

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

## ЛАВРОВСКИЙ СБОРНИК

МАТЕРИАЛЫ XXXIII  
СРЕДНЕАЗИАТСКО-КАВКАЗСКИХ  
ЧТЕНИЙ 2008–2009 гг.

К столетию со дня рождения  
Леонида Ивановича Лаврова

ЭТНОЛОГИЯ, ИСТОРИЯ,  
АРХЕОЛОГИЯ, КУЛЬТУРОЛОГИЯ



Санкт-Петербург  
2009

УДК 39+902+94+008(470.6+51)  
ББК 63.5(2)  
Л13

*Утверждено к печати Ученым советом МАЭ РАН*

Рецензенты:

к.и.н., вед. спец. МАЭ РАН *А. В. Курбанов*  
к.и.н., доцент кафедры Центральной Азии  
и Кавказа ВФ СПбГУ *З. А. Джандосова*

**Л13 Лавровский сборник:** Материалы XXXIII Среднеазиатско-Кавказских чтений 2008–2009 гг.: Этнология, история, археология, культурология / Отв. ред. Ю.Ю. Карпов, И.В. Стасевич. СПб.: МАЭ РАН, 2009. 476 с.

ISBN 978-5-88431-157-2

Предлагаемый сборник включает результаты научных исследований, изложенные на XXXIII Лавровских (Среднеазиатско-Кавказских) чтениях в 2008–2009 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.

**УДК 39+902+94+008(470.6+51)**  
**ББК 63.5(2)**

*Исследования М.С.-Г. Албогачиевой, Ю.М. Ботякова, Е.Л. Капустиной, Ю.Ю. Карпова, С.А. Штыркова выполнены в рамках научно-исследовательской Программы фундаментальных исследований Президиума РАН «Историко-культурное наследие и духовные ценности России», проект «Потенциал этнокультурных связей в урбанистической среде Северокавказского региона».*

ISBN 978-5-88431-157-2

© МАЭ РАН, 2009

# IN MEMORIAN

*Ю.Ю. Карпов*

## **Л.И. ЛАВРОВ КАК УЧЕНЫЙ-ГРАЖДАНИН. К СТОЛЕТИЮ СО ДНЯ РОЖДЕНИЯ**

4 мая 2009 г. исполняется 100 лет со дня рождения выдающегося кавказоведа Леонида Ивановича Лаврова.

Л.И. Лавров вошел в историю науки как автор фундаментальных работ по этнической и социальной истории народов Северного Кавказа, истории хозяйственной деятельности, материальной культуры, религиозных верований и практик населения региона с древних времен до XX в. Огромной заслугой Леонида Ивановича является создание свода эпиграфических памятников Северного Кавказа на арабском, персидском и турецком языках X–XX столетий (в трех томах), сопровождаемых обстоятельными комментариями и научным анализом (Лавров 1966; 1968; 1980).

Не буду излагать факты биографии ученого, научные концепции, которые он отстаивал, часто в оживленной полемике с коллегами. Это слишком обширная тема для доклада (в основном данные сюжеты изложены мною в специальной статье. См.: Карпов в печати). В настоящем случае я хочу познакомить с мало- или недостаточно известными фактами биографии ученого, когда отчетливо проявилась его гражданская позиция. Обсуждение научных вопросов требует не только объективного подхода в оценках, но, бывает, что и известных качеств Личности.

**Сюжет первый.** В ноябре 1956 г. Л.И. Лавров принял участие в совещании, посвященном вопросу о характере социально-политического движения горских народов Кавказа в 20–50-е гг. XIX в. (конкретно речь шла о причинах и характере Кавказской войны), которое проходило в Москве в Институте истории АН СССР. Это было время после XX съезда КПСС, когда многие ранее казавшиеся незыблемыми идеологические постулаты пересматривались, но вовсе не рушились. В полной мере это коснулось и вопросов истории Кавказа, в которой еще сов-

сем недавно Шамиль назывался «ставленником султанской Турции и английских колонизаторов» (см.: Шамиль 1958). В архиве МАЭ РАН хранится фрагмент одного из заседаний этого совещания со стенограммой выступления Л.И. Лаврова. В нем он затронул тему социально-политического развития населения горных районов Кавказа (в первую очередь Дагестана), обосновывая свой же вывод о том, что даже в так называемых вольных обществах (союзах общин) имели место феодальные отношения (на разных фазах их развития). И потом относительно самого общественно-политического движения горцев: «Что касается характера движения горцев первой половины XIX века, то мы уже, кажется, приходим к согласованному мнению, что это движение по своему содержанию было сложным. Что оно было и антиколониальным, и антифеодальным, и в то же время его трудно отделить от мюридизма, привнесенного духовенством в качестве религиозной идеологии. Это движение пытались использовать в своих интересах иностранные державы. Но, по-моему, мы приходим к согласованному мнению, что это движение не было инспирировано ни Турцией, ни Англией и что вожди этого движения не были агентами турецкими или английскими <...>

Я не хочу спорить с профессором Фадеевым, так как считаю, что в его докладе было много правильного. Но хочу остановиться только на одном его маленьком примере, который показался мне недостаточно убедительным. Профессор Фадеев привел документ, в котором Шамиль называет себя подданным турецкого султана. Я не очень убежден в правильности перевода с арабского этого документа. В самом ли деле здесь речь идет о политическом подданстве, а не об обычном признании не светской власти султана, а обязательной для суннита того времени духовной власти халифа <...>

Была ли прогрессивной борьба горцев первой половины XIX века? Признаюсь, я не являюсь сторонником рассматривать историю как политику, опрокинутую в прошлое. Кто-то из выступавших говорил, что ошибки, сделанные за последние годы в области изучения движения горцев, проистекают от того, что авторы неглубоко изучали факты. Кажется, это сказал Расул Магомедович (очевидно, Р.М. Магомедов. — Ю.К.)?

Мне кажется, что это не так! Эти ошибки произошли от взгляда на историю как на политику, опрокинутую в прошлое. Профессор Бушугев призывал совещание решить научный спор о мюридизме так, чтобы это решение было в интересах социализма. Мне кажется, что в интересах социализма нужно решить так, чтобы никто не смог показать на нас пальцем: смотрите, как советские ученые за волосы притягивают факты, не считаясь с действительностью. В интересах социализма — не делать из истории политику, опрокинутую в прошлое... (Голоса: правильно!), а относиться к ней как к науке, излагающей объективную истину.

В борьбе горцев первой половины XIX века были разные стороны: одни из них мы можем считать прогрессивными, другие, бесспорно, реакционными. Но если все же брать главное в этой борьбе, а главным я считаю народную борьбу за независимость и антифеодальную борьбу, то это главное, безусловно, вызывает симпатии у всякого советского человека, и мы преклоняемся перед подвигом борцов за свободу Дагестана, Чечни и Черкесии, как преклоняемся перед подвигом любых борцов за свободу всех времен и народов <...>

Правы те, кто подчеркивал роль народных масс в этом движении. Вожди вождями, а историю творят все-таки народные массы. Мы спорить против этого не можем, так как мы тоже являемся сторонниками этого взгляда. Но из-за этого не надо впадать в другую крайность и зачеркнуть или хотя бы принизить большую роль Шамиля в этом движении. Роль его была большой и уже сам факт, что через сто лет после Шамиля, съехавшись из разных концов Союза, мы все время произносим его имя на этом совещании, говорит сам за себя.

Нельзя забывать, что именно Шамиль в трудных условиях возглавлял антиколониальную борьбу до самого драматического дня на горе Гуниб и антифеодальную борьбу в первый период своего правления.

Его личное мужество, ясный ум, организаторский и военный таланты также являются бесспорными.

Кроме положительных сторон у Шамиля было много таких, которые не могут нам импонировать <...> Задача историка — трезвая оценка этого исторического деятеля без принижения и идеализации, не следует приписывать Шамилю грехов, в которых он не грешен. В частности, вчера г. Кумыков утверждал, что вторжение Шамиля в Кабарду ставило целью закабаление последней. Никаких данных на этот счет нет. Шамиль вторгся в Кабарду для того, чтобы соединиться с теми ополченцами на Западном Кавказе, которые шли к нему навстречу.

Мне представляется, что это совещание очень полезно для историков Кавказа, и не только Кавказа. Институт истории сделал правильно, созвав такое совещание. Желательно, чтобы историки Кавказа встречались чаще и по другим наболевшим вопросам на аналогичных совещаниях. (Аплодисменты)» (Архив МАЭ РАН. Ф. 25. Оп. 1. № 38).

**Сюжет второй.** В 1979 г. Л.И. Лавров, а также историк Елена Николаевна Кушева каждый самостоятельно написали заключения по поводу «Справки-обоснования празднования 200-летия юбилея вхождения Чечено-Ингушетии в состав России».

Последняя была составлена историками В.Б. Виноградовым и С.Ц. Умаровым. В «Обосновании» говорилось, что в отличие от большинства народов Кавказа, для которых установлены даты их вхождения в состав России, применительно к Чечено-Ингушетии существует пестрота взглядов (дат). По мнению авторов «Обоснования», «слабая мотивировка длительного пути добровольного и мирного вхождения

чеченцев и ингушей в состав России объективно привела к огульному противопоставлению Чечено-Ингушетии соседним областям и народам Кавказа, искусственному изолированию чеченцев и ингушей от единой общекавказской прогрессивной тенденции». Далее они писали, что «активизация историковедческих и исследовательских усилий» создала «необходимые условия для преодоления этой ситуации», и настаивали на том, что 1781 г. следует считать вехой завершения процесса добровольного вхождения большинства населения Чечено-Ингушетии в состав России.

Доктор исторических наук Е.Н. Кушева, автор солидных и авторитетных исследований по истории Северного Кавказа, категорически не соглашалась с определением некой даты «добровольного» вхождения чеченцев в состав России. «Считаю, — писала она, — что 1781-й год не подходит для установления юбилейной даты, и не могу предложить другую. Включение же Чечено-Ингушетии в административную систему России было результатом Кавказской войны, которая была неизбежна — Закавказье вошло в состав России».

Л.И. Лавров в своем отзыве (февраль 1979 г.) на то же «Обоснование» также заострял внимание на необоснованности выбора «юбилейной» даты. «Присяги царскому правительству, принесенные депутатами от отдельных чечено-ингушских обществ в XVIII в., остались известными только по краткому упоминанию их в печати. Розыски этих документов в архивах и последующая их публикация должны предшествовать ответственному решению о праздновании даты присоединения Чечено-Ингушетии к России. Пока это не сделано, остаются неясными и подходящая дата этого события, и условия, лежавшие в основе присяг. Ведь мы пока знаем лишь, что в XVIII в. не все общества Чечено-Ингушетии приносили помянутые присяги и что присяги эти не приводили к фактическому вхождению края в состав Российской империи». Далее он отмечал, что в дореволюционной науке, а равно и в правительственных кругах речь всегда шла и вопрос ставился о покорении горцев Кавказа.

И также обращал внимание на другие методологические ошибки авторов «Обоснования». «Я далек от обвинения авторов “Справки-обоснования” в немарксистском подходе к историческим фактам. Очевидно, лишь по условиям полемики они не отметили диалектику русско-чечено-ингушских отношений в прошлом и упустили из виду классовую подоснову этих отношений. В результате получилось, что “Справка-обоснование” дает повод думать, будто все социальные слои Чечни и Ингушетии, забыв о классовых противоречиях, единодушно жаждали стать царскими верноподданными, чтобы взвалить на свои плечи бремя колониального гнета.

Намеченное празднование юбилея в свете сказанного представляется исторически неоправданным, а практически таящим в себе и нежелательные последствия, так как может вызвать у определенной части

чеченцев и ингушей реакцию, обратную той, на которую рассчитывают составители “Справки-обоснования”<sup>1</sup>.

Вместо юбилейных торжеств следует приветствовать полезную инициативу Института истории СССР АН СССР, решившего созвать конференцию по вопросу о прогрессивной роли России в исторических судьбах народов Северного Кавказа. Это как раз то, что действительно нужно! В рамках той проблемы историки могут показать многовековые обоюдополезные связи горцев с русским народом, плодотворное влияние на горцев русской культуры и, несмотря на отдельные отрицательные последствия присоединения их к России (карательные экспедиции царских войск, дореволюционная экспроприация земель, выселение части горцев в Турцию в XIX в., несправедливость, допущенная Берией в отношении некоторых горских народов), бесспорное преобладание в этом событии большого прогрессивного начала» (Архив МАЭ РАН. Ф. 25. Оп. 1. № 69. Л. 1, 2, 7, 12, 13; опубликовано — Крикунов 1990; Цихоцкая, Черноус 1990)<sup>2</sup>.

Однако возражения Л.И. Лаврова и Е.Н. Кушевой остались без внимания, равно как и возражения ученого из Ростова-на-Дону А.П. Пронштейна, который являлся председателем отделения гуманитарных наук Северо-Кавказского научного центра высшей школы, а также заместителем ответственного редактора I тома «Истории народов Северного Кавказа», в одной из глав которого русско-вайнахские отношения освещались в созвучной «Справке-обоснованию» редакции. Специально созданная в Институте истории СССР комиссия одобрила выводы упомянутой «Справки». В этих условиях Лавров и Пронштейн обменялись несколькими письмами.

Письмо Л.И. Лаврова А.П. Пронштейну от 13 октября 1979 г.

«Глубокоуважаемый Александр Павлович!

По возвращении из отпуска получил Ваше любезное предложение откликнуться на новую точку зрения о характере присоединения Чечено-Ингушетии к России. Еще в начале текущего года Институт истории СССР прислал мне Справку-обоснование <...> Я тогда же выслал на имя акад. А.Л. Нарочницкого обстоятельные возражения против этого документа, но не получил на них ответа. Более того, мне известно, что и потом никто из сторонников идеи “добровольного вхождения” не останавливался на моих аргументах, не подвергал их критике и тем самым они остались неопровергнутыми.

Охотно выскажусь еще раз по затронутому вопросу, но лишь при условии, если на этот раз написанное мною попадет в печать, а не в корзину с мусором. На этот счет буду признателен за Ваш ответ...»

В начале ноября того же года А.П. Пронштейн писал Лаврову.

«Глубокоуважаемый Леонид Иванович!

<...> Ваши соображения и позиция по вопросу о присоединении Чечено-Ингушетии к России чрезвычайно важны. С большим вниманием

отнесся к ним Юрий Андреевич Жданов (ректор Ростовского государственного университета. — Ю.К.).

Но в связи с тем, что принято решение об издании материалов Всероссийской научной конференции “Прогрессивная роль России в исторических судьбах народов Северного Кавказа” (Грозный, октябрь 1979 г.), в т.ч. коллективного доклада секретаря Ч.-И. ОК КПСС М.О. Бузуртанова, профессоров М.М. Блиева, В.Б. Виноградова и В.Г. Гаджиева (Великий Октябрь 1982), “Известия СКНЦ ВШ” в настоящее время не будут публиковать какие-либо материалы, посвященные этой теме.

Но мы были бы рады поместить Вашу статью на любую избранную Вами тему по истории или этнографии Северного Кавказа...» (Архив МАЭ РАН. Ф. 25. Оп. 1. № 216. Л. 1).

Ответ Л.И. Лаврова А.П. Пронштейну от 19 ноября 1979 г.

«Глубокоуважаемый Александр Павлович!

Спасибо за Ваше хорошее письмо! Из него я заключил, что Вы не порицаете меня за мою чечено-ингушскую позицию. Значит, не все ученые путают науку с хлебом!

С большой признательностью воспользуюсь Вашим предложением прислать статью (на нейтральную тему!) для “Изв. СКНЦ ВШ”, но сделаю это лишь позже<sup>3</sup>, так как ложусь на операцию глаза.

Желаю Вам всего самого наилучшего!

С глубоким уважением,

Ваш Л.И. Лавров» (Цихоцкая, Черноус 1990: 70–71).

Здесь же замечу, что с проф. В.Б. Виноградовым, одним из авторов концепции добровольного вхождения Чечено-Ингушетии в состав России, Л.И. Лавров состоял в творческой научной переписке. Они обменивались информацией (Виноградов, в частности, присылал Леониду Ивановичу эпиграфические материалы). В одном из писем (от 9 марта 1981 г.) В.Б. Винограду Л.И. Лавров высказал адресату и свое отношение по поводу упомянутой «концепции».

«Дорогой Виталий Борисович!

Спасибо за присланную литературу! Коллективная статья с Вашим участием, снова о якобы “завершенном” в 1781 г. этапе “добровольного” вхождения Чечено-Ингушетии в состав России, восторгов у меня, естественно, не вызвала. Слишком много напрашивается возражений! Нужна была бы свободная дискуссия на эту тему, но политический оттенок, зачем-то ей приданный, заткнул многим рот. В Москве многие меня уверяли, что целиком разделяют мою позицию, но по своему положению вынуждены молчать. Сами понимаете, что так науку делать нельзя!

Оставим этот вопрос и поговорим о более приятном. Ваша статья “Генезис феодализма...” мне понравилась. В ней Вы показали себя



серьезным и тонким исследователем. Ваши заключения содержат новые убедительные мысли. Искренне поздравляю! Замечания у меня есть только мелкие. Вот они...» (Архив МАЭ РАН. Ф. 25. Оп. 1. № 181. Л. 4).

Заслуживающая глубокого уважения позиция ученого-гражданина, которую Леонид Иванович проявлял не единожды...

\*\*\*

<sup>1</sup> Так и получилось — идеологический прессинг общественности Чечено-Ингушетии, который в эти годы организовала партийно-правительственная номенклатура совместно с рядом приближенных к ней ученых, вызвала откровенно негативную реакцию в местном обществе.

<sup>2</sup> Конференция, о которой говорил Л.И. Лавров, действительно состоялась, правда, в Грозном, под оком республиканского Обкома КПСС, так что результаты ее работы и озвученные выводы оказались соответствующими.

<sup>3</sup> Таковой стала статья: (Лавров 1983).

### Библиография

Великий Октябрь и передовая Россия в исторических судьбах народов Северного Кавказа (XVI — 70-е годы XX в.): Материалы Всерос. науч. конф. 2–3 октября 1979 г., г. Грозный. Грозный, 1982.

*Карпов Ю.Ю.* Леонид Иванович Лавров — ученый и гражданин // Традиции народов Кавказа в меняющемся мире: преемственности и разрывы в социокультурных практиках: Сборник статей к 100-летию со дня рождения Леонида Ивановича Лаврова. СПб., 2010.

*Крикунов В.П.* Затерянная записка // Вопросы истории. 1990. № 5.

*Лавров Л.И.* Эпиграфические памятники Северного Кавказа на арабском, турецком и персидском языках. М., 1966. Ч. 1. Надписи X–XVII вв.; М. 1968. Ч. 2. Надписи XVIII–XX вв.; М., 1980. Ч. 3. Надписи X–XX вв. Новые находки.

*Лавров Л.И.* Назревшие вопросы изучения топонимики Северного Кавказа // Изв. Сев.-Кавказ. науч. центра высшей школы. Обществ. науки. 1983. № 1.

*Цихоцкая Н.И., Черноус В.В.* Как это было... (Штрихи к истории концепции добровольного вхождения Чечено-Ингушетии в состав России) // Изв. Сев.-Кавказ. науч. центра высшей школы. Обществ. науки. 1990. № 2.

Шамиль — ставленник султанской Турции и английских колонизаторов: Сб. док. материалов / Под ред. Ш.В. Цагарейшвили. Тбилиси, 1958.

*М.М. Магомедханов*

## ДАГЕСТАН Л.И. ЛАВРОВА

«И у меня есть тоже свой собственный Дагестан. Таким вижу его только я, таким знаю его только я. Из всего, что я видел в Дагестане, из всего, что пережил, из всего, что пережили дагестанцы, жившие до меня и живущие вместе со мной, — из песен и рек, поговорок и скал, орлов и подков, из тропинок в горах и даже эха в горах — сотворился во мне мой собственный Дагестан»

*Расул Гамзатов. Мой Дагестан*

У выдающегося кавказоведа Леонида Ивановича Лаврова тоже есть свой, основательно им познанный, а потому глубже и сердечнее многих дагестанцев понятый и принятый Дагестан. Есть и будет. То, что живет в поколениях, то, что неотделимо от исторического, культурного, национального сознания современников, не поддается спряжению в прошедшем времени.

«Оглядываясь в прошлое, видим, что в XVIII и первой половине XIX в. главным и почти единственным центром кавказоведения был Петербург. Во второй половине XIX в. в дополнение к нему возникли крупные очаги этой науки в Москве и Тифлисе, а несколько позже — в других кавказских городах <...> После установления Советской власти <...> получил второе рождение и старый кавказоведческий центр на берегах Невы, что связано с активной научной и организаторской деятельностью ленинградского академика Н.Я. Марра, вокруг которого сплачивались представители разных гуманитарных наук. Переезд Академии наук СССР в 1934 г. в Москву, смерть Н.Я. Марра, война с фашистами и блокада Ленинграда резко снизили в кругу кавказоведов удельный вес ленинградских ученых» (Лавров 1982: 178–179). Так писал Л.И. Лавров в 1957 г.

Сегодня мы вполне осознанно можем говорить о третьем рождении петербургского кавказоведения. И это в решающей степени было предопределено неутомимой деятельностью таких ученых как И.А. Орбели, И.Ю. Крачковский, А.Н. Генко, Л.И. Лавров, А.В. Гадло и др.

Не секрет, что доминирующие позиции в советском этнографическом кавказоведении принадлежали школе М.О. Косвена. Известны и приоритетные научные направления этой школы: поиск в живой

этнографии реликтов родоплеменного, патриархально-общинного состояния, свидетельств и объяснений затянувшегося вплоть до Октябрьской революции 1917 г. процесса перехода горцев Северного Кавказа от доклассового к раннеклассовому обществу, формирования «феодализирующейся знати» и т.п. Все это воспринималось подавляющим большинством исследователей как нечто само собой разумеющееся, а «на местах» еще и как «установка сверху». Исследователи приложили немалые усилия, чтобы подогнать под эти «модели» и «установки» дагестанскую действительность. Одни искали и находили в вольных обществах Дагестана «феодализм без феодала»; другие аргументировали вековую отсталость народов ссылками на примитивное сельское хозяйство, патриархальный быт, религиозный фанатизм, «хищничество», отсутствие достаточного числа феодалов, государственности, письменности и т.п. Отдельную группу составляли те, которые всю свою творческую энергию посвятили преодолению «пережитков прошлого» и возвеличиванию социалистических преобразований в культуре и быте народов Дагестана.

Но были ученые, которые доказывали и показывали наличие у горцев Северного Кавказа достойных исторических и культурных традиций, древней письменности и литературы, кодексов законов, судов, собраний, выборов, т.е. свидетельств, совершенно не соответствующих «патриархально-родовому» или «родоплеменному» уровню социального и культурного развития. Да, речь о Л.И. Лаврове и его единомышленниках. Это они доказывали, что на Кавказе различия в уровне производственных отношений уживаются с общностью технических навыков в производстве и многих элементов надстройки (Л.И. Лавров); что «дефеодализация» в послемонгольский период является признаком развития, а не регресса социально-экономических отношений (Л.И. Лавров, М.А. Агларов, Д.М. Магомедов); что этноязыковая дробность Дагестана детерминирована не экономической замкнутостью и географической изолированностью, а эндогамией (Л.И. Лавров), многообразием форм политической самоорганизации общества (М.А. Агларов).

Год 1968. Социальная эйфория от грядущего «коммунистического завтра» была столь велика, что многие граждане СССР верили в то, что нельзя идти в коммунизм с верой в Бога, с «пережитками проклятого прошлого» и «племенными языками». Первые лица партии и правительства, ученые и писатели твердили, что до советской власти народы Северного Кавказа не имели письменности, что историю они писали не перьями, а кинжалами и т.п. Тогда, в 1968 г., только один человек — Леонид Иванович Лавров — отважился написать: «Обилие эпиграфических памятников на Северном Кавказе, особенно в Дагестане (где их создавали почти тысячу лет), требует пересмотра расхожего представления, будто народы Северного Кавказа до недавнего времени были бесписьменными. Правда, письменность эта была не на родных языках,

но и широкое пользование латынью в средневековой Европе само по себе не означало отсутствия у европейских народов письменности» (Лавров 1968: 23).

Тот, кто знаком с трудами Л.И. Лаврова, особенно с трехтомником «Эпиграфические памятники Северного Кавказа», не мог не обратить внимания на энциклопедичность знаний, диапазон научных интересов, охватывающий широкий круг проблем этнической истории, этнографии, фольклора народов Кавказа, на ясность изложения, точность и лаконичность формулировок и заключений автора.

В каких бы городах и аулах Северного Кавказа не бывал Л.И. Лавров, какими бы этнографическими сюжетами он не занимался, для него главными все же оставались человеческие отношения. Его наблюдательность, знание, понимание и восприятие поведенческих норм и психологии горцев, человеколюбие в самом высшем смысле этого слова достойны восхищения и подражания. Дабы не быть голословным, приведу некоторые выдержки из книги Л.И. Лаврова «Этнография Кавказа».

Год 1951 г. Сентябрь. «Третий раз выступал с докладом о некоторых вопросах истории лакцев — на этот раз в Институте истории, языка и литературы Дагестанского филиала Академии наук СССР. Познакомился с пришедшими на доклад лакскими писателями Ю. Хаппалаевым и А. Гафуровым. Последний из них уже старик, плохо говорящий по-русски. Одет он по-городскому, носит кепку и брюки навыпуск, но в душе остается настоящим горцем. Среди научных работников мой доклад вызвал сомнение. Не хотелось верить, что Кумух некогда был столицей государства шамхалов, а находку в Кумухе шамхальского кладбища отнесли на счет незнания мною арабского языка. Много позже узнал, что после моего отъезда в Кумух был специально командирован арабист М.-С. Саидов для проверки моего сообщения, и оно, конечно, подтвердилось» (Лавров 1982: 139).

Год 1954 г. Июнь. «Много времени провел с приехавшим на сессию из Тбилиси 74-летним С.И. Габиевым. Этот человек соединил в себе историка, этнографа, поэта, публициста, политического деятеля, хорошо организованного оратора, пламенного оратора и подлинного гуманиста. У него глубокий ум, железная воля и высокая порядочность. В Кумухе рассказывали, как в гражданскую войну белые, захватив селение, вызвали Габиева для ответа на джамаат. Вооруженная толпа, готовая к самосуду, не испугала его. Пламенная и смелая речь Габиева парализовала джамаат, и он на глазах оцепеневших врагов смог спокойно удалиться.

Мне довелось быть свидетелем, как С. Габиев помогал нуждающимся людям. При мне, например, он дал 100 рублей какому-то человеку, просившему у него ходатайства об устройстве на работу. За день до этого также он поступил с девушкой, работавшей в типографии, узнав о ее

материальных затруднениях. Она не хотела брать и говорила, что не знает, когда сможет вернуть деньги. На это он ответил: “Когда у Вас появится возможность, то отдайте эти деньги тому, кто в них нуждается”.

В связи с данным эпизодом С.И. Габиев рассказал, что, издавая в Петербурге газету, однажды остался без денег и, чтобы спасти газету<sup>1</sup>, обратился за займом к редактору „С.-Петербургских ведомостей”, с которым не был знаком. Тот вручил ему 700 рублей безвозвратно и при этом сказал те самые слова, которые теперь были повторены девушке» (Там же: 163–163).

Год 1959. Август. «Сняв копии арабских надписей в дагестанском музее и на кладбищах сел. Тарки, 19 августа выехал в аварское сел. Хунзах. Вместе со мной был молодой археолог Атаев Дебир, семья которого проживает в Хунзахе. У него в доме я и остановился. Отец Дебира, Атаев Муслим, — герой гражданской войны, позже командир кавалерийской дивизии. В Хунзахе ему теперь воздвигнут памятник. В доме Дебира наблюдал характерную для дагестанского быта картину. Старший брат Дебира попросил у матери разрешение съездить по своим делам в другое селение и получил отказ. Тогда он обратился за посредничеством ко мне, но мать все равно ответила: „Не позволю!”. И этот 40-летний человек, учитель, бывший фронтовик и отец детей, не посмел нарушить материнский приказ» (Там же: 186).

Год 1975. Сентябрь. Город Ленинград. Я, тогда студент 2-го курса кафедры этнографии и антропологии истфака ЛГУ им. А.А. Жданова, уже успел протшудировать два тома «Эпиграфических памятников» и несколько статей Л.И. Лаврова, знал, что он воевал в Отечественную войну на Ленинградском фронте. Поскольку было неприлично самому подходить к такому большому человеку, я обратился к профессору Р.Ф. Итсу с просьбой представить меня Леониду Ивановичу. Через какое-то время Рудольф Фердинандович и я оказались в небольшом кабинете Лаврова. Большая бритая голова и мощная комплекция хозяина кабинета показали мне точными копиями персонажа из популярного тогда кинофильма «Бриллианты для диктатуры пролетариата», который произносит фразу: «Я Ваша мысль, а мысль убивать нельзя!». То ли от волнения, то ли от молодости вместо приличествующих при таких случаях русских приветствий я выпалил: «Ассалам алейкум, Леонид Иванович!». В ответ последовало: «Ваалайкум-ас-салам! Что же ты, дагестанец, не сам пришел, а привели?». И, видимо заметив мое смущение, добавил: «Можешь не объяснять. Намус не позволил. Я не был в твоём селе Арчи, но в Шали я был. В Арчи ездила Татьяна Знамеровская. Она останавливалась в вашем доме. Зайди к ней на кафедру истории искусств. У нее есть фотография твоего отца...».

С тех пор и до конца учебы (1979 г.), когда бы я ни обращался к Л. И. Лаврову по тем или иным вопросам, он при всей своей занятости всегда уделял мне внимание. Не думаю, что он был в восторге от моих познаний, но ему импонировали моя увлеченность арабским языком и неплохое знание арабоязычных источников IX–XI вв.

Л. И. Лавров был блестящим знатоком этнической истории Дагестана и Северного Кавказа, в том числе периода VIII–XI вв. Эта была тема моей дипломной работы, которую я выполнял под руководством профессора А. В. Гадло и которую рецензировал сам Леонид Иванович!

Чем дальше время отсчитывает свои часы, тем яснее понимание научной и гуманистической значимости творческого наследия Леонида Ивановича Лаврова. И чтобы ни говорили философы, академическое время течет размереннее и солиднее времени исторического.

\*\*\*

<sup>1</sup> Речь идет о газете «Заря Дагестана», редакция которой находилась в доме № 24 по Пушкинской улице Петербурга. Эта первая дагестанская газета под редакцией Саида Габиева начала выходить незадолго до Первой мировой войны.

### Библиография

*Лавров Л. И.* Эпиграфические памятники Северного Кавказа на арабском, персидском и турецком языках / Изд. текстов, пер., комм., ст. и прил. Л. И. Лаврова. М., 1968. Ч. 2. Надписи XVIII–XX вв.

*Лавров Л. И.* Этнография Кавказа (по материалам 1924–1978 гг.). Л.: Наука, 1982.

*Б. Х. Бгажноков, А. Х. Абазов*

## Л. И. ЛАВРОВ. «ИЗБРАННЫЕ ТРУДЫ ПО КУЛЬТУРЕ АБАЗИН, АДЫГОВ, КАРАЧАЕВЦЕВ И БАЛКАРЦЕВ»

Изданные в 2008 г. в Нальчике избранные труды Л. И. Лаврова по культуре абазин, адыгов, балкарцев и карачаевцев (отв. ред. д. и. н. Б. Х. Бгажноков, к. и. н. А. Х. Абазов, сост. А. Х. Абазов. 560 с.) приурочены к 100-летию со дня его рождения. Данное издание является первым выпуском из серии «Выдающиеся кавказоведы».

Книгу открывает статья о жизни и творчестве Л.И. Лаврова, в которой приводятся некоторые биографические сведения о нем, рассказывается о его вкладе в историческое и этнологическое кавказоведение, отражается структура сборника.

В сборник включены 46 работ Л.И. Лаврова по различным вопросам культуры, быта, этногенеза абазин, адыгов, балкарцев и карачаевцев, а также полевые материалы, собранные им во время поездок по Кавказу. Среди них «Адыги в раннем средневековье», опубликованная в четвертом выпуске Сборника статей по истории Кабарды (Нальчик, 1955. С. 19–64); историко-этнографический очерк «Абазины» (Кавказский этнографический сборник. М., 1955. Т. 1. С. 5–47); «Карачай и Балкария до 30-х гг. XIX в.» (Кавказский этнографический сборник. М., 1969. Т. 4. С. 55–119) — по сути первое масштабное исследование по истории и этнографии карачаевцев и балкарцев. Также сюда вошли статьи и материалы по другим народам, содержание которых связано с историей адыгов, абазин, карачаевцев, балкарцев. Например, ставшая сейчас библиографической редкостью статья «Кавказская Тюмень» проливает свет на некоторые важные вопросы истории Восточной Кабарды в XVI в. «Этнографический очерк убыхов», еще одна малоизвестная работа Л.И. Лаврова, позволяет понять в какой мере убыхи и садзы (джигеты) были интегрированы в адыгскую и абхазскую культурно-историческую общность.

Следует особо отметить, что большинство опубликованных работ Л.И. Лаврова до настоящего времени были недоступны для массового читателя. Поэтому и имя выдающегося кавказоведа постепенно и совершенно незаслуженно предавалось забвению.

Труды Л.И. Лаврова расположены в сборнике в хронологическом порядке, т.е. по времени их появления в печатных изданиях, начиная с самого раннего. В заключительной части книги помещены аннотированные именной и географический указатели.

Материалы для сборника были извлечены из фондов Научной библиотеки Института этнологии и антропологии им. Н.Н. Миклухо-Маклая РАН РФ (Москва), Государственной публичной исторической библиотеки (Москва), Научной библиотеки Института гуманитарных исследований Правительства КБР и КБНЦ РАН (г. Нальчик), личной библиотеки Б.Х. Бгажикова.

Книга рассчитана на научных и практических работников, преподавателей, студентов, а также на всех, кто интересуется историей и этнографией народов Кавказа.

## **ЭПИГРАФИЧЕСКИЕ ПАМЯТНИКИ НОГАЙЦЕВ В НАУЧНЫХ ТРУДАХ Л.И. ЛАВРОВА**

Изучая эпиграфические памятники Северного Кавказа, Л.И. Лавров исследовал и письменные памятники ногайцев (Лавров 1960: 115; 1964: 163; 1966; 1968; 1980). К ранней истории ногайцев принадлежит изящный белокаменный мавзолей Борга-Каш (с. Плиево, Северо-Осетинская Республика, начало XV в.) с прямоугольным основанием и полукруглым куполом. По мнению Л.И. Лаврова, мавзолей Борга-Каш был построен для погребения некоего Бек-Султана, возможно, правителя ногайской знати.

Эпиграфический памятник, принадлежавший ногайцам и датированный 1455/6 г., был обнаружен И.А. Гильденштедтом на склепе, стоявшем в Малой Кабарде на берегу Заманкула. Исследуя памятник Л.И. Лавров выявил, что конструктивные особенности данного мавзолея (наличие двери) делают его похожим не на склепы кабардинцев и балкарцев, осетин, ингушей или чеченцев, а на аналогичные сооружения ногайцев и татар. Л.И. Лавров заманкульскую эпитафию считал ногайской, он также отметил особенность ногайских мавзолеев, имевших «дверь с портиком и низким куполом».

П.И. Кеппен в с. Курском обнаружил надгробный памятник с датой «124...», которую он исправил на 1240. Однако Л.И. Лавров предполагал, что здесь правдоподобнее видеть 1124 г.х. = 9.II.1712 — 27.I.1713 г. Там же был выявлен и второй эпиграфический памятник, принадлежавший ногайцам, написанный на турецком языке. Комментируя указанные надписи, Л.И. Лавров написал: «Если чтение по незавершенной записи П.И. Кеппена правильно, то пребывание в эти годы едисанцев на Кубани (известное по другим документам) нужно дополнить оговоркой, что в район их кочевий в 1712–1714 гг. входили земли и на восток от Кубани».

Л.И. Лавров зафиксировал небольшой мавзолей, выявленный в 1773 г. И.А. Гильденштедтом в окрестностях городища Джулат. Мавзолей у городища Нижний Джулат, относящийся ко второй четверти XVIII в., принадлежал ногайскому мурзе Мисосту, сыну Кара-Мурзы. Востоковеды в Татартупе (Северная Осетия, с. Эльхотово) в XVII–XVIII вв. находили много эпиграфических памятников. Эвлия Челеби, посетивший Северный Кавказ в 1665 г., сообщил, что на городище Ирак-Дадиан (очевидно, Татартуп) «есть своеобразное кладбище». Здесь на могильных памятниках хорошим почерком на тюркском языке были написаны разные сказания. Л.И. Лавров предполагал, что



большую часть татартупских надписей следует отнести к XVIII в. Он отмечал, что сохранившиеся здесь более поздние ногайские надписи были написаны по-турецки.

