отдельное празднование с выездом на пикник, практически втайне от остальных членов церкви.

Вся эта конспирация связана с тем, что ритуальные действия, совершаемые на кладбище на Чусок, как и в другие поминальные дни у представителей диаспоры и в Корее (приверженцами остальных религиозных направлений), противоречат христианским догматам. Поминальная трапеза, совершаемая на кладбище, традиционно воспринимается как «кормление» покойного, кроме того, на могиле делают три поклона, все это трактуется миссионерами как идолопоклонство.

Крайне интересно, что столь серьезные усилия по искоренению нехристианской да и просто «неправильной» (с точки зрения южнокорейцев) ритуальной практики оказались сосредоточены в большей степени на втором по значимости для корейцев диаспоры поминальном дне. При этом наиболее важный для представителей диаспоры поминальный день, отмечаемый 5 апреля, оказывается практически вне поля зрения миссионеров. Дело в том, что изначально массовый интерес представителей диаспоры к деятельности миссионерских церквей был связан со стремлением знакомиться и общаться с «настоящими» корейцами, что воспринималось как возможность возвращения к истокам. Таким образом были возрождены многие забытые традиции, например празднование Нового года по лунному календарю. Массовым стало и празднование Чусока. Наиболее ярко об этом говорят сами информанты:

*Соб.: — Твои родители праздновали Чусок в советское время?*

*Инф.: — Нет, конечно же, нет. Как бы это было совершенно <…> Может быть, кто-то и знал, но нет, не праздновали. Потому что как бы такого не было. Для всех праздник Чусок открылся только тогда, когда приехали южнокорейцы, по-моему.*

*Когда они вот приехали, их стало много, мы стали встречаться. Они стали: «Вот, праздник Чусок такой-то, народный как бы такой. Давайте праздновать». Сначала все это праздновали на южнокорейской территории, естественно. Потом как-то появилась литература, стали вычитывать оттуда, видимо. Посмотрели, что ёклмн, там весь народ там празднует Чусок. И тут у нас тоже стало появляться, потому что раньше такого не было. И например, даже на кладбище как бы по советским временам, ну как бы многие, во всяком случае один раз только приезжали в «родительский день» на кладбище. А вот когда приехали южнокорейцы, они два раза выезжают, понимаешь. А мы тоже стали уже два раза выезжать. То есть вот благодаря тому, что вот открылись эти ворота, на самом деле много чего узнали о себе вообще и о корейцах* (М., 34 года, несколько лет ходил в методистскую церковь).

Общение с миссионерами стало стимулом и во многом средством осознания себя, своей этнической идентичности. Однако полной переработки сохраняемых традиций не происходит. Одной из причин этого является критичное и зачастую пренебрежительное отношение южнокорейцев к культурным особенностям корейцев диаспоры. В результате для представителей диаспоры на данном этапе наиболее важным оказалось обоснование особой значимости исторического опыта и этнической специфики корейцев постсоветских государств. Это выразилось, в частности, в том, что возрождение «традиции» празднования Чусока произошло под влиянием южнокорейцев, но по форме следует образцам, сложившимся в советское время, что и вызывает их неодобрение. Высокая значимость поминальных практик определяется их направленностью на сохранение памяти о ближайших предках и перенесенных ими испытаниях.

### Библиография

1. *Джарылгасинова Р. Ш.* Семейные и календарные праздники корейцев России и государств СНГ как этноконсолидирующий фактор // Семья, гендер, культура. М., 1997.

2. *Волкова Т.В.* Российские корейцы: к вопросу о самоидентификации // Этнографическое обозрение. 2004. № 4.



***Л. Ф. Попова, И. В. Стасевич***

## ПОЛЕВЫЕ ИССЛЕДОВАНИЯ СРЕДИ КАЗАХСКОГО НАСЕЛЕНИЯ ОРЕНБУРГСКОЙ ОБЛАСТИ (по материалам экспедиции 2009 г.)

В июле 2009 г. в рамках общей программы «Этнокультурные процессы в Западном Казахстане на рубеже XX–XXI вв.» были проведены полевые этнографические исследования среди казахского населения Оренбургской области. Казахи компактно проживают в западных и южных районах области, расположенных вдоль российско-казахстанской границы. Для обследования был выбран Соль-Илецкий район, поскольку он соседствует с Актюбинской областью, где авторам уже приходилось работать в 2006–2007 гг., таким образом, мы могли продолжить программу планомерного изучения региона.

Казахское население Соль-Илецкого района является коренным для данных мест и относит себя к Младшему жузу, преимущественно роду табын племенного объединения жетиру. Согласно данным В. В. Вострова и М. С. Муканова, именно здесь, по берегам реки Илек, находились летние кочевья казахов-табынцев [1, с. 206–210]. Интересно, что, несмотря на все социальные перипетии XX в., у потомков кочевников сохранились отчетливые представления о своей этнической территории. Причем историческая память у отдельных знатоков традиции настолько глубока, что они в деталях могут описать земельные границы своего *ру* — родового подразделения. Тем самым оренбургские казахи не являются диаспорой, а составляют этнический массив, который оказался отделенным от своего этноса политической границей. Такие группы получили в социологии название «ирредента».

Безусловно, при исследовании ирреденты фактор государственной границы в этнокультурных процессах должен быть обязательно учтен, поэтому одна из задач полевого исследования состояла в попытке уяснения значения этого фактора. В связи с этим для сбора сравнительного материала нами были обследованы по-

граничные села на казахстанской территории в Хобдинском районе Актюбинской области, население которого родственно соль-илецким казахам и частично принадлежит роду табын.

На территории Соль-Илецкого района казахи живут как в селах (Тамар-Уткуль, Кумакское, Первомайское и др.), так и в городе Соль-Илецке. Казахи являются этносом с высоким уровнем урбанизации, хотя Соль-Илецк скорее «восточный город» (по классификации Вебера). Казахи живут в городе в домах-коттеджах, обычно заселяют улицу и привносят в городскую среду сельские социальные нормы и мировоззрение. Не случайно один из компетентных информантов утверждал, что в Соль-Илецке образ жизни казахов и их обрядность ничем не отличаются от сельских. Он сам проживает в таком районе, который у жителей города получил название «Назарбаевка». Его обитатели в 1990-е гг. перебрались в Соль-Илецк из приграничных районов Казахстана, где социально-экономическая ситуация была еще более сложной, чем в России.