В Адыгее в селении Большой Кичмай был выявлен мраморный памятник (1169 г.х. = 7.Х.1755 – 25.ІХ.1756 г.) с надписью: «Умерший, покойный Мубаши ногай. Душе его — Фатиху!». По предположению Л.И. Лаврова, данный памятник на арабском языке является старейшей мусульманской надписью на Черноморском побережье Краснодарского края.

Ногайские эпиграфические памятники XIV (Маджары) — XV вв. (Плиево, Ингушетия), выявленные на Северном Кавказе, опровергают доводы некоторых кавказоведов, пытающихся доказать, что ногайцы появились в этом регионе лишь в XVII в. С принятием ислама ногайцы были вовлечены в мир арабо-мусульманской цивилизации, они наряду с религией приняли и арабскую письменность, и об этом свидетельствуют эпиграфические памятники.

### **Библиография**

*Лавров Л.И.* Об арабских надписях Кабардино-Балкарии // Ученые записки Кабардино-Балкарского НИИ. Серия историческая. Нальчик, 1960. Т. XVII.

*Лавров Л.И.* Эпиграфические памятники Северного Кавказа на арабском, персидском и турецком языках / Тексты, пер., комм., введение и приложения Л.И. Лаврова. М.: Наука, 1966–1980. Ч. 1–3.

*Лавров Л.И.* Надписи мавзолея Борга-Каш // Известия Чечено-Ингушского НИИ истории, языка и литературы. Грозный, 1964. Т. V. Вып. 1. История.

*В.А. Дмитриев*

## **ПРИНЦИПЫ ИЗУЧЕНИЯ НАРОДНОГО КОСТЮМА В РАБОТАХ Е.Н. СТУДЕНЕЦКОЙ. К 100-ЛЕТИЮ СО ДНЯ РОЖДЕНИЯ**

Евгения Николаевна Студенецкая (1908–1988), известный российский кавказовед, работала в Государственном музее этнографии народов СССР (ныне — Российский этнографический музей) с 1930 по 1982 гг., а фактически не прерывала в нем научной деятельности до

1988 г., последнего года жизни. Среди ее обширных научных интересов особое место занимало изучение одежды народов Кавказа, завершившееся подготовкой монографии «Одежда народов Северного Кавказа. Конец XVIII — начало XX вв.» (М., 1989). Эта книга и ряд предшествовавших статей позволяют очертить принципы описания и исследования народного костюма, принятые и разработанные Е.Н. Студенецкой.

*Источниковедческий подход.* Е.Н. Студенецкая подчеркивала: «Характеристику материальной культуры того или иного народа считаем возможным давать лишь по совокупности источников».

*Оценка значения полевых исследований.* Полевые исследования являются методом постоянного пополнения и перепроверки информации.

*Источниковая база исследования.* Вещевые памятники в среде их бытования и в собраниях музеев (Российского этнографического музея и музеев Кавказа), использование особых форм архивных источников (экспедиционные отчеты, архивы исследователей, личные фонды, полевые дневники, фотоматериалы и особенно точно датированные фотографии и фотографии с изображением лиц разного социального происхождения, фотоматериалы известных мастерских — Роймана, Энгеля, Раевского, Ермакова, архивы местных учреждений, описи имущества, связанные с наследством, стихийными бедствиями, конфискацией, спорами и т.п.), археологические памятники и особо палеоэтнографические коллекции, изобразительные памятники разных эпох, описания путешественников, в том числе гравюры в исторических произведениях, произведения художественной литературы, описания очевидцев, включая пленников-европейцев периода Кавказской войны, художественные альбомы.

*Особые источниковедческие характеристики.* Основным инструментом исследователя — сопоставление архивных источников с вещевыми источниками и полевыми записями исследователей.

*Состояние предмета исследования к началу исследования.* В памяти народа слабо сохранились обряды и представления, связанные с костюмом. Северокавказский костюм в полном и богатом виде исчез из бытования, встречаются или отдельные предметы костюма, или полные комплекты, неоднократно перешитые. В музеях представлено не более трех десятков комплексов. Археологических материалов мало, а они являются решающими источниками. Не имелось обобщающих фундаментальных работ. Материалы в коллективных монографиях скудны. Нужной литературы мало. В кавказоведении не реализовался проект подготовки региональных атласов. Изучение одежды народов Северного Кавказа только начинается.

*Общая объектная характеристика.* Одежда связана со всеми сторонами жизни: географической средой, занятиями народа, структурой общества, религиозными верованиями, искусством данного народа.

Особо важно значение этого источника для таких народов, которые ранее не имели своей письменности. Одежда является наиболее изменяемым видом культуры, но она имеет устойчивость однажды сложившегося типа. Историко-этнографическое изучение такого подвижного и изменчивого элемента культуры, как одежда, не может ограничиваться только отдельно взятым народом. Оно должно включать сопоставления с родственными и соседними народами и анализ развития во времени. Важно учитывать социальные различия, часто ярко выражающиеся в одежде. Следует учитывать связи военные, торговые, дипломатические, хозяйственные, социально-бытовые. Выявление причин общности (адыгские племена, осетины, остальное население горной полосы Северного Кавказа, отчасти кумыки и ногайцы и даже казаки) весьма интересная и сложная задача.

*Исторический анализ.* Археологические материалы подтверждают тезис о местном происхождении основных деталей костюма. Исторические формы одежды, фиксируемые на начало XVIII в., являются результатом длительной эволюции данной сферы материальной культуры, включавшей как спонтанную внутреннюю динамику развития, так и органическую адаптацию иноэтничных заимствований. XVIII столетие подвело черту под предшествующими периодами векового исторического развития северокавказских этносов, к этому времени уже сложились основные комплексы традиционной одежды. XVIII–XIX вв. стали временем значительных, а период начала XX в. революционных изменений в одежде. Советский период — последний этап трансформации горского костюма.

*Учет социального фактора.* Выделение трех групп: социально развитого кабардинского общества и связанных с ним осетинского, абазинского, балкарского и карачаевского обществ; патриархального чеченского общества; сообщества западных адыгов, переживавшие возрождение традиционных форм культуры.

*Терминологический анализ.* Выделяются местные термины, указывающие на типичность предметов одежды и связь с характером базового материала.

*Эволюционный подход к исследованию пространственно-временного континуума народного костюма.* Формирование одежды народов Северного Кавказа рассматривается как распространение и адаптация комплекса кабардинского аристократического костюма.

*Дифференциация предмета.* Рассматриваются локальные варианты костюма, проводится дифференциация одежды по производственным, бытовым и этническим характеристикам, дается анализ гендерных и сословных компонентов культуры.

*Структурализация предмета.* Выделяются на основании признаков кроя отдельных компонентов костюма и сочетаемости деталей костюма комплексы одежды, которые локализируются в этническом и социальном пространствах.

*Итоговая типология.* Выделены типы следующего порядка.

В мужской одежде:

1. Дорожный, или походный: бурка, башлык, папаха.

2. Парадный.

Парадный 1: черкеска, короткий бешмет, иногда рубаха, штаны, ноговицы, выходная обувь, пояс с кинжалом и папаха.

Парадный 2: аналогичный, но с вариациями, присущими Западно-Кавказу.

3. Повседневный комплекс

3.1 Повседневный, принятый у адыгских народов, карачаевцев, балкарцев, абазин и кубанских татар: бешмет, штаны с широким шагом, заправленные в ноговицы, рабочая обувь со швом на заднике и на носке, войлочная шляпа или папаха, рубаха необязательна.

3.2. Повседневный, принятый у чеченцев и ингушей: рубаха, узкие штаны, папаха, иногда войлочная шляпа.

3.3. Повседневный, принятый у осетин и соединяющий признаки вариантов 3.1 и 3.2: черкеска без газырей, носимая поверх рубахи, обувь из сукна на кожаной подошве.

4. Специализированный пастуший: на западе и в центре региона — короткая бурка, от Карачая до Дигории — *гебенек*, в Осетии, Ингушетии и Чечне — накидка из ткани.

5. Комплекс с шубой для пастухов и стариков, надеваемой:

5.1. Поверх бешмета, иногда под черкеску у адыгских народов, карачаевцев и балкарцев.

5.2. На рубаху у осетин, ингушей и чеченцев.

6. Комплекс с длинным теплым бешметом (упомянут, но не выделен автором).

В женской одежде:

1. Карачаево-балкарский девичий комплекс (нижняя рубаха с длинными расширяющимися книзу рукавами, короткий кафтанчик, платье с открытой грудью, платок поверх шапочки). Карачаево-балкарский женский комплекс (нижняя рубаха, короткий кафтанчик, платье с закрытой грудью, платок-накидка поверх завязываемого платка или нижняя рубаха, каптал, носимый поверх рубахи или платья длиной до щиколоток, шаль-накидка поверх завязываемого платка; у старух каптал мог быть заменен шубой, носимой поверх платья).

2.1. Адыгский: кабардино-черкесский комплекс, известный также у западных адыгов. У девушек нижняя рубаха, короткий кафтанчик, платье с открытой грудью и короткими рукавами и нарукавными подвесками (у западных адыгов чаще, чем у восточных, представлены длинные рукава без подвесок), платок поверх высо-

кой шапочки. Женская одежда аналогична карачаево-балкарскому комплексу, но без использования шубы.

2.2. Адыгский: западноадыгский, или адыгейский, комплекс. У девушек: нижняя рубаха, кафтанчик с закрытой грудью и длинной до середины бедра, платок поверх шапочки. У женщин: нижняя рубаха, платье-рубаха (у старух длинный каптал), шаль-накидка поверх завязываемого платка.

3. Осетинский комплекс, встречавшийся и у ингушей. У девушек: нижняя рубаха, платье с открытой грудью и застежками поверх платья или нагрудником с застежками под вырезом платья, платок поверх низкой шапочки. У женщин: нижняя рубаха, платье с открытой грудью и нагрудником под вырезом (часто с передником), платок-накидка поверх завязываемого платка. Старухи в холодное время носили теплый каптал вместо платья или шубу поверх платья.

4. Вайнахский (чеченский и ингушский). У девушек платье-рубаха, в торжественных случаях надеваемое поверх нее платье с открытой грудью и застежками, нашитыми поверх платья; платок, накидываемый на голову. У женщин: платье-рубаха, большой платок поверх *чухта*; у старух в зимнее время теплая шаль. В восточной Чечне девушки носили поверх платья безрукавку с нашитыми металлическими украшениями.

5. Ингушский вариант девичьего костюма, не упомянутый в классификационном ряду, но описанный в тексте книги: платье-рубаха, кафтанчик или платье длиной до середины бедра, платок на голове.

## **Основные труды Е.Н. Студенецкой, посвященные исследованию одежды народов Северного Кавказа ) и содержащие изложение авторских принципов изучения объекта**

К вопросу о национальной кабардинской одежде // Ученые записки Кабардинского научно-исследовательского института. Нальчик, 1949. Т. I.

Украшение одежды у кабардинцев (XIX–XX вв.) // Ученые записки Кабардинского научно-исследовательского института. Нальчик, 1950. Том V.

Быт и культура кабардинского народа XVIII–XIX в. // Сборник статей по истории Кабарды. Нальчик, 1954. Вып. 3.

Народы Северного Кавказа // Народы мира. М., 1960. Т. 1.

Одежда народов Кавказа // Советская этнография. 1967. № 3.

Одежда // Культура и быт народов Северного Кавказа (1917–1967). М., 1968.

Общие черты в мужской одежде народов Северного Кавказа и их отражение в терминологии // Проблемы картографирования в языкознании и этнографии. Л., 1974.

Одежда чеченцев и ингушей в XIX–XX вв. // Новое и традиционное в культуре и быту народов Чечено-Ингушетии. Грозный, 1985.

Одежда народов Северного Кавказа. Конец XVIII — начало XX вв. М., 1989.

*Л.А. Слостникова*

**РОЛЬ Э.Г. ТОРЧИНСКОЙ В ИЗУЧЕНИИ  
В РОССИЙСКОМ ЭТНОГРАФИЧЕСКОМ МУЗЕЕ  
БЫТА И МАТЕРИАЛЬНОЙ КУЛЬТУРЫ  
НАРОДОВ АЗЕРБАЙДЖАНА**

Изучение сохранившегося старого проливает свет на историю и происхождение народа и закономерности перехода к новому.

*Э.Г. Торчинская*

В 2008 г. исполнилось 100 лет со дня рождения Евгении Николаевны Студенецкой. Думаю, уместно будет вспомнить еще об одной нашей коллеге, несколько десятилетий проработавшей с Евгенией Николаевной в одном отделе — Эльге Григорьевне Торчинской. Она пришла в музей этнографии в декабре 1948 г. и проработала в нем более 40 лет.

Делом всей ее жизни было изучение этнографии народов Азербайджана. За период с 1956 по 1977 г., т.е. более чем за 20 лет, она побывала в этнографических экспедициях практически во всех районах Азербайджана (многие из них ранее ни разу не посещались собирателями музея). Из двенадцати этнографических экспедиций (одна из них, в 1962 г., была совместной с Е.Н. Студенецкой) Эльгой Григорьевной было привезено в музей более 400 предметов по этнографии азербайджанцев, 73 — по этнографии талышей, 51 — татов и 9 по этнографии удин, небольшого народа, ранее в музее не представленного.

Ко времени начала ее работы в музее в его фондах уже хранились собранные в начале века А.А. Миллером, С.В. Тер-Аветисяном, К.З. Кавторадзе, Н.Н. Шавровым коллекции, дающие представление о ковроделии и шелкоткачестве Азербайджана. Также в эти коллекции входили несколько музыкальных инструментов, предметы вооружения (сабля, кинжал, два пистолета), четыре мужских и четыре женских костюма, ювелирные украшения, отдельные предметы утвари.

Конец 1950-х — 1970-е гг. были временем создания в музее новых экспозиций. Это было и восстановлением музея после разрушений Великой Отечественной войны, и реализацией связанных с изменениями в стране новых подходов к показу истории народов Советского Союза (и, более широко, — новых веяний в музейном строительстве). В эти годы в музее были построены кроме экспозиции «Азербайджанцы XIX — начала XX в.» несколько общемузейных, вобравших в себя ма-

териал по современной истории большинства народов Советского Союза («СССР — союз равноправных народов», «Современное жилище и одежда народов СССР», «Искусство народов СССР»).

Эльга Григорьевна начинала свою работу со сбора материала по современному народному искусству. Задачей ее первой поездки в Азербайджан в 1956 г. был сбор вещевого материала по современному народному искусству, жилищу и одежде, а также установление связей с местными организациями.

В 1956 г. в Баку она встречалась с живущими там старыми мастерами: вышивальщиком Абузаром Зейналабдин-оглы Лятифовым и резчиком по дереву Бабаевым (Уста-Гусейном). Первому в то время было 84 года, второму — 95 лет. Э.Г. Торчинская приобрела у мастеров для музея их работы, выполненные в лучших традициях народного искусства (вышитые изделия, сделанные без клея и гвоздей оконную решетку *шебеке* и подставку для книг), инструменты вышивальщика. Ею были сделаны фотографии мастеров за работой.

В ходе экспедиции выяснилось, что Министерство культуры Азербайджана последнее время не занималось народными мастерами. Там даже не знали о том, что в Баку еще были живы мастера, с которыми встречалась Эльга Григорьевна и о существовании которых знали специалисты-этнографы и искусствоведы, в частности заведующая отделом этнографии музея истории Азербайджана З.А. Кильчевская. Министерство интересовалось только народными талантами, участвовавшими в самодеятельности (певцами, танцорами и т.п.). Как выяснила Эльга Григорьевна, ковровые артели Азербайджана находились в ведении Азпромсовета, который был заинтересован только в выполнении плана, а не в выпуске высокохудожественных ковров.

В Азпромсовете к ковровым артелям были приравнены артели, выпускавшие чемоданы и другие предметы широкого потребления. В Баку в 1950-х гг. существовали ювелирная фабрика, выпускавшая серебряные позолоченные ювелирные украшения, и ювелирная артель, делавшая латунные позолоченные украшения. Продукция фабрики и артели была довольно низкого художественного уровня. Артель «Бондарь» (!) выпускала музыкальные инструменты, на которых, по свидетельству Торчинской, не играл ни один уважающий себя музыкант. И ювелирное дело, и производство музыкальных инструментов также находились в ведении Азпромсовета.

В последние дни своей командировки Э.Г. Торчинская была у министра культуры Азербайджана т. Курбанова и поделилась с ним своими впечатлениями о состоянии народного искусства. Возможно, во многом в результате этого разговора в скором времени Лятифов был принят в Союз художников, Бабаеву присвоено звание Заслуженного деятеля искусств Азербайджанской ССР, а в министерстве поставлен вопрос о возвращении ему мастерской и открытии отделения в Художественном училище.

В советское время в различных городах Азербайджана продолжали существовать артели по производству набивных шелковых платков-*кялагаев*. Но работали на них только несколькими старыми штампами, оставшимися от старых мастеров. Во время своей командировки 1956 г. в Кировобад в артели «Текстильщик» Торчинская познакомилась с процессом изготовления кялагаев. Эльгой Григорьевной были привезены не только образцы «старых» и «новых» кялагаев, но и из Исмаиллинского района штампы, при помощи которых на шелковую ткань платка наносится рисунок (техника резервирования воском). Также приобрела она для музея в объединении ковровых артелей «Азхалча» ковры из выставочного фонда, сделанные по специальному заказу и представлявшие собой лучшие образцы современного ковроткачества. В отборе ковров помощь Эльге Григорьевне оказал художник-орнаменталист Ляtif Гусейнович Керимов, один из крупнейших знатоков ковроделия Азербайджана.

В последующих экспедициях Э.Г. Торчинская также собирала материал по народному искусству и для экспозиции «Азербайджанцы». В 1958 г. она познакомилась с мастером-вышивальщиком, жившим в Нухе, 76-летним Таги-Заде Рза. Его дочь также вышивала — преподавала вышивку в Нухинском Доме пионеров, но учила уже не стилю и композиции традиционной нухинской вышивки, а только технике.

Тема народного искусства продолжала интересовать Э.Г. Торчинскую на протяжении всех лет экспедиционной деятельности. Планомерно посещая в ходе экспедиций различные районы Азербайджана, она фиксировала и отражала в музейных отчетах состояние народного искусства, национальных художественных промыслов. В экспедиции 1965 г. она снова интересовалась положением дел в народном искусстве. И снова ей пришлось констатировать, что по-прежнему производят в республике лишь ковры (11 ковровых фабрик, находящихся в ведении управления «Азерхалча») и музыкальные инструменты (их выпускали «Сувенирно-художественная фабрика» в Баку и музыкальная фабрика в Шуше). При этом и управление «Азерхалча», и «Сувенирно-художественная фабрика» по-прежнему находились в ведении Министерства бытового обслуживания, что не улучшало их положения.

Несколько более обнадеживающий материал дала поездка 1969 г. В Закатальском районе в нескольких селениях, в том числе с. Юхари-Тала, производилась бытовая глиняная утварь, спрос на которую у населения продолжал существовать. Водоносные кувшины, маслобойки, подойники, различные сосуды для хранения продуктов производились двумя мастерами селения и по воскресеньям продавались ими на местном базаре. Здесь же были мастерские медников, которые занимались в основном ремонтными работами, но также и изготовлением из белой жести водоносных кувшинов, имеющих традиционную форму. Кроме того, в Закатальском р-не продолжало существовать шапочное дело. Мастерские шапочников «папахчи» были расположены прямо на база-



ре, делали они традиционного кроя папахи из овчины и головные уборы нового времени — кепки. В селении Кюснет в 1971 г. Эльга Григорьевна познакомилась с известным в районе железных дел мастером *уста* Алимйрзаевым. Он делал ножницы для стрижки овец, гребни для расчесывания шерсти и гребни для чистки буйволов, а также ножи с роговой ручкой.

При разговоре с местными жителями она всегда старалась узнать легенды, связанные с происхождением и названием селения или города, в котором была. Ею зафиксировано предание о происхождении названия Закаталы, а также происхождение названия селения Лемберан. Она записывала сохранившиеся суеверия, обычаи, связанные с браком, проведением свадьбы. В 1960 г. Эльга Григорьевна зафиксировала сохранение случаев тайного увоза невесты, связанных не столько с отказом родителей девушки выдать ее замуж, сколько с желанием избежать больших расходов. Ведь традиционные материальные затраты, связанные со свадьбой, были настолько велики, что заставляли родителей жениха и невесты брать в долг, продавать вещи и т.п. Увоз невесты в таком случае производился с ведома родителей, и через какое-то время происходило «примирение». Большую ценность представляют сделанные Э.Г. Торчинской описания виденных ею свадебные ритуалов и записанные рассказы информантов.

Прекрасно зная культуру народа, работала она также по темам, связанным с утварью азербайджанцев. В поездках она фиксировала, какие традиционные инструменты продолжают использоваться в быту, при проведении сельскохозяйственных работ, изготовлении предметов традиционной культуры. Из всех экспедиций ею привозился разнообразный вещевой и иллюстративный материал (талышская соха для вспахивания рисовых полей, молотильная доска, вилы, наперстки жнеца и др.). Была привезена подвесная детская люлька удин.

На протяжении всех своих экспедиций занималась Эльга Григорьевна историей национальной одежды народов Азербайджана. В отчете об экспедиции 1958 г. она не только описала старинный, ранее в фондах ГМЭ не представленный женский костюм Нухинского р-на, но и зафиксировала, какие его элементы продолжали бытовать в конце 1950-х гг. (в основном в одежде пожилых женщин). Кроме того, она отметила сохранение некоторых обычаев, связанных с положением женщины в доме, и именно этим объяснила «живучесть» элементов традиционной одежды. Почти во всех экспедициях Эльга Григорьевна приобретала предметы одежды и целые костюмные комплексы, многие из которых ранее в музейном собрании не были представлены, например татская и удинская женская одежда. Не менее важна полученная Торчинской от местных жителей информация, касающаяся кроя, назначения, способов ношения различных элементов народного костюма.

Собранный ею в 1960–1980-х гг. материал для экспозиций «Новое и традиционное в жилище и одежде народов СССР», «Современные

праздники и обряды народов СССР» позволил выявить специфические черты традиционной культуры, закономерности сосуществования смешанных форм в жилище, одежде, праздниках и обрядах. Собранный по теме «Жилище» материал включает фиксацию планировки селения и построек, описание внешнего вида улиц, домов, их внутреннего убранства, использования различных помещений дома, указание того, какие строительные материалы использовались, применялась ли технология традиционного строительства.

Следует отметить, что из всех поездок в Азербайджан Эльга Григорьевна привозила большое количество фотоснимков, как сделанных ею, так и полученных в музеях республики, АзТАГе. Ею был собран очень ценный материал не только по истории культуры народов Азербайджана конца XIX — начала XX в., но и современному состоянию культуры и быта народа. Во время поездок ею велась работа в музеях Азербайджана, институте истории АН, что способствовало установлению крепких дружеских и профессиональных связей с местными историками и этнографами. Собранные ею в экспедициях материалы не только дополнили коллекции музея, сформированные в 1900-х гг., но и отразили новые темы, появившиеся в этнографической науке в XX в.

Материалы по этнографии азербайджанцев, татов, талышей и удин, собранные Э.Г. Торчинской и ее предшественниками, легли в основу экспозиции «Азербайджанцы конца XIX — начала XX века», других экспозиций и выставок. Будут они использованы и при создании новой экспозиции «Народы Южного Кавказа и Дагестана», запланированной музеем.

*Б.М. Алимова*

**ПРОФЕССОР САКИНАТ ШИХАХМЕДОВНА  
ГАДЖИЕВА. К 95-ЛЕТИЮ СО ДНЯ РОЖДЕНИЯ  
(1914–2003): ФАКТЫ БИОГРАФИИ, НАУЧНОЙ  
И ОБЩЕСТВЕННОЙ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ**

Много интересных, выдающихся личностей породила земля Дагестана. На определенном этапе жизненного пути мне довелось близко общаться и работать с замечательной дочерью нашего горного края Са-

кинат Шихахмедовной Гаджиевой, которая была для меня наставницей в науке и жизни.

Обладая множеством титулов и заслуг — главный научный сотрудник Института истории, археологии и этнографии ДНЦ РАН, доктор исторических наук, профессор, заслуженный деятель науки РФ и РД — Сакинат Шихахмедовна была в жизни скромным, трудолюбивым человеком, для которой наука была всем, ей она посвятила свои лучшие годы жизни.

Родилась Сакинат Шихахмедовна в 1914 г. в с. Башлыкент Каякентского р-на Республики Дагестан. Она была среди тех редких в те годы горянок, которые избрали путь просвещения. В 1928 г. поступила в педагогический техникум г. Буйнакск, а позднее перевелась в такой же техникум г. Дербента, который закончила в 1931 г. После его окончания она работала учительницей в различных школах Дагестана, а по завершении в 1940 г. учебы в Дагестанском педагогическом институте была назначена сначала директором сельской школы в Каякентском р-не, а затем инспектором Министерства просвещения ДАССР.

В течение нескольких лет Сакинат Шихахмедовна возглавляла Дагестанский государственный женский педагогический институт. В 1949 г. она поступила в аспирантуру Института этнографии им. Миклухо-Маклая (г. Москва), где ее научным руководителем был известный ученый-кавказовед д.и.н. М.О. Косвен. Сакинат Шихахмедовна была одной из первых, кто прошел его научную школу кавказоведения.

Завершив обучение в аспирантуре и успешно защитив кандидатскую диссертацию в 1952 г., Сакинат Шихахмедовна стала сотрудником Института истории, языка и литературы им. Г. Цадасы Дагестанского филиала АН СССР. В 1958 г. она возглавила отдел археологии и этнографии этого Института. В 1972 г. после выделения из его структуры отдела археологии она осталась заведующей отделом этнографии, которым руководила до 1986 г. Под ее руководством отдел этнографии вырос в крупное научное подразделение, разрабатывающее актуальные проблемы этнологии Дагестана и Кавказа.

С 1981 г. под ее руководством разрабатывалась большая коллективная тема «Малочисленные народы Дагестана: историко-этнографические исследования», в рамках которой сотрудниками отдела этнографии был написан и издан ряд монографий, посвященных небольшим этническим группам Дагестана, обладающим самобытной культурой.

Сакинат Шихахмедовна Гаджиева — автор фундаментальных исследований по истории и этнографии Дагестана. С ее именем связаны основополагающие работы по историко-этнографическому изучению народов Дагестана. В их числе фундаментальная монография «Кумыки» (М., 1961), в которой были заложены методические основы изучения истории и этнографии дагестанских народов. Сакинат Шихахме-

довна в течение сорока лет продолжала работать над историей кумыкского народа, подготовив новый вариант монографического исследования, в основу которого были положены новые полевые материалы, обширные сведения письменных источников, фольклорные материалы, изыскания предшественников. Новое исследование С.Ш. Гаджиевой написано в двух томах. Это фундаментальное исследование отличается превосходной источниковедческой базой, постановкой наиболее значимых и актуальных проблем и их глубокой всесторонней интерпретацией. Первый том вышел в 2002 г., второй — в 2005 г., но его Сакинат Шихахмедовна уже не увидела.

Сакинат Шихахмедовной Гаджиевой написаны историко-этнографические исследования и по другим народам Дагестана — терекеменцам, дагестанским азербайджанцам, ногайцам (первое в стране исследование культуры и быта этого народа). Эти и другие ее работы широко известны и высоко оценены научной общественностью нашей страны и за рубежом.

Большую научно-теоретическую и практическую ценность представляют также такие монографические исследования Сакинат Шихахмедовны, как «Одежда народов Дагестана» (М., 1981); «Семья и брак у народов Дагестана в XIX — начале XX в.» (М., 1985) и др. Она автор разделов двухтомных «Очерков истории Дагестана» и многих глав четырехтомной «Истории Дагестана». При ее участии и под ее руководством написаны коллективные монографии «Материальная культура даргинцев» (Махачкала, 1967) и «Современный быт и культура народов Дагестана» (М., 1971), изданы десятки сборников статей, проведены научные конференции. За долгую научную деятельность Сакинат Шихахмедовной написаны 120 научных трудов, из них 21 монография. Она достойно представляла отечественную науку на многих международных и региональных научных форумах.

Помимо плодотворной научно-исследовательской деятельности, Сакинат Шихахмедовна Гаджиева активно участвовала в общественной жизни республики. Она избиралась в Советы народных депутатов различных уровней, была членом Президиума Дагестанского общества «Знание», Советского комитета солидарности стран Азии и Африки и других общественных организаций.

Заслуженной оценкой многолетнего, плодотворного труда Сакинат Шихахмедовны Гаджиевой в отечественной науке стало присуждение ей почетных званий «Заслуженный деятель науки ДАССР» (1965 г.) и «Заслуженный деятель науки Российской Федерации» (1971 г.).

За добросовестный труд и научные заслуги Сакинат Шихахмедовна была награждена орденами Знак Почета (1975 г.) и Дружбой народов (1993 г.), семью медалями и грамотами Президиума Верховного Совета ДАССР. Она обладала почетным званием «Отличник народного просвещения» (1948 г.). Ее научное наследие и сегодня создает прочную основу для исследования ряда проблем современной этнографии.

*Н.Г. Краснодембская, В.Н. Кисляков*

**М.С. АНДРЕЕВ КАК ОДИН  
ИЗ СОЗИДАТЕЛЕЙ КУНСТКАМЕРЫ  
(о научном пути ученого и его вкладе в коллекции МАЭ)**

Несколько лет назад в стенах нашего музея стало часто звучать слово *созидатели*. Проект «Созидатели Кунсткамеры» был задуман с целью выявить *персоналии*, придать звучание *именам* тех, кому мы обязаны бесценными богатствами и музейными традициями, специально привлечь научное и общественное внимание к истории создания и строительства уникального музейного организма, каким является наш музей, основанный самим Петром Первым и ныне существующий под названием Музея антропологии и этнографии имени Петра Великого (Кунсткамера) РАН. До этой поры, как мы знаем, во главу угла преимущественно ставился *предмет* как таковой и меньше внимания, в некотором смысле, придавалось подробностям самой истории собирательства. На первом этапе нового проекта встала задача составления свода имен собирателей, сначала по основным подразделениям МАЭ, затем сведенного воедино. Задача эта в целом была выполнена, хотя работа еще требует продолжения, если иметь в виду конечную цель проекта: написание поименных словарных статей с обобщенной оценкой роли и вклада каждого собирателя в историю создания музея, а затем и публикацию материалов. К этому этапу работы мы отчасти и приступаем, обращаясь к личности крупного ученого, видного востоковеда, этнографа и собирателя **Михаила Степановича Андреева**. Имя это отнюдь не забыто в нашей науке, но научная и собирательская деятельность М.С. Андреева заслуживают более пристального внимания. Яркая биография, обширная научная и практическая деятельность ученого прежде всего связаны с активным культурным освоением русскими Восточного Туркестана в конце XIX — начале XX вв. Особый интерес представляет и история его многочисленных путешествий, благодаря которым в основном и осуществлялась его собирательская деятельность.

М.С. Андреев родился в 1873 г. в небогатой русской семье в г. Ташкенте. Быстрыми шагами шел он по стезе образования. Рано проявился его обостренный интерес к местным языкам и культуре. В Туркестанской учительской семинарии он изучал персидский, арабский и узбекский языки, и среди его преподавателей были известные русские исследователи и знатоки местной этнографии и культуры. Одновременно М.С. Андреев перенимал знания и у самих носителей культу-

ры тех мест, обучаясь в медресе Ишан Кули-додхо. Окончив семинарию в 1893 г., М.С. Андреев стал заведующим вечерними курсами при Ходжентском приходском училище, одновременно преподавая местные языки в Ташкентской учительской семинарии. С 1895 г. начинаются его целеустремленные поездки по Средней Азии с задачей изучения малоизвестных местных языков и наречий, а также сборов археологических материалов. Недаром он являлся активным членом организованного в 1895–1896 гг. в Ташкенте Туркестанского кружка любителей археологии (кружок просуществовал до 1917 г.). В 1896 г. судьба сводит М.С. Андреева с чиновником особых поручений Министерства внутренних дел А.А. Половцовым, ездившим по Сибири, Средней Азии и Закавказью для изучения переселенческого дела, и М.С. Андреев становится его секретарем. Так для ученого открываются новые возможности и горизонты более далеких путешествий. В 1897 г. он попадает в Петербург, где происходит его знакомство с крупнейшими востоковедами того времени (В.В. Радловым, К.Г. Залеманом, С.Ф. Ольденбургом) и где он продолжает занятия восточными языками. Зимой 1898–1899 гг. вместе с А.А. Половцовым он также посещает Париж. В 1905 г. А.А. Половцова назначают российским генеральным консулом в Бомбее, и М.С. Андреев работает при нем личным секретарем. В это время он также продолжает научные занятия, осваивает языки хиндустани и пушту, собирает этнографические коллекции. В 1911 г. получает повышение по службе: теперь он назначен и.о. российского консула во французских колониях в Индии и в Индокитае.

В 1914 г. М.С. Андреев возвращается в Ташкент. В это же время академик Ф.И. Щербатской пытался уговорить М.С. Андреева переехать в Петербург и начать преподавание языков хиндустани и пушту на факультете восточных языков Петроградского университета, но тот отказался. М.С. Андреев остается в своем родном Туркестанском крае и работает инспектором народных училищ в Ходжентском и Джизакском уездах Самаркандской области. Во время своих многочисленных поездок по вверенному ему округу он продолжает заниматься сборами этнографических коллекций. Большинство этих коллекций, как говорят документы, он передал в МАЭ и в Музей прикладного искусства в Петрограде.

М.С. Андреев активно участвовал в создании первых высших научных и учебных заведений в Средней Азии в 1918 г.: Туркестанского народного университета в г. Ташкенте (особые хлопоты были употреблены на образование при нем Восточного факультета), Туркестанского Восточного института (в 1918–1920 гг. он был его ректором). В 1924 г. Туркестанский Восточный институт был реорганизован в Восточный факультет Среднеазиатского государственного университета и в составе факультета были образованы два отделения — этнологическое и педагогическое. М.С. Андреев читал здесь курсы лекций по языку и этнографии таджиков. В 1920-е годы как прекрасного знатока

местной культуры его привлекают к деятельности Научной комиссии по обследованию быта коренного населения Туркестана. Он выступает членом-учредителем и членом постоянного президиума созданного в 1925 г. Общества для изучения Таджикистана и иранских народностей за его пределами, а также заведующим историко-филологического и этнографического отделов этого общества. В 1929 г. его избирают членом-корреспондентом Академии наук. В 1920–1930-е годы продолжается активная экспедиционно-собираТЕЛЬСКАЯ деятельность М.С. Андреева. В частности, из экспедиции 1925 г. в Каратегин, Дарваз, на Ванч и в Хорог были привезены богатые этнографические коллекции (около 1200 предметов). Из них коллекция кукол была передана в МАЭ. В 1926 г. М.С. Андреев был временно привлечен к деятельности советской миссии в Кабуле. Находясь в Афганистане, он занялся изучением таджиков долины Панджшир. Им снова была собрана коллекция игрушек, которую он тоже передал в МАЭ.

К концу 1930 г. М.С. Андреев — профессор, глава двух кафедр и зам. директора Объединенного государственного НИИ Таджикской ССР. Его не обошли беды нашего общества 1930-х годов. В 1931 г. он обвиняется в принадлежности к контрреволюционной группе. Затем — ссылка в Алма-Ату на три года. Но и здесь ему удается продолжить педагогическую деятельность: он читает курс таджикского языка в Казахском педагогическом институте. По возвращении в Ташкент в 1934 г. его основные усилия посвящены Музею искусств Узбекской ССР, куда М.С. Андреев зачислен в качестве консультанта по среднеазиатскому искусству. В 1936 г. он участвует в экспедиции в Бухару и Хиву для сбора коллекций для Музея искусств Узбекской ССР. В 1937 г. — в экспедиции в селение Нурата (центр вышивального ремесла) и в г. Маргелан (в результате была собрана богатая этнографическая коллекция числом в 560 предметов). Однако в 1938 г. его арестовывают вторично, но через год отпускают за недоказанностью обвинения (тем не менее окончательно и полностью М.С. Андреев был реабилитирован только 29 мая 1990 г.).