В своих селах казахи в настоящее время составляют большинство — около 80–90 % (в советское время — 40–50 %). Русские, украинцы, немцы покинули эти населенные пункты в первой половине 1990-х гг. В целом казахское население района толерантно, тип его этничности может быть оценен как нормальный, фактор мультикультурности оценивается им положительно — как условие психологического комфорта. Информанты единодушны во мнении, что в СССР, когда в поселках люди разных национальностей жили бок о бок, жизнь была намного интереснее.

Облик традиционной материальной культуры казахов Соль-Илецка в большой степени размыт, но на основании сохранившихся у населения предметов можно заключить, что ее местный вариант закономерно принадлежал к западному территориальному комплексу казахской культуры. Так, при валянии войлока применялась характерная техника, когда узор вырезали из полускатанного войлока и наносили на полускатанную же основу, а затем валяние продолжали. Встречаются также войлоки, орнаментированные по традиции аппликацией из ткани. Бытовавшие женские украшения относились к так называемому «геометрическому» стилю, столь типичному для западных областей Казахстана. В пищевом комплексе широк ассортимент молочных продуктов. На столе всегда присутствует просо, что не принято, например, в Восточном Казахстане. Единственным видом традиционных предметов быта, которые продолжают изготавливать дома, являются матрасики для сидения *корпе*.



Для этнокультурных процессов в среде казахов Соль-Илецкого района характерна тенденция к их дифференциации с родственным казахским населением Хобдинского района. Важную роль в этом играет фактор государственной границы, поскольку контакты затрудняют длительная процедура ее пересечения на автомобильной дороге, регистрационный режим, таможенный контроль. В связи с этим для казахов Хобды роль города-центра в настоящее время играют не Соль-Илецк и Оренбург, находящиеся соответственно в 38 и 120 км от границы, а Актобе, хотя и отстоящий на 250 км, но доступный. Именно из этой малой столицы теперь приходят разного рода влияния, умонастроения, модные тенденции, новации в обрядовой сфере. Туда направляются как с повседневными нуждами, например за оптовыми покупками, лечением, транспортом, так и для реализации важных жизненных стратегий — получения образования, в поисках работы, в надежде изменить жизнь.

Экономическое пространство по обе стороны границы также не способствует культурной интеграции. Безработица — главная проблема села в обоих государствах — не стимулирует, однако, отходничества, и люди предпочитают заниматься натуральным хозяйством. В казахстанских селах упор традиционно делается на скотоводство, а российские казахи перешли к бахчеводству, хотя это рискованное занятие, поскольку при неблагоприятных погодных условиях можно не окупить вложенных затрат. На вопрос, почему в Казахстане эта отрасль не получила ни малейшего развития, был получен ответ, что арбуз — российский продукт и в Казахстане особого сбыта не получит.

Разные государственные организмы обусловили различную языковую ситуацию в обеих приграничных группах. Если в Казахстане казахский язык все более укрепляет свои позиции, то в России, наоборот, казахи постепенно утрачивают родной язык в связи с отсутствием прямых стимулов к владению им. В 60–70-х гг. XX в.

российские казахи хорошо знали язык, но сейчас люди младшего и среднего возраста им владеют слабо или не владеют совсем. Во многих семьях именно русский является языком повседневного общения. В школе казахский язык преподают, но факультативно. Плохое знание языка казахами-россиянами может являться поводом для иронии и критики со стороны казахов Казахстана, что наблюдалось нами во время свадебного застолья в одной из семей Хобдинского района.

Граница определяет самосознание людей в плане все более ощущаемой реальности, что Россия и Казахстан — разные государства. Призыв президента Н. Назарбаева возвращаться в Казахстан, на родину предков, оренбургскими казахами не был поддержан, так как Россию они считают большой, а свой район — малой родиной. Также важно учитывать, что в многонациональной Оренбургской области имеется собственная сильная национальная политика, которая эффективно воспитывает местный патриотизм под лозунгом «Мы — оренбуржцы».

Показательно, что у российских казахов при постепенной утрате языка, нечетком знании генеалогии до седьмого колена, незначительной роли скотоводства как традиционного занятия, отсутствии в обиходе предметов быта, хотя бы символически связанных с кочевой культурой, никакого кризиса идентичности не наблюдается. Представляется, что центральная тема казахской культуры сохраняется здесь, в частности, в довольно прочных клановых родственных отношениях и цементирующей их семейной обрядности.

Вопрос сохранения традиций является важным в этнокультурной рефлексии казахов изучавшихся районов, и, что интересно, обе стороны признают, что российские казахи в этом отношении обладают более высоким национальным духом. Вполне очевидно, что с появлением границы фактор «самости» оренбургских казахов стал более актуальным. Казахи в Казахстане, по выражению соль-илецкого информанта, «расслабленные, не ценят своего».

Основная макро- и микроструктура обрядовой сферы у казахов обеих групп одинакова, что признают и сами информанты, выделяя только отличительные нюансы. Анализ этих отличий позволяет заключить, что в Оренбургской области на периферии



ареала казахского расселения сохранились реликтовые черты этнической культуры, которые имеют тенденцию к тому, чтобы стать дифференцирующим фактором культуры обеих групп. Так, в свадебной обрядности празднества в доме невесты считаются важнейшими, именно там проводится обряд мусульманского бракосочетания *нике*, после чего девушка считается женой. Некоторые информанты сообщили, что брачная ночь проходит уже в доме невесты. Именно такой порядок церемоний соответствует весьма древним обыкновениям. В Хобдинском районе ничего подобного не отмечается, а *нике* называется посещение ЗАГСа и проводится оно уже в доме жениха.

Любопытно, что оренбургские казахи не знают обрядового блюда *куйрук-баур*, которое у других групп казахов обязательно подается при сватовстве или на первых этапах свадьбы.

Свои оттенки у соль-илецких казахов имеет культ предков, который очень развит. Термин *садака* прилагается к любому торжеству, в отличие от казахстанской традиции, где так называют только поминальные действия. Соответственно кусочки ткани *жертыс* в Соль-Илецком районе раздают на любом празднике, мотивируя это тем, что все равно читают благословение *бата* и вспоминают предков.

Соль-Илецкие казахи почитают старинный казахский Новруз, отмечаемый 14 марта. В этот день утром нужно обязательно поприветствовать соседей, обнимаясь и соприкасаясь при этом грудью. Этот обычай рассматривается как «свой», хотя хобдинские казахи тоже практикуют его, несмотря на официальную дату государственного праздника 22 марта.

Таким образом, процесс развития данной части казахского этноса нуждается в дальнейшем изучении в целях выяснения механизмов формирования этнографической группы, которая находится в иноэтничном окружении и имеет тенденции к ослаблению связей с основным этническим массивом под воздействием фактора политической границы.