С 1940 по 1947 гг. М.С. Андреев работает в Узбекистане в сфере науки. В 1943 г. он избран действительным членом АН Узбекской ССР. В 1944–1947 гг. работает заведующим отделом этнографии Института истории и археологии АН Узбекской ССР. В 1944 г. он удостоен почетного звания «Заслуженный деятель науки Таджикской ССР», а в 1945 г. — «Заслуженный деятель науки Узбекской ССР». В 1947 г. М.С. Андреев переезжает в столицу Таджикистана Душанбе (в то время Сталинабад). Здесь 10 ноября 1948 г. заканчивается его жизненный путь.

От собирателя М.С. Андреева в дар и по закупке поступило в МАЭ несколько сот этнографически ценных предметов. Кроме упомянутых коллекций кукол и других игрушек из Средней Азии и Афганистана, очень большой интерес представляют экспонаты, вывезенные им из Индии. Пока широко известен (и опубликован М.К. Кудрявцевым)

лишь один индийский экспонат — часть резного деревянного дворца маратхского пешвы из г. Насик XVIII в. (из его деталей сложен так называемый «портик», украшающий вход на индийскую экспозицию). Однако в самой экспозиции (а большей частью пока в фондах) присутствуют и многие другие ценнейшие предметы из коллекций М.С. Андреева. Примечательно, что это экспонаты, преимущественно характеризующие культуру и быт народов Южной Индии, т.е. того региона, который был почти совершенно незнаком европейской науке в первой половине XX в. Таким образом, М.С. Андреев оказался в этой области одним из первопроходцев, а собранные им коллекции уникальны. Но об этом разговор еще впереди.

*Л.К. Гостиева*

## **ИЗ ИСТОРИИ ЭТНОГРАФИЧЕСКОГО ОСЕТИНОВЕДЕНИЯ: СВЯЩЕННИК СОЛОМОН ЖУСКАЕВ**

Священник Соломон Васильевич Жускаев (Тасо Биасланович Дзузов) (1834–1877) — видный деятель осетинской национальной культуры второй половины XIX в.: первый этнограф-осетин, публиковавший этнографические очерки в периодической печати Кавказа, миссионер, переводчик церковной литературы на осетинский язык.

С. Жускаев заявил о себе как этнограф в 1855 г., опубликовав на русском языке в газете «Закавказский вестник», издававшейся в Тифлисе, свой первый этнографический очерк «Похороны у осетин оладжирцев» (Жускаев 1981: 133–136).

В начале очерка С. Жускаев подчеркнул широкий общественный характер похоронных обрядов осетин, в которых принимали участие не только жители селения, в котором жил покойный, но и жители окрестных селений. Указал на активное участие в похоронах *хъарганаг* — «печального вестника».

Соломон Жускаев обратил внимание читателей на существовавший в середине XIX в. в Алагирском ущелье обычай давать для обряжения покойного предметы одежды. Автор очерка подробно рассмотрел ритуал оплакивания, особенностью которого являлось обрядовое самоистязание, в котором принимали участие как мужчины, так и женщины. Он описал обряд посвящения коня, в конце которого совершался древний обряд обрезания у вдовы косы, которую кляли вместе с умершим.



Жускаев привел описание древнего обряда, при котором на груди покойного мужчины, прежде чем его класть в могилу или склеп, зажигали порох: «Если дым поднимается вверх, то это значит, что принадлежит к числу блаженных, а если вниз или в сторону, то наоборот». Жускаев отметил в статье устраивавшиеся в день похорон в честь покойного конные скачки и стрельбу в цель *хъабахъ*.

В том же 1855 г. Соломон Жускаев опубликовал в газете «Закавказский вестник» свой второй этнографический очерк «Атинаг. Праздник у осетин перед начатием сенокоса и жатвы» (Жускаев 1981: 136–139). В нем он подробно осветил процесс подготовки, основные моменты одного из главных календарных аграрных праздников, предварявшего наступление важнейших сельскохозяйственных работ; подчеркнул, что к празднику «Атинаг» был приурочен согласованный выход сельского общества на сенокос; при этом человека, нарушившего обычай, обязывали к уплате штрафа в пользу сельского общества.

По информации Жускаева, во второй половине дня на празднике происходили обрядовые игры, имевшие целью выявить силу, ловкость и мужество мужской половины общины. В статье он также привел важные сведения о трудовых и праздничных днях осетин. Названия некоторых праздничных дней свидетельствовали об их христианской основе: пятницы (Майрам бон) — в честь Богородицы, воскресения — в честь Христа. При описании обычая коллективной трудовой взаимопомощи *зу* С. Жускаев впервые в этнографической литературе обратил внимание на трансформацию этого обычая в классовом обществе, который стал использоваться для эксплуатации крестьян.

Значение трудов одного из основателей этнографического осетиноведения С. Жускаева состоит в том, что он первый из осетин оценил научную значимость этнографических материалов и ввел их в научный оборот, навсегда вписав свое имя в летопись этнографии и культуры Осетии. Этнограф М.О. Косвен отмечал: «Пятидесятые годы (XIX в. — Л.Г.) знаменуются появлением первого осетинского этнографа. Таковым является Соломон Жускаев, автор двух очерков» (Косвен 1955: 355). Опубликованные в периодической печати Кавказа информативные этнографические очерки Соломона Жускаева и в наши дни не потеряли своей научной ценности, представляя важный источник изучения духовной культуры осетин.

### Библиография

*Жускаев С.* Похороны у осетин оладжирцев // Закавказский вестник. 1855. № 9 // Периодическая печать Кавказа об Осетии и осетинах (далее — ППКОО) / Сост. Л.А. Чибиров Цхинвали, 1981. Т. I.

*Жускаев С.* «Атинаг» праздник у осетин перед начатием сенокоса и жатвы // Закавказский вестник. 1855. № 32 // ППКОО / Сост. Л.А. Чибиров. Цхинвали, 1981. Т. I.

*Косвен М.О.* Материалы по истории этнографического изучения Кавказа в русской науке // Кавказский этнографический сборник. М., 1955. Ч. I.

# КУЛЬТУРНО-ИСТОРИЧЕСКИЕ ПРОЦЕССЫ В ЦЕНТРАЛЬНОЙ АЗИИ И НА КАВКАЗЕ В ДРЕВНОСТИ И В СРЕДНИЕ ВЕКА

*Е.А. Шулимова*

## КАВКАЗ — ОДИН ИЗ ВАЖНЫХ ЦЕНТРОВ АНТРОПОГЕНЕЗА

О Кавказе как о месте обитания ранних гоминид до недавнего времени имелись лишь косвенные сведения в виде каменных орудий олдувайской культуры (Любин, Куликов 1991: 5). В связи с этим обнаружение останков ранних гоминид в Дманиси (Грузия) приобретает большое значение. Открытие антропологического материала в Дманиси происходило в несколько этапов (табл. 1). Его возраст составляет 1,78 млн лет (Асланикашвили, Суладзе 2005: 72).

*Таблица 1*

Год	Костные остатки	Код	Видовая принадлежность
1991	нижняя челюсть	D-211	Homo erectus, Homo ergaster
	правая III плюсневая кость	D-2021	Homo erectus, Homo ergaster
1995	черепная коробка	D-2280	Homo erectus, Homo ergaster
	череп	D-2282	Homo erectus, Homo ergaster
2000	нижняя челюсть	D-2600	Homo georgicus
2002	череп	D-2700	Homo erectus, Homo ergaster
	нижняя челюсть	D-2735	Homo erectus, Homo ergaster

Исследование краниологического материала выявило ряд примитивных черт его обладателей: очень высокое положение височных ли-

ний, близко сходящихся и очень хорошо выраженных; затылочное отверстие в передней части наклонено вниз; малая ширина затылка; суставной и позадисуставной бугорки низкие (Дробышевский 2004: 57–59). Обращает на себя внимание морфология строения носовой части, не свойственная для *Homo erectus* и сближающая с *Homo habilis* по следующим характеристикам: носовые кости плоские с малой шириной. Форма затылка так же типична для *Homo habilis* (Фишман 2005: 105).

Сравнение краниального и посткраниального материала привело к выявлению значительной анатомической вариабельности и натолкнуло исследователей на следующие суждения. Дж. Шварц полагает, что дманисские окаменелости принадлежат нескольким видам гоминид. Д. Лордкипанидзе склоняется к тому, что они относятся к одной и той же популяции *Homo erectus*, поскольку фрагменты были обнаружены в одном стратиграфическом слое, а сильные анатомические различия могут свидетельствовать о значительном разнообразии внутри одного вида. М. Уолпофф поддержал позицию Д. Лордкипанидзе, настаивая на том, что изменчивость вызвана половым диморфизмом: массивная нижняя челюсть принадлежала мужчине, а остальные кости — женщинам (Вонг).

Опираясь на эти суждения Д. Лордкипанидзе, предполагает, что дманисские гоминиды — это промежуточная форма между *Homo habilis* и *Homo erectus*. Не исключено, что именно от них произошел *Homo erectus* (Вонг). В связи с этим Дманиси мог стать отправным пунктом для миграции *Homo erectus*. Эволюция гоминид, подобных дманисским, началась около двух миллионов лет назад в Африке, прародителем этого вида стал *Homo habilis*, пришедший через Ближний Восток в регион Кавказа, за это время он трансформировался из *Homo habilis* в *Homo erectus*, разделившись на несколько групп. Одни отправились в Восточную Азию и Индонезию, став прародителями синантропа и явантропа, другие вернулись в Африку, где появился новый вид *Homo ergaster* — африканский вариант *Homo erectus* (Вонг).

Таким образом, открытие дманисского антропологического материала выводит Кавказ в число ведущих мест антропогенеза и удревняет время выхода гоминид из Африканского континента.

## Библиография

- Асланикашвили Н., Суладзе А. Мигранты из Африки // В мире науки. 2005. № 11.
- Вонг К. Первооткрыватели Евразии // <http://www.sciam.ru/2004/2/paleoantropolgy.shtml>
- Дробышевский С.В. Предшественники. Предки. Архантропы. Гоминиды, переходные от архантропов к палеантропам. М., 2004.
- Любин В.П., Куликов О.А. О возрасте древнейших палеолитических памятников Кавказа // Советская археология. 1991. № 4.
- Фишман Дж. Кровные узы // National Geographic. 2005. № 4.

А.Ю. Худавердян

## МЕСТО НАСЕЛЕНИЯ АРМЯНСКОГО НАГОРЬЯ НА АНТРОПОЛОГИЧЕСКОЙ КАРТЕ ЕВРАЗИИ (по материалам могильников эпохи бронзы)

Анализ географической изменчивости палеофенетических признаков на территории Евразии позволил выявить связь этих признаков с определенной территорией и наметить географическую локализацию отдельных комплексов. В результате исследований выявились как морфологические и типологические контрасты, так и сходство многих групп. Географическая локализация вариаций признаков отражает не изначальную дифференциацию, а представляет собой вторичное явление и связана с расселением носителей определенных культур. На территории Евразии наблюдается тенденция к увеличению *метопического шва* по направлению с юго на запад. Частота основных типов *подглазничного узора* в группах Армянского нагорья распределяется таким образом, что большинство всех случаев составляет вариант III. У женщин популяции Черная крепость по варианту II отмечается наибольшее сходство с женскими черепами кивуткалнской популяции. Низкие частоты признака выявлены у представителей куро-араксской культуры и на территории Евразии очень редки и более характерны для Американского континента). Противоположный полюс в этом отношении занимают фатьяновские, андроновские и карасукские группы, причем северные и южные карасукцы в этом отношении практически не различаются. Максимальная частота *os japonicum* выявлена на Армянском нагорье и на Украине. Максимальная частота *клиновидно-верхнечелюстного шва* зафиксирована у андроновцев Минусинской котловины. Это мировой максимум частоты признака, причем ирменцы и представители Армянского нагорья (Черная крепость) отстают более чем на 10%. Далее по мировой шкале оказываются папуасы и меланезийцы. Единственное разумное объяснение этого феномена на Армянском нагорье в эпоху поздней бронзы заключается в признании эндогамной популяцией, длительное время существовавшей в условиях изоляции. В таких условиях в результате дрейфа генов могла возникнуть необычно высокая частота встречаемости признака. Выявляется сравнительно мало групп с максимальными показателями встречаемости *вставных косточек в области птериона*. Минимальная частота встречаемости этого признака зафиксирована в Узбекистане и в Южной Сибири (сборные серии афанасьевской и карасукской культур). Максимальное значение *небного индекса* зафиксировано на Армянском нагорье, в Поволжье и Южной Сибири (сборные серии та-

гарской и ирменской культур). Минимальное значение индекса зафиксировано у представителей окуневской культуры. Максимальная частота *ossa wormiana suturae lambdaioidea* зафиксирована в группах Южной Сибири (сборная серия андроновской культуры), Молдовы (Будешты), Латвии, Поволжья, Украины (Черняхов, Ромашки, Деревянное, Телешовка) и Армянского нагорья (Ланджик, Черная крепость). В географическом отношении концентрация минимальных величин отмечена в Прибайкалье, Узбекистане и на Армянском нагорье (Артик). Невысокая частота этого маркера выявлена на Армянском нагорье (Кармир, Сарухан, Шуши, Арцвакар). Концентрация больших величин *os asteriale* обнаруживается преимущественно на Армянском нагорье (Черная крепость, Неркин Геташен (XV в. до н.э.), Шуши), на Украине и в Латвии. Минимальное значение признака выявлена в Прибайкалье (Ангара II, III, Лена II) и в Южной Сибири (сборные серии афанасьевской и андроновской культуры).

Использованная нами система дискретно-варьирующих признаков в достаточно удовлетворительной степени выявила локальные варианты у представителей эпохи бронзы Армянского нагорья. Краниоскопический анализ подтверждает выводы краниологии и одонтологии.

*А.Ю. Худавердян*

## **К ВОПРОСУ О КОМПЛЕКСНОМ ИЗУЧЕНИИ ПОЛОЖЕНИЯ ЖЕНЩИН В ДРЕВНИХ ОБЩЕСТВАХ**

В последнее десятилетие в социальной антропологии возрос интерес к изучению соотношения статусов мужчин и женщин в первобытных, а также в раннеклассовых обществах. В прошлом женщина играла в обществе доминирующую роль, ей был присущ куда более «мужской» набор качеств — напористость, деловитость, храбрость и даже жестокость. Классическими носителями этих качеств были легендарные амазонки — женщины-воительницы, о которых сохранилось немало преданий и исторических свидетельств. Воинственные

женщины в обществе имели высокий социальный ранг. Феномен амазонок ярко описан у Геродота, Гиппократом, Страбона и т.д. Древнегреческие историки местом обитания амазонок называли побережье Черного моря, Крым и Кавказ. Самые ловкие и сильные, писал Страбон, посвящают себя войне и охоте. Амазонки наравне с мужчинами занимались верховой ездой, метанием дротиков, стрельбой из лука и т.д. При другом варианте распределения социальных функций женщины участвуют в боевых действиях лишь в случае общей войны, а в остальное время выполняют работу по ведению домашнего хозяйства.

При раскопках в Черной крепости (Армянское нагорье, эпоха поздней бронзы) был обнаружен скелет женщины (погребение 37), у которой в верхней части диафиза локтевой кости имелся перелом с исходом в ложный сустав. Необычные условия, движения и нагрузка привели к преждевременному деформирующему артрозу в локтевом суставе. Сочленяющиеся поверхности в новом суставе имели мощные краевые костные разрастания. Помимо описанных изменений у нее отмечена грыжа межпозвоночного диска. В результате наблюдается дистрофия костей, преходящая остеклазия и перелом второго шейного позвонка в области *tuberculum post.* Затылочный рельеф, остеобластическая реакция в месте прикрепления шейной мускулатуры выражена ясно. Посткраниальный скелет можно характеризовать как умеренно массивный. Костный рельеф развит значительно на плече, локтевой и лучевой костях, лопатке и на бедре. Анализ скелетных останков женщины дает основания предположить, что она была амазонкой (всадницей). Причиной этих нарушений и перелома могло стать падение с лошади. Женщина-всадница, оставшись инвалидом, прожила много лет после травмы. У 38,5 % субъектов эпохи поздней бронзы ярко выражены признаки развития рельефа, связанные с регулярной верховой ездой и дополнительными нагрузками на верхний пояс конечностей (стрельба из лука?). Это, вероятно, связано не только с ограничением пешего перемещения в условиях высокогорья, но и с участием в боевых действиях.

В антропологических материалах памятника Черная крепость преобладают женщины. Хотя для ранних исторических периодов характерно существенное превышение средней продолжительности жизни у мужчин по сравнению с женщинами, наши данные выявляют незначительное превышение у женщин. Подобный акцент дает нам редкую возможность понять идеологию членов рассматриваемого общества, способствуя определению в нем роли женщины. Неправы как те исследователи, которые видят в женщине лишь рабыню мужчины, так и те, которые утверждают, что у древних людей существовало социальное равенство между мужчинами и женщинами. Статус женщин был, безусловно, ниже статуса мужчин, но это статус не «слуги», а «младшего партнера». Влияние женщин, их авторитет в обществе был не меньше, чем влияние и авторитет мужчин, вероятно, у древних людей было чет-

кое разделение сфер влияния между представителями разных полов: мужчины играли ведущую роль в одних областях деятельности, женщины — в других. Обобщения в этой области требуют большой осторожности, так как все трудоспособное население, вероятно, участвовало в хозяйственной деятельности, и в разное время года вклад мужчин и женщин в производство пищи был различным. Умелый и опытный земледелец, металлург становился одним из самых уважаемых людей в коллективе, женщина (не воительница) же добросовестной и старательной работой могла приобрести лишь определенный вес в глазах других женщин и заслужить одобрение мужчин. Но она никогда не обладала авторитетом, равным авторитету земледельца и металлурга. Подчиненное положение женщины сказывается, в частности, в том, что обязательность единобрачия устанавливается только для женщин, для мужчин же допускалась полигамия. Похороны женщин, как правило, сопровождались более скромной и менее сложной обрядностью, чем похороны мужчин.

*М. Дж. Халилов*

## ПАМЯТНИКИ МАСГУТСКОЙ КУЛЬТУРЫ

Масгуты и их царь впервые были зафиксированы в письменных источниках приблизительно в 293 г. в знаменитой надписи из Пайкули. Учитывая то, что сасанидские надписи 60-х гг. III в. умалчивают о них, можно утверждать, что масгуты появились на территории южнее Дербента в 70–80-х гг. III в. Таким образом, появление культуры масгутов на северо-востоке Кавказской Албании можно датировать этим временем.

В 30-х гг. IV в. — в период наивысшего могущества Масгутского царства — его юго-западная граница достигала места слияния Куры с Араксом, но при этом собственно страна масгутов располагалась на равнинной части исторической албанской области Чол — между городами Дербент и Шабран, ограничиваясь на севере Дербентскими, на юге Гильгильчайскими оборонительными стенами, на востоке Каспийским морем, а на западе предгорьем Большого Кавказа. Эта зона совпала с ареалом масгутской культуры.

В средневековых источниках сохранилось параллельное название страны масгутов — Абхаз. Это же наименование носили один из средневековых городов, а также этническая группа этого региона. Исходя из этого предполагают, что движение масгутов (массагетов) из Средней Азии на Восточный Кавказ возглавляли апасиаки — племя массагетского происхождения. Ранние цари масгутов принадлежали к ветви династии Аршакидов. Еще Страбон (XI, 8, § 8) сообщал о том, что в свое время основатель этой династии Арсак (Аршак) нашел убежище в стране апасиаков. В составе масгутского союза пребывала также определенная часть племен гуннского происхождения.

Масгутская культура просуществовала с конца III в. до конца VIII в. Резиденция масгутских царей до V в., видимо, находилась в Юго-Восточном Дагестане, южнее Дербента. В конце V в. после основания города Масгата их столица переместилась в Северо-Восточный Азербайджан. Этот город предположительно локализуется на месте средневекового села Мускар вблизи современного села Ниязоба. Но пока археологические памятники, связанные с городами Абхаз и Масгат, не выявлены. Масгутские поселения зафиксированы в Паласа-сырте (Дербентский район Дагестана), Гухур-обе (Кусарский район Азербайджана) и в других местах. Из них пока лучше изучено Паласа-сыртское поселение IV–VI вв., где выявлены два типа жилищ. Одно из них — наземные жилища жердевой конструкции, которые были характерны для переходящих к оседлости кочевников, однако основные конструктивные детали жилища (жердевая основа, деревянные столбы — опоры) несут на себе черты традиционного жилища кочевника (Л.Б. Гмыря).

Погребальные памятники племен масгутского союза выявлены в Юго-Восточном Дагестане (Паласа-сырт, Кухмазкунт, Ашага Стал казмалар) и в Северо-Восточном Азербайджане (Гухур-оба, некоторые погребения Худжбалы и Сандыгтепе). Могильники состоят из подкурганых катакомбных (Паласа-сырт, Кухмазкунт, Ашага Стал казмалар), подбойных и ямных погребений (Паласа-сырт), а также катакомбных (Гухур-оба) и грунтовых (Гухур-оба, Худжбала, Сандыгтепе) погребений без курганных насыпей.

В 30-х гг. IV в. трое сыновей масгутского царя приняли христианскую религию, а уже в конце IV в. в стране масгутов жил епископ гуннский Иоанн. Однако после перенесения резиденции албанского католика с Чолы христианство в этом регионе сдало свои позиции.

В эпоху средневековья страна масгутов Масгат уже не простиралась до Дербента. Северная граница Масгата проходила по реке Самур. Масгутское царство было ликвидировано в 833 г. Дербентским эмиратом. Масгат превратился в область с мусульманским населением. Принятие масгутами исламской религии положило конец их самобытной языческой культуре.



*Г.Д. Атаев*

## **К ВОПРОСУ О КУЛЬТЕ ОГНЯ В ПОГРЕБАЛЬНОМ ОБРЯДЕ НАСЕЛЕНИЯ СЕВЕРО-ВОСТОЧНОГО КАВКАЗА В ЭПОХУ СРЕДНЕЙ БРОНЗЫ**

В эпоху средней бронзы у населения Северо-Восточного Кавказа был распространен такой ритуал, как использование огня в погребальном обряде. Он встречается во всех склепах горного Дагестана, Чечни и Ингушетии, а также в некоторых грунтовых ямах. Значительную роль в погребальном обряде у населения горного Дагестана, в частности, по материалам Гинчинского могильника, играл культ огня. Об этом убедительно свидетельствуют специальные очажные ямы для разжигания костров как вне, так и внутри склепов, посыпка костяков угольками, а также сосуды, наполненные золой и угольками, клавшиеся с погребенными (Гаджиев 1969: 113). Во всех погребениях могильника Гатын-Кале в горной Чечне также найдены угольки.

Широкое бытование культа огня на Северо-Восточном Кавказе документируют и другие памятники. В горном Дагестане в эпоху ранней бронзы в Гонобском могильнике выявлены специальные камеры для разжигания погребальных костров (Котович 1961: 31–33). В эпоху средней бронзы следы угольков обнаружены в могильниках Чох, Ирганай, Галгалатли в горном Дагестане (Магомедов 1998: 66–67). В равнинно-предгорной части Дагестана в эпоху ранней бронзы на могильнике Карабудахкент зафиксированы круглые ямы, заполненные золой и углем. В эпоху средней бронзы на некоторых памятниках данной территории — могильниках Миатли, Чиркей, Великент — обнаружены остатки сохранившихся костров, зажженных в ритуальных целях, а также просто угольки в разных частях могилы (Атаев 1986: 15–17; Магомедов 2000: 59–68). В памятниках каякентско-хорочоевской культуры использование огня в погребальном обряде было очень распространенным явлением (Круглов 1958: 57; Марковин 1969: 106–107). На Сигитминском поселении выявлены шестигранные очаги в помещениях, в которых разводили огонь, по представлениям древних, обеспечивавший благополучие членов семьи.

Данный обычай был довольно распространенным в древности. Почитание огня было связано с определенными представлениями древних людей о его магической, очистительной силе. Данные этнографии свидетельствуют о его широком распространении на Северо-Восточном Кавказе вплоть до XIX–XX вв. Достоверно известно, что у народов Дагестана долго сохранялся обычай разжигать костры в ночь накануне первого дня весны и зимы (Чурсин 1995: 15–16). Все это убедительно

говорит о том, что культ огня имел довольно большое значение в системе верований народов Кавказа, в частности Дагестана, Чечни и Ингушетии, с древнейших времен вплоть до XX в.

Следует упомянуть и об обычае посыпки покойников минеральной краской (охрой), которой также приписывались функции очистительной силы огня. Охра в могилах характерна для Северного Кавказа и Юго-Восточной Европы. Считается, что в целях очищения покойника его покрывали красной охрой, которая символизировала огонь, и поэтому в могилу также клали древесные угольки. Одновременно с этим охра олицетворяла кровь, которой так не хватало умершим.

### **Библиография**

*Атаев Г.Д.* Бассейн реки Сулак в эпоху ранней и средней бронзы: Автореф. дисс. ... канд. ист. наук М., 1986.

*Гаджиев М.Г.* Из истории культуры Дагестана в эпоху бронзы. (Могильник Гинчи). Махачкала, 1969.

*Котович В.Г.* Археологические работы в горном Дагестане // МАД. Т. 2. Махачкала, 1961.

*Круглов А.П.* Северо-Восточный Кавказ во II–I тысячелетиях до н.э. // Древние племена и народности Северо-Восточного Кавказа. МИА. № 68. М.; Л., 1958.

*Магомедов Р.Г.* Гинчинская культура: Горы Дагестана и Чечни в эпоху средней бронзы. Махачкала, 1998.

*Магомедов Р.Г.* Материалы к изучению культур эпохи бронзы в Приморском Дагестане. Махачкала, 2000.

*Марковин В.И.* Новый памятник эпохи бронзы в горной Чечне. (Могильник Гатын-кале) // Древности Чечено-Ингушетии. М.: Изд-во АН СССР, 1963.

*Марковин В.И.* Дагестан и Горная Чечня в древности: каякентско-хорочовская культура // Материалы и исследования по археологии СССР. М.: Наука, 1969. Вып. 122.

*Чурсин Г.Д.* Авары: Этнографический очерк. Махачкала, 1995.

### ***Е.Е. Васильева***

## **МОГИЛЬНИК КИЧМАЛКА II — НОВЫЙ ПАМЯТНИК КОБАНСКОЙ КУЛЬТУРЫ НА СЕВЕРНОМ КАВКАЗЕ**

Кобанский могильник Кичмалка II в Зольском районе Республики Кабардино-Балкария был открыт при проведении земляных работ по сооружению запруды в конце 1990-х гг. Обнажившиеся каменные

ящички, кости, бронзовые и железные вещи привлекли внимание грабителей. Многочисленные грабительские ямы, обнаруженные на могильнике перед началом исследований, свидетельствовали об активном грабительских раскопках. В связи с информацией о разрушении памятника Центрально-Кавказская археологическая экспедиция Государственного Эрмитажа в 2006 г. начала исследование могильника скифского времени Кичмалка II.

Раскопками было выявлено 16 погребений — все захоронения в каменных ящиках, и лишь одно захоронение на горизонте. Каменные ящички были сложены из горизонтально поставленных каменных плит песчаника красного цвета, сверху перекрыты плитой или несколькими плитами. Все каменные ящички имели прямоугольную форму, длинной осью были вытянуты по линии запад–восток. Вокруг некоторых ящичков на уровне древней дневной поверхности были сооружены оградки округлой или прямоугольной в плане формы из камней светлых оттенков — ракушечника и песчаника. Интересно отметить использование камней разного цвета и вида для сооружения каменных ящичков и оградок. По-видимому, эта специфика могильника Кичмалка II играла особую роль в погребальном ритуале.

Захоронения индивидуальные, в скорченном положении на правом боку, с согнутыми в коленях и прижатыми к груди ногами и с согнутыми в локтях руками. Ориентировка костяков западная. Западное направление в скифский период является одним из ведущих, причем в это время наблюдается тяготение к определенному направлению в пределах могильника (Козенкова 1989: 84). Традиционным для западного варианта кобанской культуры на позднем этапе является и ритуал захоронения коня с погребенным (Там же: 85). В результате раскопок на могильнике Кичмалка II были выявлены две могилы в каменных ящиках, окруженных оградкой, с захоронением коня за стенкой ящика.

Предметы, обнаруженные в могилах, на наш взгляд свидетельствуют об определенном наборе погребального инвентаря, типичном для могильника Кичмалка II, входящего в круг памятников западного ареала кобанской культуры. Почти во всех погребениях были найдены бусы, преимущественно из гагата и янтаря (встречались также бусы из стекла и сердолика). Характерны бронзовые пластинчатые браслеты с украшенными углубленными линиями концами, вероятно, в виде стилизованных зооморфных голов, а также бронзовые височные кольца из круглого в сечении стержня с расширенными концами. Из мужских погребений происходят железные ножи, топоры, наконечник копья и железный акинак. Из погребения № 7 (раскопки 2008 г.) происходит бронзовая панцирная пластинка с тремя круглыми сквозными отверстиями и бронзовая фибула. Бронзовые цепочки, найденные в погребениях, имеют небольшие круглой формы звенья. В погребениях № 7 и № 10 (раскопки 2008 г.) рядом с цепочками были обнаружены по паре фрагментированных булавок — в погребении № 7 найдены же-

лезные, а в погребении № 10 — биметаллические булавки с навершием в виде пяти шишечек. Примечательно, что на этих булавках сохранились фрагменты ткани с плетением. Точнее, сама ткань как органический материал не сохранилась: произошло замещение волокон ткани окислами железа, которые сохранили форму и структуру волокон. Тем не менее рисунок ткани сохранился, и, вероятно, булавки скрепляли грубую ткань животного происхождения (шерсть), возможно являющуюся накидкой.

Кроме того, в погребениях могильника были найдены бронзовый колокольчик, железные обоймы, бронзовая подвеска в виде бараньей головы, бронзовые пуговицы полусферической формы с перемычкой с обратной стороны.

Керамическая посуда из погребений представляет собой традиционный для западного варианта кобанской культуры набор — большая чернolocенная корчага, миска и кружка. Все корчаги были найдены в юго-восточном углу каменного ящика. В некоторых погребениях внутри корчаг обнаружены маленькие кружки с ручкой. Эта особенность погребального обряда часто встречается в погребениях западного варианта, например, корчага с кружкой внутри была зафиксирована в погребении 1 кургана 1 Каменноостского могильника (Там же: 86).

Таким образом, по форме надмогильных сооружений, характеру погребального ритуала и инвентаря захоронения могильника Кичмалка II могут быть отнесены к скифскому этапу западного варианта кобанской культуры и датированы VI — началом V в. до н.э.

### **Библиография**

*Козенкова В.И.* Кобанская культура. Западный вариант // Свод археологических источников. М., 1989. Вып. С. 2–5.

*В.А. Дмитриев*

## **НОВЫЕ ДАННЫЕ О ДОЛЬМЕНАХ МАЛОГО ШАПСУГА**

Известный российский ученый-кавказовед Л.И. Лавров начинал свою научную деятельность в период, когда еще не произошло такого разделения этнографии и археологии, которое столь заметно в наше время. Проходя во время студенческой летней этнографической прак-

тики работы на Черноморском побережье Кавказа в селениях шапсугов, он обратил внимание на дольмены. Ряд из них был описан Л.И. Лавровым (Лавров: 1936). В дальнейшем исследование дольменов не стало для него ведущей темой, но Л.И. Лавров сделал в этом направлении много. Так, им была подготовлена по имевшимся публикациям сводка данных о местоположении и морфологических данных дольменов Северо-Западного Кавказа (Лавров: 1960).

Часть дольменов, отмеченных Л.И. Лавровым, измерил в ходе многолетних исследований В.И. Марковин, выделив их в совокупность «дольмены в районе аулов Красноалександровских» (Марковин: 1997: 342–348). Исследования 1988–2004 гг. расширили сведения о дольменах в тех местах, где в 1930 г. работал Л.И. Лавров, в т.ч. в центральной части Черноморского Шапсуга, в долинах рек Аше и Псезуапсе и некоторых соседних. По совокупным данным складывается следующая картина.

В большинстве случаев независимо от конструкции памятников прослеживается наличие керна, ранее предположительно закрывавшего дольмен, за исключением его фасада.

В приустьевой части долин на высоко расположенной площадке находится памятник больших размеров и особой конструкции. В долине р. Аше в ауле Шхафит — крупный корытообразный дольмен с фальшивой втулкой на фасаде (далее — ложнопортальный), на р. Куопсе — ложнопортальный дольмен с площадкой сбоку, на р. Псезуапсе — гробница, стены которой составлены из нескольких блоков, близкая по конструкции памятникам у р. Жане. Расположение этих памятников, первых двух известных ранее, третьего исследованного позднее (Рунич 1969) указывает на маркировку входа в речную долину.

У устья р. Бжеф (левый приток р. Аше) выявлена группа из плиточного и корытообразного дольменов, последний был закрыт керном и имел коридор перед порталом. В верховьях р. Бжеф обнаружен плиточный дольмен.

Доисследована группа в урочище Халяпо (прав. берег р. Аше между ее притоками Хатлапе и Капибге). Помимо известного перевернутого корытообразного дольмена (ложный монолит) обнаружены остатки корытообразного дольмена, включенного в средневековый кромлехообразный комплекс. В нижней части горного склона между ур. Халяпо и устьем р. Капибге (прав. приток р. Аше) в группе из трех плиточных дольменов (сохранились и ранее отмечены два) один из памятников идентифицирован как коридорная гробница. По р. Капибге в разных местах обнаружены на первом распадке составной дольмен, на втором — два ложнопортальных. Причем у одного из них передняя плита с имитацией порталных выступов была вставлена в пазы в стенах камеры, вырубленной из цельного камня.

В урочище Нажигутам в водоразделе рр. Капибге и Джималта выявлена группа из трех корытообразных дольменов — одного ложнопортального и одного с явственными признаками керна.

У водоразделов рр. Джималта и Неожиданная выявлены составляющие собственные группы два плиточных и два корытообразных дольмена. В двух случаях дольмены были частью позднесредневековой адыгской усадьбы.

В верховьях рр. Неожиданная и Хатлапе (правый приток р. Аше) в урочище Волчьих ворота обследована группа из одного плиточного и четырех ложнопортальных дольменов, из которых два имеют вставные порталы.

На правом берегу р. Аше в урочище Жгонб осмотрена группа из развалин восьми плиточных и корытообразных дольменов, стоявших в два ряда, два из плиточных дольменов имели приставной портал. Л.И. Лавров эту группу привязал к горе Бжегош.

Работы в аулах Калеж и Лыготх показали, что пятно застройки аула Калеж по обе стороны ручья, текущего через Лыготх, представляло собой ранее крупное дольменное кладбище. Л.И. Лавров сообщил, что в семьях шапсугов этого аула сохранилось представление об их связи с миром погребенных в дольменах. Такое представление выразил в 1988 г. и житель аула Лыготх Хушт Маил, на участке которого находились два ложнопортальных дольмена, входившие в ту же группу, что и такой же дольмен, хорошо известный по разным публикациям.

А.А. Миллер, Л.И. Лавров и другие исследователи были на дольменном поле в месте слияния рр. Бекишей (Аше) и Большая Наужи (или Большая Псеушко, приток Аше). В настоящее время осталось очень малое число дольменов в урочищах Калежтам, Джантам и над местом слияния рек, как плиточных, так и корытообразных. Среди сохранившихся памятников — три дольмена с фигурными боковыми плитами, образующими приподнятое перекрытие над порталом. Из них один имеет фигурные боковые плиты, а в одном отверстие расположено в задней плите, как у ложнопортальных корытообразных дольменов. Предположительно весь платоподобный язык горы Хунагот, где разместились памятники, был занят большим дольменным кладбищем, а в средневековье здесь была крепость, от которой сохранилась часть оборонительной стены. Рядом с остатками металлургического комплекса до сих пор стоит т.н. «стела кузнецов», упомянутая Л.И. Лавровым.

На противоположном берегу Б. Наужи на нижней речной террасе обнаружены перемещенные развалины плиточного дольмена.

Выше по р. Бекишей находились дольмены урочища Чертов Мост, находившиеся на верхней речной террасе и известные Л.И. Лаврову; около 30 лет назад там были видны фрагменты плиточных и корытообразных дольменов, ныне не обнаруженные.

Далее по правому борту р. Малая Наужи, притока р. Большая Наужи в верхней части хребта Чагайда под горой Шиблеск были обследованы дольмены, образывавшие два ряда; присутствуют плиточные и составные дольмены, у одного из составных боковые плиты дополнены кладкой в сухую.

В верховьях р. Бекишей у места впадения в нее ручья Сытина под хребтом Слюсарева была выявлена на водораздельном хребте дольменная группа, включавшая разнородные памятники, в т.ч. ложнопортальные дольмены, составной дольмен с вставным порталом, дольмен-монолит с гладкими гранями, за исключением портала, имевшего имитацию выступов боковых плит.

Две группы дольменов по хребту Нихетх, разделяющему долины рек Аше и Псезуапсе, были известны Л.И. Лаврову. В одной из них с отметками на карте 648 и 662 — четыре дольмена: плиточный с коридором и составной в общем керне, два корытообразных дольмена. В другой группе, маркированной щитком Общества охраны памятников, в двух рядах — плиточные и корытообразные дольмены.

В ауле Тхагапш (Божьи Воды) в тупике ул. Целебная открыт составной дольмен.

В урочище Жемси выше аула Тхагапш у действующего фамильного святилища (фамилии Боус) осмотрены дольмены, известные Л.И. Лаврову. Среди них ложнопортальный дольмен с имитацией контрфорсов (деталь, необходимая только для плиточных дольменов со слабо наклоненными боковыми стенами), плиточные дольмены в кернах, плиточный дольмен с контрфорсами, ложнопортальный дольмен.

Дольмены, два корытообразных и плиточный, в урочище Нихетка на Холодных родниках.

Два плиточных дольмена в с. Татьяновка на р. Псезуапсе.

Два корытообразных и плиточный дольмены в урочище Черноморка западнее поселка Алексеевка.

Отмечается ряд закономерностей.

В нахождении дольменов на местности представлены два варианта: дольмены находятся либо на возвышенных площадках речных мысов, отмечая участок слияния водных потоков (1); либо по водораздельным хребтам (2).

Обращает внимание присутствие в одном могильнике дольменов разных конструкций, как и то, что в пределах одной речной долины наблюдаются все известные виды памятников. Безусловно, доминирующим видом является ложнопортальная корытообразная конструкция, представленная в ареале от Джубги до Солохаула.

Уже было сказано, в данном ареале наблюдаются две полосы концентрации дольменов: в районах выхода из речных щелей на морские террасы (1) и вдоль дорог, связывающих речные долины, в нагорной полосе ареала (2) (Дмитриев 1988: 52). В пределах одной речной долины имело место верховое (по водораздельным хребтам) и низовое (на площадках речных мысов) местоположение могильников, благодаря чему происходило замыкание соответствующей речной долины или нескольких речных долин вместе с участками соответствующих водораздельных хребтов.

Типичным является присутствие малочисленных групп дольменов, безусловно, особо характерное для верхового местоположения могиль-

ников. Примером может служить участок между рр. Хатлапе и Капибге, где присутствуют мелкие группы и единичные памятники, разнесенные по всему микрорайону. При низовом местоположении дольмены могут находиться и совсем близко к речному руслу и занимать возвышенные участки на мысах. В двух случаях на мысах (участки Калезж-Лыготх и Калезжтам) существовали, очевидно, достаточно многочисленные могильники, что может иметь особое значение, учитывая соседское расположение участков.

Остается трудным вопрос с типологизацией дольменов на основе их размерных характеристик. Для дольменов бассейна Аше-Псеуапсе можно говорить о некоторой градации величины высоты передней плиты, улавливаемой статистическими методами (критерий ХИ-квадрат при непараметрическом подходе). Выделяются следующие кластеры: 162–193 см (только ложнопортальные дольмены и плиточные дольмены с приподнятым порталом); 123–146 см (ложнопортальные и простые корытообразные, плиточные и составные дольмены), 105–120 см (преимущественно простые корытообразные, отнесение одного плиточного дольмена к этой группе сомнительно), выскакивающая величина 92 см (простой корытообразный дольмен). Отметим, что из трех ложнопортальных дольменов средней высоты два имеют вставные фасадные плиты, а третий по высоте (154 см) может быть приближен к группе высоких дольменов. Таким образом, все разнообразие типов связывается только с памятниками средними по высоте, низкие памятники представлены корытообразными самой простой выработки, в ряде случаев они вырублены из валунов, которые могли быть перемещены на позицию настоящего местонахождения (как и перевернутые корытообразные, или ложномонолитные). Высокие же ложнопортальные дольмены отличаются наисложнейшей техникой изготовления и тем, что они вырубались на месте. Преимущественно они являются одиночными памятниками, нахождение их в группе, всегда малочисленной (Жемси), определяется наличием исходного материала. Очевидно, появлению высокого ложнопортального дольмена предшествовал выбор культового камня.

## Библиография

*Дмитриев В.А.* Дольмены Черноморской Шапсугии и современное этническое сознание // Этюды по истории и культуре адыгов. Майкоп, 1998.

*Лавров Л.И.* Из поездки в Черноморскую Шапсугию летом 1930 г. // Советская этнография. 1956. № 4–5.

*Лавров Л.И.* Дольмены Северо-Западного Кавказа // Труды Абхазского научно-исследовательского института. Сухуми, 1960. Т. XXXI.

*Марковин В.И.* Дольменные памятники Прикубанья и Причерноморья. М., 1997.

*Рунич А.П.* Дольмен у села Лазаревского Краснодарского края // Советская археология. 1969. № 4.



## **К ИЗУЧЕНИЮ КУЛЬТУРЫ СЕЛЕВОГО ОРОШЕНИЯ В ИРГАНАЙСКОЙ ДОЛИНЕ\***

В результате междисциплинарных исследований (археологических, геоморфологических, топографических и в целом культурологических) земельного комплекса «Ирганайской равнины» устанавливается целиком ее антропогенный характер. Исследования дали результаты, являющиеся по сути открытиями. Они заключаются в том, что весь «аллювиальный» вынос, который настигает днище долины Койсу, может быть квалифицирован как «ирригационный», образовавшийся в результате селевого орошения, единственно возможной формы освоения долины в аридный период эпохи бронзы. Весь вынос, образующий Ирганайскую равнину, намыт с правого берега ирригационными водами от временных дождевых потоков. Правый берег состоит из 22 оврагов, основания которых не выходят к Койсу, а упираются в Ирганайскую равнину. На известной высоте поперек этих оврагов построен центральный сборный ирригационный канал — Апарагазул рахъ. Он забирал селевые потоки из оврагов, и селевая вода распределялась по полям Ирганайской равнины. Начало оросительных процедур, приведших к освоению днища Койсу и образованию здесь крупных современных поселений Ирганай, Зирани, Аракани, восходит к древним археологическим памятникам — Ирганайским поселениям 1, 2 и 3 эпохи средней бронзы (XVIII–XIII вв. до н. э.). Замена селевого орошения речным, ставшая возможной благодаря использованию современных технических средств, привела к разрушению каналов для селевого орошения и соответственно к катастрофической линейной эрозии всей равнины.

Новизна результатов работ по изучению Ирганайской равнины заключается в следующем:

1. Само исследование и его результаты в своем роде исключительны, поскольку прежние представления о земледельческом освоении долин не выходили за пределы упрощенных представлений об использовании земледельцами готовых почвенных поверхностей. Значение проведенных исследований особо возрастает в связи с намеченным затоплением всего древнейшего земледельческо-садоводческого комплекса водохранилищем Ирганайской ГЭС.

2. Новым стало обследование подобных, но уже меньших размеров «ирригационных выносов» по всей горно-долинной зоне. Выносы и террасы обследованы у селений Игали, Чирката, Гергебиль и др. По долине Койсу измерены и описаны разновидности искусственных тер-

рас. В исследовании впервые проводится мысль, что эпоха средней бронзы стала переломной в земледельческом освоении долин основных речных артерий Андийского и Аварского Койсу, которые именуются у аварцев как зона *хиндалала* и с древнейших времен специализированы под садоводство.

3. Работами 2003–2005 гг. выявлена хронологическая совмещаемость нижних слоев ирригационных наносов и строительных остатков Ирганайского поселения, что (предварительно) дает возможность синхронизировать начало оросительных процедур с поселением.

4. Новыми являются постановка проблемы и поиск причин смены конструкции жилища и форм поселений в эпоху средней бронзы, а также подтверждение на материалах Ирганайского поселения наблюдений и выводов (В.М. Котович), полученных на Верхнегунибском поселении, а именно — что архитектура горнодагестанского жилища и поселения была заложена в эпоху средней бронзы.

5. Анализ литературных и полевых данных позволяет датировать еще эпохой средней бронзы вычленение Северодагестанской и Южнодагестанской моделей. Северный Дагестан, включая его нагорную часть, подвергся интенсивному влиянию степей, что видоизменило его культуру, тогда как Южный Дагестан тогда же развивался еще от куро-аракской культуры в контексте Юго-Восточного Кавказа. Это наблюдение подкрепляется комплексным анализом археологических и этнографических материалов.

Выводы и результаты по формированию «донного садоводства» типа Ирганайской равнины характерны для долин конфигурации valley flat аридных зон; они, в частности, выявлены в верховьях вادي Хадрамаута на юге Аравийского полуострова (Йемен) в несопоставимо больших размерах (М.М. Агларов).

Террасная культура Дагестана разбита на соответствующие типы и разновидности в соответствии с принятой в мировой науке методологией и исследована в контексте общемировой системы; тем самым установлено, что развитие и расцвет террасной системы в аридной зоне связаны с экологическим кризисом в конце эпохи ранней бронзы, который охватил весь «золотой пояс» земледельческих цивилизаций.

\*\*\*

\* Исследования проведены при финансовой поддержке РФФИ (проект № 06-06-80-441а).

## **БАШНЯ В ВЕРХОВЬЯХ РЕКИ ДЖЕГУТЫ**

Особое значение в своем научном творчестве видный кавказовед Л.И. Лавров придавал изучению старинных башен, расположенных в Верхнем Прикубанье (Карачаево-Черкесии). Он опубликовал научное описание, рассмотрел вопросы датировки и этнической принадлежности башни Адиух. В настоящее время вокруг верхнекубанских башен не утихает дискуссия, касающаяся хронологии и этнокультурной интерпретации этих исторических памятников, что и явилось поводом для настоящей публикации.

В верховьях Кубани сохранились и другие старинные боевые каменные башни, похожие по архитектуре на хорошо известную благодаря Л.И. Лаврову Адиух: у селения Кызыл-кала и у селения Хурзук (Мамиакала). Остатки похожих боевых башен зафиксированы у станции Беломечетской (Хажикала) и у современного города Армавира (Тыгъонэмэ якъал).

К наименее изученным относится каменная башня, расположенная в верховьях правого притока Кубани реки Джегуты. Эта башня имеет два современных названия Гошаях-кала и Кызыл-кала. Одно из этих названий является искаженным вариантом адыгского топонима Гуащэгъагъкъалэ (с кабардинского — «башня княгини, заставляющей плакать»), а второе связано с основанным вблизи в 1928 г. карачаевским селением Кызыл-кала (Красная башня). Заселение карачаевцами ущелья р. Джегуты началось в 1881 г.

Джегутинская башня известна в историографии с середины XIX в. Так, собиратель древностей Авраам Фиркович в 1848 г. осмотрел башню и составил ее краткое описание: «В верховьях реки Джегуты на вершине плоской высокой скалы я нашел башню, называемую ногайцами Джегута-кестане (черкесами — Асхак или Косхак), в два этажа, вышиною около 20, длиною в 10 и 1/2 аршин, а шириною в 8 аршин...». Совсем недавно, в 2006 г., Джегутинскую башню осмотрел археолог Р.Р. Рудницкий. Он обнаружил вблизи курганный могильник, внешне напоминающий небольшие адыгские намогильные насыпи Гуащхэбын.

Следует сказать, что за Джегутинской башней в историографии не позднее 60-х гг. XX в. прочно закрепились названия Гошаяхкала. Отдельные современные исследователи пытаются доказать, что известная в фольклоре Гуащэгъагъ проживала в Верховьях Кубани. Однако внимательное изучение археологических, исторических и фольклорных источников позволяет прийти к выводу, что адыгское имя Гуа-

щэгъагъ связано с верховьями Баксана, где в селении Эль-Джурт до середины XVII в. жили карачаевцы, и лишь затем они поселились в верховьях Кубани и принесли с собой легенду о Гошаях.

Ученые и краеведы, исследовавшие названные верхнекубанские башни, отмечали сходство некоторых из них). Ранее мною была высказана гипотеза о том, что эти башни относятся к довольно позднему времени. Вполне вероятно, что эти боевые каменные башни составляли единую систему укреплений, созданных в Верхнем Прикубанье в 60-х гг. XVIII в. протурецки настроенным кабардинским князем Темрюк-Хаджи Атажукиным одновременно с более мощной крепостью Хажикала. Верхнекубанские башни могли быть использованы для контроля за здешними торговообменными связями, что усиливало крымско-османское влияние в регионе. Следует сказать также, что долина Кубани административно входила в состав Крымского ханства и система каменных башен на западных рубежах Кабарды могла возникнуть еще в XVII в., а позднее (в 60-х гг. XVIII столетия) была возобновлена (перестроена), сыграв важную роль в истории.

*М.М. Картоев*

## **О КУЛЬТОВЫХ ПАМЯТНИКАХ ГОРНОЙ ИНГУШЕТИИ**

Вопросам изучения культовых памятников горной Ингушетии уделялось известное внимание в отечественном кавказоведении. Большинство из них описаны (либо учтены) в научной литературе, произведена классификация памятников, некоторым посвящены специальные исследования.

Культовые памятники горной Ингушетии весьма многочисленны. За редким исключением они встречаются практически у каждого средневекового башенного поселения. Рассмотрим некоторые из них.

К древнейшим культовым местам относятся священные горы, скалы, пещеры, роции, поляны и другие природно-географические объекты, с которыми в языческом сознании связывались места обитания божеств и духов. Наиболее почитаемые из них помещались на вершинах гор. Такие культовые места располагались на вершинах Цейлома («Священной горы»), у селений Верхний Джейрах, Фуртоуг, Духаргишт, Ляжги, Фалхан, Кейрах, Нижний Хули и др. В священных рощах запрещалась охота, рубка деревьев, сбор плодов и ягод. Использование каких-либо «даров природы» со священных мест допускалось только на религиозных праздниках исключительно в культовых целях (Чухкиев 2003: 13 и след).

Одним из таких культовых мест было урочище Елти-корт («Вершина Елты»), посвященное, по-видимому, божеству охоты Елте. Оно находилось на высокой горе в окрестностях селения Гули. Урочище считалось священным. Там были «грудой свалены рога оленей. Деревья, росшие на этом месте <...> нельзя было рубить из боязни навлечь на себя несчастье; запрещалось пасти скот — из боязни, что у коров и коз не будет молока». Во время засухи, жители окрестных селений ходили к Елте-корт для совершения молений о ниспослании дождя (Семенов 1934: 154).

К особому роду культовых мест относились горные перевалы, которые являясь узловыми пунктами путей сообщения, имели важное политическое, экономическое и культурное значение в жизни горцев. Перевалы — связующее звено между разрозненными горными обществами, представляли собой своеобразный символ потенциального единства. Преодолев высокий перевал, житель обособленного ущелья попадал в такой же маленький мир соседей, где у него были родственные, деловые и дружественные связи. На одних из важнейших перевалов горной Ингушетии, на хребтах Цейлома и Цорилома, связывавших ее центральные районы с западными и восточными обществами, вблизи ухоженных троп располагались культовые места, представлявшие собой огромные кучи камней. Согласно преданиям, каждый проходивший здесь горец оставлял небольшой камень и таким образом благодарил духов за удачно пройденный путь (Алмазов, Дзариева, Чухкиев 1998: 32; Чухкиев 2003: 84).

Постройки для культовых целей возводились исключительно из камня. Они представлялись двумя видами: святилища-здания и столпообразные святилища.

Святилища первого вида представляют собой прямоугольные в плане постройки склепообразной формы различных размеров с двускатно-ступенчатой кровлей из уплощенных камней и шиферных плиток. Кровля завершалась коньком — гребнем из длинных овальных камней. Потолок в святилищах чаще всего был сводчатым, изредка — плоским (Мужухоев 1989: 19). Профессор Л.П. Семенов, акцентируя внимание на географии распространения святилищ-зданий со ступен-

чатой двускатной кровлей, отмечал, что они «распространены от Столовой горы до реки Ассы <...> Культурные памятники в восточной части области (Ингушской АО. — М.К.) представлены лишь небольшими столпообразными сооружениями более поздней и упрощенной архитектуры» (Семенов 1934: 175).

Святылища-здания принято классифицировать на языческие и христианские. Последние идентифицируются как храмы либо как храмы-святылища, что подчеркивает двойственность их происхождения и культового назначения. Собственно нет ни одного культового памятника, который на протяжении своей истории функционировал бы как сугубо христианский. Христианские храмы, как правило, основывались на месте бывших языческих святылищ, а после упадка влияния христианства на население гор вновь возвращались к своим первоначальным функциям. К числу таких храмов-святылищ относятся крупнейшие культовые постройки горной Ингушетии Тхаба-Ерды, Альби-Ерды, храм Таргимский, Дялите (Долте), святылище у с. Дошхакле, Тумгой-Ерда, Маго-Ерда, Дзорах-Дяла.

К крупным храмам-святылищам регионального значения относятся Дзорах-Дяла и Дялите (Долте), первый расположен у селений Верхний Оздик и Гадаборш, второй — у селения Карт. Они наряду с близлежащими святылищами Дяла в с. Дошхакле составляли центр поклонения верховному богу Дяла (Мужухоев 1989: 85–86), который ранее располагался выше этих селений на вершинах Цейлома. В ближайший круг селений, группировавшихся вокруг этих храмов-святылищ, посвященных богу Дяла, входили Дошхакле, Верхний Карт и Карт, Гадаборш, Верхний, Средний и Нижний Оздик, Верхний и Нижний Лейми, Кели, Ког. В этом же районе располагался и центр культа богини Тушоли общества Галгайче. Святылища Тушоли в разное время существовали на Цейломе и у селений Карт, Кели и Ког. В этом же районе сохранились фаллические памятники, символизирующие плодородие и связанные с культом Тушоли (Цейлом, селения Кели, Ког). В обществе Фяпи также был свой центр этого культа, располагавшийся в районе селений Мэлери, Лежги, Кошк, Хамышк. Здесь у селения Мэлери находился храм-святылище Тушоли (Захаров 1934; Шиллинг 1934; Чаккиев 2003: 33).

К святылищам, имевшим узколокальное регионально-родовое значение, относятся также Ткамыж-Ерды (Ткъамыж-Ерды) и Амгали-Ерды, возведенные в честь одноименных божеств-патронов. Последние, по преданиям ингушей, считались братьями божества-покровителя земледелия Мятцели (Далгат 1972: 61). Интересно, что святылище Ткамыж-Ерды располагалось в пещере, а само божество представлялось в виде духа, явившегося впервые людям в образе почитаемого домашнего животного, вожака овечьих стад — козла (по-ингушски — *бодж*), говорившего человеческим голосом и предписавшего обряды поклонения ему. Само имя Ткамыж-Ерды, по-видимому, имеет отно-

шение к древнему культу солнца. ‘Ткъамыж’ — значит крылатый, а крыло — один из древних символов солнечного божества. Ткамыж-Ерды являлся покровителем охотников и почитался жителями селений Верхний и Нижний Хули за главную святыню (Алмазов, Дзариева, Чахкиев 1998: 28).

Наиболее распространенным видом культовых построек были столпообразные святилища, которые имелись в окрестностях практически каждого горного поселения. «Они представляли собой обычные прямоугольные кладки с двускатными, выложенными сланцевыми плитами или плоскими вершинами» (Мужухоев 1989: 21). В таких святилищах оставались специальные ниши для жертвенных даров. Столпообразные святилища по своему происхождению можно подразделить на два основных вида. Первый из них, называемый *сиелинг*, возводился в честь божества Селы на месте гибели человека от удара молнии. Это место считалось святыней как место прикосновения могущественного Селы. Второй вид, не такой распространенный, тоже возможно своими корнями восходит к божеству Селе (как содержащему атрибуты покровителя мужчин-воинов). К нему относятся святилища, возводившиеся в честь местных героев: воинов-наездников, предводителей воинских дружин и других знаменитых предков. Эти святилища, как правило, возводились рядом с их захоронениями-мавзолеями и назывались *Цу (ЦИу)*.

Наличие довольно значительного количества культовых построек, возводившихся в честь фамильно-родовых патронов и предков-родоначальников, свидетельствует о большой роли в религиозных представлениях ингушей культа предков. Родоначальники фамилий, не только представлялись легендарными личностями, совершающими героические поступки, но и, надеясь некими божественными качествами, возводились в ранг святых. Считалось, что они обладают способностью влиять на жизнь своих потомков, в особенности помогать им в разрешении бытовых и общественных проблем. Поэтому такой же святостью окружались и места захоронения предков.

Культовые памятники горной Ингушетии, которых в этой публикации автор коснулся лишь вскользь, несмотря на кажущуюся изученность темы, заслуживают более пристального внимания исследователей. Некоторые выводы, встречающиеся в научной литературе и связанные как с классификацией памятников, так и с их датировкой, представляются не совсем убедительными и далеко не бесспорными. Между тем оригинальность памятников и **пока еще** удовлетворительная сохранность многих из них являются благоприятным фактором для исследователей, способным возблагодарить новыми открытиями в области эволюции религиозных воззрений, равно как и в области традиционной культуры ингушей и народов Северного Кавказа в целом.

## Библиография

Алмазов И.Г., Дзариева З.М., Чахкиев Д.Ю. Новые материалы о культовых памятниках позднего средневековья горной Ингушетии и Чечни / Новое в археологии и этнографии Ингушетии: Сб. ст. Нальчик, 1998. С. 32.

Захаров А.А. Ингушская богиня Тушоли // Изв. Инг. НИИ. Т. IV. Вып. 2. Орджоникидзе, 1934.

Мужухоев М.Б. Средневековые культовые памятники Центрального Кавказа (К истории религиозных верований X–XIX веках). Грозный, 1989.

Семенов Л.П. Археологические и этнографические разыскания в Ингушии в 1930–1932 гг. // Изв. Инг. НИИ. Т. IV. Вып. 2. Орджоникидзе, 1934.

Чахкиев Д.Ю. Древности горной Ингушетии. Назрань, 2003.

Шиллинг Е. Культ Тушоли у ингушей // Изв. Инг. НИИ. Т. IV. Вып. 2. Орджоникидзе, 1934.

## С.У. Патиев

### ТЕРМИНОЛОГИЯ БАШЕННОЙ АРХИТЕКТУРЫ ГОРНОЙ ИНГУШЕТИИ

При изучении древней башенной культуры горной Ингушетии немаловажную роль играет и лексика, связанная с ней, т.е. терминология.

В данном случае делается попытка суммировать некоторые термины, не давая этимологического анализа.

Возможно, найдутся изоглоссы и в других языках, связанных с аналогичной культурой средневековья.

1. *Глала* (yala) — дом-крепость, четырехугольное строение, в котором содержалась одна или несколько семей из числа кровных родственников.

2. *Кхуврч* (qurç) — камин; по окружности в центре жилой башни выкладываются камни, посередине которых зажигается очаг.

3. *МулКали* (mçali) — толстый обрубок дуба, который ставится подле камина для вбирания жара; на него обычно садились или же, располагаясь рядом, обогревались.

4. *Бурка яй* (burka iai) — чугунный котел, который на цепи висел над камином, для приготовления пищи.

5. *Хьокх* (hoq) — более древний тип боевой башни, состоит из пяти этажей, последний этаж обкладывается камнями, которые сбрасывались на нападающего противника.

6. *Бабде глат* (baɸde yat) — первый этаж боевой башни, темница, где содержали пленников.



7. *Тале Тург* (t[ˈ]ale [ˈ]urg) — лаз, через который проникали в темницу, т.е. на первый этаж.

8. *Моартал* (moartal) — крестообразное крепление, выложенное из камня нижней части второго этажа для его удержания.

9. *Лавжг* (lavžg) — каменные мешки, выложенные по углам внутренней части боевой башни, для хранения зерновых в случае длительной осады.

10. *Влов* (v[ˈ]ov) — боевая башня с пирамидальной крышей, сложенной из сланца, которая кверху сужается.

11. *Злогал* (z[ˈ]ogal) — острый выточенный клинообразный камень, который замыкает свод пирамидальной крыши боевой башни.

12. *Черх* (čerh) — последний этаж боевой башни.

13. *Миркахж* (mirqaž) — четыре окна-бойницы в четыре стороны горизонта последнего этажа боевой башни для наблюдения или введения боевых действий.

14. *Бага* (baga) — сосновые факелы для освещения.

15. *Гув* (uvv) — засов, которым укреплялся вход на второй этаж боевой башни.

16. *Царацур* (čaračur) — приспособление для подъема камней на верхние этажи при строительстве башни, своеобразный подъемник типа журавля.

17. *Мальхара каш* (malhara kaš) — солнечный могильник — усыпальница, общее название.

18. *Имар* ([ˈ]imar) — четырехгранный солнечный могильник.

19. *Герга каш* (gerga kaš) — конусообразный солнечный могильник.

20. *Кьорилг* (gorilg) — выемки в стенах башни для посуды, шкатулок и т.д.

*Н.Ф. Соловьева*

## МАТЕРИАЛЬНЫЕ СВИДЕТЕЛЬСТВА ОБРЯДОВЫХ ДЕЙСТВИЙ (по материалам раскопок Илгынлы-депе)

Энеолитическое поселение типа телля Илгынлы-депе площадью около 14 га и высотой около 14 м расположено в восточной части подгорной полосы Копет-Дага примерно в 240 км по прямой на юго-восток

от Ашхабада и в 110 км на северо-восток от Мешхеда. Поселение было основано в середине — второй половине V тыс. до н.э. и просуществовало до конца IV тыс. до н.э.

Судя по размерам поселения и густоте застройки, илгынлынская община была довольно большой, от полутора до двух тысяч человек, с богатой и развитой материальной культурой, особенно той ее сферой, которая связана с жилищем и домашним бытом. Рядовые жилые и хозяйственные постройки, сложенные из сырцового кирпича, поражают просторностью помещений и благоустройством дворовых участков, продуманностью деталей архитектуры и качеством отделки. Найденное на поселении обилие медных предметов уникально для энеолита сопредельных территорий (Masson, Berezkin, Solovyova 1994). Высокого уровня достигло камнерезное производство, о чем свидетельствует изготовление мастерами Илгынлы-депе каменных статуй (Solovyova 2005).

О благополучии общины говорит создание значительного количества объектов неутилитарного назначения. Доступная изучению материальная сторона духовной жизни обитателей поселения удивительно богата и красочна. Настенные росписи, детали интерьера парадных помещений и глиняная антропоморфная пластика демонстрируют высокий уровень развития художественного мастерства жителей общины.

Применяемая при раскопках Илгынлы-депе методика исследования позволяет обнаруживать находки, являющиеся материальными свидетельствами обрядовых действий обитателей поселка. Безусловно, археологические исследования первобытных памятников не могут воссоздать стройную картину мировосприятия общества эпохи энеолита, однако обнаружение и тщательное осмысление каждой археологической находки в контексте позволяет как минимум фиксировать следы ритуальных действий.

На Илгынлы-депе не было храма. Археологически засвидетельствованным местом проведения обрядовых действий были культовые комплексы, так называемые парадные помещения или «святилища с красными скамьями», которые обнаружены в каждом или почти каждом исследованном домохозяйстве (Березкин 1989, 1990; Массон 1989; Соловьева 1998; Masson 1989).

За все годы раскопок поселения открыто 25 таких комплексов. Размеры и уровень богатства внутреннего убранства «святилищ» предполагают, что «повседневные» ритуалы могли проводиться в маленьких и/или бедных святилищах, важные для коллектива обряды — в более крупных. И, вероятно, в жизни общины наступали такие моменты (например, сев или сбор урожая), когда достигавшие наивысшего напряжения обрядовые действия проводились при участии всех жителей в самых больших и богатых культовых комплексах. Именно такие «святилища» были исследованы на стратиграфическом раскопе 3, где расчищены шесть строительных горизонтов, из которых первый

(самый верхний) сохранился не на всей площади. Остальные пять представляют собой исключительно редкую картину последовательной смены домохозяйств за самыми крупными и богатыми культовыми комплексами, существовавшими на протяжении пятисот лет (конец второй четверти — конец IV тыс. до н.э.). Каждое новое здание более позднего горизонта возводилось на месте отслужившего свой срок прежнего, практически полностью повторяя ориентацию, расположение входа и детали внутреннего убранства, в то же время каждый новый комплекс имел присущие только ему особенности (Березкин, Соловьева 1996; Березкин, Соловьева 1998).

Находки, свидетельствующие об обрядовой деятельности обитателей поселка, встречаются не только в культовых комплексах, но и в самых обычных жилых помещениях и хозяйственных дворах.

В ряду небольших помещений, вытянутых вдоль северо-восточной стены хозяйственного двора домохозяйства V строительного горизонта, особый интерес представляет небольшое среднее помещение. На полу у дальней стены напротив входа из слоев битой керамики и глины был сооружен низкий круглый «стол». В стене за «столом» в выложенной фрагментами сосудов нише стояла каменная ступка с пробитым дном. В поверхность «стола» вмонтированы три сосуда, один из которых снаружи по окружности был обложен фрагментами керамики. Этот сосуд был наполовину заполнен пеплом, на пепел по периметру сосуда были уложены фрагменты ребер мелкого парнокопытного. Безусловно, накопление и помещение в сосуд пепла и раскладывание костей было частью ритуального действия, а возможно, и вся конструкция имела ритуальное назначение, подтверждением чему служит обнаруженная в основании «стола» миниатюрная женская терракотовая статуэтка.

За северо-западной стеной помещения со «столом» находилось обычное жилое помещение. И даже в такой рядовой комнате были найдены материальные свидетельства обрядовых действий. Примерно в центре помещения обнаружены намеренно оставленные предметы — обломок большой берцовой кости мелкого парнокопытного и две антропоморфные глиняные статуэтки были вертикально воткнуты в поверхность под первым полом (статуэтки воткнуты головами вниз). В пол этого же помещения был вмазан скелет новорожденного ребенка.

В домохозяйстве V горизонта, как и во всех домах верхних горизонтов, перед «святилищем» был большой парадный двор, в центре которого дважды, в начале строительства и в конце функционирования строения, горел огромный костер. Возжигание и длительное поддержание большого огня в непосредственной близости от помещений чревато пожаром и не оправдано бытовыми целями. Вероятнее всего разведения костра требовали совершавшиеся во дворе обряды, связанные с началом и окончанием «жизни» дома. В ходе раскопок Илгын-

лы-депе собраны данные, свидетельствующие о неутилитарном использовании огня.

Домохозяйство нижнего, более раннего, VI строительного горизонта включало, как обычно, «святилище», парадный двор, хозяйственный двор и небольшое помещение неясного назначения. Как и во всех парадных помещениях домохозяйств, исследованных в пределах раскопа 3, пол и рельефный плинтус «святилища» VI горизонта были выкрашены в черный цвет, а стены выше плинтуса — в белый. На стене напротив входа были обнаружены пять слоев не имеющей аналогов сюжетной черно-белой росписи, выполненной в технике сграффито и, несомненно, связанной с обрядовыми действиями, проводимыми в «святилище» (Соловьева 1998). В центре помещения была найдена целая женская терракотовая статуэтка, намеренно положенная под самую первую промазку пола — материальное свидетельство ритуального действия, возможно, имевшего ту же смысловую нагрузку, что и вмонтированный в переднюю стенку тумбы этого же «святилища» кухонный горшок. Обе эти находки связаны с началом строительства дома.

Уникальные данные были получены в ходе расчистки парадного двора перед «святилищем». Двор и парадное помещение соединялись достаточно широким дверным проемом с невысоким глиняным порогом, который, как и пол в парадном помещении, многократно промазывали чистой глиной и подкрашивали черной краской. Часть двора была перекрыта навесом — сохранились ямки для опорных столбов. Сложенные из сырцового кирпича стены двора, как и стены всех строений домохозяйства, были многократно тщательно оштукатурены, а полы промазаны слоями чистой глины.

Археологическим открытием можно считать найденные во дворе содранные со стен фрагменты штукатурки со следами росписи белой и красной краской. Снятие со стен и разбрасывание фрагментов штукатурки по поверхности двора было, возможно, частью ритуала оставления помещения, следы которого уже многократно удалось обнаружить в исследованных ранее домах Илгынлы-депе.

Все куски штукатурки лежали на полу росписью вниз (возможно, этого требовали какие-то обряды). Рисунок на первом найденном фрагменте напоминает рога архара. На других фрагментах изображены чередующиеся широкая красная сплошная полоса и полоса из косых белых линий. Фрагментированность находок не позволяет восстановить сюжет и понять, как орнамент был расположен на стене. Небольшой фрагмент штукатурки, сохранившийся на нижней части стены, расписан белой и красной вертикальными полосами.

Стены парадного двора имели сложную окраску, поскольку, помимо описанных фрагментов красно-белой росписи, на стенах вдоль пола сохранились следы черной краски. Черное покрытие было и на участках поверхности двора.

Во дворе были найдены фрагменты сломанных и перевернутых глиняных сидений, аналогичных красным скамьям «святилиц» верхних горизонтов. На поверхности большого сиденья сохранился тонкий слой красной краски, а сиденье меньшего размера было раскрашено, как и фрагменты настенной штукатурки, красной и белой красками. Разрушение скамей и переворачивание их сидений, вероятно, было частью ритуала оставления домохозяйства, о котором уже упоминалось выше.

На раннем этапе бытования поверхность парадного двора имела два уровня — его северо-восточная часть была на 15 см ниже основного массива. Соединялись уровни фигурными ступенями. В центре высокой части двора сохранилось пятно от большого костра. Огонь горел длительное время в самом начале функционирования домохозяйства. Золу этого костра сбрасывали на нижний уровень в северо-восточной части двора. Под слоем золы и пепла на поверхности отсека были найдены намеренно разложенные терракотовая женская статуэтка, две фигурки животных из необожженной глины и комплект из четырех костяных ножей. Возможно, и костер, и находки свидетельствуют о ритуальных действиях, посвященных началу «жизни» дома.

Часть золы от костра через очень маленькое окошко в основании юго-восточной стены проталкивали в небольшое помещение. Пол комнаты был неоднократно тщательно промазан чистой глиной. На полу помещения, до того как в нем начала накапливаться зола, в разных местах были намеренно разложены головка быка из необожженной глины, нижняя часть женской терракотовой сидячей статуэтки, заготовка головы антропоморфной статуэтки, три глиняные фигурки бычков, торс антропоморфной стоячей статуэтки и обломок заготовки антропоморфной статуэтки. Слой золы на полу помещения был такой же толщины, как и слой золы во дворе. В золистом слое в помещении были найдены сломанная глиняная фигурка животного, медные шило и колечко и каменная бусина.

Микростратиграфический анализ заполнения парадного двора показал, что после того, как была содрана штукатурка со стен, сломаны красные сиденья и частично разобраны стены, поверх всех обломков был разведен еще более грандиозный костер, зола которого также была сброшена в отсек. Эти действия могли быть частью ритуала оставления жилища.

В домохозяйстве VI горизонта был большой хорошо организованный хозяйственный двор. Часть двора имела навес, на оштукатуренных стенах двора сохранились следы черной краски. От порога до противоположной стены через весь двор тянулся водосток. Проем, соединявший парадный и хозяйственный дворы, был снабжен дверью. Невысокий порог многократно промазывали глиной и покрывали черной краской.

В хозяйственном дворе также были обнаружены материальные свидетельства обрядовых действий — в южном углу двора под первой глиняной промазкой были аккуратно сложены два отпиленных эпифиза бедренной кости мелкого парнокопытного, три обломка сосудов и фрагмент антропоморфной статуэтки. Вероятно, намеренное оставление этих предметов могло быть частью обряда, посвященного строительству и началу «жизни» дома.

Полевые исследования Илгынлы-депе позволяют отчасти закрыть крупнейшую лауну в знаниях о культуре населения Центральной Азии и Восточного Ирана в эпоху среднего энеолита. Раскопки Илгынлы-депе позволяют детально исследовать один из важнейших культурных центров Древнего Востока, изучить хронологическое соотношение культурных комплексов Илгынлы-депе и хозяйство его обитателей и частично реконструировать социальную организацию общины и идеологические представления древних земледельцев Центральной Азии. Археологические материалы подтверждают тезис о том, что стержнем существования общины в целом и каждого отдельного ее члена были ритуалы, которые сопровождали все виды деятельности. Особенно ценными представляются находки, связанные с ритуальными действиями, посвященными жилищу — его сооружению, функционированию и разрушению.

### Библиография

*Березкин Ю.Е.* Энеолитические святилища Илгынлы-депе // Известия Академии наук Туркменской ССР. Серия общественных наук. № 6. Ашхабад, 1989. С. 20–24.

*Березкин Ю.Е.* Святилища медно-каменного века на юге Туркменистана // Природа. 1990. № 7. С. 55–59.