## Библиография

1. *Востров В. В., Муканов М. С.* Родоплеменной состав и расселение казахов (конец XIX — начало XX в.). Алма-Ата, 1968.

*И. В. Стасевич*

# ДОРОГИ ПРЕДКОВ. ТРАДИЦИОННЫЕ И СОВРЕМЕННЫЕ РЕЛИГИОЗНЫЕ ТЕЧЕНИЯ В КАЗАХСТАНЕ

В последние десятилетия в Казахстане наблюдается заметное оживление религиозной жизни. Наряду с пропагандой «классических» устоев мусульманской религии активно дополняются и корректируются теории и практики народного ислама. Некоторые из этих проявлений вполне согласуются с традиционными религиозными представлениями, другие не находят аналогий в религиозной традиции, зафиксированной историками и этнографами в процессе изучения казахской культуры.

В предлагаемой вниманию читателей статье речь пойдет о новом религиозном течении, появившемся в Казахстане сравнительно недавно — в конце XX в. — Ата Жолы. Отношение к этому религиозному течению у населения Казахстана неоднозначное: одни видят в нем продолжение веры предков, другие — опасное проявление новых «оккультно-мистических псевдорелигиозных направлений». В 2009 г. эта религиозная организация попала наряду с другими в черный список и была запрещена на государственном уровне. Обоснованием такого решения стали заключения специалистов в области медицины о том, что «деятельность данного движения негативно воздействует на социальную защищенность здоровья граждан и создает реальную угрозу населению, что запрещено законодательством страны». Тем не менее последователи этого религиозного течения продолжают свою деятельность, теперь уже нелегальную, не только в Казахстане, но и на российских приграничных территориях.

Оставив в стороне нравственно-этические и богословские оценки деятельности данной религиозной организации, попытаемся проанализировать основы ее учения с точки зрения их совместимости с традиционными религиозными и мировоззренческими представлениями казахов и, возможно, сумеем ответить на



вопрос о причинах популярности подобных религиозных течений среди населения.

«Ата жолы» (другое название «Ак жол») свою деятельность как организация начала в 1997 г., а в 2001 г. была зарегистрирована как коммерческая организация (ТОО). Ее лидером и создателем является житель поселка Жамбыл Алматинской области Кыдырали Тарыбаев. На средства движения осуществляется активная издательская деятельность: издается журнал «Ата жол» и всевозможные брошюры, разъясняющие суть учения. Данное религиозное течение не отвергает устоев ислама, наоборот, выступает за полную «исламизацию» Казахстана и основывает свое учение на традиционном для культуры Казахстана культе предков.

Основная цель учения — подготовить человека к общению с духами предков (*аруақами*), избранным же уготовано еще при жизни стать святыми (*әулие*), заниматься целительством, направлять на путь истинной веры окружающих. Курс подготовки включает паломнические поездки по святым местам, преимущественно Южного Казахстана (обязательно посещаются мавзолеи Ахмета Яссауи, Арыстан-баба, Айша-биби, могилы Бес Ата), в сопровождении уже опытных целителей, т.н. *аққу* (дословно «лебедь») и *сұңқар* (дословно «сокол»), способных доносить до людей *бата* (благословение) и предсказания будущего от предков. Такие поездки небесплатные, денежный сбор с одного человека составляет в среднем 50 тыс. тенге (приблизительно 11 тыс. руб.). Но одной поездкой дело не ограничивается: для полного излечения недугов, обретения стабильности в жизни и карьере необходимо повторять паломничества, как правило, раз в полгода, а если *аруақи* рекомендуют, то и чаще.

Считается, что основы пути заложили пятеро святых: Туктубай ата, Суюнбай ата, Сарыбай би ата, Жамбыл ата и Кайназар ата. Вот поэтому первое паломничество новобранцы совершают к могилам Бес Ата («Пяти святых отцов»).

Среди паломников члены организации отбирают наиболее перспективных, тех, кто способен к общению с предками. Затем назначают день их «открытия» (*ашылу*) или «получения печати» (*мер алу*). В этот день происходит принятие новообращенных в ряды избранных членов движения, раскрытие их дара, позволя-

ющего общаться с *аруақ*ами, стать целителями и приблизиться к статусу *әулие*. По словам прошедших эту процедуру, «открытие» новобранца происходит во время касания (удара рукой) его спины более опытным наставником, уже считающимся среди последователей *әулие*. Именно с этого момента новообращенный погружается в измененное состояние сознания и начинает слышать голоса *аруақ*ов. Физические и психические недуги новобранцев трактуются в духе шаманской болезни как призыв предков вступить на путь излечения больных. В случае отказа от исполнения воли *аруақ*ов, по словам последователей движения, человека будут преследовать неудачи и болезни, вплоть до смерти близких людей. Такая схема практически полностью воспроизводит ритуал обращения избранного духами к традиционной шаманской практике *бақсалық*.

В рамках традиции находится и представление о личном *аруақ*е-помощнике, или, как его называют сами обращенные, «персональном менеджере», который в момент «открытия» дара подает новообращенному *бельгі* (знак), проявляющийся как боль или вибрация в определенных частях тела. *Аруақ*-помощник — один из пяти святых (Бес Ата).

Избранные, получившие благословение *аруақ*ов, начинают формировать собственные группы, заниматься целительством. Филиалы организации разбросаны по всему Казахстану и за его пределами (в России, Беларуси), низовые структуры носят символическое название «Орда», приблизительная численность одной такой организации — 15–20 чел. Собрания носят не менее символичное название — *шырақ*, что в дословном переводе с казахского значит «свеча».

Сеансы лечения *аққу* и *сұңқар* во многом повторяют практику *бақсалық* и современные сеансы лечения традиционных целителей (*емші*, *тәуіп*). Используются традиционные атрибуты: камча, свечи-*шырақ*; читаются заклинания-молитвы, призывающие на помощь духов предков. В попытках объяснения сути своего дара последователи «Ата жолы» опять же прибегают к традиционным стереотипам описания дара *бақсы*: «Не я лечу, а духи предков через меня лечат больных, что они говорят, то я и делаю, по своей воле ничего не предпринимаю» (ПМА). Но теоретическая база



учения расширена за счет нововведений. Так, сила целителя, по словам информантов, открывается через «чакры», активированные одним из пяти «аташек», под которыми явно понимаются *аруақ*и.

Исходя из принципов учения, наследственный дар (*касиет*) не является обязательным для «раскрытия» талантов целителя, что также противоречит традиционному пониманию династической природы способности вступать в контакт с миром духов.

Еще одной отличительной чертой этого религиозного движения является возможность «отмолить» избранника духов, что абсолютно противоречит традиции. *Аққу* и *сұңқар* предлагают тем, кто отказывается внять зову *аруақ*ов и вступить в организацию, «отмолить» их у духов, но взамен требуют некоторого вложения средств, иногда, по словам информантов, речь идет о достаточно большой сумме, равной стоимости квартиры.

«Ата жолы» имеет строго иерархическую внутреннюю структуру, основанную на жестких правилах участия в ней. Основными источниками финансирования являются денежные вложения самих участников, при этом принципы организации схожи с т.н. «финансовыми пирамидами» — каждый член организации должен привести с собой как можно больше новых последователей, тем самым он повышает свой статус в структуре течения.

Как уже говорилось, религиозное движение «Ата жолы» не отвергает основ ислама и позиционирует себя в рамках регионального варианта ислама и скорее не как «новая религия», а как образ жизни настоящего верующего человека. Однако представители местного исламского духовенства крайне негативно относятся к подобным объединениям и отвергают любые их связи с исламом. Это тем более интересно, что практику паломничества по святым местам, веру в духов предков местное духовенство не отвергает, а, наоборот, признает региональной особенностью ислама в Казахстане. Лишь те, кто отличается повышенной религиозностью, считает себя последователем «классических» законов ислама, отрицают возможность получения кого-либо откровения от умерших. Они же отрицают и саму веру в *аруақ*ов, считая ее отжившим суеверием, сетуют на то, что уровень религиозного образования среди казахов неудовлетворительный,

этим, с их точки зрения, и объясняется возникновение религиозных течений, подобных «Ата жолы».

Большинство же критикующих деятельность «Ата жолы» осуждают не основу религиозного учения, связанную с традиционными мировоззренческими представлениями, а материальную заинтересованность организаторов движения, факты психологического насилия над членами организации. Таким образом, критика этого религиозного течения осуществляется с двух сторон: и со стороны «официального» ислама, и со стороны обывателей, считающих себя верующими мусульманами в рамках регионального варианта ислама. Тем не менее около 2 млн казахстанцев совершили паломничества, используя услуги движения «Ата жолы».

Официальные источники информации (судебные материалы, газетные публикации, интернет-материалы) содержат многочисленные свидетельства о возникновении у приверженцев данного религиозного направления психических и соматических заболеваний, об обострении имеющихся заболеваний, что неоднократно приводило к летальному исходу. Некоторые из участников паломнических поездок, разочаровавшиеся в деятельности «Ата жолы», рассказывают о далеком от праведного поведении «аккушек», которые, пока их не видят паломники, обсуждают, кто из них и что будет говорить потенциальным «избранникам духов», пьют спиртное, курят и не держат *дарет*.

Вполне естественно, что сами последователи учения считают подобные заявления инсинуациями и приводят не меньше примеров благотворного влияния своей веры на физическое и психическое состояние обратившихся к ним за помощью.

Большинство приверженцев религиозного движения — женщины, причем за последнее время возраст «новобранцев» снизился: если раньше основу «Ата жолы» составляли женщины в возрасте 50 лет, то сейчас к работе в организации активно привлекаются девушки от 18 до 25 лет. Как показали проведенные исследования, среди народных целителей, занимающихся своим ремеслом в рамках традиционных практик, женщины также составляют большинство [1, с. 76–92]. Однако принадлежность к «Ата жолы» не ограничивается ни полом, ни возрастом, ни



национальностью, ни даже верой. Среди последователей — не только казахи, много русских, немцев, корейцев, уйгуров. Послание-*бата* от предков могут получить как мусульмане, так и христиане. По-видимому, это и способствует широкому и быстрому распространению данного религиозного течения, не ограниченного рамками пола, возраста и вероисповедания.

Анализируя деятельность религиозной организации «Ата жолы», мы можем выделить некоторые черты, которые при поверхностном рассмотрении и с определенной долей условности могут интерпретироваться как признаки секты: беспрекословное подчинение учителю, так как только ему доступно истинное понимание сути учения; обожествление его личности; наличие своего языка и терминологии; строгая иерархическая структура, подразумевающая поэтапный карьерный рост членов организации; типичные для сектантов угрозы — в случае отказа от служения беды и несчастья обрушатся на человека и его близких; руководители движений контролируют получение информации членами организации извне, ориентируя их на издаваемую в рамках религиозного движения продукцию, корректируют мышление и эмоции в плане «правильных» и «греховных»; члены организации позиционируют себя в духе единой семьи, противопоставляя себя окружению родственников и близких.

Между тем движение «Ата жолы» не отвергает полностью ни господствующей религии, ни традиционных устоев, что характерно для секты, а строит свое учение на основополагающих позициях традиционной религиозности, лишь отчасти дополняя ее и корректируя. Вера отцов признается правильной, но нуждающейся в новой «истинной» интерпретации, доступной только избранным.

Рассматривая структуру и суть учения, не нужно забывать о личности обращенного. Вера в *аруақ*ов до настоящего момента остается живой традицией, во многом формирующей религиозное мировоззрение современных казахов. Причины, по которым люди примыкают к новым религиозным группам, зависят от того, что ищет человек в жизни, чего ему не хватает, на что он готов отозваться и что может предложить ему данное движение. Как правило, это основные жизненные категории — здоровье и долго-

летие, успех в карьере, общение и понимание в общине верующих-единомышленников. Большое значение имеет и религиозный опыт, большинство обращенных воспитаны в духе традиционных ценностных ориентиров, а следовательно, основополагающие правила новых религиозных учений им знакомы.

Всплеск и огромная популярность религиозных движений, основывающихся в своей деятельности на традиционных религиозных и нравственных стереотипах, во многом объясняется и внутренней политикой государства, направленной на возрождение и сохранение традиционных национальных черт казахской культуры. Этот процесс начался в 90-х гг. XX в., с обретением Казахстаном независимости, именно на это время и приходится возникновение и расцвет подобных новых религиозных движений. Вероятно, совокупность сложившихся условий спровоцировала определенную религиозную реакцию. Оказалось, что возрождение национального духа ассоциируется у большинства казахов не с официальной религией, а с наследием предков — народной «этнической» религией. Эта ситуация кажется вполне закономерной, ведь основные этноопределяющие категории в настоящее время сохраняются именно в духовной культуре.