*Березкин Ю.Е., Соловьева Н.Ф.* Символы власти в акефальном обществе. Скамьи, кресла и бык на юге Центральной Азии // Символы и атрибуты власти. СПб., 1996. С. 102–118.

*Березкин Ю.Е., Соловьева Н.Ф.* Парадные помещения Илгынлы-депе (предварительная типология) // Археологические вести. 1998. № 5. С. 86–123.

*Массон В.М.* Илгынлы-депе — новый центр энеолитической культуры Южного Туркменистана // Известия Академии наук Туркменской ССР. Серия общественных наук. № 6. Ашхабад, 1989. С. 15–20.

*Соловьева Н.Ф.* Стенопись Илгынлы-депе // Археологические вести. 1998. № 5. С. 124–130.

*Masson V.M., Berezkin Y.E., Solovieva N.F.* Excavations of Houses and Sanctuaries at Ilgynly-depe chalcolithic site. Turkmenistan // New archaeological discoveries in Asiatic Russia and Central Asia. Sankt-Petersburg, 1994. P. 18–26.

*Solovyova N.F.* Chalcolithic Anthropomorphic Figurines from Ilgynly-depe, Southern Turkmenistan. Classification, analysis and catalogue. BAR International Series 1336. Oxford, 2005.

## ТЮРКСКИЙ ЭТНИЧЕСКИЙ КОМПОНЕНТ В ЭТНОГЕНЕЗЕ ВЕНГРОВ

На фоне европейских народов (с севера и юга — славяне, с запада — германцы, с востока — романцы) венгры резко выделяются своим языком (угорская подгруппа угро-финских языков) и некоторыми особенностями «неевропейского типа» своей традиционной культуры. Это результат их истории, «забросившей» горстку восточных кочевых племен в самый центр Европы, где издревле пересекались миграционные пути иллирийцев и кельтов, фракийцев и скифо-сарматов, германцев и славян, римлян и гуннов. В отличие от своих кочевых предшественников — исчезнувших гуннов и авар — венгры сумели сохранить свою оригинальную этничность.

Тюркский этнический компонент знаменателен тем, что он прослеживается в этногенезе и этнической истории венгров с самого начала и до XVII в., когда в их составе ассимилируются большие группы поздних (XIII в) степных пришельцев — половцев — и небольшие группы турецких завоевателей.

Этнический состав древних мадьяр известен со времен *Хонфоглалаша* («Обретение Родины»), т.е. с конца IX в. (Шушарин 1997): среди семи «коренных» племен, судя по их этнонимам, были как угорские (*медьер, ньек, кер*), так и явно тюркские (*тарьян* — из тюркск. «тархан», *ене* — тюркск. «ени» — «новый», *кесе* — тюркск. «кесек» — «кусок», «часть») и неизвестные, т.е. непереводимые с угорского или тюркского языков (*дьярмат*). Разумеется, тюркские этнонимы — не обязательное свидетельство тюркскости племени. Возможно, этнонимы эти были даны хазарами (их чиновниками), власть которых распространялась на мадьяр в Причерноморье и влияние которых сказало на властных полномочиях, подобных хазарской традиции, мадьярских «дюла» (вождь) и «кенде» (князь, царь); например, *тарьян* — племя, за особые заслуги перед хазарами освобожденное от различных повинностей («тархан»).

Помимо этих племен, тюркоязычность которых может быть подвергнута сомнению, в составе пришедших на Дунай мадьяр были три племени точно тюркской этничности — так называемые *кабары* (*хазары, сабиры*) и *берцелы*, очевидно — *барсилы*, чьи этнонимы отразились в топонимике Венгрии, присоединившиеся к мадьярам около 860 г. в Северном Причерноморье. Уже на Дунае, в Паннонии, мадьяры ассимилировали остатки авар, этноним которых также отразился на карте Венгрии.

В 1000 г. сын вождя мадьяр Гезы стал королем Стефаном (Иштваном I), племенное деление было запрещено, распространилось христианство и официальный язык — латынь. Смешиваясь с покоренными славянами («тот» — венгерское название славян Венгрии было взято из тюркского «тат» — «чужой», известное обозначение, отразившееся в этнонимах татар и татов в Азербайджане и Иране) и немецкими колонистами, мадьяры вместе с примкнувшими к ним раньше тюрками стали этническим ядром формирующегося нового этноса — венгров (*унгаров* западных хроник). Около 450–500 тюркских слов вошли в лексику литературного венгерского языка, 75 % которых, по мнению венгерского лингвиста З. Гомбоца, имеют параллели в чувашском языке болгарской группы.

Название венгров в западноевропейских языках — производное от латинского «hungarus», в свою очередь происходящее от этнонима болгарских племен *оногуров* (тюркск. — «10 племен»), возникшего, очевидно, из путаницы мадьяр с булгарами (в IX в., до прихода мадьяр на Дунай Франкская империя, а после нее Германская воевала с Крумом и Омортагом — ханами Дунайской Болгарии). Тем более что и в составе мадьяр были болгаро-хазарские «кабары» (арабские и византийские авторы также часто смешивали мадьяр с тюрками даже в X в., например ал-Масуди и Константин Багрянородный). Кстати, восточные славяне называли их *уграми* («угорцы» в совр. украинском языке), современные славянские соседи — мадьярами. В XI в. Венгрия принимает с Востока новые группы степняков — печенегов и узов (*торки* русских источников). Особенно много оседает печенегов — 103 этнотопонима на карте Венгрии с этнонимом *бешенье* (венгерск. «печенеги»), в то время как болгарских — 51 и это не удивительно, если учесть, что по сведениям Константина Багрянородного из восьми подразделений печенегов лишь три были собственно «кангарами», тюрками, остальные — угорского происхождения, т.е. родственны мадьярам. Расселены они, как и *кабары*, были дисперсно, хотя встречаются компактные поселения, главным образом в Дунаугуле (в медье Фейер, Тольна и Дьер и по реке Лайта).

В XII в. продолжались перемещения тюркских племен на территорию Венгрии: половецкие объединения в Северном Причерноморье распространяли свою власть на запад, вытесняя остатки печенегов и отдельные половецкие племена, вытесненные в междоусобицах из Причерноморья; годом раньше с границ Руси бежали изгнанные Владимиром Мономахом берендеи, но в 1139 г. 30-тысячная их орда вернулась из Венгрии, присланная королем в помощь киевскому князю.

В этом веке все чаще в венгерских источниках появляются сведения о половцах («куманы» в византийских источниках, «куны» в «Деяниях венгров» Анонима 1200 г.), хотя первое достоверное упоминание о половцах, союзниках киевского князя, относится к 1099 г. В целом XII в. для этнической истории Венгрии оказался спокойным временем:



шли миграционные потоки колонистов из Западной Европы, в том числе из Германии, в города страны; подкочевывали небольшие группы степняков с Востока; все они, как и ранее пришедшие, постепенно ассимилировались венграми.

Весьма бурным оказался XIII век — усилился приток половцев из Северного Причерноморья, особенно после поражения на Калке русско-половецких отрядов (1223 г.). Непосредственно перед монголо-татарским нашествием в 1239 г. в Венгрию прикочевала многочисленная орда известного в Западном Дашти-Кыпчаке хана Котяна (в венгер. источниках — Кутен), попросившего у короля Белы IV убежища; и хотя оно было получено, ссора Котяна с венгерскими феодалами привела его к гибели (1241 г.), а короля — к потере Половецкой орды, которая откочевала в Болгарию, где правила династия половецкого происхождения. Предоставление же убежища половцам Котяна послужило поводом для вторжения монгольских войск Бату-хана в Венгрию (1241–1242 гг.), наполовину уменьшивших ее население. Но монголы ушли, оставив Венгрии независимость, хотя еще долго ее восточные комитаты подвергались набегам золотоордынских отрядов (в том числе и знаменитого темника Ногая). После нашествия монголов в Венгрию прибывает последняя волна переселенцев из Северного Причерноморья — шесть половецких («куны») и одно аланское («ясы») племен во главе с ханами Альпаром и Узуром (очевидно Узун), пришедших между 1242–1246 гг. (половцы уже упоминаются в походе Белы IV в 1246 г.).

Страшный удар по Венгрии нанесла османская оккупация значительной части страны (1526–1698 гг.), за ней последовала потеря независимости и громадное сокращение численности населения. Территория Южного Альфельда настолько обезлюдела, что ее пришлось снова заселять в XVIII в. колонистами из других районов Венгрии и соседних стран. Отдельные группы турок (топонимика и населенные пункты с этнонимом «терек», например, г Терексентмиклош и Туркеве в медье Яс-Надькун-Солнок) не могли восполнить потерю в венгерском населении тюркского происхождения.

Таким образом, тюркский этнический компонент в составе венгров начиная со времен древних мадьяр, постоянно пополнялся оседавшими в XI–XIII вв. новыми мигрантами из причерноморских степей, сыграв заметную роль в этногенезе венгерского народа, повлияв на этнические характеристики венгров в языке, отдельных элементах хозяйства и традиционной культуры, в наличии субэтнических групп.

В настоящее время в Венгрии обитают две этнические группы тюркского происхождения — *палоцы* (в медье Ноград, область Палоцшаг с центром в гор. Балашшадьярмат) и *куны* (в медье Яс-Надькун-Солнок, область Надькуншаг с центром в гор. Карцаг). Происхождение *палоцей*, несмотря на «прозрачный» этноним (*палоц* от древнерусск. — «половец»), вызывает споры: часть венгерских исследователей считает

их потомками *кабаров* (т.е. хазар, топонимика с этнонимом «казар» присутствует в Палоцшаге, говорят *палоцы* на архаичном диалекте венгерского), другие отстаивают половецкую версию их происхождения. В отношении происхождения *кунов* споров нет: они — потомки шести половецких племен, обосновавшихся в Венгрии во 2 пол. XIII в., их этническая история, процесс ассимиляции их венграми достаточно хорошо прослеживается в исторических источниках. Они перешли на оседлость в XV в., исконный язык («куманский») вышел из употребления в XVI в. Составляя вместе с ясами основу конницы («гусары»), куны обладали известной автономией (1745–1867 гг.).

По некоторым данным (Калоев, 1993), современные потомки кунов отличаются от основной массы венгров своеобразным внешним видом и характерными фамилиями: Акбура, Арток, Болмац, Бутак, Кошкор, Кухан, Кун, Талмаш, Текеш, Шикмас.

### Библиография

Калоев Б.А. Поездка к кунам Венгрии // Полевые исследования ИЭиА РАН. Вып. 112. М., 1993.

Шушарин В.П. Ранний этап этнической истории венгров. М., 1997.

*Ю.А. Евстигнеев*

## ВЕНГЕРСКИЕ ПОЛОВЦЫ

Значение тюркского этнического компонента в этногенезе венгерского народа велико; определенную роль в этом процессе сыграли и кумано-половецкие племена, с 1091 г. проникавшие и оседавшие на территории Венгрии. Особенно много половецких переселенцев обосновалось в этой стране после разгрома русско-половецких отрядов монголами в битве на Калке в 1223 г. В частности значителен был приход осенью 1239 г. большого племени (в источниках до 40 тыс. воинов) хана Котяня, встречать которого выехал сам венгерский король Бела IV (сцена встречи запечатлена в памятнике в г. Карцаг). Однако усиление короля за счет прихода половцев противоречило вольностям венгерских феодалов. В результате их ссоры с ханом Котян с сыновьями

был убит в Пеште в феврале 1241 г., а его племя (*дуруг, туртробичи* русских летописей) ушло в Болгарию, где правила половецкая по происхождению династия Асений (1187–1280 гг.).

Считалось, что предлогом нападения монголов на Венгрию как раз послужил прием Белой IV врагов Бату-хана половцев Котяна. Поэтому в период оккупации монголами Венгрии (весна 1241 — лето 1242 гг.) уцелевшие в Венгрии половцы были либо перебиты, либо бежали. Беле IV удалось спастись, после ухода монголов король много внимания уделил восстановлению численности наполовину сократившегося (с 2 до 1 млн чел.) населения страны, пригласив на определенных условиях новых переселенцев, главным образом из соседних государств, и кочевников с востока. После 1242 г. в страну прибывает большая группа (65–85 тыс. чел.) половцев (6 племен) и ясов (аланов) ханов Узура (очевидно, Узуна) и Толока (Талака). Уже в 1246 г. их воины принимают участие в походах короля Бели IV. На территории современной Венгрии новопришельцы обосновались главным образом в Затисье.

В мае 1254 г. сын Бели IV Иштван женился на ханской дочери (в крещении Эржебет) и получил титул «господин кунов» (так называли половцев в Венгрии тогда и их потомков сегодня), их сын в годы своего правления (1272–1290 гг.) известен как Ласло IV Кун. Длительное время половцы-куны кочевали по Венгрии, сохраняя свои обычаи и религию, пока Римский папа Николай III (1277–1281 гг.), узнав о таком большом числе язычников в католической стране, не прислал (1279 г.) своего легата с посланием королю Иштвану IV Куну о срочной христианизации кунов и изменении их образа жизни. На основании папского послания последовал королевский указ, в котором, в частности, определялось постоянное место жительства (в Затисье — между речью Кереш — Марош — Темеш и Хортобадь-пусте, где обосновалась большая часть кунов, территория которых позже стала называться Надь-куншагом, т.е. местность Больших кунов, на латинском — Великая Кумания, и в южных районах между речью Дунай — Тисса в настоящее время Кишкуншаг, т.е. местность Малых кунов, или Малая Кумания) и переход к оседлости кунов, им запрещалось брить бороду и стричь волосы на голове, носить характерные (высокие) кунские войлочные шапки. Кунская знать вливалась в состав венгерской знати, а простолудины пополняли ряды воинов и крестьян.

Крещением кунов занялись архиепископы городов Калоч, Варац, Вац, Чаназ и Эгер. Насильственные действия по исполнению королевского указа вызвали восстание кунов (1280 г.), после его поражения (1282 г.) около 15 тыс. половцев бежало, главным образом в Северное Причерноморье, где вошли в орду Ногай (этим, очевидно, были вызваны походы известного темника на Венгрию в 1284–1285 гг.). Оставшиеся были вынуждены покориться, но традиции кочевничества сохранились до XV в. (по данным музея в Карцаге, куны окончательно

перешли к земледелию в 1453 г.), а кунский язык вышел из употребления лишь в начале XVII в. (сохранился молитвенник на «кунском» языке XVI в.).

Страшный удар по населению Венгрии (в том числе и кунскому) нанесло османское вторжение (1526 г.) и их владычество на части венгерской территории до 1699 г. Особенно пострадали территории, населенные кунами, например полностью исчезло население Кишкуншага (область была вновь заселена в XVIII в. выходцами из разных областей Венгрии и других стран), сократилось население Надькуншага, что ускорило ассимиляцию кунов венграми. Остались лишь отдельные компоненты традиционной кунской культуры, отдельные слова в говорах Надькуншага, топонимика, в т.ч. названия населенных пунктов с приставкой «кун» — Кунхедеш, Кунмарадаш, Кунагота, Кунбайя и др. (распространенные в Кишкуншаге названия сел с приставкой «кишкун» имеют не этнический, а чисто географический, т.е. областной, смысл), традиционная служба в кавалерии (гусарские полки комплектовались в значительной части из кунов и ясов, в результате чего области Надькуншаг и Ясшаг пользовались известной автономией в 1745–1871 гг.), а также ряд типичных для кунов фамилий (Акбура, Болмац, Бунак, Кошкор и т.п.).

По мнению многих исследователей (в том числе советских, например, Б.А. Калоева), для кунов характерна и определенная внешность — невысокий рост, плотное телосложение, широкое лицо, за смуглую кожу и черные волосы они получили прозвище «конгур» (ср. казахск. коңыр — коричневый) (Калоев 1993). По религии куны — приверженцы, главным образом, кальвинизма (возможно, массовому переходу кунов в кальвинизм в XVI в. послужила «историческая память» об их насильственной христианизации (в католичество) в XIII в.).

В XX в. возрос интерес к историческому прошлому Венгрии, в т.ч. и к истории ее отдельных этнических групп, в частности кунов. Известны (в Венгрии, лишь отчасти в России) работы венгерских исследователей истории кунов, из которых наиболее известны Иштван Мандоки Конгур и Йожер Торма (Торма 1995).

В конце XX — начале XXI в., наблюдается рост этнического самосознания кунов: в г. Карцаге, неформальной столице Надькуншага, поставлен памятник встрече королем Белой IV половецкого хана Котяна, создана общественная организация «Совет кунов» («Кунсёведшег»), цель которой распространение знаний о кунах, их прошлом и настоящем, возрождение кунской этничности, завязывание культурных и научных связей с другими странами, где проживают потомки половцев (в частности, в Карцаге находится почетный консул Республики Казахстан, титульный этнос которой — казахи — считаются потомками близких этнически к половцам кыпчаков). В начале XXI в. в Надькуншаге побывала казахстанская экспедиция, а Й. Торма выступил на конференции в Алматы в 1995 г. с докладом об исторических

связях венгерских кунов с казахами. Возможно, в ближайшем будущем исчезающая этническая группа венгерских половцев — кунов — переживет свое «второе рождение».

### Библиография

Калоев Б.А. Поездка к кунам Венгрии // Полевые исследования Ин-та этнографии и археологии РАН. Вып. 112. М., 1993.

Торма И. Кунский субстрат в венгерских диалектах // Культура кочевников на рубеже веков (XIX–XX, XX–XXI вв.): Проблемы генезиса и трансформации. Алматы, 1995.

Торма И. К вопросу о родственных связях языков венгерских кунов и казахов // Культура кочевников на рубеже веков (XIX–XX, XX–XXI вв.): Проблемы генезиса и трансформации. Алматы, 1995.

### А.Х. Семенов

## ПРЕДАНИЯ О ТРАМ-ХАНЕ КАК ИСТОЧНИК ИЗУЧЕНИЯ ИСТОРИИ КАРАЧАЕВСКОГО НАРОДА

Карачаевский народ сформировался из нескольких *каумов* (фратрий). Каждый каум имеет свою историю, изучив которую, можно внести уточнения в историю этноса, так как имена вождей каумов сохраняют названия ныне исчезнувших народов, племен.

По преданиям, основоположниками карачаевского народа были легендарные вожди: Карча и его четыре друга — Адурхай, Будиян, Науруз и Трам.

Карча не имел наследника, так как его единственный сын Джантуган умер на охоте. От Адурхая, Будияна, Науруза, Трама образовались каумы, от которых пошли четыре основных поколения карачаевского народа: адурхаевцы, будияновцы, наурузовцы и трамовцы. Позже при разрастании родов эти четыре каума стали союзами родов, в которые входили родовые общины — *тукумы* (фамилии) (Невская 1970: 178).

Как сказал наш современник, «я поднимаю свои степи до высоты гор, не унижая чужие горы». Следуя этим словам, рассмотрим этногенез фратрии (каума) Трама, куда входят фамилии Семеновы, Кюркмазовы, Джанибековы, Алботовы, Бостановы.

Трам по происхождению был ханом, о чем свидетельствуют сказания и легенды. Трам-хан еще известен как Турам. Существует несколько

ко версий относительно времени, когда жил Турам. По одним из них, он пришел в Аланию в IX в., по другим — Трам-хан жил в XIII–XIV вв. и воевал с монголами.

Так, у У. Алиева в книге «Карачай» Трам является одним из сподвижников Карчи, которые образовали из осколков Алании новое государство — Карачай.

Трам, будучи предводителем и легендарной личностью, оставил после себя богатое наследие. Он был защитником своего народа и его интересов, о чем упоминается в фольклорных текстах.

Биригизни Турам сакълайд *«Одних Турам (Трам) стережет,*  
Биригизни Сыйлам джакълайд *Одних Сыйлам (божество) бережет,*  
Биригизге Кёк къарайд. *За одним Кёк (небо) присматривает».*  
(Джанибекова 2006: 55).

Трам-хана народ помнит и как поэта, и как полководца, который вел успешные бои с монголами. Трам-хан похоронен в Чегеме, об этом говорится в песне-плаче:

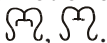
Трам ханыбыз джашагъанды бек эртде *Наш Трам-хан жил в давние времена*  
Асыл саны асралгъанды Чегемде. *И его благородное тело похоронено в Чегеме.*

В Кабардино-Балкарии сохранилась его крепость — Трам Къала, которая была построена на берегу Джылккъы суу. Этот археологический памятник относится к VII в., т.е. ко времени существования Хазарского каганата. Тотемным животным у каума Трама был тур. На знаменах, щитах, *кыйизах*-войлоках, коврах была изображена турья голова. Тамга Трама была создана наподобие турьей головы.

У тюркских народов тамга является знаком этнической и родовой принадлежности, она была знаком сословной принадлежности, так что тамгу имели только представители аристократических сословий; она служила и знаком собственности. Тамгу изображали на знаменах, надгробных памятниках, на стенах домов, столбах-коновязях и т.д., и в определенном смысле тамгу можно назвать гербом (Шаманов 1972).

Трам-хан свою полную тамгу дал только трем старшим сыновьям. И носителями тамги Трама являются три фамилии — Семеновы, Коркмазовы, Джанибековы. Немного измененную тамгу он дал двум младшим сыновьям — Алботу и Бостану; ее обладателями стали Алботовы и Бостановы. Представители этих пяти фамилий и являются прямыми потомками Трам-хана.

Тамгу ставили на крупный рогатый скот, на овец, коз, лошадям и т.д., особенно лошадям, так как всему Кавказу были известны лошади с тамгой



В народе говорится:

Тюбюнгде трам тамгъалы атынг болса, *Если под тобой лошадь с трам-мовским тавром*

Юсюнгде къатынынг этген джамчынъ болса *Если на тебе бурка, сделанная женой,*

Колунъда атанъ этген къамчинъ болса *В руках плетка, сделанная дедушкой,*

Къюркъмай джолгъа чыкъ. *Не бойся выйти на дорогу.*

Трам-хан в народе известен не только как полководец, но и как поэт, философ и педагог. Его поэтическое и педагогическое наследие изучается учеными (Н.М. Кагиевой, К.Т. Лайпановым и др.).

### Библиография

*Джанибекова М.* Джанибек из рода Трам. (Историко-педагогический очерк). Ставрополь, 2006.

*Невская В.П.* Пережитки родовой общины и семейная община у карачаевцев в XIX веке // Из истории Карачаево-Черкесии. Ставрополь, 1970.

*Шаманов И.М.* Скотоводство и хозяйственный быт карачаевцев XIX — начала XX в. // Кавказский этнографический сборник. М., 1972. Вып. 5.

*А.А. Плешаков*

## ФОРМИРОВАНИЕ АРХЕОЛОГИЧЕСКИХ ФОНДОВ СЕВЕРО-КАЗАХСТАНСКОГО ОБЛАСТНОГО ИСТОРИКО-КРАЕВЕДЧЕСКОГО МУЗЕЯ

Северо-Казахстанская область — богатейший регион в плане концентрации археологических памятников. Основная масса мест обитания и культовых мест располагается вдоль течения реки Ишим, его притоков, а также на прибрежных землях вокруг озер и впадающих в них ручьев и мелких рек. На территории Северо-Казахстанской области обнаружены и обследованы памятники археологии от мезолита до средневековья.

В июле 1923 г. инициативная группа в составе Чернадзева, Александрова, Лобова и др. ставит вопрос о создании «Акмолинского губернского общества по изучению местного края» и организации при

нем Петропавловского музея. От них в музей начали поступать первые экспонаты: предметы палеонтологии, чучела птиц, коллекции по зоологии и минералогии.

Уже в начале 1924 г. музей принял своих первых посетителей. Тогда он размещался в небольшом домике по бывшей улице Караванной и относился к отделу народного образования, затем был переведен в здание Вознесенского собора. Несмотря на бедность экспонатов, приток посетителей был так велик, что уже через месяц по решению губисполкома музею предоставили новое помещение. В 1928 г. музею передано кирпичное здание с колоннами где ранее находился магазин американской фирмы швейных машин «Зингер К°». В музей поступили новые экспонаты — оружие, денежные знаки и пр. Первые музейные коллекции формировались в основном в результате экспедиций. Это были предметы археологии, этнографии, естественно-биологические коллекции, минералы.

Одновременно создавалась научная библиотека, в которую поступали старопечатные книги. В 1928 г. в фондах насчитывалось 380 экземпляров книг (Нурпеисова 2005: 22).

Коллекции пополнялись во многом благодаря деятельности краеведа-энтузиаста, первого директора музея И.П. Дьячкова.

Весной и летом 1925 г. заведующий музеем Дьячков принял участие в экспедиции, проводимой статбюро. Фонды музея пополнились этнографическими и геологическими материалами. На старых отвалах золотых приисков «Степняк» были найдены каменные ступы и песты, употреблявшиеся в древности для добывания золотоносной руды. К концу 1926 г. музей располагал уже 1182 экспонатами.

В 1928 г. при технических работах в каменном карьере в двух километрах от урочища Бармашино Щучинского района под плитой весом 40,5 центнеров в каменной могиле были обнаружены бронзовый котел, медный нож, 11 медных наконечников стрел, череп человека, 15 золотых пластинок с драгоценными камнями — сердоликом, рубинами, гранатами. По предварительному определению, Бармашинская находка относится к периоду ранних кочевников. находка имела большую научную ценность и была отправлена в Эрмитаж.

Большая археологическая разведка была проведена в июле 1940 г. совместно с Кокчетавским музеем и правлением Общества изучения Казахстана. Экспедиция прошла двумя маршрутами: первый — вокруг озера Копа протяжением 30 км, второй — до села Подгорного и далее по тракту Кокчетав–Зеренда общей протяженностью 200 км. Были найдены каменные лавролистные наконечники стрел (сопка Алмазная), железное стремя и бронзовое зеркало (у озера Викторовка), каменный массивный пест со следами сколов и другие предметы.

В 1937–1940 гг. научным сотрудником С. Поповым были организованы археологические раскопки в бассейне верхнего течения реки Чаглинки с целью пополнения фондов музея.



В 1951 г. научные сотрудники музея вели исследование в районе реки Боганаты, у впадения ее в пойму реки Ишима, где при выемке почвы для строительства плотины были обнаружены кремневые орудия труда, фрагменты глиняной посуды, бронзовые женские украшения. В 2001–2003 гг. работы были возобновлены под руководством А. Плешакова и материалы исследований опубликованы в коллективной монографии (Плешаков, Мартынюк, Баев 2005).

В 1949–1950 гг. старшим научным сотрудником музея был заведующий сектором археологии Академии наук СССР, ученик выдающегося историка Евгения Тарле Александр Семенов, составивший первую археологическую карту Северо-Казахстанской области.

Особым этапом в истории археологического изучения Казахстана являются годы освоения целинных и залежных земель 1954–1956 гг. Все материалы поступили в АН КазССР.

Крупномасштабное исследование археологических объектов Северного Казахстана началось в 1967 г., когда на базе Северо-Казахстанского областного краеведческого музея и Петропавловского педагогического института была образована Северо-Казахстанская археологическая экспедиция под руководством Г.Б. Здановича. В последующие годы экспедицией руководили В.Ф. Зайберт и А.А. Плешаков. За сорок лет существования экспедиции были обнаружены и раскопаны сотни памятников в диапазоне от каменного века до средневековья; разработана подробная классификация культур каменного века, культур эпохи развитой бронзы; история племен, проживающих в раннем железном веке и раннем средневековье.

А.А. Плешаковым и Т.А. Даниленко проведены трасологические исследования многочисленных археологических орудий, послужившие детальному и оригинальному интерпретированию артефактов каменной и костяной индустрии древних племен, позволившие более четко и достоверно восстановить палеоэкономические процессы, что является новым шагом в изучении древнейших культур Северного Казахстана (Плешаков 2003).

На основе материалов памятников каменного века Северного Казахстана впервые в Казахстане удалось выделить мезолитический пласт памятников.

В.Ф. Зайбертом на материалах каменного века была выделена атбасарская неолитическая культура с двумя вариантами (тельманский и явленский). Хорошо стратифицированные памятники обнаружены в Северном Казахстане (Виноградовка II, VII, XII; Куропаткино I; Тельмана VII, VIIIa, IXa, XIV) (Зайберт 1992).

Широкомасштабные стационарные раскопки СКАЭ выявили полифункциональность неолитических памятников (поселения, мастерские, стоянки, местонахождения). Вещественные материалы позволили разработать периодизацию и хронологию неолита Северного Казахстана.

На основе атбасарской культуры в позднем неолите—энеолите происходит сложение ботайской культуры, представляющей одну из культур энеолитического времени на территории Евразии. На их базе, вероятно, сложился так называемый предандроновский субстрат.

Ботайская культура, по мнению В.Ф. Зайберга, складывалась на базе местной неолитической культуры с элементами внешних инноваций. Кремневый инвентарь генетически связан с индустрией последних этапов неолитической культуры, претерпевшей процесс замены пластинчатой индустрии отщеповой. Динамическое изменение и совершенствование типов орудий из кремня непосредственно связаны с активизацией производства продукции потребления и средств труда.

Хозяйственно-культурный тип, сложившийся в эпоху энеолита в Урало-Казахстанских степях, можно определить как оседлый многоотраслевой с доминантой коневодства. Определенную роль в жизнеобеспечении играли охота, рыболовство, домашние промыслы.

Типолого-трасологический анализ многочисленных артефактов энеолитических поселений ботайской культуры свидетельствует о многоотраслевом комплексном хозяйстве, основу которого составляло коневодство, о чем говорят и находки костяных псалий, застежек пут и других предметов. Специализированное коневодство в системе многоукладной экономики резко расширило диапазон домашней деятельности в области производства и обрабатываемых типов труда.

Важное место занимают орудия труда, связанные с деревообработкой и строительством жилищ: топоры и тесла, всевозможные долотовидные орудия, скобели по дереву и т.д. С помощью всего этого разнообразия орудий можно было рубить деревья, разделять их на бревна и осуществлять вторичную чистовую разделку — отеску, изготовление плах, различных предметов, зарубку пазов.

Большие работы были проведены Северо-Казахстанской археологической экспедицией. Было выявлено около 100 поселений и открыто более 120 погребальных комплексов, относящихся к андроновской культурно-исторической общности. Картирование памятников показало, что они располагаются компактными группами в четырех микрорайонах: Атбасарском, Чаглинском, Петропавловском и Уйском (Зданович Г.Б. 1980).

Г.Б. Здановичем и С.Я. Зданович проведена скрупулезная работа по детальной хронологии и периодизации культур андроновской культурно-исторической общности с выделением ее петровского (раннеалакульского) периода и саргаринского (заключительного) этапа.

На основании изученных материалов в 1975 г. Г.Б. Здановичем была предложена схема развития культуры бронзового века Петропавловского Приишимья, распространяющаяся на весь Северный Казахстан. Памятники ранней бронзы были объединены в особый петровский этап, который на основании бронзового инвентаря датирован XVI—XV вв. до н.э. Генетическая преемственность алакульских и петров-

ских комплексов позволила определить последние как раннеалакульские и считать Северный Казахстан одним из районов формирования алакульской культуры.

Памятники алакульского этапа оформились и существовали в пределах XIV–XIII вв. до н.э. Федоровские (андроновские) комплексы появились в Северном Казахстане в последней четверти II тыс. до н.э. Федоровское население рассматривается как пришлое, а памятники амангельдинского и бишкульского типа считаются результатом его взаимодействия с местными алакульскими племенами. Эпоху поздней бронзы Г.Б. Зданович разделил на два этапа — замараевский (явленный) и ильинский, поместив их в пределах X–VII вв. до н.э.

Характеристика заключительного этапа бронзового века Северного Казахстана (сергаринской культуры) была развернута и всесторонне обоснована в ряде статей и кандидатской диссертации С.Я. Зданович (Зданович С.Я. 1979).

Специфику андроновской культуры во многом определяет комплексное хозяйство, которое сложилось в петровскую эпоху. Ведущей формой хозяйственной деятельности на протяжении всей истории андроновской общности было скотоводство. Еще в петровскую эпоху сформировался трехкомпонентный состав стада (крупный рогатый скот, мелкий рогатый скот и лошадь). На памятнике петровской культуры количество лошадей в стаде составляло от 4 до 12 %, а по остеологическим материалам поселений заключительного этапа бронзового века удельный вес лошади достиг 30–36 %.

Земледелие было стабильной, хотя и менее продуктивной по сравнению со скотоводством отраслью хозяйственной деятельности населения андроновской общности.

Религиозные представления и верования андроновцев были связаны прежде всего с солнцепоклонничеством. Это выражалось наиболее ярко в погребальном обряде. Кольцевые каменные оградки, трупосожжение и посыпка умершего охрой, наличие огня в обряде — все это подтверждает сакрализацию человеком солнца и огня как «производного» от солнца.

Этнокультурная карта раннего железного века Северного Казахстана отражает соседство двух различных археологических культур. Начало складывания их уходит корнями в эпоху финальной бронзы.

Последующее изменение культурно-исторической ситуации вызвано резкой сменой климатического режима в конце II — начале I тыс. до н.э. Последствия его оказались различными для лесостепи и степи. Если в лесостепной полосе Западной Сибири это привело к консервации хозяйственных традиций, замедленному течению культурно-генетического процесса, то в североказахстанской степи стало фактором бурных хозяйственных и культурных преобразований (Хабдулина 1994).

Таким образом, в начале I тыс. до н.э. в результате палеоклиматических изменений, сформировавших современные границы ландшафт-

ных зон, и последовавших вслед за этим необходимых хозяйственных преобразований сложились две различные археологические культуры и хозяйственно-культурных типа. Ландшафтная неоднородность Северного Казахстана определила его археологическую многокомпонентность. Это выразилось как в сочетании археологических культур, так и в диахронной разнородности видов источников по выделенным микрорайонам.

В результате сорокалетних археологических работ Северо-Казахстанской археологической экспедиции в фондах музея собраны тысячи уникальных экспонатов. Эти богатейшие находки артефактов мезолитических и неолитических комплексов рыболовов и охотников атбасарской культуры. Коллекции ботайской культуры представлены каменными орудиями, керамикой, многочисленным остеологическим материалами и костяными орудиями труда. Коллекция периода андроновской культурно-исторической общности позволяет реконструировать материальную и духовную культуру населения бронзового века. Очень хорошо в материалах представлен ранний железный век — скифское время (вооружение и бытовые вещи).

Фонды отдела археологии составляют около 552 тыс. единиц хранения только основного фонда. Ярко представлены коллекции по каменному, бронзовому веку, это те орудия труда, предметы быта, вооружение и т.д., которые дают обширный материал по вопросам происхождения, периодизации, хозяйству, социальной истории племен, живших на территории Северного Казахстана.

Памятники археологии области описаны и картографированы в «Археологической карте Казахстана», изданной в 1960 г., «Своде памятников историко-культурного наследия СКО» 2008 г. и в многочисленных научных трудах археологов Северного Казахстана (Г.Б. Здановича, В.Ф. Зайберта, А.А. Плешакова, М.К. Хабдулиной, О.И. Мартынюка и др.). Отдельные памятники отражены в энциклопедии «Северо-Казахстанская область». Могильник Байкара опубликован в Германии в виде монографии (Парцингер, Зайберт, Наглер, Плешаков 2002; Parzinger, Zaibert, Nagler, Plesakov 2003). Коллекции демонстрировались в Центральном музее Казахстана и музее Института археологии РК, выставлялись в экспозициях США, Англии и Германии.

## Библиография

- Зайберт В.Ф.* Атбасарская культура. Екатеринбург, 1992.
- Зданович С.Я.* Саргаринская культура — заключительный этап бронзового века в Северном Казахстане. Автореф. дис. ... канд. ист. наук. М., 1979.
- Зданович Г.Б.* Бронзовый век Урало-казахстанских степей. Свердловск: Изд-во УрГУ. 1980.
- Нурпеисова Л.* Сокровенная душа земли казахской // *Shahar* — культура. 2005. № 6.

*Парцингер Г., Зайберт В.Ф., Наглер. А., Плешаков А.А.* Большой курган Байкара: Исследование скифского святилища. СПб.: Изд-во Евразия; Антиква, 2002.

*Плешаков А.А.* Реконструкция хозяйственных комплексов мезолита-неолита Северного Казахстана. Петропавловск. СКГУ, 2003. 236 с.

*Плешаков А.А., Мартынюк О.И., Баев А.В.* Могильник эпохи бронзы Баганаты 3. Петропавловск: СКГУ им. М. Козыбаева, 2005. 82 с.

*Хабдулина М.К.* Степное Приишимье в эпоху раннего железа. Алматы, 1994.

Der große Kurgan von Baikara / von Hermann Parzinger, Viktor Zaibert, Anatoli Nagler, Anatoli Plesakov. Deutsches Archäologisches institute. Eurasien-Abteilung. Mainz : von Zabern, 2003 (Archäologie in Eurasien : Bd, 16) 280 Seiten mit 144 Abbidungen, 39 Tafeln und 7 Beilagen.