Появление такого религиозного движения, как «Ата жолы», демонстрирует один из способов реализации традиционного религиозного опыта как особой формы мировосприятия и мышления, а одной из причин его возникновения и жизнеспособности является желание заполнить духовную лакуну, возникшую в период прерывания традиции.

### Библиография

1. *Стасевич И. В*. Бақсалық и практика традиционного целительства в современном Казахстане // Центральная Азия. Традиция в условиях перемен. СПб., 2009. Вып. 2.



*С. Т. Ускенбаева*

## ЯЗЫКОВАЯ ПОЛИТИКА КАЗАХСТАНА В УСЛОВИЯХ ГЛОБАЛИЗАЦИИ И ЕЕ ВЛИЯНИЕ НА ОБРАЗОВАНИЕ

В рамках заявленной нами темы важными являются трактовки терминов «глобализация», «языковая политика». По определению А. Н. Нысанбаева, «глобализация — сложный многомерный процесс, включающий в себя интерпретацию тождества и различия, универсализма и фрагментаризма». Философ считает, что в условиях глобализации крайне актуальным является «вопрос о сохранении языковой и культурной идентичности, самобытности и уникальности традиционной культуры казахского и других народов Казахстана». Высказывая мысль о сохранении национально-культурного наследия и необратимости исторического времени, ученый пишет, что в начале XXI в. необходимо думать не только о традициях, но и о достойном вхождении страны в мировое культурное пространство в новом тысячелетии, сохранив при этом духовные и культурные ценности народа [1, с. 19–22].

Языковая политика, как и любой тип государственной политики, проводится определенными средствами, с помощью официальных процедур. В Казахстане средствами языковой политики являются законодательные акты, указы Президента РК, постановления Правительства РК, решения акимов областей, городов, районов, приказы министров образования, культуры, информации и общественного согласия. Сознательное вмешательство общества в развитие языка основывается на учете как внутренних тенденций, так и социальных факторов, влияющих на функционирование того или иного языка.

Анализ директивных документов показывает, что обретение Казахстаном суверенитета дало широкие возможности этносам для возрождения национальных языков и изучения их в организациях образования, использования в повседневном общении. В Казахстане языковые вопросы с момента обретения независи-

мости являются объектом пристального внимания государства. В ст. 4 гл. 1 «Закона о языках в Республике Казахстан» подчеркивается: «Государственным языком Республики Казахстан является казахский язык. Государственный язык — язык государственного управления, законодательства, судопроизводства и делопроизводства».

Об употреблении русского языка в ст. 5 сказано: «В государственных организациях и органах местного самоуправления наравне с казахским языком употребляется русский язык». Также в «Законе о языках в Республике Казахстан» рассматривается вопрос о функционировании языков других этносов, населяющих наше государство: «Каждый гражданин Республики Казахстан имеет право на пользование родным языком, на свободный выбор языка общения, воспитания, обучения и творчества» [2].

Казахстан разрешил проблемы языковой политики без острых конфликтов. Созданы условия для свободного развития языков всех этносов, проживающих на территории страны. Государство всемерно поддерживает этот процесс. Первый этап разработки государственной языковой политики пришелся на 1991–1995 гг. Тогда ее основной целью было развитие этнической самобытности и сохранение национально-культурного многообразия Казахстана. Эта политика сыграла заметную роль в укреплении единства народа и межнационального согласия. Ее принципы провозглашены и на конституционном уровне (1995), и в Концепции формирования государственной идентичности РК (1996). Затем было принято несколько законов и нормативно-правовых актов, закрепляющих эти позиции.

Основная сложность в проведении дальнейшей языковой политики в Казахстане состоит в «создании оптимального языкового пространства государства», требующего «четкого определения функционального отношения языков, при котором государственный язык должен занять достойное место». В Концепции языковой политики Республики Казахстан были определены следующие цели государственной языковой политики: «разработка стратегии государственной политики в области сохранения и функционального развития языков в переходной период, определение задач государства по созданию условий для развития казахского языка как государственного» [3]. Основной задачей Концепции стало проведение мероприятий по формированию государственного механизма функционирования языков на территории Республики Казахстан. Язык был определен в качестве «основы национальной культуры», а цель языковой политики — «гармоничное, устойчивое развитие отдельных этносов».



Основной задачей новой языковой политики стала необходимость изменения существовавшей ситуации: «Несмотря на принимаемые меры, не удается пока в полной мере реализовать государственный статус казахского языка. Основная причина заключается в том, что этот статус до сих пор лишь декларирован, но не подкреплен в достаточной мере механизмом, который обеспечил бы его повсеместное изучение и использование. Делопроизводство и служебное общение на государственном языке носит вторичный характер» [3].

В октябре 2006 г. на XII сессии Ассамблеи народа Казахстана глава государства Н. А. Назарбаев выступил с идеей триединства языков. В послании 2007 г. «Новый Казахстан в новом мире» президент предложил начать поэтапную реализацию культурного проекта «Триединство языков». Данный проект был обозначен как одно из направлений внутренней политики страны и является одним из приоритетных направлений в сфере образования. Каждый казахстанец должен владеть минимум тремя языками: казахским, русским, английским. Это откроет перед человеком огромные возможности для самореализации, поможет ему значительно расширить кругозор и стать максимально полезным своей стране.

Такая позиция президента особенно понятна с точки зрения глобальных вызовов. Сегодня знание языков помогает получать многообразную и разностороннюю информацию, пользоваться Интернетом, устанавливать деловые контакты, заключать выгодные договоры, достойно представлять Казахстан на мировой арене в любой сфере деятельности.

Изучение государственного языка — это вопрос национальной безопасности, социальной стабильности и интеллектуальной развитости страны. В связи с этим необходимо прежде всего сформировать реальную востребованность государственного языка, сделать его привлекательным и престижным. Языковая по-

литика включает общий подход к отбору содержания образования — давать представление о мире через призму культуры своей страны и воспринимать уникальность собственной культуры в контексте глобальных процессов; толерантность к другим языкам, обычаям, религиям, умение видеть особенности своей культуры в контексте культур других народов и мировой культуры в целом, воспринимать мир как совокупность сложных взаимосвязей, когда нарушение одной из них может привести к глобальной катастрофе.