# СОЦИАЛЬНЫЕ ПРАКТИКИ В ТРАДИЦИОННОЙ И МОДЕРНИЗИРОВАННОЙ СРЕДЕ

*Ю.М. Ботяков*

## АБХАЗСКИЙ ТАМАДА. СТАТУС И ФУНКЦИИ

Центральной фигурой абхазского застолья, его непременным руководителем является тамада (*толумбаи*). Возможность получить шанс попробовать себя в роли тамады многим предоставлялась еще в молодости, правда, в этом случае аудитория состояла только из сверстников. Какими свойствами должен был обладать человек, чтобы стать тамадой на абхазском застолье? «Тамадой обычно выбирается мужчина среднего возраста, обладающий опытом ведения застолья, детальным знанием этикета, красноречием, дипломатичностью, выдержкой. Тамадой становится представитель хозяев» (Калимова, Чирикба 1998: 11–12).

Практика приглашения при появлении в доме гостя для проведения застолья соседей, предпочтительно наиболее близких, создавала ситуацию, при которой каждый абхаз имел возможность неоднократно выступить в роли тамады. Небольшое количество присутствующих за столом людей, как правило, не являлось причиной для перехода на «сокращенную программу» произнесения тостов, что превращало любое, даже локальное семейное событие в полноценное с точки зрения канонического сценария действо. Подобное «сито», сквозь которое проходили практически все жители селения, было гарантией того, что до поры не раскрытый потенциал будущего тамады, не имея шанса проявить себя, останется незамеченным.

Основными этапами «карьеры» тамады были вначале приглашения в дом соседей, свадьбы, проходившие в поселке, и как логическое завершение этого процесса приглашение на свадьбу в поселки другого селения. По выражению одного из наших информаторов, свадьба — «мероприятие, сопровождающееся демонстрацией возможностей семьи <...> в том числе включавшее и присутствие на свадьбе уважаемых людей». В полной мере это положение относится и к тамаде, правиль-

ный выбор которого поднимал престиж свадьбы и становился гарантией того, что свадьба — это важнейшее событие в жизни семьи — пройдет без досадных недоразумений.

Проведение свадьбы — наиболее ответственный момент в практике любого тамады. Если иметь в виду, что на современной свадьбе в селекции могут присутствовать от 700 до 1200 человек, то становится очевидным, что искусство быть хорошим тамадой не сводится лишь к умению произносить тосты. Опытный тамада предстает в первую очередь как искусный организатор и дипломат. «Говорят, что раньше легче было провести заседание Политбюро, чем абхазский стол, ибо здесь в точности надо было охарактеризовать порой незнакомых людей, давать словам очень четкую формулировку и быть очень искусным дипломатом, так как иногда за столом могли оказаться люди, между которыми, мягко выражаясь, „пробежала кошка“. И здесь порой благодаря искусной дипломатии и ораторству тамады, не называя имен, очень тонко примиряли людей, и они после этого становились побратимами» (Гуажба, Арутюнов 2006: 3).

Для тамады «не хорошо как-то» не знать о присутствующих гостях, в своем недостижимом максимуме тамада — это человек, владеющий полной информацией обо всех, кто сидит за столом.

Тамада являлся и является не только хранителем информации. Следует отметить, что его положение как руководителя застолья, провозглашавшего тост первым и тем самым определявшим стратегию поведения его участников, предоставляло тамаде возможность не только демонстрировать свою гражданскую позицию, но и влиять на формирование общего мнения.

Организуя застолье, умело им дирижируя, тамада действительно должен был обладать незаурядными дипломатическими способностями для того, чтобы, используя тост, слово — свой основной инструмент — предотвращать конфликт на стадии его зарождения или даже улаживать старые споры.

Отдельно остановимся на характеристике тамады как хранителя и знатока этикета. В одной из своих публикаций Р. Гуажба приводит историю, которая произошла в селекции Джырхуа в конце XIX в. В село прибыла группа офицеров — новая военная администрация. В честь гостей был устроен пир, на котором тамада Бабиа Чычын первый тост поднял за Всевышнего, а второй им был поднят за народ, что вызвало возмущение главы администрации. «Вы, абхазы, всегда были неблагоклонны к государю. Как ты мог поднять тост за народ, предварительно до этого не произнеся здравицу в честь государя императора! — Уважаемый гость! — ответил ему <...> Чычын, — это наш древний обычай, тост вначале за Всевышнего, а затем за народ, и потом, как мы можем поднимать тост за императора стаканом! Подать сюда рог! — скомандовал он. Виночерпий принес огромный рог, вмещающий до пятнадцати стаканов. Рог наполнили черным вином. Чычын, взяв рог в руки, про-

изнес тост: “За здоровье императора”, — <...> Затем он выпил рог, не отрываясь <...> После этого вновь наполнил рог вином и обратился к главе: “За императора пьют без передышки”. Офицер взял рог, произнес тост и затем вновь под мощное “Ура!” и стрельбу принял за дело. Но, не выпив и половины рога, он вдруг “неожиданно” резко опьянел и потерял сознание. Его осторожно вывели из-за стола» (Гуажба, Арутюнов 2006: 3).

Итак, события разворачиваются по следующему сценарию. Глава военной администрации не просто продемонстрировал незнание местного этикета, его поведение достаточно агрессивно, т.е. может служить «классическим образцом» нарушения норм дозволенного. Таким образом, его статус неприкосновенности как гостя практически аннулируется, что оправдывает в глазах абхазов дальнейшее поведение тамады. Необходимо подчеркнуть, что провинившийся гость с позиции абхазского менталитета был наказан серьезнейшим образом: потеря целовеком контроля над своими действиями, нахождение в обществе в состоянии сильного опьянения до настоящего времени в Абхазии рассматривается как позор. Но, если с точки зрения духа гостеприимства отношение к офицеру, ставшему фигурой *non grata*, в корне изменилось, то по этикету оно продолжало оставаться безупречным. Тамада вежлив, он выполняет просьбу гостя, более того, тост обставляется особо торжественно и, наконец, он первый проходит то испытание, которое предстоит его противнику. Таким образом, поведение Чычына, неотступно следовавшего этикету (важнейшая на Западном Кавказе составляющая характеристики человека), но сумевшего при этом наказать своего противника, есть пример виртуозного исполнения обязанностей тамады.

Жесткие нормы этикета, существенно сужающие пространство для коммуникационного маневрирования, неизбежно стимулируют формирование изоцированной, отточенной стратегии поведения человека в ситуациях, когда жизненные реалии необходимо «подстроить» под существующие каноны.

Одна из характерных особенностей абхазского застолья, придающая ему характер борьбы и интриги, — это «винный турнир». «Иногда застолье длится сутки. Из-за стола не выходят <...> Между тамадой и гостями происходит состязание — кто останется в конце застолья, тот и победитель <...> Из-за стола запрещалось вставать, вставший считался выбывшим из “винного турнира”...» (Гуажба, Арутюнов 2006: 3).

Необходимость руководить «винным турниром» неизбежно требовала от тамады физического здоровья и выносливости, что в свою очередь определяло возраст претендента на эту роль. Как уже отмечалось, тамадой, как правило, избирали человека не пожилого, но зрелого, т.е. представителя средней возрастной группы.

Попутно отметим, что среди этнографических особенностей, подчеркивающих известное отличие между населением Бзыбской (Запад-



ной) и Абжуйской (Восточной) Абхазии, существует различная регламентация провозглашения тостов, что вносит дополнительный нюанс в порядок проведения «винного турнира». Для Абжуйской Абхазии характерна практика, когда каждый из присутствующих за столом произносит не по одному тосту, а сразу несколько, объединяя их в так называемые партии. Выполнив таким образом некую программу по провозглашению тостов, участник застолья садится на свое место и выпивает столько стаканов вина, сколько было провозглашено тостов.

Судя по высказыванию наших информаторов из Западной Абхазии, их в первую очередь в подобном проведении застолья не устраивает ситуация значительной диспропорции между вербальной составляющей и собственно распитием вина в ущерб последней позиции. Кроме того, подобная практика чревата нарушением равных условий проведения «винного турнира».

Обычай проведения подобного состязания неизбежно вводит определенный критерий отбора при назначении руководителя абхазского застолья, который не обязательно должен стать на нем победителем, но обязательно должен достойно им руководить. В ряде случаев нашим информаторам было сложно определить, какое из качеств — умение говорить или пить — для тамады является главным. В лучших представителях этой категории ораторов эти качества органично сосуществуют.

Тем не менее следует отметить, что такое необходимое для тамады свойство, как умение пить, т.е. способность сохранять трезвый ум, несмотря на количество выпитого вина, в ряде случаев становится определяющим при назначении руководителя застолья. Конечно, в любом случае тамада будет обладать необходимыми навыками ведения стола, но подобный критерий выбора чреват возможным игнорированием иных составляющих, что в итоге не может не привести к снижению ораторского потенциала, укоренению некоего среднего уровня. Реакция общественного мнения на подобную тенденцию хорошо иллюстрирует замечание А.Б. Крылова по поводу одного поселкового моления о даровании дождя и урожая, участником которого он был и которое проводил не жрец, а простой «молельщик» — «не слишком уважаемый в селе человек, известный своим пристрастием к застольям с обильными возлияниями и получивший за это у односельчан красноречивое прозвище „тамада”» (Крылов 2001: 166).

Можно констатировать, что в современных реалиях культурной традиции народов Западного Кавказа сформировался иной тип тамады, который условно назовем «исполнителем ограниченной функции», наиболее адекватный стереотипу тамады, который сложился в современной культуре российских городов. В этой связи приведем высказывание нашего информанта в отношении кандидата на роль тамады. «Вряд ли назначат тамадой человека с темным прошлым. Уважаемый все-таки должен быть человек» (ПИМА 2006: 26). В словах нашего собе-

седника нет негативной оценки, но обращает на себя внимание то, что сам ответ дан в форме размышления, что говорит о многом.

Характеристика, в которой наш информант из селения Члоу оценивает место тамады в обществе, и в том числе те преимущества, которые дает ему это положение, представляет собой сочетание соображений высокого престижа и откровенно приземленной, сиюминутной выгоды. *«Тамада — это и есть оратор. Оратор должен выступать без шпаргалки. Были люди такие <...> Не все могут. „Кто тамадой был?“ — спрашивают, когда домой придешь. Потому что тамада тоже имеет пост <...> В обычной жизни он пользуется уважением, если у него хороший характер. Быть тамадой почетно. Выпил, покушал и пошел. Хорошо стол проводил. Все, что положено. Там тоже ум надо иметь. Я много раз у нас в селении был тамадой <...> Там, где тамада, там ставят большую миску с мясом».*

В приведенной точке зрения нашему собеседнику, в частности, было важно подчеркнуть временное, ограниченное ситуацией застолья влияние тамады на окружающих, которое не сохраняется за тамадой в повседневной жизни — *«в обычной жизни он пользуется уважением, если у него хороший характер».*

### Библиография

Гуажба Р., Арутюнов С. О виноделии и винопитии у абхазов // Новый день. № 21 (85), 22 (86). 30.06.2006.

Калимова Г., Чирикба В. Фрагменты речевого этикета абхазов // Мосты Сухум, 1998. Вып. 1.

Крылов А.Б. Религия и традиции абхазов. М., 2001. Т. 1.

ПМА. Из поездки в Абхазию в 2006.

**Ю.М. Ботяков, А.И. Джопуа**

## **ФАМИЛЬНЫЙ ПРАЗДНИК НА СВАТИЛИЩЕ ДЖАХАШКЯР-НУХА В СОВРЕМЕННОЙ АБХАЗИИ**

Моление представителей абхазского фамильного союза (*ажэла*) Джопуа, о котором пойдет речь, относится к тому кругу традиционной религиозной обрядности, который Ш.Д. Инал-Ипа охарактеризовал следующим образом. *«У каждого рода были свои религиозные празднества, то есть свой особый культ или “свои доли божества” (ханцэа-ху),*

покровительствовавшие только данному роду» (Инал-Ипа 1960: 362). В настоящее время это фамильное моление, приуроченное ко дню Пасхи, одно из немногих ему подобных, сохранившихся в Абжуйской Абхазии.

Среди специалистов-этнографов существует точка зрения, согласно которой главные общеабхазские святилища (*аныхи*) возникли из местных фамильных (*аных*). Так, Ш.Д. Инал-Ипа, в частности, писал: «Дыдрыпш первоначально являлся, по-видимому, святилищем только рода Чачба, о чем свидетельствует и то, что там к присяге приводил непременно кто-нибудь из этого рода» (Инал-Ипа 1960: 362). Механизм превращения фамильной аныхи в святыню общеабхазского масштаба был достаточно сложным, и самым важным шагом на этом пути становилась популярность моления в среде местного населения. Так, во время моления Лейбовых, проходившем в селение Мгудзырхва, сюда, чтобы побывать на их фамильном празднике, стекались жители всех окрестных селений. «Целый день происходили танцы, стрельба в цель, игра в мяч, джигитовка, бой на лошадях...» (Инал-Ипа 1960: 365).

Тот же механизм мы можем наблюдать и в молении на святилище Джахашкяр, которое становится центральным событием для всех фамилий, проживающих в одном с фамилией Джопуа поселке.

Моление фамилии Джопуа ежегодно проходит на святилище Джахашкяр, расположенном на одном из холмов в окрестностях селения Члоу, и ведет свое происхождение от одноименной аныхи, находящейся на горе Адагуа (на русских картах — «Сахарная голова») рядом со входом в Кодорское ущелье. Согласно фамильным преданиям, четверо братьев Джопуа, спасаясь от кровной мести, были вынуждены оставить родной Цабал и искать новое место проживания. При этом каждый из братьев уносил с собой долю фамильной аныхи. Мы не можем сказать точно, что именно было взято ими в качестве доли святилища, но сама эта процедура, в ходе которой создавалась новая, дочерняя аныха, в абхазской культовой практике хорошо известна.

Уйдя из Цабала, старший из братьев поселился в поселке Аймара селения Члоу. На красивом холме, внешне напоминавшем гору Адагуа, было выбрано новое место моления. Святилище представляет собой небольшую поляну на вершине холма, в центре которой находится каштановый стол с положенными сбоку на земле длинными бревнами — сиденьями. По воспоминаниям представителей старшего поколения, сценарий моления в одной из ранних своих редакций выглядел следующим образом. Согласно устоявшейся традиции, за несколько дней до Пасхи молодежь под руководством жреца расчищала холм и единственную ведущую к святилищу тропу.

По обычаю, в день Пасхи представители фамилии Джопуа, а также представители фамилий, проживающих в поселке Аймара, поднимаются на поляну. От каждой семьи принято приносить на святилище по одному хачапури (*ачаишэ* — букв. «хлеб-сыр») и свечу, которую поныне

изготавливают в домашних условиях. До моления ответственный за «чистое» (т.е. приготовленное без использования сахара) вино брал своей стакан и передавал его тому, кто должен был на следующий год обеспечить вином всех собравшихся на моление. Им по устоявшейся традиции избирался молодой человек. По мере того как народ собирался на поляне, переходили к молению. Все принесенные свечи жрец собирал в один пучок, точно так же, как и хачапури, они складывались им в единую стопку на столе. Жрец, держа свечи, молился Богу (Анча) об увеличении численности Джопуа, о благополучии членов фамилии и неусыпном божьем покровительстве над ними. В то время как представители средних и старших возрастных групп во время молитвы стояли, обратившись лицом на восток, в полный рост, молодые люди и дети стояли на коленях. Члены других фамилий в молении не участвовали, держась в некотором отдалении, хотя после завершения ритуала они обязательно делили трапезу с представителями фамилии Джопуа. После моления жреца, несколько человек из числа молодежи подбегали к столу и, выхватив из общей стопки по одному хачапури, пытались скрыться, убегая вниз по тропе или даже прыгая с откоса холма. В среде участников моления заранее выбиралась группа, в задачу которой входило препятствовать «расхищению» хачапури и преследовать похитителей. При этом одному-двум похитителям давали возможность уйти с добычей, но только если они не были представителями чужой фамилии: в этом случае их обязательно следовало задержать, а если это не удавалось сделать на месте, то отыскать, где бы они ни находились, и привести на поляну. Семантика выше рассмотренных действий достаточно прозрачна и связана с перераспределением долей общего фонда благополучия на главном фамильном ритуале.

Завершающей фазой ритуала было коллективное исполнение танца, для чего мужчины старшего возраста выстраивались за держащим зажженную свечу жрецом в затылок друг другу. Касаясь рукой спины впереди стоящего, и высоко поднимая в такт ритму танца согнутую в колене ногу, участники танца неспешно совершали три круга вокруг стола, скандируя хором: «*Гьаргьаласа — о-хо-хо*». В настоящее время сложно установить этимологию этого слова, однако отметим, что в абхазской лексике существует слово *агьаргьалас*, которое обозначает особое приспособление, с помощью которого молодых волов заставляли двигаться по кругу, обучая их таким образом ходить в упряжке. Отметим, что практика исполнения абхазами хоровода во время важнейших событий в жизни общества была зафиксирована еще С. Броневским (Инал-Ипа 1960: 362).

Согласно более ранней традиции, вино на территории святилища не пили, поэтому после исполнения танца все спускались вниз, где и проходило пиршество. Первый тост произносил жрец, независимо от того, что среди собравшихся могли находиться люди старше его по возрасту. В последние годы возобладало правило устраивать пиршество непо-

средственно на поляне. Здесь же мужчинами старшей возрастной категории обсуждались все значительные события в жизни фамилии, случившиеся за истекший год, принимались важные решения и строились планы на будущее. После того как пиршество заканчивалось, его участники спускались к подножью холма, где организовывались традиционные абхазские игры с состязаниями, в том числе *аимцакьяча* (игра в мяч, жесткость правил которой позволяет отнести ее к категории военно-спортивных состязаний). Участники *аимцакьяча* разбивались на две команды, при этом одна комплектовалась из представителей фамилии Джопуа, а вторая — других фамилий, проживающих в Аймаре (Джопуа 2007: 173–177). Такова в общих чертах основная канва молений, проходивших на родовой аныхе.

Как уже отмечалось, в настоящее время, молитва, возносимая жрецом, адресуется верховному богу Анча, но мы можем отметить, что абхазские фамильные святилища нередко посвящались отдельным патронам, божествам. Известно, например, что «в роде Ампаровых (сел. Калдахвара) раз в год, осенью, приносили своему морскому божеству Ет-ных Аг-ных дань в виде козленка и огромного четырехугольного чурека» (Инал-Ипа 1960: 363). Также один раз в год «проводится моление рода Чанба (с. Адзюбжа, Атара) — Чана рныхуара <...> напоминающее моление Лейбовых в с. Мгудзырхуа (Бзыбская Абхазия). По объяснению старейшин указанной фамилии, моление посвящено Амкамгариа — божеству-покровителю скотоводства, в особенности разведения буйволов» (Маан 2006: 462).

В отношении Джахашкяр-ныха мы также можем предположить, что это святилище изначально могло иметь отношение к культу божества охоты, о чем косвенно свидетельствуют следующие сохранившиеся сведения об обрядовой практике. За три дня до праздника к святилищу отправляли юношу-следопыта, который должен был немедленно сообщить в селение о появлении на холме какого-либо животного, например лани или косули. Затем наступал черед молодого выносливого охотника. В его задачу входило прийти на холм и, вспугнув животных громким криком: «Спасибо, что вы пришли, теперь вам пора уходить», — бежать следом, насколько хватало его сил, и кричать, предупреждая жителей селения: «Не стреляйте! Это гостя (гости) нашей фамилии». Наш информант, будучи подростком, сам однажды оказался в роли следопыта, которого накануне праздника направили отыскать следы пребывания животных, хотя, судя по контексту рассказа, его поход на вершину холма, вероятно, носил уже «не официальный», а пережиточный, шутливый характер. Показательно, что похвала, которой он удостоился за то, что смог отыскать следы, содержала лестное для подростка сравнение с его дедом, который был не только знаменитым охотником, но и жрецом этого святилища, что с нашей точки зрения также еще раз косвенно указывает на принадлежность этого культа к сфере охоты.

Моление, прошедшее на Джахашкяр-ныха в 2008 г., позволяет отметить следующую тенденцию в его развитии, а именно: значительно возросшее, даже по сравнению с предшествующими годами, число участников. При этом важен не только количественный показатель, но и качественные изменения в характере моления. В советское время основными участниками моления были старики, женщины и дети, менее уязвимые со стороны официальной критики за участие в языческом празднестве, и потому именно на них общество возлагало обязанность по отправлению фамильного культа. Как было сказано нашим информантом: «Нас было немного. За всех ходили старшие и маленькие». Уже сама ситуация известной оппозиционности официальным властям должна была сформировать во время моления атмосферу значимости, серьезности совершаемых действий, не совместимых с их профанацией.

В настоящее время число участников моления в значительной степени увеличилось за счет мужчин среднего возраста, среди которых велико число людей с десакрализованным сознанием, что не могло не сказаться на характере проведения ритуала на Джахашкяр-ныха. Во время исполнения танца *Гьаргьаласа* и «похищения» хачапури среди присутствующих преобладало откровенно неформальное, праздничное настроение, далекое от понимания сакральной значимости происходящего. Не будет ошибкой предположить, что многими участниками современного моления ритуал уже не рассматривается как религиозная практика, а воспринимается скорее как самобытный культурный феномен и символ фамильной идентичности. Здесь можно привести точку зрения нашего информанта: *«Ну пока, конечно, нету веры <...> Это я чувствую. Многие не верят. Старики, да. Но мне кажется, что эта детвора, которая стояла — они будут очень серьезно воспринимать. Но самое главное в этом то, чтобы люди хотя бы чисто механически выполняли».*

Отметим еще одну тенденцию, которую условно можно определить как «мягкое режиссирование» обряда. Среди фамилии Джопуа существует неформальная инициативная группа, которая стремится, насколько это возможно, скорректировать моление в соответствии с его более ранней редакцией. Подобный подход не несет задачу искусственного возрождения утраченного, а скорее представляет попытку предотвратить дальнейшее размывание ритуала, которое, безусловно, имеет место. Например, в качестве серьезной трансформации в обряде мы можем отметить то, что в настоящее время на святилище уже никто не стоит на коленях во время молитвы — деталь, с нашей точки зрения, красноречиво говорящая об утрате отношения к ритуалу именно как сакральному действию.

К целенаправленным действиям по проведению ритуала по раннему образцу можно отнести решение о разделении места совершения моления, проводившегося в 2008 г. на святилище Джахашкяр, и засто-

ля, организованного в специально оборудованном месте у подножья холма. К числу других решений, направленных на корректирование праздника, можно также отнести планы введения в ритуал празднества игры аймцакыча, практически забытой с конца 1980-х гг. Моление 2008 г. включало в себя и некоторые другие детали, отличавшие его от предыдущих сценариев праздника, которые можно отнести к категории спонтанных.

Здесь, в частности, можно отметить ряд особенностей, связанных с одеждой жреца, отправлявшего культ на Джахашкяр-ныха. В отличие от предыдущих лет на этот раз он был одет в традиционный абхазский костюм. Особого комплекса жреческой одежды у абхазов к настоящему времени не сформировалось, но при этом существуют правила, в целом регламентирующие ношение одежды при отправлении культа. Так, например, принято, чтобы одежда моельщика, собственно как и всех участников моления, была чистой, желательно светлых тонов. Она должна подчеркивать открытость жреца перед богом, что и достигается следующими приемами: пуговицы ворота расстегнуты, полы свободны, рубашка выпущена, голова не покрыта и т.п.

Традиционная одежда обладает высокой степенью престижности и, учитывая значимость события, использование ее во время моления вполне оправдано. Но интерес здесь представляет то обстоятельство, что при отправлении культа, жрец не мог не нарушить одно из правил, регламентирующих ношение традиционной одежды и одежды, используемой при ритуальной практике. В качестве жреца, он должен был снять головной убор, что им и было сделано, но при этом пояс остался на череске. Безусловно, правила ношения одежды при исполнении ритуала формировались на основе традиционной одежды, но в настоящее время трудно представить моельщика в распахнутой череске, без пояса.

### Библиография

- Джоуа А.И.* Святилище Джоуа «Джахашкяр» // Алашара. Акэа, 2007.  
*Инал-Ипа Ш.* Абхазы: Историко-этнографические очерки. Сухуми, 1960.  
*Маан О.В.* Абжуа: Историко-этнографические очерки. Сухум, 2006.

## ПО СЛЕДАМ ОДНОГО ПРЕДАНИЯ

Исстари среди ингушей Дударовых-Мохлой бытует предание о том, что их родоначальник Дудар со своим младшим братом Шамом пришел на Кавказ из Шама (современной Сирии, Иордании, Палестины). На вопрос о возможности переселения братьев из области Шам, которая была на территории Кавказа, Дударовы говорят, что «они были по происхождению арабами». Среди ингушей есть и другие роды, возводящие свое происхождение к арабам. Ряд ученых полагает, что подобные утверждения некоторых ингушских родов, возводящих свою генеалогию к арабам, могли появиться после принятия ингушами ислама (Семенов 1963: 5).

Дударов Мурат-Хаджи<sup>1</sup>, ссылаясь по этому поводу на известного во всей Ингушетии Аьле К1ори Дударова (Мохлой), жившего в начале — середине XIX в. То, что в свое время говорил К1ори, Мурат-Хаджи передает со слов его племянника Бат1ала, сына брата К1ори Гад-Хаджи. К1ори проживал в с. Ангушт, а после изгнания ингушей с Ангушта (1859 г.), когда одна часть его жителей ушла обратно в горы, а другая переселилась в селения Кантышево и Дахкильгово (Материалы 1942: 313) (ныне Долаково), он вместе с частью своего рода перебрался в Кантышево. По утверждению Мурат-Хаджи, Аьле К1ори всегда отвечал так на вопрос о происхождении Дударовых: «Я чистокровный араб из Шама. Мой предок Дудар и его брат Шам из старинного арабского княжеского рода, а пришли они на Кавказ с миссионерской целью лет через 150–200 после пророка Мухаммеда, так как были учеными».

Такого же мнения придерживается Дударов Зелимхан<sup>2</sup>, который утверждает, что «Дудар был арабом, и что пришел он на Кавказ по берегу Черного моря вместе со своим братом Шамом». На вопрос, где потомство Шама, Дударовы отвечают, что он остался жить по их просьбе среди народа, жившего на территории современной Карачаево-Черкесии.

Новый оборот это родство получило после того, как к Дударову Руслану Усмановичу из с. Кантышево приехал на похороны его отца сослуживец из Карачая Гочияев Омар Джгагафарович. После того как Дударовы рассказали гостю предание о том, что у них есть среди карачаевцев родственник род, родоначальником которого был Шам, брат родоначальника Дударовых, Омар признал в нем карачаевский род Шамановых и дал номер телефона знакомого ему представителя этого рода — Амыра Шаманова. Таким образом, сослуживцы стали причиной восстановления старой дружбы между родственными родами — Шамановыми и Дударовыми-Мохлой. (Здесь речь идет о Дударе — родо-



начальнике всего рода Дударовых-Мохлой, которого нельзя путать с Дударом, от которого род Дударовых-Мохлой вновь возродился после его уничтожения кабардинцами в Тагаурии. — Информация Дударова Мурат-Хаджи)<sup>3</sup>.

Завязалась новая дружба. За один 2008 г. представители Шамановых дважды, летом и осенью, приезжали к Дударовым. Дударовы также в начале осени того же года ездили к Шамановым. Нельзя словами передать радушие и теплоту, которые царили при встречах старейшин Шамановых — Хъанипа, Хызра, Биляла, Амыра, профессора Ибраги́ма — и старейшин Дударовых — Муссы, Мурат-Хаджи, Юсупа, Магомет-Гирея, Магомета.

Сегодня представители этих родов ездят друг к другу не только на торжества, но и на похороны, как это было совсем недавно, 9 апреля 2009 г., когда Дударовы Мурат-Хаджи, Мусса, Хаджи-Бикар и несколько представителей молодого поколения ездили на похороны Хасана Шаманова, брата Хъанипа в с. Новая Джегута. В этот же день состоялось также посещение и старых кладбищ, где были похоронены представители многих поколений Шамановых.

Со слов ингуша Дударова Султан-Гирея Идрисовича и карачаевца Шаманова Хыса Махмудовича, в Сибири и Казахстане, куда были высланы ингушский и карачаевский народы в сороковые годы, брат Султан-Гирея Дударов Зяудин Идрисович и отец Хыса Шаманов Махмуд Адрахманович работали вместе на одном тракторе в колхозе им. Ленина Пахтаральского района Чимкентской области. Узнав родословную Зяудина и место проживания его на Кавказе, Махмуд сказал, что помнит, как его отец, Адрахман, говорил о том, что ингуши Дударовы и карачаевцы Шамановы — братья по происхождению и корни у них одни. Недалеко от Зяудина жил один из старейшин Дударовых — Мухтар Патиевич. После того как Зяудин поведал ему о том, что рассказал Махмуд, Мухтар подтвердил, что у Дударовых есть в Карачае родственный род, который ведет свою генеалогию от брата родоначальника Дударовых-Мохлой Шама, и что раньше Дударовы об этом родстве знали и поддерживали связь с родом Шама из Карачая.

Вскоре двое старейшин встретились. И здесь Адрахман рассказал Дударовым, как в давние времена случайно по тавру, которое стояло на крупе коня, один из представителей Дударовых признал своего брата из Шамановых и стал причиной примирения между Шамановыми и неким другим родом, враждовавшим с ним. Примерно такой же рассказ, который бытовал среди Дударовых о примирении двух родов, враждовавших из-за умыкания невесты, рассказал Шамановым и Мухтар. Узнав о родстве, в Казахстане эти семьи жили как родные братья. А Махмуд после возвращения на Кавказ дважды приезжал к Дударовым, в 1959 и в 1966 гг.<sup>4</sup>

Сегодня старейшины Шамановых и Дударовых подтверждают, что раньше эти два рода поддерживали родственные связи между собой

и действительно считали свое происхождение от одного корня. Более того, они признают, что и родовой *тхъамаг1* (герб) Дударовых-Мохлой соответствует родовому гербу Шамановых. Кстати, Шамановы и сегодня на некоторых своих намогильных памятниках ставят такие гербы, в чем Дударовы убедились во время последней своей поездки.

При встречах старики Дударовых смеются, говоря о Шамановых, что они и внешне ничем не отличаются друг от друга: «Хъажал, г1алг1ай даращ мо хоза сибаташ долаш беций вай вежарий!» — «Смотрите, какая у нашей родни красивая внешность, как у ингушей!».

Шамановы считают себя благородного происхождения и называют своих предков уже несколько поколений *ханами*, как и Дударовы-Мохлой, считают себя *аьлий*, т.е. правителями<sup>5</sup> (по нашему мнению, слово *алан* происходит как раз от инг. *аьла* — ‘правитель’). У Шамановых есть в Карачае родовое селение Кхарт-чурт (Карт-джурт), которое расположено в ущелье р. Кубань (Къобан-ъёзен), с родовым кладбищем, где сохранились старинные захоронения рода Шамановых, как и у Дударовых-Мохлой (Элий-пхъа, Мохал, Чми, Ларс, Дудар-г1ал и т.д.). Раньше каждый благородный род у карачаевцев должен был иметь свой источник нарзана. Такой источник нарзана есть и у Шамановых, и он находится выше с. Кхарт-чурт, в Учкуланском ущелье (карач. Учкулан-ъёзен) рядом с Кертмели-тала (Грушевой поляной). Собственный источник нарзана у карачаевцев примерно то же самое, что и боевая башня для ингушского рода — показатель силы, благородства и достоинства (Каменная летопись 1994: 12). Каменные башни, хоть и не в таком количестве, как в Ингушетии, строились и на территории расселения карачаевцев. Свидетельством тому является строительство башни на Малом Зеленчуке в местечке Акбилек на развалинах аланского городища (Кипкеева 2008: 61) (кстати, карачаевцы считают себя аланами больше, чем другие народы, свидетельством тому служит употребление слова «алан» даже при простом обращении друг к другу).

По утверждениям Шамановых, их род происходит от адыгейского племени бжедухов. Он был выведен из Адыгеи в Карачай одним из потомков Шама Шаманахом. Спустя некоторое время Шаманах вновь ушел со своим родом, но теперь уже на территорию современной Кабарды. У Шамановых есть еще одно предание, являющееся как бы продолжением первого, рассказывающее про то, как они опять вернулись в Карачай. Как-то в Кабарде люди одного кабардинского князя убили людей Шаманаха, за что Шаманах убил самого кабардинского князя. После этого инцидента Шаманах со своим родом возвратил своего сына Махамета в Карачай. Но дальнейшая судьба самого Шаманаха остается неизвестной<sup>6</sup>.

Интересно этимологизируется на ингушском языке имя правителя Шамановых Шаманаха — «Шаман-нах», которое означает «люди (народ) из Шама» (инг. *нах* — ‘люди’). Вполне возможно, что это имя было дано ему для сохранения в памяти народа благородного проис-

хождения данного рода. Но кем? Если этот род перемещался на больших территориях, значит, он был большим, а учитывая, по рассказам Шамановых, что он происходит от адыгского племени бжедухов (этнически родственного в далеком прошлом ингушам) и пришел из Кабарды, то, возможно, что родственные два рода Дударовых-Мохлой и Шамановых, возводящие свое происхождение к двум родным братьям, раньше жили недалеко друг от друга и разговаривали на одном языке.

Ведь факт, что ингуши исстари жили не только в Дарьяльском ущелье, но и дальше, западнее и севернее от него в других ущельях и на предгорной плоскости далеко вниз по Тереку (Семенов 1963: 27). «...Есть много топографических ингушских названий и далеко к северу за пределами этих (ингушских) границ. Это может служить указанием на то, что в отдаленное время ингуши и сродные им племена, удаляясь от подножия Северного Кавказа, кочевали здесь со своими стадами <...> Земельный недостаток возделываемой и пастбищной земли в долинах Галгая (авт. Горная Ингушетия) с отдаленных еще времен понуждали народ выдвигаться на более удобные места. Таковыми ко времени появления ногайцев и кабардинцев являлись прежде всего гора Ушхот, Тарская долина, район окрестностей Владикавказа, Назрани и Малая Кабарда, граничаась правым берегом р. Терек» (Горепекин 2006: 16, 20–21).

Одним из самых сильных ингушских родов, владевших территориями и ущельями здесь, был род Дударовых-Мохлой, владения которых простирались не только вверх до границы с Грузией, но и далеко вниз по течению Терека. Возможно даже, что Мохлой некогда было самым и сильным ингушским племенем<sup>7</sup>. Этноним «мохлой»-«махлой» [*мъхълоу*], параллельное название рода Дударовых, в его разных интерпретациях распространен не только на Северном Кавказе, но и в Закавказье. «В античных источниках племена кобанской культуры именуются махли (махалы). Названия “махли” и “махелоны” — это один и тот же этноним, образованный от древнеингушских слов *ма* — ‘солнце’ и *хал* — ‘бог’ и означающий “люди бога солнца» (Кодзоев 2002: 33). «Прекрасные произведения кобанского искусства VI–V вв. до н.э. входят в состав так называемого Казбежского клада, найденного в 1877 г. в с. Казбеги, расположенном по трассе Военно-Грузинской дороги <...> Несмотря на длительность изучения кобанской культуры, далеко не все проблемы, связанные с ней, решены. К числу нерешенных прежде всего относится проблема языковой и этнической принадлежности носителей кобанской культуры. Наиболее вероятно, что эта культура является автохтонной и ее создатели были кавказскими аборигенами...» (История 1987: 27–29).

Иногда в архивных источниках и в работах некоторых ученых можно встретить специально внесенную путаницу, когда некоторые роды или племена Северного Кавказа, принадлежащие к одной этнической группе, интерпретируются как представители совсем другого народа.

Это делалось как горскими владельцами (например, кабардинскими князьями) для распространения или сохранения своей власти (Кипкеева 2008: 273), так и исследователями в своих научных работах для присвоения прошлого некоторых племен и родов, этнически относящихся к совершенно другим народам (наглядный пример ингушский род Дударовых-Мохлой).

В рассматриваемое время между ингушами и черкесскими племенами (ингуши их всех собирательно называют *черсий*) не было никакой другой этнической группы. Это подтверждается и преданием о гибели рода Дударовых от рук кабардинцев, и общеизвестным преданием о Таге и Курте, рассказанным в Кобани (Семенов 1963: 27).