В Казахстане в настоящее время представители разных этносов общаются на своих родных языках, книги издаются на одиннадцати языках. Представители национальных меньшинств имеют возможность обучаться на родном языке. Для них выпускаются учебники, создаются компьютерные обучающие программы. В местах компактного проживания различных этнических меньшинств организовано изучение родных языков. В республике имеется сеть воскресных школ этносов и этнических групп, проживающих в Казахстане, которые обучают языку и знакомят с культурой. В некоторых университетах открыты отделения по подготовке преподавателей корейского, уйгурского, турецкого и других языков национальных меньшинств. Этносы и этнические группы имеют возможность посредством использования родного языка распространять ценности родной культуры. Возможность развития и распространения национальных языков благотворно влияет на формирование чувства необходимости и значимости для государства каждого представителя этноса, для осознания им себя гражданином большой казахстанской общности. Свободное развитие языков способствует достижению высокого уровня межнационального общения.

В Казахстане действуют корейские отделения на факультете востоковедения КазНУ им. Аль-Фараби, на филологических факультетах КазНПУ им. Абая, Кызылординского, Усть-Каменогорского университетов и в Казахском государственном университете мировых языков. Общая численность студентов корейских отделений вузов Казахстана составляет около 200 чел.

В Казахстане успешно функционируют 6 школ с углубленным изучением немецкого языка, где выпускники имеют возможность



получить языковой диплом второй ступени (в г. Алматы — СШ № 18, лингвистическая гимназия № 68; в г. Астане — немецкая гимназия; в г. Усть-Каменогорске — СШ № 10, гимназия им. А. Гумбольдта № 12; в г. Актюбинске — СШ № 11). Изучение немецкого языка осуществляется также на вечерних курсах для взрослых. Ежегодно проводится около 1100 курсов при поддержке Министерства внутренних дел ФРГ, примерное количество слушателей составляет 19 тыс. чел. Обучение немецкому языку проводится также в воскресных школах немецкого языка и культуры. Ежегодно в 64 воскресных школах Казахстана обучаются немецкому языку до 3 тыс. детей в возрасте от 3 до 16 лет. Во время обучения дети не только изучают язык, но и знакомятся с обычаями и традициями немецкого народа.

В Казахстане проживает около 300 тыс. уйгуров. В республике функционируют 14 школ с уйгурским языком обучения, 50 смешанных школ с уйгуро-казахским и уйгуро-русским языками обучения. В стране действует уйгурский Драматический театр музыкальной комедии, единственный в своем роде в СНГ, при Академии наук РК работает отделение уйгуроведения, зарегистрировано общественное объединение «Республиканский культурный центр уйгуров Казахстана», а также другие этнические, культурные и лингвистические объекты.

В 2005/06 учебном году из 2 778 077 учащихся обучались на казахском языке — 1 594 019, на русском — 107 971, на уйгурском — 17 525, на узбекском — 82 974, на таджикском — 3225, на украинском — 178, на немецком — 485 чел.

В 79 воскресных школах родные языки изучают свыше 3,5 тыс. детей (в 2005 г. было 76 воскресных школ, количество детей составляло более 3 тыс.).

В Казахстане выпускаются учебники для школ на уйгурском языке. Ежегодно по государственному заказу только на языках этнических меньшинств Казахстана выпускается до 30 книг общим тиражом более 80 тыс. экз.

В 2008 г. для развития государственного языка из бюджета были выделены огромные средства. По инициативе Президента Казахстана Н. Назарбаева был создан Президентский фонд развития государственного языка. Также в 2008 г. был принят план

мероприятий на 2009–2010 гг. по реализации Государственной программы функционирования и развития языков. Создан Международный центр сотрудничества Казахстана со странами Европейского Союза в области языковой политики для системного изучения и внедрения в Казахстане международного опыта по применению государственного языка в международной деятельности, в сфере государственного управления, органах прокуратуры, обороны, Вооруженных силах и правоохранительных органах. Постоянно совершенствуется система КАЗТЕСТ по оценке уровня знания казахского языка. Налаживается выпуск анимационных и художественных фильмов для детей на казахском языке.

Для финансирования вышеназванных и других мер по внедрению и развитию государственного языка из бюджета в 2009 г. было выделено 5 066 313 тысяч тенге, а в 2010 г. — 4 763 727 тысяч тенге.

Мы полагаем, что необходимо углубление процесса воспитания и обучения на родном языке, поскольку язык как этническая основа нации имеет огромное значение в процессе формирования национального самосознания. Повышение престижа и значения государственного и официального языка в обществе благотворно скажется на совершенствовании межнациональных отношений в республике, развитии языковой культуры и самосознании народов.

*Таблица 1*

**Языки, на которых ведется обучение (за последние 5 лет)**

| Язык обучения | 2005/2006 (181 вуз) | 2006/2007 (176 вузов) | 2007/2008 (167 вузов) | 2008/2009 (176 вузов) | 2009/2010 (148 вузов) |
|---|---|---|---|---|---|
| Казахский | 330 199* | 337 754 | 334998 | 301 959 | 303720 |
| Русский | 438 032 | 421 777 | 372396 | 321 604 | 296932 |
| Узбекский | 383 | 210 | 41 | – | – |
| Английский | 7139 | 8701 | 9618 | 10 005 | 9593 |
| Китайский | 9 | – | – | 43 | – |
| Немецкий | – | – | – | – | 19 |
| Турецкий | – | – | – | 7 | – |
| Персидский | – | – | – | 196 | – |
| Всего | 775 762 | 768 442 | 717 053 | 633 814 | 610 264 |

* — количество студентов.



**Библиография**

1. *Нысанбаев А. Н.* Глобализация и транзитное общество // Саясат. 2001. Декабрь.

2. Республика Казахстан. Законы. Основные законодательные акты о языках в Республике Казахстан. Алматы, 2001.

3. Концепция языковой политики Республики Казахстан. URL: http://kazakhstan.news-city.info/docs/sistemsl/dok_pegtfo.htm.

# СОДЕРЖАНИЕ


## IN MEMORIAM

Памяти Розы Яковлевны Рассудовой (1925–2011). . . . . 3

## АРХЕОЛОГИЯ, ИСТОРИЧЕСКАЯ ЭТНОГРАФИЯ

*Т. И. Ахундов.* Интересная деталь оформления горловин неолитических сосудов . . . . . 5

*А. Ю. Худавердян.* Контакты племен евразийских степей с населением Армянского нагорья и Передней Азии в эпоху бронзы . . . . . 10

*Н. А. Тернавский.* Индоевропейские изоглоссы в топонимике Кавказа . . . . . 15

*О. В. Маан.* Миграционные процессы в Средневековье из Юго-Восточной Абхазии . . . . . 18

*Салмин а. К.* Савиры на Кавказе . . . . . 22

*В. А. Дмитриев.* О выделении геокультурного ареала Центральный/Большой Кавказ . . . . . 28

*А. Р. Аюбов.* Отражение обрядов, ритуалов и тотемизма в топонимах народов Уструшаны . . . . . 33

*А. Р. Аюбов.* Роль этнических расселений в сложении и трансформации топонимов . . . . . 39

*А. Б. Долгополов.* К истокам толерантности народа Казахстана. . . . . 44

*Ю. А. Евстигнее*в. Кыпчаки / куны / половцы / куманы — один этнос или четыре? . . . . . 50

*Ю. А. Евстигнеев.* Половцы: кто они? (К вопросу об их этнической идентичности) . . . . . 57

*А. К. Нефедкин.* Боевые верблюды в Средней Азии в древности . . . . 63

*В. М. Федоров.* О восточном влиянии на охоту с ловчими птицами, проводимую в средневековой Руси, с точки зрения практики ее применения (по предметам археологических находок) . . . . . 68





## ИСТОРИОГРАФИЯ, ИСТОЧНИКОВЕДЕНИЕ

*С. Б. Манышев.* «Ханнал Мурад» — источник по истории медицины дагестана . . . . . 76

*А. К. Алексеев.* Сведения «Тарих-и Мулла-зада» («Тарих-и шуйух-и Бухара») о правилах совершения зийарата . . . 80

*С. В. Дмитриев.* Материалы по этнографии и фольклору казахов из фонда генерала Н. И. Гродекова . . . . . 86

*Л. Ф. Попова.* Казахские головные уборы в альбоме рисунков В. Плотникова . . . . . 92

*Ю. Г. Попов.* Маршрут поездки С. М. Дудина по Казахстану в 1899 г. . . . . 98

*Ю. Г. Попов.* Многогранный талант Машхур-Жусупа Копеева . . . . . 105

*Ю. Г. Попов.* Степные корреспонденты фотографа С. М. Дудина (к поездке 1899 г.) . . . . . 108

*В. А. Прищепова.* Иллюстративный фонд по народам Средней Азии и Казахстана МАЭ РАН и история отечественной научной фотографии . . . . . 111

*В. А. Прищепова.* Народы Центральной Азии в иллюстрациях русской периодической печати конца XIX в. (по материалам МАЭ РАН). . . . . 117

## ТРАДИЦИОННАЯ КУЛЬТУРА: МАТЕРИАЛЬНЫЕ И ДУХОВНЫЕ АСПЕКТЫ

*Т. Л. Айрапетян.* Указатели символов в армянских народных сказках. . . . . 122

*Л.С. Гущян.* Некоторые аспекты свадебного обрядового комплекса приазовских и балканских греков (начало XX в. — 1970-е гг.) . . 126

*Ф. А. Гаджалова.* Особенности технических приемов традиционной вышивки у народов Дагестана . . . . . 132

*А. В. Гучева.* Адыгская циновка (традиция и современное искусство) . . . . . 137

*А. В. Гучева.* Опыт использования этнографических знаний в прикладных целях: семантика, структурирование и функциональность музыкальных инструментов. . . . . 141

*Л. А. Сластникова.* Традиции в творчестве современных крымских ювелиров . . . . . 146

*С. Б. Манышев*. Здравоохранение Дагестана периода кавказской войны . . . . . 149
*З. Т. Дзарахова*. Народная медицина ингушей как часть этнической культуры . . . . . 154
*Р. И. Сефербеков*. Об одном календарном и аграрном празднике табасаранцев: эбелцан . . . . . 160
*М. Б. Гимбатова*. Традиционные единицы измерения у ногайцев в XIX — начале XX в. . . . . 165
*О. С. Павлова.* Традиционная северокавказская детская люлька: история и современность . . . . . 167
*З. И. Хасбулатова.* Роль народной одежды в традиционных свадебных обычаях и обрядах чеченцев . . . . . 172
*Х. А. Хабекирова.* Образ сестры в мировоззрении черкесов (к постановке вопроса) . . . . . 176
*Л. С. Гущян.* Структурные компоненты панаира приазовских греков и вардавара ростовских армян (сравнительный аспект) . . . . . 180
*Л. А. Борокова.* Духовная культура в паремиях абазин . . . . . 185
*Л. Т. Соловьева.* Этнографические материалы в «черкесских дневниках» С. Н. Джанашиа . . . . . 190
*Н. В. Серов*. Цветовое единство канонов и традиций . . . . . 195
*Д. М. Дзлиева.* Инструментально-хореографические формы в контексте свадебной обрядности осетин. . . . . 200
*Е. Л. Кубель.* Коллекция вышитых каракалпакских нарукавников в РЭМ . . . . . 205
*О. В. Старостина.* Некоторые особенности традиционных игр у таджиков . . . . . 210

## СОЦИАЛЬНАЯ КУЛЬТУРА И ОБЩЕСТВЕННЫЕ ПРАКТИКИ ПРОШЛЫХ ВЕКОВ

*А. Х. Абазов.* Историческая память кабардинцев в контексте историографии обычного права . . . . . 216
*З. И. Хасбулатова, М. П. Ахмадова.* Традиционное гостеприимство и куначество чеченцев в XIX — начале XX в.. . . . . 221
*З. И. Хасбулатова.* Этикет общественной жизни чеченцев в XIX–XX вв. (по этнографическим материалам) . . . . . 225



*Ю. М. Ботяков.* Акъегерия: персонаж абхазского сельского сообщества . . . . . 228
*Д. С. Бугаев*. Ссылка на сакартвело в государственных документах рубежа XVIII–XIX вв. . . . . 233
*М. Б. Гимбатова.* Стереотипы «мужественности» и «женственности» в традиционном воспитании у тюркоязычных народов Дагестана. . . . . 238
*А.-М. М. Дударов.* Мехк-кхел и тере — идентичные формы управления общественно-политической жизнью у ингушского и карачаево-балкарского народов . . . . . 241
*А. Д. Эльмурзаева.* Новые материалы по традиционной свадьбе народов Дагестана. . . . . 246
*Л. А. Сластникова*. Свадебный обряд крымских татар в начале XXI в.. . . . . 249
*С. А. Лугуев.* О похищении жениха и невесты в традиционной свадебной обрядности народов Дагестана в XIX — начале XX в.. . . . . 253
*Р. Ш. Зельницкая (Шларба)*. Ритуал жэабран в абхазской традиции . . . . . 256
А. Х. Абазов. Плата за лечение раненого в обычном праве кабардинцев в первой половине XIX в. . . . . 260
*С. А. Айларова, Е. И. Кобахидзе.* Историко-культурные предпосылки формирования этнических противоречий на Центральном Кавказе (конец XIX–XX в.) . . . . . 265
*Ю. Ю. Карпов*. Страничка из истории управления горцами Кавказа Российской империей . . . . . 270
*А. Х. Курмансеитова.* Просветительская деятельность адыгов в периодической печати начала XX в.. . . . . 276
*А. Р. Хашукаев.* Развитие культуры и образования северокавказских народов во второй половине XIX — начале XX в. . . . . 280
*А. А. Ахмедов*. Интеллектуальное начало и функциональная среда в культуре адыгов: аспекты эволюции . . . . . 283
*Р. А. Бекназаров*. Хлеб в традиционном казахском обществе (середина XIX — начало XX в.): историко-этнографическое исследование на материалах Западного Казахстана . . . . . 287