Что касается этимологии имени правителя Шамановых Шаманых, то мы приходим к выводу, что оно ингушского происхождения и что роды Дударовых-Мохлой и Шамановых действительно родственные и у них одни и те же корни. И если учесть, что Шаманых увел свой род повторно в Карачай, а не к какому-либо другому черкесскому роду или к тем же бжедухам, значит, на то были веские причины. По нашему мнению, главная причина была в уничтожении рода Дударовых-Мохлой и занятии их владений кабардинцами. И скорее всего род Шамановых был участником этого сражения на стороне Дударовых, а правитель Шамановых Шаманых вместе с частью своего рода погиб именно здесь, сражаясь на стороне своих братьев по роду. Это и стало причиной возвращения рода Шамановых обратно на территорию современного Карачая без своего правителя Шаманыха. Возвращением же руководил сын Шаманыха Махамет (инг. Махьмад), что подтверждается преданием<sup>8</sup>.

Большой интерес также представляет и утверждение профессора А.И. Мусукаева о том, что «основатель Дударовых Дудар, карачаевец по происхождению, жил в селе Коновых, когда оно находилось в районе Кисловодска, а затем <...> Дудар перебрался в район Нижнего Куркужина. Сыновья Дудара: Хатахшоко, Цырыху, Бот, Жамбот» (Мусукаев 1997: 330).

Утверждение Мусукаева «Дудар — карачаевец по происхождению» мы объясняем тем, что Дудар проживал некогда на территориях современных Адыгеи, Карачая, Кабарды при своих перемещениях по Кавказу (если судить по преданию, то по дороге из Шама). Более интересно ингушское звучание имен сыновей Дудара — Хьадажкъ, Ц1ерхо, Буот, Джамбот, которые по сегодняшний день употребляются ингушами. Но особый интерес представляет имя Цырыху (инг. Ц1ер-хо, *ц1и* — ‘огонь’), значение которого на ингушском языке — «(человек) огня», «(человек занимающийся) огнем», «жрец».

Еще в 1912 г. академик Н.Я. Марр писал: «Ономастика кавказских народов не разработана. Между тем личные имена могут открыть нам целую, притом наиболее живую страницу в истории кавказских народов» (цит. по: Дахкильгов 1991: 4).

Выявление через совершенно различные источники известных исторических личностей и родоначальников с ингушскими именами в разных местах Кавказа говорит о том, что ингушские роды были некогда очень большими. Ареалом же для передвижений отдельных ингушских племен и родов служили не только современные территории Ингушетии, Чечни, Осетии (Мухухоев 1996: 71, 88), но и как горная, так и плоскостная часть всего Северного Кавказа.

Хотелось бы нацелить ингушей на сбор этнографического материала о происхождении своего рода, о родоначальниках, наиболее известных личностях своей фамилии, родственных родах, перемещениях (родов, родоначальников, ингушских племен и т.д.). Ведь среди ингушей издревле «старшие в семье скрупулезно вели счет своей патронимии, продолжая родословное древо» (Дахкильгов 1991: 5). Сбор и издание подобного материала могли бы оказывать неоценимую помощь ученым, занимающимся ингушской историей, этнографией, фольклором, языкознанием.

\*\*\*

<sup>1</sup> Дударов Мурат-Хаджи Магомедович, 1926 г.р., с. Кантышево.

<sup>2</sup> Дударов Зелымхан Гургубоевич, 1938 г.р., с. Редант.

<sup>3</sup> В данном сообщении акцентировано внимание на связях ингушской фамилии Дударовых с карачаевской фамилией Шамановых. Автору известно о связях Дударовых ингушей с Дударовыми осетинами (см.: Волкова 1974: 128), однако это особая тема, оставшаяся за рамками настоящего сообщения.

<sup>4</sup> Информанты: Дударов Султан-Гирей Идрисович, 76 лет, с. Кантышево, и Шаманов Хыса Махмудович, 50 лет, г. Черкесск.

<sup>5</sup> Информант: Зурабов Исраил Зурупович, 90 лет, ст. Серноводская.

<sup>6</sup> Информант: Шаманов Хыса Махмудович, 50 лет, г. Черкесск.

<sup>7</sup> Информант: Зурабов Исраил Зурупович, 90 лет, ст. Серноводская.

<sup>8</sup> Информант: Шаманов Хыса Махмудович, 50 лет, г. Черкесск.

## Библиография

Волкова Н.Г. Этнический состав населения Северного Кавказа в XVIII — начале XIX в. М., 1974.

Горепекин — Труды Ф.И. Горепекина: Краткие сведения о народе «ингуши». СПб., 2006.

Дахкильгов Ш.Э. Происхождение ингушских фамилий. Грозный, 1991.

История Северо-Осетинской АССР. Орджоникидзе, 1987. Т. 1.

Каменная летопись страны вайнахов. М., 1994.

Кипкеева З.Б. Северный Кавказ в Российской империи: народы, миграции, территории. Ставрополь, 2008.

Кодзоев Н.Д. История ингушского народа. Магас, 2002.

Материалы по истории осетинского народа. Орджоникидзе, 1942. Т. 2.

Мужухоев М.Б. Нарты, аланы, вайнахи. Назрань, 1996.

Мусукаев А.И. Века родословия. Нальчик, 1997.

Семенов Л.П. Археологические и этнографические изыскания в Ингушетии в 1925–1932 гг. Грозный, 1963.

## ЛОПАТКА-АМХАП КАК ИНСТРУМЕНТ УСТАНОВЛЕНИЯ СОЦИАЛЬНОЙ ДИФФЕРЕНЦИАЦИИ У АБЖУЙСКИХ АБХАЗОВ

Традиционная сословная иерархия абхазского общества состояла из семи ступеней. Высшее сословие составляли *тауады*-князья и *аамыста*-дворяне. Между высшим сословием и крестьянами на социальной лестнице располагались *ашьнакума*, исполнявшие военную службу у князей. Далее по сословной лестнице располагались крестьяне, которые делились на три категории: *анхаю цкиа* (свободные общинники), *амацуразку*, которые несли разные повинности, *агыруа* (досл. менгрел), *ахашвала*, домашние рабы.

По словам очевидцев, в Абхазии фактически никогда не было феодальной зависимости. Сравнивая жизнь мегрельских и абхазских крестьян, известный просветитель и краевед XIX — начала XX в. отец Константин Мачавариани отмечал: «В общем, в Абхазии между высшими и низшими сословиями не было того антагонизма и той отчужденности, какие существовали в Гурии, Имеретии и Грузии». Крестьян и дворян связывало искусственное родство — аталычество (дворянские сыновья воспитывались в крестьянских семьях до совершеннолетия). Свободные общинники анхаю цкиа составляли 2/3 населения Абхазии (Лакоба 1990: 123).

Одной из главных отличительных черт положения анхаю цкиа была свобода передвижения и право поселаться в другом месте. Причин для переселения могло быть несколько, например совершение убийства, конфликт с местным дворянином, несправедливое решение народного суда. Переселиться крестьянин мог сам или вместе с семьей. Переселенец отправлялся подальше от своего дома, туда, где его никто не знал. Обычно это было конкретное село, которое располагалось вдали от его родного села. Прибыв на новое место, он сам или вместе со своей семьей становился гостем и мог рассчитывать на радушный прием, так как как гостеприимство у абхазов не просто обычай, но скорее священный закон, нарушение которого считается грехом. Отказавший в гостеприимстве навлекал на себя всеобщее порицание и позор. Принимая незнакомого гостя, не принято интересоваться, кто он, зачем пришел и куда направляется, пока он сам, имея причины скрывать имя и свои дела от посторонних людей, не сочтет необходимым объявить об этом, иногда только как тайну одному хозяину.

Бывали случаи, когда такие гости получали от хозяина участок земли и помощь в обустройстве. Но тут возникает вопрос: почему хозя-

ин дарил землю, и на каких правах поселял своего гостя? И вообще, как это могло происходить?

Известно, что в Абхазии земля имела очень высокую цену. По сообщению наших информантов, бывали случаи вооруженных столкновений из-за земли даже между однофамильцами. Итак, если гостю давали кров, на следующий день ему предлагали лопатку-*амхап*, чтобы он сварил мамалыгу для всех. Лопатка — инструмент приготовления *абыста*-мамалыги, основы абхазского застолья. Ею перемешивают мамалыгу во время варки. Лопатки бывают двух типов: большая, гостевая, которая обычно используется на больших застольях (свадьбы, поминки, компании друзей и т.д.), и варка мамалыги с ее помощью является почетной обязанностью одного из приглашенных соседей или родственников-мужчин; и маленькая, семейная, которая используется при приготовлении мамалыги для семейной трапезы, и ею пользовались женщины. Гостю предлагалась именно маленькая лопатка. Если гость находил в себе мужество, то он отказывался от предложения и даже мог сломать лопатку о голову принесшего ее, сохраняя, таким образом, статус свободного крестьянина. В подобной ситуации ему приходилось покинуть данное селение и продолжить путь. О таком случае рассказывает родовое предание семьи Шларба: предок фамилии Шларба, прежде чем поселиться в селе Джгерда, остановился в доме князей Амаршан. Когда ему утром предложили лопатку, он сломал ее об голову управляющего и продолжил путь. В конце концов, он поселился в Джгерде.

Бывали случаи, когда гость принимал лопатку и варил мамалыгу. Тогда он попадал в личную зависимость от хозяина и становился батраком. С этого времени лопатку хранили в *апацхе* (в кухне, стены которой были сплетены из веток деревьев и кустарника), воткнув ее между прутьями около входа с внутренней стороны. Об этом свидетельствует инцидент, произошедший в селе Джгерда в 1960-е гг. между представителями фамилии Амичба и Шоууа, о котором мне сообщили в 2008 г. В драке представитель фамилии Амичба был избит представителем фамилии Шоууа. В порыве гнева Амичба сказал: «Ты теперь сильный и бьешь меня, забывая, что вы были нашими батраками». Шоууавцы оскорбились, но им посоветовали поинтересоваться у самой старшей женщины деревни, в чем причина обидных слов в их адрес. На вопрос о том, почему их оскорбили, она ответила: «Пойдите и посмотрите на амхап, воткнутый в апацхе у старшего представителя фамилии». Как оказалось, лопатка действительно была воткнута в апацхе на определенном месте, напоминая давно минувшее прошлое.

Таким образом, несмотря на отсутствие крепостной зависимости, в абхазском обществе существовала практика батрачества. По тем или иным причинам некоторые крестьяне попадали в зависимость к более сильным. Сюзереном мог быть как свободный общинник-анхаю, так и дворянин. Одним из способов оформления зависимости был выше-

описанный пример использования лопатки, которая, таким образом, выступала как маркер, фиксирующий социальную дифференциацию в Абжуйской Абхазии.

### **Библиография**

*Лакоба С.З.* Очерки политической истории Абхазии. Сухуми, 1990.

*Е.И. Кобахидзе*

## **ВЛАСТЬ ИЛИ БОГАТСТВО? К ИНТЕРПРЕТАЦИИ ОДНОГО МОТИВА В СКАЗОЧНОЙ ПРОЗЕ ОСЕТИН**

Речь пойдет о мотиве воцарения, достаточно распространенном в европейской волшебной сказке и получившем своеобразное отражение в осетинском фольклоре. Анализ способов и вариаций его развития здесь дает основания для ряда выводов социального свойства, возможных в случае рассмотрения волшебной сказки как символического отражения исторической памяти, в которой тесно переплелись элементы мифологического и обыденного сознания.

Классическая европейская волшебная сказка представляет законченную парадигму воцарения с сюжетно и композиционно завязанными между собой структурными звеньями: «трудные задачи», брак с царевной и собственно воцарение, в результате которого герой (как правило, «низкого» происхождения) получает право на власть либо там, откуда он прибыл, либо там, куда он пришел. При этом герой воцаряется после насильственного разрешения властного конфликта либо со старым правителем, либо с тестем.

Этот же мотив в осетинской волшебной сказке развивается по другим канонам, заметно отличающимся от европейских. Обращает на себя внимание, во-первых, нераспространенность самого мотива, во-вторых, неактуализированность задачи «воцарения» как таковой: эта возможность, возникающая в ходе сказочного повествования, представляется герою как бы по пути к достижению неких иных целей, манифестируемых в начале повествования. Другая специфическая особенность «воцарения», фиксируемая в осетинской волшебной сказ-



ке, — зависимость целевой направленности сказочного сюжета от происхождения и социального статуса героя.

Различия в структурно-композиционном плане повествования, целевой обусловленности действий главного героя и ряд других значимых характеристик позволяют выделить в осетинской волшебной сказке как минимум три варианта развития мотива воцарения, свидетельствующих о разной степени его трансформации. Два из них выделяются по текстам, где в качестве героя выступает представитель знатного сословия. Наградой за его необыкновенные деяния становится овеществленное богатство, с которым он и возвращается домой (с женой или без нее), где и «воцаряется» «по праву наследования». Конечная цель его поступков — укрепить свое имущественное и общественное положение.

Третий вариант вырисовывается в сказках, где действует «низкий» герой. Основная его задача — приобретение богатства (восполнение недостачи). Однако, предоставляя герою возможность воцарения, сказка оправдывает его притязания прозрачными намеками на особые (магические) характеристики. Справившись с трудными задачами, он может не только жениться, но и «воцариться» совершенно мирным путем, получив в качестве благодарности «место» *алдара* в «некотором ханстве». Но герой сознательно отвергает блестящую возможность повысить свой социальный статус, предпочитая этому возвращение домой с добытыми по пути «туда» женами и прихваченным по пути «обратно» добром.

О трансформации классической парадигмы воцарения свидетельствует также и алогичность сказочного разрешения сюжета. Являясь в ряде вариантов центральной осью повествования, женитьба героя на царевне в концовке, как правило, перестает рассматриваться в качестве закономерной и достойной награды: оказавшись в высшей степени непоследовательным, герой оставляет добытую с таким трудом жену где-то на пути домой. Чаще действительной наградой герою за его необыкновенные подвиги становится овеществленное богатство, с которым он возвращается в свое родное царство, оставив жену у здравствующего тестя или где-то на пути домой.

Итогом, венчающим сказочную деятельность героя, главным образом оказывается приобретенное имущество, которое либо латает дыры в бедняцком хозяйстве, либо приумножает благополучие выходцев из знатного сословия. Иначе говоря, парадигма воцарения в осетинской волшебной сказке сводится к парадигме обладания. Подобную инверсию В.Я. Пропп определяет стремлением к саморедуцированной форме воцарения героя (Пропп 1969: 151): мотив «обладания» становится редуцированным, «низшим» проявлением «воцарения», отражая динамику внутреннего развития волшебной сказки как таковой. На наш взгляд, «смена парадигмы» в осетинской волшебной сказке косвенным образом связана и с явлениями социального порядка, которые в свою

очередь детерминировали в этническом сознании в качестве основных определенные ценностные ориентиры и наиболее приемлемые поведенческие установки. В данном контексте возвращение героя в «свой» мир — наиболее устойчивый финальный рефрен в осетинской волшебной сказке — соотносится с одним из наиболее устойчивых поведенческих стереотипов: обязательность возвращения в свой макро- и микро-социум.

В традиционном осетинском обществе проблемы «наследования власти» в принципе не существовало, а прочность межсословных и межстатусных перегородок не подвергалась испытаниям. Отсюда и расстановка смысловых акцентов в осетинской сказке. И если композиционная схема развития сюжетного типа, связанного с воцарением героя, частично сохранена, то результаты, обычно венчающие подобное его развитие в классической европейской волшебной сказке, в осетинском варианте алогичны, находясь в сфере сугубо практического интереса. Сказка потеряла архетипическую цельность, а социальная конкретика, заместив мифологические архетипы сознания, актуализировалась в более понятных и практически значимых для социума ситуациях и ценностях, обозначенных посредством сказочного финала.

### **Библиография**

*Пропн В.Я.* Морфология сказки. М., 1969.

*Д.С. Бугаев*

## **ВОЕННЫЕ НАЕМНИКИ С СЕВЕРНОГО КАВКАЗА В КАРТЛИ-КАХЕТИНСКОМ ЦАРСТВЕ**

Первые работы по положению народов Северного Кавказа в Картли-Кахетии появились в конце XVIII в. Их авторами были путешественники, исследователи и представители военного ведомства Российской империи, а также других европейских и азиатских государств. В середине XX в. появились работы по контактам Грузии с каким-либо одним из северокавказских народов в определенный период (Тогошвили 1959; Шавхелишвили 1963). Научный интерес к политико-админи-

стративному прошлому как Грузии в целом (Метревели 1987), так и отдельных ее частей (Из истории взаимоотношений 1991) вышел на новый виток развития накануне распада СССР и в последующие годы национального самоопределения грузинского, осетинского и абхазского народов.

Представляется, что во времена Российской империи российские и зарубежные ученые в своих исследованиях исходили из реальных политических, экономических и культурных границ. В советские же годы и в настоящее время идея общегрузинских исторических, культурных и политических процессов не дает возможности в достаточной мере изучить уникальность существовавших у грузинского этноса локальных государств.

Для начала определим обе стороны этих контактов. *De jure* Картли-Кахетинское царство возникло в 1762 г. со смертью Теймураза II (1690–1762), *de facto* этот государственный организм возник уже в 1744 г., когда при активном вмешательстве Персидской империи царством Картли стал править отец Теймураза II, а Кахети — его сын и преемник трона Картли Ираклий II (1720–1798). Картли-Кахетинское царство прекратило свое существование в 1801 г. вследствие вхождения в Российскую империю. Таким образом, хронологические рамки существования Картли-Кахетинского царства ограничиваются периодом 1744–1801 гг.

Заметим также, что по причине географического положения Картли-Кахетинского царства основными народами, которых его правители могли приглашать для выполнения определенных функций в своем государстве, были народы Северного Кавказа: черкесы (адыги), осетины и вайнахи (чеченцы и ингуши). Эти народы на протяжении многих веков (вплоть до исследуемого периода) являлись коренными жителями Северного Кавказа.

В Картли-Кахетинском царстве ввиду преобладания невоенизированного населения первостепенное значение имела проблема комплектования армии для борьбы с сезонными набегами дагестанцев. И государство в разные периоды использовало три основных источника комплектования армии: наемники из числа жителей Северного Кавказа, воины *мориге*, солдаты российской армии.

Институт приглашения воинов с севера, из-за Большого Кавказского хребта, был для грузинских государственных формирований на тот момент многовековой традицией (Из истории взаимоотношений 1991: 5). Причиной этому была сильная изолированность друг от друга территорий севернее и южнее Большого Кавказского хребта. Проходимость перевалов зависела от значительных климатических изменений, роль которых в советской историографии по данной тематике не учитывалась.

Перейдя через Большой Кавказский хребет, отряды наемников оказывались в стране с преобладающим грузинским населением, из

которой на родину можно было вернуться лишь на несколько месяцев в году по разрешению местных властей через узкие, хорошо охраняемые перевалы. Власти Картли-Кахетии в своей демографической политике не стремились переселять выходцев с Северного Кавказа южнее Большого Кавказского хребта.

Функционировавшая во времена Картл-Кахетинского царства в узких проходах и перевалах Большого Кавказского хребта система укреплений ограждала не только от вторжения врага с севера, но и от самовольного ухода одиночек и отрядов наемников на родину. Приход и усиление на Северном Кавказе в конце XVIII в. Российской империи пресекли транскавказский многовековой путь комплектования грузинской армии.

В 1769–1772 гг. и в 1783–1786 гг. военный вопрос для Картли-Кахетии решался не за счет наемников, а за счет войск северного соседа — Российской империи. В 1769–1772 гг. в Картли-Кахетии действовал отряд генерала Тотлебена, в 1783–1786 гг., согласно условиям Георгиевского трактата 1783 г., — два батальона.

После первого ухода русских из Картл-Кахетии (1772 г.) в 1774 г. была создана новая система войска — *мориге*, согласно которой мужская часть населения месяц в году несла военную службу. Новые вооруженные формирования в течение сравнительно долгого времени могли выполнять полицейскую функцию.

Привлечение для военной службы российских войск и создание собственных (в функции милицейских) формирований *мориге* снижало ту роль, которую играли воины-наемники с Северного Кавказа. После присоединения обоих грузинских царств к России в отношении грузин с народами Северного Кавказа активно стала вмешиваться администрация империи. Это свидетельствует о том, что в XIX в. между вайнахами, осетинами, черкесами и Картли-Кахетинским царством стали преобладать не военно-политические (как в XVIII в.), а торгово-экономические отношения.

## Библиография

Из истории взаимоотношений грузинского и осетинского народов. (Заключение комиссии по изучению статуса Юго-Осетинской области) / Ред. Н. Церетели. Тбилиси, 1991.

*Метривели Г.А.* Внутреннее положение и внешнеполитические отношения Грузии во второй половине XVIII в.: Автореф. дисс. ... д-ра истор. наук. Тбилиси, 1987.

*Тогошвили Г.Д.* Из истории грузино-осетинских взаимоотношений (с древнейших времен до конца XIV века). Автореф. дисс. ... канд. истор. наук. Тбилиси, 1959;

*Шавхелишвили А.И.* Из истории взаимоотношений между грузинским и чечено-ингушским народами (с древнейших времен до XV века). Грозный, 1963.

*С.А. Айларова*

**ЭТНИЧЕСКИЕ ОСОБЕННОСТИ ХОЗЯЙСТВЕННОЙ  
КУЛЬТУРЫ ГОРЦЕВ КАК ФАКТОР РАЗВИТИЯ  
МЕСТНЫХ ОБЩЕСТВ  
(по материалам творчества северокавказских  
просветителей XIX в.)**

Просветители 60–70-х гг. XIX в. дают развернутые характеристики хозяйственных занятий и экономических условий жизни северокавказских народов. Они показывают основные виды производственной деятельности горцев, состояние земледелия и скотоводства, местных ремесел, процесс хозяйственного освоения горцами плоскостных земель, экономические связи горских народов, а также влияние на указанные аспекты жизнедеятельности горцев хозяйственной культуры русских переселенцев и казаков.

В период проведения модернизационных преобразований социально-экономических основ жизни горских народов на переломном этапе их развития возникла необходимость формирования новой хозяйственной культуры.

Просветители выявляют духовно-нравственные, культурные основы горской «набеговой экономики», коренившиеся в неизмеримо более высоком общественном статусе военной добычи по сравнению с тем, что произведено нелегким трудом крестьянина. В этом смысле показательны их наблюдения, свидетельствующие о важных для понимания менталитета горцев культурных приоритетах. Труд как социальная ценность имел меньшую значимость в духовной иерархии горца, чем воинские добродетели.

Свою социально-историческую роль в горских обществах и общественной обстановке на Северном Кавказе просветители видели в поддержке всего, что представляло духовно-культурную ценность труда. Это определило общественную позицию председателя Терской сословно-поземельной комиссии кабардинца Д.С. Кодзокова, в период проведения земельной реформы отказывавшего горскому дворянству в земельных участках.

В историко-этнографической статье У. Лаудаева «Чеченское племя» содержится анализ многих сторон хозяйственной деятельности чеченского населения, обозначен реальный уровень развития производительных сил чеченского этноса, даны характеристики своеобразия их хозяйственной культуры. Дальнейший экономический и социаль-

ный прогресс у чеченского народа, по мнению просветителя, был связан с его развитием в составе Российского государства.

Ингушского просветителя Ч.Э. Ахриева волновала проблема связи этнической культуры и экономики. Главную причину бедности ингушей, малоэффективности и неустойчивости хозяйства горцев он видит в особенностях «национального характера», т.е. духовных предпосылках хозяйствования, и пишет о необходимости изменения традиционной психологии хозяйствования. В первые пореформенные годы у ингушей формировалось новое отношение к труду и хозяйству, шло отторжение всего, что связано с героикой набега и захвата добычи. Этот период в истории народа Ч.Э. Ахриев считал переломным и в связи с этим подчеркивал, что хозяйственная жизнь ингушей представляет «борьбу двух противоположных элементов народного духа: старого и нового; старый постепенно оттесняется и уступает место новому».

В повести «На холме» адыгский просветитель А.-Г. Кешев доказывает, что в горских культурах под спудом воинской апологетики живет тот же непобедимый дух труда и созидания, что и в культурах экономически развитых обществ.

В «Кавказских повестях» И.Д. Канукова прослеживается судьба бывшей социальной элиты осетинского общества — *алдаров*, носителей воинского этоса. Столкнувшись с новыми требованиями жизни, отдельные представители этого слоя не только обратились к хозяйственному труду, но и принесли в сферу пореформенной осетинской экономики черты «предпринимательского духа» своих предков.

Общественные деятели и писатели 60–70-х гг. XIX в. считали просвещение важным условием изменения традиций хозяйствования, бытовых привычек и в целом экономического менталитета горцев.

*Ю.Ю. Карпов*

## СПЕЦИФИКА ФУНКЦИОНИРОВАНИЯ «ТРАДИЦИОННЫХ» ГОРСКО-КАВКАЗСКИХ ОБЩЕСТВ: ИНТЕРПРЕТАЦИИ ПОСЛЕДНИХ ДЕСЯТИЛЕТИЙ

На протяжении XIX — первой половины XX вв. оценки общественно-политического устройства горских обществ Кавказа периодически изменялись. Советская историческая наука позднего периода не стала

в этом отношении исключением, введя в научный обиход понятие «горский кавказский феодализм», характерными чертами которого являлось наличие феодальной собственности на землю (часто в завуалированном виде), наличие классов и классовый борьбу при сохранении немалого числа «пережитков патриархально-общинных порядков». Стремлению ученых соотнести исторические реалии горного Кавказа с «магистральным путем» всемирноисторического процесса сопутствовало большое количество поправок и оговорок при определении местного «феодализма», количество которых значительно возросло при анализе конкретных социально-исторических ситуаций.

Плохая работоспособность подобной дефиниции и, соответственно, концепции уже в 1980-х гг. обусловила появление новых интерпретаций специфики общественно-политического устройства горско-кавказских обществ.

Первой в ряду таковых стала «теория» М.М. Блиева, напрямую связанная с его объяснением причин Кавказской войны, которые якобы были обусловлены переживанием местными обществами в XVIII — первой половине XIX в. эпохи «военной демократии» (Блиев 1983, Блиев 2004). Данная концепция подверглась резкой критике со стороны ученых Северного Кавказа, которые инкриминировали М.М. Блиеву занижение уровня развития местных обществ (по их оценкам, переживавшим стадию раннеклассовых и раннефеодальных отношений) и замалчивание агрессивных устремлений Российской империи. К этому следует добавить, что в обоснование выдвинутого тезиса о низком в социально-историческом плане уровне развития горских обществ Дагестана, Чечни и Черкесии М.М. Блиев апеллирует к специфике хозяйственной деятельности местных горцев, а именно — к превалированию в ней скотоводства, чем, по его мнению, были обусловлены многие другие характерные черты их общественного устройства и быта, а также к главенству в социальных связях родовых структур и др. Подобные выводы далеко не соответствуют фактам, к настоящему времени собранным и проанализированным историками и этнографами.

Методологический кризис, который переживала отечественная историческая наука в конце 1980-х — начале 1990-х гг., предопределил поиск новых подходов к осмыслению специфики сравнительно недавнего исторического прошлого горско-кавказских обществ.

Среди предложенных новых подходов интерпретаций исторических реалий выделялся **цивилизационный**. Использование данного подхода было ознаменовано выделением *кавказской*, или *горской (горско-кавказской)* цивилизации. В качестве оснований для ее выделения в частности называлось «системное воспроизведение традиций и обычаев, которые на высокий уровень шкалы ценностей ставят честь, достоинство и уважение к старикам, принципам семейных отношений, мужского и женского поведений», а также «личностные силы воспроизводства духовной и материальной культуры» (Абдулатипов 1995:

56). Однако системное воспроизведение указанного является характерной чертой культуры как таковой в ее основополагающих началах и в разнообразных местных вариантах или же признаками социокультурной модели. Судя по всему, по этой причине многие исследователи предпочитают говорить не о «кавказской цивилизации», а о «культурной или ментальной идентичности» кавказцев. В качестве их типичных черт называют военный стиль жизни, гостеприимство, культ старших, строгий регламент семейной жизни с подчеркнутой дихотомией мужских и женских ролей, а также главенство мужчины, что формирует нормативную (морально-этическую) культуру, которая «задает и взаимосвязанные системы смыслов, символов и знаков» и является «ядром не только менталитета, но и мировоззрения» (Ханаху 1997: 34–35, 39, 80). Впрочем, отличия от «цивилизации» в данном случае не выглядят существенными.

По мнению некоторых авторов, кавказская горская цивилизация характеризуется «полиэтничностью, религиозным синкретизмом <...> сочетанием высокогорья, предгорий и равнин, которое определяет взаимосвязь террасного земледелия, альпийского скотоводства и наездничества, закрепленных в своеобразных этических горских кодексах, психологических чертах, преобладании негосударственных форм самоорганизации. Кавказская горская цивилизация испытала сильное влияние исламской цивилизации...», а в новое и новейшее время — и российской цивилизации (Черноус 2004: 198–199).

Подобный набор признаков горско-кавказской цивилизации (при этом замечу, что прямая стыковка земледелия, скотоводства и «наездничества» выглядит не вполне корректно) напоминает то, что в советской этнографии было принято называть *историко-этнографической областью*, на территории которой проживали народы, представлявшие соответствующий или соответствующие *хозяйственно-культурные типы*. В свою очередь данные построения отечественных ученых в известной мере развивали научное наследие культурно-исторической школы Г. Гребнера и В. Шмидта и школы культурных кругов Л. Фробениуса, многое заимствовав у них.

В целом методологические, гносеологические возможности и перспективы цивилизационного метода оказались воспринятыми и оцененными поверхностно, а его резерв почти нереализованным. Сторонники данного метода (объявившие себя таковыми) не ввели дополнительных и не предложили оригинальных прочтений известных источников. В итоге не было представлено новых аспектов интерпретации материала.

В те же годы в условиях актуализации религиозного вопроса появились работы, рассматривавшие горско-кавказский опыт социальной жизни в рамках *востоковедческого (востоковедного) дискурса*. Заданность подхода предопределила то, что горско-кавказское общество (в его северокавказском варианте) преимущественно, а то и исключи-



тельно, интерпретировалось как мусульманское, а местная сельская (соседская) община — как мусульманская община (Бобровников 2002). В развитие подобной концепции утверждается, что бессословная сельская община, адатные суды, абречество сложились в местной среде только к XX в., так как якобы были изобретены чиновниками и учеными, ибо и сам образ Востока, в данном случае Кавказа, изобретен ориенталистами (Бобровников 2003; Северный Кавказ 2007: 319). Представляется, что в данном случае от противного создается (сочиняется) образ Кавказа, далекий от достаточно хорошо исследованных к настоящему времени социальных институтов и практик «традиционного» горско-кавказского общества.

В условиях методологической неопределенности (растерянности) науки появилось большое число сочинений, которые не назовешь иначе, как *вульгарно-историческими*. Их авторы (часто профессионально далекие от истории и этнологии), не в последнюю очередь ориентируясь на посылы цивилизационного подхода, «плодотворно» работают в русле нового мифотворчества, говоря о мессианской роли своих народов (у каждого автора своего), уникальности местных культур, в том числе в социальном и политическом аспектах (см., напр.: «Политическая система, которую мы обнаруживаем на примере ингушских демократических республик, как, впрочем, и массы других аналогичных кавказских образований, служит своеобразным мостом от древности до правовых основ капитализма») (Яндиев 2007: 256).

Методологические трудности в уяснении специфики социальной и политической истории обществ средневековья характеризуют не только современное кавказоведение. Их переживает историческая наука как таковая, о чем среди отечественных историков обстоятельно говорит А.Я. Гуревич. И он же предлагает воспринимать историю как антропологически ориентированную дисциплину, а в интерпретациях соответствующих реалий в полной мере принимать в расчет «картину мира», созданную представителями конкретных культур (Гуревич 1991: 25).

Для историко-этнографического кавказоведения подобный подход представляется весьма перспективным. Думается, что сосредоточение внимания на социокультурных аспектах анализа исторического прошлого горцев Кавказа (когда «социальная» и «культурная» — в широком значении слова — составляющие данного понятия рассматриваются как равноценные и взаимосвязанные) позволит лучше понять своеобразие общественно-политической жизни местных обществ в отдаленном и не очень прошлом.

## Библиография

- Абдулатипов Р.Г. Кавказская цивилизация // Научная мысль Кавказа. 1995. № 1.
- Блшев М.М. Кавказская война: социальные истоки и сущность // История СССР. 1983. № 2.

*Блиев М.М.* Россия и горцы Большого Кавказа. На пути к цивилизации. М., 2004.

*Бобровников В.О.* Мусульмане Северного Кавказа: Обычай, право, насилие: Очерки по истории и этнографии права Нагорного Дагестана. М., 2002.

*Бобровников В.О.* Миф о Кавказской войне и ориентализм на российском Северном Кавказе // Россия и Восток: Проблемы взаимодействия: Материалы междунаrod. конф. Волгоград, 2003.

*Гуревич А.Я.* О кризисе современной исторической науки // Вопросы истории. 1991. № 2–3.

Северный Кавказ в составе Российской империи / Под ред. В.О. Бобровникова, И.Л. Бабич. М., 2007.

*Яндиев М.А.* Древние общественно-политические институты народов Северного Кавказа. М., 2007.

*Д.Н. Прасолов*

**ПРАВОВАЯ КУЛЬТУРА  
ВЛАСТНЫХ ОТНОШЕНИЙ  
В ТРАДИЦИОННОМ АДЫГСКОМ ОБЩЕСТВЕ  
И ЕЕ ЭВОЛЮЦИЯ  
В XVIII — ПЕРВОЙ ПОЛОВИНЕ XIX В.**

Правовая культура властных отношений адыгов основывалась на особой системе нормативного регулирования, несводимой к нормам морали или права в чистом виде.

Иерархический характер социальных связей во взаимоотношениях князей, вассалов и сюзерена, вотчинника и подвластных, владельцев и крепостных, отцов и сыновей, старших и младших братьев обусловил сложную систему реализации политического насилия, легализованного действовавшей соционормативной системой. Ее арсенал включал регламентированные обычным правом административные и политические прерогативы правящей элиты, штрафы за неисполнение решений сословно-представительного собрания (*хасы*) и других институтов власти, правила осуществления кровной мести, изгнания,

лишения сословного статуса и т.п. Особой формой легализованного военно-политического насилия являлось наездничество.

Функционируя в установленных традицией правовых рамках, власть феодалов обеспечивала устойчивость общественных отношений, основанных на разделении социальных функций между различными слоями общества. Однако реальная историческая ситуация неоднократно демонстрировала существенный разрыв между правовыми нормами и практикой их реализации в политических и межсословных отношениях. Превышение своих полномочий князьями и дворянством, неконтролируемый разгул кровной мести и наездничества, несостоятельность военной элиты в обеспечении безопасности подданных и т.п. нарушали правовое равновесие в обществе, сопровождаясь ответной реакцией других социальных слоев. Она проявлялась в антифеодальной борьбе *тфокотлей* (свободного крестьянства) шапсугов, абадзехов и натахайцев (XVII–XVIII вв.), в массовых акциях неповиновения крепостных крестьян в Кабарде во второй половине XVIII в., в бегстве зависимых сословий на русскую территорию или к «демократическим» адыгам, уходе части подвластных от одних владельцев к другим и т.д.

Обоюдное нарушение права «низамы» и «верхами» распатывало устойчивую действовавшую соционормативную систему. Тем не менее базовой установкой правовой культуры властных отношений в традиционном адыгском обществе была ориентация на сохранение *status quo*. Поэтому обычным результатом преодоления его нарушений было восстановление, но не пересмотр традиционного правопорядка в обществе. В подавляющем большинстве известных социально-политических конфликтов в истории Черкесии XVI–XVIII вв. очевиден приоритет компромисса над сверхнормативным насилием, пренебрегающим или даже разрушающим действующие нормативные распоряжения. Однако уже в начале XIX в., когда вновь возникающие проблемы практически не поддавались решению традиционными средствами правового регулирования, сложились объективные предпосылки реформирования или радикального преобразования прежнего правопорядка.

Это привело к перераспределению властных полномочий между различными слоями общества («демократический переворот» в Западной Черкесии, «духовное правление» в Кабарде в 1807–1822 гг., шариатские преобразования Мухаммед-Амина среди абадзехов и шапсугов) и формированию новых модификаций правового регулирования властных отношений.

С конца XVIII в. важнейшим фактором кризиса традиционной политической и правовой системы сначала Кабарды, а впоследствии и западных адыгов становятся ограничения, устанавливаемые законодательством России. Его воздействие приводит к существенной модификации традиционной правовой культуры властных отношений, все больше тяготеющей к общероссийским образцам.