*С. В. Дмитриев.* Практика разграбления имущества монарха и ее общественно-политическое значение в традиционной культуре народов Центральной Азии (предварительные заметки) . . . . . 293

## КОНФЕССИОНАЛЬНЫЕ АСПЕКТЫ КУЛЬТУРЫ И ИСТОРИИ

*М. С.-Г. Албогачиева.* Хусейн-Хаджи Гарданов — авлия из селения Плиево . . . . . 301

*Т. С. Чабиева.* Муфтият Республики Ингушетия. Роль и место в ингушском обществе . . . . . 306

*Л. К. Гостиева.* Протоиерей Стефан Мамитов как этнограф . . . . . 310

*Д. Н. Прасолов*. К вопросу о роли ислама в политической культуре традиционного адыгского общества . . . . . 314

*Т. Е. Дзеранов.* Роль религиозного фактора в процессе включения Осетии в российское социокультурное пространство . . . . . 319

*К. С. Васильцов.* Природные объекты культа: почитание воды в религиозной практике таджиков . . . . . 324

*К. С. Васильцов.* Легенды о возвращающемся императоре и центральноазиатская традиция . . . . . 329

*Н. С. Терлецкий*. К вопросу о почитании деревьев на мазарах Центральной Азии . . . . . 333

*Н. С. Терлецкий*. Некоторые места паломничества и поклонения Пенджикентского района (Республика Таджикистан) . . . . . 336

## СОВРЕМЕННЫЕ ЭТНОКУЛЬТУРНЫЕ, ЭТНОПОЛИТИЧЕСКИЕ, СОЦИАЛЬНЫЕ ПРОЦЕССЫ

*С. О. Чипашвили.* «Разломы» дагестанского общественного сознания . . . . . 341

*С. О. Чипашвили*. Кавказская цивилизация как место столкновения цивилизаций . . . . . 345

*О. С. Павлова.* Традиции и новации в структуре этнокультурных ценностей чеченцев и ингушей . . . . . 348

*М. Ш. Абдулаева*. Современные нетрадиционные религиозные сообщества Дагестана . . . . . 353



*Ю. М. Ботяков*. Фамильная солидарность в современной Абхазии . . . . . 358

*К. А. Минатулаев.* Динамика этнического состава населения Хасавюртовского округа (1897–1926) . . . . . 363

*Ю. Ю. Карпов*. Заметки о национально-государственном строительстве на Северном Кавказе в 1920–1940-е гг. . . . . 366

*Н. Р. Габриелян, Г. Б. Галстян.* Основные тенденции развития демографической ситуации в Республике Армения . . . . . 371

*М. Р. Габриелян.* Общество перехода: традиции и инновации (на примере армянского общества) . . . . . 375

*Н. Д. Пчелинцева, Л. Т. Соловьева*. Некоторые аспекты современного состояния русских молоканских общин Азербайджана . . . . . 380

*Д. В. Соколов*. Этнический бизнес на примере отелей в Приэльбрусье . . . . . 385

*Е. Ю. Захарова, Е. Л. Капустина.* Кичмалка: хозяйственные модели современного балкарского селения . . . . . 392

*Е. Ю. Захарова*. Некоторые аспекты правосознания носителей грузинской городской уличной культуры . . . . . 398

*М.-Р. А. Ибрагимов*. Миграционные процессы в Дагестане во второй половине XX — начале XXI в. и их последствия . . . . 403

*Е. Л. Капустина.* «Мы не должны потеряться»: стратегии символической консолидации односельчан в Республике Дагестан (по материалам полевых исследований 2009–2011 гг.) . . . . . 408

*М. Н. Смирнова*. Источники изучения диаспор кавказских народов в Санкт-Петербурге в конце XX — начале XXI в. . . . . 413

*Т. В. Асрибекова.* Сохранение этничности на примере армян Краснодарского и Ставропольского краев . . . . . 417

*А. Дж. Магомедов.* Ремесленная культура Дагестана как феномен историко-культурного наследия . . . . . 422

*С. А. Штырков*. «У осетин много прекрасных национальных обычаев, которые необходимо поощрять и поддерживать»: советские корни этнического традиционализма . . . . . 427

*М. В. Солоненко*. «Улица» и «зал»: символические роли в досуговом пространстве дагестанской молодежи . . . . . 437

*Е. Ю. Гуляева*. Этническая идентичность армян Петербурга (по материалам интервью о кулинарных практиках и публицистике) . . . . . 442

*Е. Ю. Гуляева.* Неэтнические идентичности в рассказах армян Петербурга о кулинарных практиках . . . . . 448

*Н. В. Казурова.* Традиция и обычай в грузинском кинематографе (О. Иоселиани, Т. Абуладзе, Г. Баблуани) . . . . . 454

*И. Т. Цориева*. В. И. Абаев и лингвистическая дискуссия начала 1950-х гг. . . . . 459

*И. Т. Цориева.* Изобразительное искусство северной осетии в диалоге с методом соцреализма (середина 1940-х — 1950-е гг.). . . . . 464

*С. С. Ежеменцев*. Особенности абсорбции мигрантов из Центральной Азии в начале 2000-х гг. по материалам интервьюирования (на примере г. Барнаула) . . . . . 467

*А. Масальская.* Традиции поминовения и посещения могил у казахстанских корейцев. Влияние южнокорейских миссионеров на сохраняемые поминальные практики . . . . . 471

*Л. Ф. Попова, И. В. Стасевич.* Полевые исследования среди казахского населения Оренбургской области (по материалам экспедиции 2009 г.) . . . . . 477

*И. В. Стасевич.* Дороги предков. Традиционные и современные религиозные течения в Казахстане . . . . . 482

*С. Т. Ускенбаева.* Языковая политика Казахстана в условиях глобализации и ее влияние на образование . . . . . 489