## ТРАДИЦИЯ МЕСТНИЧЕСТВА В БУХАРЕ

Вопросы этнополитической и этно-социальной истории Средней Азии остаются важной и актуальной проблемой. В историографии региона они незаслуженно играли вторичную роль, уступая первенство политической истории и истории культуры. Возможно, такое положение сложилось вследствие того, что разрозненную информацию по этим вопросам необходимо собирать из многочисленных сочинений на арабском, персидском и чагатайском языках, где она беспорядочно разбросана. Однако сведения в сочинениях мусульманских авторов обладают большой значимостью, они позволяют с определенной степенью выстроить картину взаимоотношений в рамках государственных институтов, межплеменных отношений и традиционного для региона взаимодействия оседлого и кочевого населения (Бухарский трактат 1948; Бахр ал-асрар; Та'рих-и 'аламара-йи 'Аббаси; Шараф-нама-йи шахи 1983; Дастур ал-мулук 1971).

Для периода Бухарского ханства, который традиционно отсчитывают с эпохи Шибанидов (1501–1601), характеризовавшегося активным проникновением в регион русских и европейских торговых и политических агентов, большую роль играют предоставляемые ими сведения, служащие надежной, а иногда и уникальной информацией (Наказ 1894; Статейный список 1897; Беневини 1853; Early voyages 1886).

Среди работ отечественных и зарубежных ориенталистов и историков, занимавшихся данной проблематикой, следует отметить следующие исследования, непосредственно посвященные интересующему нас сюжету местничества в системе государственного аппарата Бухарского ханства. Огромный вклад в формирование туркестановедения и исследований по Центральной Азии как самостоятельной научной историко-этнографической дисциплины внес акад. В.В. Бартольд (1869–1930). В отношении рассматриваемой нами проблемы особый интерес представляет его сочинение «Церемониал при дворе узбекских ханов», в которой он описывает систему распределения должностей в государственном аппарате Бухарского ханства при Аштарханидах (1601–1785).

Одним из основателей направления этно-социальной истории Мавераннахра был акад. АН ТаджССР проф. А.А. Семенов (1873–1958), написавший целый ряд работ (Семенов 1954; 1956) по формированию этнического состава государственных образований региона и эволю-

ции их властных структур, вызванных изменениями во властной традиции, а также выполнивший переводы некоторых весьма ценных исторических сочинений (Муким-ханская история 1956; История Абу-л-Файз-хана 1959; Убайдалла-наме 1957).

Исследование данной проблематики продолжилось в работах М.А. Абдураимова, чей труд «Очерки аграрных отношений в Бухарском ханстве» по настоящее время не утратил своей актуальности. Целый ряд сюжетов, связанных с системой государственного управления, рассмотрен в монографии акад. АН Узбекистана Б.А. Ахмедова (Ахмедов 1982). Анализ родоплеменной структуры и системы родоплеменных отношений среднеазиатских кочевников и их взаимодействие с оседлым населением Мавераннахра исследуется проф. Т.И. Султановым (Султанов 1977; 1982; 2001, Кляшторный, Султанов 2004). В весьма кратком изложении так выглядит источниковедение и историография проблемы<sup>1</sup>.

Местничество — довольно распространенное явление в системе политической или государственной организации традиционных обществ. По своей сути эта система может основываться на национальных и/или родственных связях, а также принадлежности к определенной территории (*землячество*). Местничество может базироваться на одном из вышеуказанных принципов, или оба принципа могут функционировать одновременно, что мы и отмечаем для центральноазиатского региона. Однако местничество в Бухарском ханстве имеет и свои отличительные особенности.

Система властных отношений в Бухарском ханстве, а также система государственного управления сформировалась при Шибанидах. Аштарханиды, пришедшие им на смену, только заимствовали ее (Абдураимов 1966: 69–73; Алексеев 2006: 140). Данная система однозначно ориентировалась на кочевое строение государства, в связи с чем в ее основе лежала система иерархии племен. В рассматриваемый период этнический состав ханства был довольно стабилен, смена Шибанидов Аштарханидами не повлекла за собой изменения в родоплеменном составе государства<sup>2</sup>.

Еще в XVIII в. было отмечено, что узбекские племена имеют определенную систему ранжирования, базирующуюся на военном могуществе (т.е. численности племени), а также положении его в системе политической организации государства. При этом *списки племен илатийа* не лишены так называемых *номинальных групп*, которые не имеют к *узбекам* (например, *туксаба*, *шаджара*), да и — шире — к тюрко-монгольским племенам никакого отношения (*'араб*, *афган*, *курама* и др.). В соответствии с положением племени в правом/левом крыле (*бараунгар/джунгар* или *маймана/майсара*) или центре (*гол*, *кул*) происходило распределение постов в государственном аппарате и занятие мест при дворцовых церемониях. Традиция местничества проявлялась в том, что за представителями конкретного племени за-

креплялось право занятия определенных должностей в государственном аппарате<sup>3</sup>.

Однако местничество не распространялось только на занятие государственных должностей. Они зачастую могли быть просто почетными званиями, при этом система властных полномочий их носителей была довольно запутана. Право отправления должности автоматически распространяло на ее носителя право распоряжаться главным средством регулирования экономических отношений в регионе, без которого невозможна никакая производственная деятельность, — водой (Бухарский трактат 1948: 144–145). Закрепление права распоряжаться тем или иным бухарским каналом укрепляло экономическое положение племени и отдельных его представителей<sup>4</sup>.

Постараемся проиллюстрировать систему на некоторых примерах<sup>5</sup>. В списках *илатийа* первые места занимают племена *минг*, *йуз*, *кирк* (общее наименование — *марка*). Этимология названий племен восходит к тюркским числительным (*тысяча*, *сотня* и *сорок* соответственно), а традиция их именования подобным образом, как предполагается, соотносится с разделением армии на подразделения. Данные племена были довольно многочисленны, а их представители имели право занятия верховных должностей: *аталыка*, *парваначи*, *дадхаха*. При этом выходцы из племен *минг* и *йуз* довольно часто упоминаются на страницах исторических сочинений, в то время как *кирк* — относительно редко (Бахр ал-асрар л. 121а; Убайдалла-наме 1957: 34–38, 43, 135 и др.). В вассальном от Бухары Балхском ханстве племя *минг* претендовало на должность *куш-беги* (ханского ловчего) (Бахр ал-асрар л. 239а).

*Аргун*. Многочисленное племя, представители которого стремились закрепить за собой верховные должности государственного аппарата; в аштарханидское время неоднократно занимали должность *аталыка* (Муким-ханская история 1956: 79; Ахмедов 1982: 102).

*Джалаур*. Представители этого племени занимали почетное место слева от хана. Представители племени имели право на должности *аталыка*, *парваначи*.

*Сарай*. Выходцы из этого племени довольно часто фигурируют на страницах исторических источников эпохи Аштарханидов и занимают различные должности. В частности, они часто занимали пост *мирахура* (главного конюшего).

*Кунграт*. По правилам местничества во время дворцовых церемоний располагались слева от хана и занимали должности *ишик-акабаши* (главного церемониймейстера). Кроме них на эту должность могли претендовать *курчи* и *дурманы*, а если достойных людей из этих племен не находилось, тогда претендентов искали среди *буйраков* и *кийатов* (Бартольд 1964: 396).

*Алчин*. При Аштарханидах добились наивысшего могущества и долгое время сохраняли за собой пост верховного *аталыка*, «урав-

ненного в правах с султанами», т.е. членами ханского рода (*алтын уруг*). Впоследствии потерпели поражение от *мангитов* и, утратив свой высокий статус, занимали относительно невысокую должность *караул-биги* (начальника городской стражи) (Мукум-ханская история 1956: 138–139; Ахмедов 1982: 118).

*Кипчак*. Занимали правое от хана положение, могли претендовать на должность *дадхаха*<sup>6</sup> (Убайдалла-наме 1957: 77).

После вторжения Надир-шаха афшара (правил 1736–1747) система государственного устройства Бухарского ханства изменилась. *Мангиты* получили право постоянного отправления должности *аталыка*, а впоследствии устранили саму ханскую власть. Однако идея местничества никуда не исчезла, сократилось лишь число племен и родов, которые могли входить в госаппарат.

Вместо заключения скажем, что традиция местничества сохраняется в Центральной Азии по настоящее время. В случае Республики Таджикистан, которая располагается на значительной части историко-культурной области Восточной Бухары, она видна не только в организации государственного аппарата, но и в контроле над «сферами влияния». С 1991 г. привилегированное положение занимает *кулябское землячество*, которое вытеснило с политической арены своих союзников — *ходженцев*, пользовавшихся в советское время исключительными правами на власть. До гражданской войны в Таджикистане существовало негласное разделение областей деятельности: властные структуры контролировались *ходженцами*, силовые ведомства и торговля сосредоточились в руках *гармцев*, *бадахшанцы* играли ведущую роль в области культуры, науки и образования, а *кулябское землячество* занималось теневой экономикой и контролировало преступный мир республики (Лунев 2008: 472–474). В последнее время эта система претерпела определенные изменения, вызванные внутривнутриполитической ситуацией.

В ходе экспедиции 2008 г. на территории Горно-Бадахшанской автономной области информанты из числа местного населения отмечали, что у памирцев традиция местничества, основывающаяся на территориальном принципе, проявляется в профессиональной и образовательной деятельности, что может объясняться особыми природными условиями и труднодоступностью региона.

В Узбекистане местничество носит более завуалированный характер, однако присутствует в различных сферах общественных отношений, что признается официальными властями (Жаримов 2004).

\*\*\*

<sup>1</sup> При рассмотрении источниковедения и историографии вопроса мы умышленно не касались сюжетов, связанных с религиозными верованиями народов региона. Безусловно, данная проблематика входит в круг вопросов этносоциального и этнополитического характера; религия оказывает влияние и на хо-

зайтвенную жизнь народов региона, однако эта проблематика весьма хорошо разработана и напрямую не соотносится с рассматриваемой темой.

<sup>2</sup> Согласно Махмуду б. Вали, Аштарханидов при их переселении сопровождали около 100 воинов. Названия племен, из которых они происходили, встречаются в Мавераннахре еще и до Аштарханидского времени. Достаточно сравнить сведения Бахр ал-асрар и соответствующего раздела Шайбани-нама Мулла Бинайи. См.: (Бахр ал-асрар, л. 35а; Шайбани-нама, 7).

<sup>3</sup> Например, в Московском государстве существовала иная система местничества, в основе которой лежал принцип степени родства в рамках одного боярского рода и происхождения самих боярских родов. Назначение на должность и ее отправление соотносилось со *случаями* (прецедентами) занятия должности *отцами* (т.е. старшими родичами), для чего существовали две специальные системы, именуемые простым или сложным местническим счетом. Подробнее см.: (Ключевский 1995: 454–466).

<sup>4</sup> Например, занятие должности *аталыка* давало право распоряжаться водами реки Зарафшан в ее течении от Самарканда до Каракуля (Семенов 194: 144–145). *Туксаба* (военачальник, который имеет право распускать собственное знамя) становился правителем бухарского *тумана* Харканд и заведовали его оросительной системой (см.: Абдураимов 1966: 84). В то же время должность *ишик-ака-баши* давала право на управление балхским туманом Шаберган и его ирригационными каналами (Убайдаллах-нама, 172).

<sup>5</sup> Число примеров, которые нам удалось собрать, невелико по той причине, что мусульманские авторы при упоминании того или иного исторического персонажа часто указывали только его должность, опуская племенную принадлежность.

<sup>6</sup> Круг обязанностей носителей этой должности сильно варьировался. Махмуд б. Вали указывает на обязанности дадхаха Мансур-ходжи, служившего при дворе Надир-Мухаммад-хана (правил в Балхе 1608–1642, в Бухаре — 1642–1645; вторично в Балхе — 1645–1651), которые заключались в «уничтожении врагов государства, наказании бунтовщиков, военных делах и делах простых подданных, делах дивана и всего другого из дел государевых и уделов различных областей царства» (Бахр ал-асрар, л. 295а).

## Библиография

*Абдар-рахман Тале'*. История Абу-л-Файз-хана / Пер., пред, прим. и указ. А.А. Семенова. Ташкент, 1959.

*Абдураимов М.А.* Очерки отношений в Бухарском ханстве в XVI — пер. пол. XVII вв. Ташкент: ФАН, 1966.

*Алексеев А.К.* Политическая история Тукай-Тимуридов (по материалам исторического сочинения Бахр ал-асрар). СПб.: Изд-во СПбГУ, 2006.

*Ахмедов Б.А.* История Балха (XVI — пер. пол. XVIII вв.). Ташкент: ФАН, 1982.

*Бартольд В.В.* Церемониал при дворе узбекских ханов // Бартольд В.В. Сочинения. М.: Вост. лит-ра, 1964. Т. II. Ч. 2. С. 388–399.

Бухарский трактат о чинах и званиях и обязанностях их носителей в средневековой Бухаре // Советское востоковедение. М.; Л., 1948. Т. V.

*Беневини Ф.* Реляции из Бухары // Попов А. Сношения России с Хивой, Бухарою при Петре Великом / ЗИРГО. 1853. Т. IX. С. 270–424.

*Искандар Муниши.* Та'рих-и 'аламара-йи 'Аббаси. Рук. СПб ИВР РАН С 444, С 445.



*Каримов И.* Узбекистан на пороге XXI в.: Угрозы безопасности, условия и гарантии прогресса // [http://2004.press-service.uz/rus/knigi/9tom/6tom\\_5\\_5.htm](http://2004.press-service.uz/rus/knigi/9tom/6tom_5_5.htm)

*Ключевский В.О.* Русская история: Полный курс лекций: В 3 кн. М.: Мысль, 1995. Кн. I.

*Клишторный С.Г., Султанов Т.И.* Государства и народы евразийских степей. Древность и средневековье. СПб.: Петерб. вост., 2004.

*Лунев С.И.* Политические процессы в Центральной Азии // Политические системы и политические культуры Востока / Под ред. проф. А.Д. Воскресенского. М.: Восток-Запад, 2007. С. 472–474.

*Махмуд б. Амир Вали.* Бахр ал-асрар фи манакиб ал-ахйар. Фотокоп. рук. ФВ-258 СПб ИВР РАН.

*Мухаммад Юсуф Муниш.* Мукум-ханская история / Пер. с перс.-тадж. прим. и указ. А.А. Семенова. Ташкент, 1956.

*Мир Мухаммад Амин-и Бухари.* Убайдалла-наме / Пер. с перс. с прим. А.А. Семенова. Ташкент, 1957.

Наказ Семену и Борису Пазухиным, посланным в Бухару, Балх и Юргенч // Русская историческая библиотека / Изд. под ред. А.Н. Труворова. СПб., 1894. Т. XV. С. 1–91.

*Семенов А.А.* К вопросу о происхождении и составе узбеков Шейбани-хана // Материалы по истории таджиков и узбеков Средней Азии. Вып. 1. Сталинабад, 1954.

*Семенов А.А.* Шейбани-хан и завоевание им империи Тимуридов // Материалы по истории таджиков и узбеков Средней Азии. Вып. 1. Сталинабад, 1954.

*Семенов А.А.* Первые Шибаниды и борьба за Мавераннахр // Материалы по истории таджиков и узбеков Средней Азии. Вып. 1. Сталинабад, 1954.

*Семенов А.А.* Очерки устройства административного управления Бухарского ханства позднего времени // Материалы по истории таджиков и узбеков Средней Азии. Вып. 2. Сталинабад, 1954.

Статейный список посольства в Бухарию дворянина Ивана Хохлова // Сб. кн. Хилкова. СПб., 1897. № 107.

*Султанов Т.И.* Опыт анализа традиционных списков 92 «племен ил-тайга» // Средняя Азия в древности и средневековье (история и культура) / Под ред. Б.Г. Гафурова и Б.А. Литвинского. М., 1977. С. 165.

*Султанов Т.И.* Кочевые племена Приаралья в XV–XVII вв. М.: Наука, 1982.

*Султанов Т.И.* Поднятые на белой кошме. Потомки Чингиз-хана. Алматы: Дайк-пресс, 2001.

*Хафиз-и Таныш б. Мир Мухаммад Бухари.* Шараф-нама-йи шахи (Книга шахской славы). Факс. рук. D 88 / Пер. с перс., введ., прим. и указ. М.А. Салахетдиновой. М., 1983.

*Ходжа Самандар Термизи.* Дастур ал-мулук (Назидание государям). Факс. старейшей рук. / Пер. с перс., пред., прим и указ. М.А. Салахетдиновой. М., 1971.

Early voyages and travels to Russia and Persia by Anthony Jenkinson and other Englishmen; with some account of the first intercourse of the English with Russia and Central Asia by way of the Caspian Sea / Ed. by E. Delmar Morgan, C.H. Coote. London: Printed for the Hakluyt Society, 1886.

*Mulla Bina'i, Kamal al-Din Ali.* Shaybani-nama / Ed. by Kazuyuki Kubo. Kyoto, March 1997.

## **ФУНКЦИОНИРОВАНИЕ В ИНГУШЕТИИ ТРЕХЗВЕННОГО СУДА: АДАТНОГО, ШАРИАТСКОГО И РОССИЙСКОГО (XIX В.)**

Ингуши с глубокой древности подчинялись суду обычного права, который представлял в своем лице законодательную и судебную власть. Для решения насущных проблем общества созывался Совет страны (*Мехк-кхел*). На Совете рассматривали вопросы, касающиеся различных областей жизни традиционного общества: «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 землепользованием, определяли меру наказания за различного рода нарушения норм общественной жизни, устанавливали цены на определенные товары, скот. Они решали также вопросы укрепления поселений, взаимоотношений с соседними обществами, войны и мира, проводили сбор средств для общественных нужд и т.д.» (Мужухоева 1982: 68–69).

Для участия в заседании Совета страны (*Мехк-кхел*) созывались общие собрания всех совершеннолетних мужчин сельской общины (кроме рабов). Об этом свидетельствуют многочисленные предания и былины ингушей, а также материалы письменных источников. Впервые очень подробное описание заседания Совета страны (*Мехк-кхел*) имеется в рукописи П.Г. Буткова. Он сообщает, что возглавляет Совет страны всенародно избранный старик, которого именуют *бегол*. На его содержание каждый двор в год выделял одного барана и короб меда, в праздники ему приносили брагу и мясо. «Он из сих доходов своих угощает других стариков, а три раза в год должен угощать все общество. Общество нанимает еще на год так назвать вестника, который каждого дня утром и вечером является к беголу на случай каких-либо приказаний и за то получает с каждого дома проса по одной мерке, почти равняющейся на вес пуду.

Когда представляется надобность в общенародном собрании (или в случае тревоги, или в других вопросах), бегол объявляет вестнику для созыва скакать верхом по всем деревням и на сборном каждом месте <...> криком возвещает, чтоб все в такое-то время в собрание явились.

В собрание является обыкновенно один человек из семейства, старик или молодой, кто случится дома; всякий вооружен. Впереди садятся на запад, поджав ноги, старики одной деревни, плотно один к другому;

к ним таким же образом примыкают старики других деревень — и составляет круг; а позади стариков сидят молодые тех же селений, и делится круг по мере количества народа, стекшегося в собрание вдоль и три ряда. Каждый человек держит против собою заряженное ружье» (Бутков 2001: 12).

Для заседания Совета страны существовали сборные места. Также и каждое общество имело свой пункт сбора, где при необходимости совещания собирались члены схода (Саидов 1964: 124–125).

*Мехк-кхел* состоял из судей (*кхелахой*), досконально знавших обычное право, имевших в народе авторитет и обладавших даром ораторского искусства. Каждое общество имело своих судей (Кудзоев 2006: 25).

Принятие российского подданства положило начало изменениям местной системы судопроизводства. Попытку модернизировать правовую систему ингушей предпринял генерал А.П. Ермолов, начав работу по организации сбора материалов по обычному праву горцев. Для эффективного управления покоренным Кавказским краем нужна была такая судебная система, которая не слишком противоречила бы адатам. Но сменивший Ермолова в 1827 г. И.Ф. Паскевич, занял противоположную позицию и предложил ввести на Кавказе общероссийский порядок управления и судебную систему.

Так, 1830 год был ознаменован учреждением окружных судов и введением гражданского устройства. Для прочного водворения власти в крае были назначены приставы и их помощники. В их обязанности входила передача приказаний начальства и доведение до сведения правительства о нуждах народа, а также разбирательство совместно с выбранными стариками внутренних дел общества. При Владикавказском комендантском управлении был учрежден народный суд для Куртатинского, Тагаурского, Джейраховского, Кистинского и Гаглаевского обществ, в котором заседали представители от народных обществ (АКАК. Т. VII. Д. 304. С. 372).

Значительная часть рассматривавшихся в этом суде дел касалась кровной мести, часть дел не подлежала рассмотрению, так как решение их было невозможно при существовавших правилах судопроизводства. Местное население, не зная русского языка, незнакомо с существующими формами российской судебной системы и не имевшее своей грамоты, сталкивалось со многими сложностями. За шесть лет существования Владикавказского окружного суда «в производстве его было только 12 уголовных, 4 следственных и 2 гражданских дела» (РГИА. Ф. 1341. Оп. 38. Д. 567. Л. 5). Местное население, привыкшее разбирать сложные и спорные вопросы в соответствии с прежде существовавшими практиками, еще не было готово выносить их на всеобщее обсуждение через суды.

Признав неэффективность работы последних, в 1836 г. правительственными органами было принято решение упразднить упомянутый

суд, а его полномочия возложить, как и прежде, на приставов и их помощников, которые бы вели письменное, также выделить одну единицу переводчика из местного населения. Обязанности приставов были определены инструкцией с учетом местных особенностей. В ней, в частности, говорилось: «Всех горцев, обличаемых в важных уголовных преступлениях, коих поступки будут подлежать судебному рассмотрению, предавать военному суду и исполнять приговоры о них по установленному порядку» (АКАК. Т. VIII. Д. 612. С. 715). Такая форма судебных разбирательств должна была сохраняться до тех пор, пока само население не стало бы готовым к введению новой судебной системы.

В 1839 г. генерал-адъютант П.Х. Граббе для более эффективного судопроизводства предложил покорившимся горцам выбирать себе одного кадия, который помимо решения судебных дел по шариату был обязан исполнять все приказание пристава. Кроме того, надлежало выбирать в каждом ауле одного старшину, наблюдавшего за общественным спокойствием и приводившего в исполнение все приказание начальства (АВМФ. Ф. 19. Оп. 4. Д. 381. Л. 5). Это была попытка приблизить существующее право к местному адату и шариату. Но в 1840 г. российская администрация ввела на Кавказе уголовный и гражданский суд, разработанный по проекту сенатора П.В. Гана. Этот суд функционировал всего два года, так как был вопиюще не согласован с местными особенностями и обычаями (Лисицына 2003: 135). Недовольство им выразили депутаты Назрановского общества, которые обратились к императору с просьбой «о дозволении им в делах между своим обществом и соседственными горскими племенами разбираться общественным судом, и только за преступления против правительства и вообще против русских предавать виновных суждению по российским законам» (РГИА. Ф. 1268. Оп. 1. Д. 3116. Л. 19 об.). На это был получен следующий ответ: «При Назрановском приставе для этого постоянно находятся 6 старшин, выбранных народом; они разбирают все маловажные споры между жителями, и старые претензии относятся в Комендантское управление только в таком случае, ежели просители остаются недовольны решением старшин; дела же уголовные и вообще с русскими решаются нашими законами» (РГИА. Ф. 1268. Оп. 1. Д. 3116. Л. 30).

В 1857 г. приставские управления были упразднены и указом императора все «покорное население Левого Крыла» разделено на четыре округа (Мужехоева 1982: 74). В связи с новым административным делением и введением системы военно-народного управления, возникла необходимость создания нового органа для управления местным населением, в связи с чем 1 апреля 1858 г. было издано «Положение об управлении Кавказской армией», которое предусматривало включение в состав Главного штаба особого отделения по управлению горскими народами (Мужехоева 1982: 75).

Согласно этому Положению, при начальнике округа выбиралось несколько помощников «для судопроизводства, разбора жалоб и тяжб,

обсуждения вопросов о нуждах и потребностях племени», следовало также «в каждом округе учредить суд из постоянных членов» (АКАК. Т. XII. Д. 561. С. 646). Суд состоял из председателя, функции которого возлагались на начальника округа, членами суда являлись депутаты, назначенные от всех обществ, входивших в состав округа, а также кадий, словесный и письменные переводчики, несколько писарей и судебный делопроизводитель в лице адъютанта начальника округа (АКАК. Т. XII. Д. 561. С. 646).

При этом судопроизводство осуществлялось при участии избираемых в горских обществах на основе обычного права и шариата судей. На уровне сельских обществ сохранялись элементы самоуправления.

Военно-народная система рассматривалась имперскими властями как необходимая форма сохранения военной администрации в тех районах, население которых «еще не было подготовлено к гражданскому управлению» и применению общеимперского законодательства (Цуциев 2006: 24). В 1869–1870 гг. на Северном Кавказе была проведена новая судебная реформа. 30 декабря 1869 г. был обнародован указ императора о введении в Терской и Кубанской областях «Временных правил горских словесных судов». В округах учреждался словесный суд под председательством начальника округа или его помощника. Состав судов утверждался начальником области. В сельских обществах учреждались «аульные суды», тем самым превращая сельскую общину в административную единицу. В ведение аульных судов передавались уголовные дела по маловажным преступлениям, совершенным в пределах территории сельского общества. Более важные уголовные дела (нанесение ран, увечий, случайные убийства, изнасилования, кражи со взломом и с применением оружия и т.п.) рассматривались окружным словесным судом. Суды руководствовались положениями обычного права — адата — и мусульманского права — шариата.

В декабре 1870 г. была проведена очередная судебная реформа, в связи с чем народные суды были упразднены, вместо них были созданы горские словесные суды. С 1871 г. в Ингушетии стал функционировать Назрановский горский словесный суд в следующем составе: председатель — начальник Владикавказского округа или его помощник — 1, три депутата и кадий (РГИА. Ф. 1268. Оп. 55. Д. 143. Л. 8).

«Председатель суда, депутаты и кадий образовывали состав горского словесного суда. Председатель суда назначался администрацией. Как правило, председательствовал в судебном заседании начальник округа или его помощник (соответственно в отделах — помощник атамана) по должности. Считалось, что депутаты-судьи и кадий избираются населением, но, по существу, они также назначались администрацией» (Кокурхаев 1989: 47–48). Кадий должен был выдержать испытание на звание эфендия (*эфенди*) при Закавказском мусульманском духовном правлении суннитского учения.

Наряду с отдельными нормами адата и шариата горские суды также использовали нормы российского права и процесса. В частности, при них была введена отсутствующая в адате и шариате должность следователя. Кроме того, с целью проведения судебных расследований по нормам российского законодательства были учреждены участковые судебные отделы. Горские суды являлись переходными от обычного и мусульманского судопроизводства к российскому (Северный Кавказ 2007: 200).

Несмотря на последующие реформы, режим военно-народного управления продолжал существовать до 1917 г. Не были отменены горские суды со смешанной российско-адатно-шариатской юрисдикцией в Терской и Кубанской областях (Северный Кавказ 2007: 203).

Таковы некоторые особенности судебной системы в Ингушетии в XIX — начале XX в.

### Библиография

*Бутков П.П.* Из описания ингушей // Россия и Кавказ сквозь два столетия. СПб., 2001.

*Кодзоев Н.Д.* История развития судебной системы Ингушетии. М., 2006. С. 25.

*Кокурхаев К-С. А-К.* Общественно-политический строй и право чеченцев и ингушей. Грозный, 1989.

*Лисицына Г.Г.* Обзор основных источников по истории российской политики на Кавказе в XIX веке // Россия и Кавказ. СПб., 2003.

*Мужехоева Э.Д.* Организация управления Чечено-Ингушетии в 40–60-е гг. XIX века // Общественные отношения у чеченцев и ингушей в дореволюционном прошлом (XIII — начало XX в.). Грозный, 1982. С. 74.

*Саидов И.М.* Этнографические заметки: Мехк-кхел // Известия Чечено-Ингушского НИИ истории, языка и литературы. Грозный, 1964. Т. V. Вып. 1. С. 124–125.

Северный Кавказ в составе Российской империи. М., 2007.

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

### Список сокращений

АВМФ — Архив Военно-морского флота

АКАК — Акты кавказской археологической комиссии

РГИА — Российский государственный исторический архив

*Б.Б. Булатов, С.А. Ягдиева*

**ТРАДИЦИОННАЯ СИСТЕМА УПРАВЛЕНИЯ  
В ФЕОДАЛЬНЫХ ВЛАДЕНИЯХ  
ЮЖНОГО ДАГЕСТАНА  
(до второй половины XIX в.)**

Дербентское владение, находясь под властью Сефевидов, управлялось султаном и наибом.

*Султан*, ставленник персидского шаха, имел власть над Дербентом и уездами. Власть на местах осуществлялась беками местных фамилий. Доходы, состоявшие в пшенице, ячмене, рисе, шелке и других натуральных поборах, шли султану. К нему же поступали деньги от каждого тягла, отдачи в аренду пастбищ, штрафных сумм, взимаемых с населения за правонарушения. Суд султана считался высшим судом, он издавал законы, имел право на казнь и помилование.

*Наиб* получал должность по наследству. Он возглавлял народное ополчение, осуществлял полицейский надзор, чинил городской суд. Ему подчинялись сотники-*юзбаши*.

Хан самовольно распоряжался в своем владении, чинил суд и расправу, он не считался даже с шариатскими установлениями. Ханство делилось на *магалы*; в каждом из 18-ти магалов Дербента управление осуществлял наиб.

*Беки* при дербентских ханах выполняли поручения последних и за службу, на время исполнения, получали земли и «деревни». Магальные беки возглавляли магальное ополчение. *Мехмандар* ведал сношениями с приезжими иностранцами. Были при ханском дворе и *избаши*, *дарги*, *начальники*. Ханской казной ведал *казна-атаси*, его контролировал специально для этого поставленный сановник. При дворе хана были также управляющий хозяйством и его помощники.

Воинство Дербента состояло из 1 тыс. пехотинцев и 600 человек всадников, личной гвардии правителя.

После вхождения Дербентского ханства в состав России русскую власть здесь представляли коменданты, наиб, наиб-градоначальник и начальник войск. Всякого рода городскими делами занимался полицмейстер, у него в подчинении были *кетхуды*, квартальные надзиратели.

Таким образом, управление в Дербентском владении осуществлялось в зависимости от политической ситуации.

В Табасаране было два феодальных владения с наследственной властью — *майсумство* и *кадийство* и союз общин Девек-Елеми.

Майсумство и владение кадия состояли из *бекств*. Беки в своих владениях пользовались полной властью, но во время военных действий со своими военными силами являлись по первому зову феодала.

Майсум и кадий имели *нукеров*, которые в мирное время собирали подати, следили за выполнением повинностей, выполняли при феодалах полицейские функции.

Местное управление было представлено *кевхами* (старшинами), исполнителями-*чаушами* во главе с *мангушем*.

Кюринское ханство образовалось в конце XVIII в. и состояло из 140 населенных пунктов. В 1839 г. Кюра-Казикумухское ханство распалось на Кюринское и Казикумухское. Кюринский хан был полновластным владельцем, осуществлявшим управление, суд и расправу. В ханстве были и беки — со времен правления Аслан-бека, племянника Сурхай-хана II Казикумухского. До этого в Кюре беков не было. Беки были правителями в своих селениях.

Местное управление было представлено старшинами и исполнителями, общие вопросы решались на сельских сходах.

Феодальным владением Южного Дагестана было и Илисуйское (Елисуйское), или Цахурское, султанство. Собственно Илисуйское султанство находилось к югу от расселения *цахуров*. Цахуры вошли в состав султанства в XVII в., сохранив при этом свое внутреннее самоуправление. В XVIII в. они оказались в вассальной зависимости от Джаров. Цахуры были расселены по склонам Главного Кавказского хребта, а также по средней и северной частям территории султанства.

Султаны с середины XVI в. утверждались персидскими шахами, турецкими султанами, хотя формально и «выбирались» на *джамаатах* из султанских фамилий.

Первоначально в управлении народом джамаат играл значительную роль: он приставлял к султану своих уполномоченных, мог по адату сменить султана и поставить на его место нового. Со временем значения джамаата сошло на нет, султаны назначались Джарским «вольным» обществом. Шахи и султаны довольствовались признанием кандидатуры, выдвинутой джарцами. До перехода Данияль-бека Илисуйского к Шамилю султаны были неограниченными правителями, сосредоточившими в руках управление, суд и военную власть — опять-таки под контролем джарского союза общин.

Были в султанстве и беки: полноправные (от равных браков), не пользовавшиеся привилегиями (от смешанных браков) и наследственные беки из цахурских и тюркских фамилий, служившие в войске султана или при его дворе; была также и категория «жалованных» беков. Со временем, по сведениям исследователей, беки всех категорий стали потомственными владельцами земель и крестьян. Все они в то же время были вассалами султана, почитавшими его и выставлявшими военные силы по первому требованию сюзерена.



Итак, система управления в феодальных владениях Южного Дагестана имела много общего с соответствующими системами других феодальных владений горного края. В то же время некоторые частности не совпадали, что объясняется сложностями в развитии политической ситуации в конкретном регионе Дагестана.

*Н.Д. Кодзоев*

## **О ТАК НАЗЫВАЕМОМ «ОБЫЧАЕ» УМЫКАНИЯ ДЕВУШЕК**

Согласно традициям, у ингушей есть только один способ жениться — сватовством.

Некоторые исследователи указывают на второй способ — умыкание невесты. Также многие современные молодые люди, а иногда даже люди пожилого возраста считают умыкание девушек обычаем.

На самом деле умыкание невесты не обычай, а нарушение обычая. Поэтому умыкание девушек всегда влекло и влечет за собой до сих пор преследование со стороны родственников невесты и вражду. То, что влечет за собой вражду, не может быть обычаем, так как обычай возникли именно для того, чтобы решать все возникающие в обществе проблемы мирно.

По обычаю, даже прикосновение к девушке влекло за собой кровную месть. Варварского отношения к человеку вообще, а тем более к девушке, обычай не может допустить ни в коем случае. Это нарушение его основ.

В старые времена в некоторых случаях умыкание девушки хотя и нарушало обычай, но встречало понимание в обществе. Во-первых, если в семье несколько сестер, старшая из них больна или имеет какой-то физический недостаток, она не может выйти замуж, а пока она не выйдет замуж, сватовство к младшим сестрам не допускалось. Строго сохранялась очередность выхода замуж по старшинству. Если сватаются к младшей, в то время когда в доме есть старшая сестра, то тем самым старшей сестре наносится сильная душевная рана, и она как бы

признается неполноценной. Если девушка признается неполноценной, то и на всю семью ложится печать неполноценности. В таком случае младшая сестра способом умыкания может выйти замуж, не оскорбив этим старшую сестру.

В старые времена также молодой человек иногда шел на нарушение обычая, если сама девушка согласна была выйти за него замуж, а родители не соглашались, или же у молодого человека не было материальной возможности жениться по обычаю.

К тому же умыкание невесты всегда было сопряжено со смертельной опасностью для молодого человека, решившегося на этот шаг. Для этого ему необходимы были такие качества, как мужество, смелость, готовность рисковать жизнью за любимую девушку. Как всем известно, в старые времена девушки не работали, не учились, в город или село одни, без сопровождения, они не выходили. Для того чтобы украсть девушку, молодому человеку с риском для жизни приходилось забираться в ее дом и в таком случае любой родственник мог его убить или ранить, и это бывало понято и оправдано обществом.

В наше время, когда девушки учатся, работают, гуляют одни по городу без сопровождения, нет ничего мужественного в том, что несколько здоровых парней набрасываются на девушку, затаскивают ее в машину и увозят. И притом с полной уверенностью в безнаказанности, с уверенностью, что старики все уладят. После умыкания те, кто совершил это преступление, спокойно пируют где-то, спрятавшись от преследователей, переложив все тяготы и заботы, связанные с примирением с родственниками девушки, на плечи стариков.

Моральное состояние любого общества определяется отношением в нем к женщине. Женщина — самое святое в обществе, так как она чья-то (или будущая) мать, дочь, сестра, невеста, жена. У ингушей женщина всегда почиталась. Отношение к ней всегда было трепетное, уважительное. За оскорбленную честь женщины вступались все мужчины рода. Любой мужчина был готов умереть, защищая честь представительницы своего рода. Иногда целые роды погибали в войнах, начавшихся из-за оскорбления женщины.

И каким же образом в ингушском обществе в настоящее время может являться обычаем варварское умыкание девушки? Более сильного оскорбления нельзя нанести девушке и всему ее роду.

И с каким лицом молодой человек после нанесения такого оскорбления своей будущей жене и ее роду собирается жить с ней как с женой, поддерживать родственные отношения с ее родственниками? Какие дети вырастут от такого брака? Какие моральные ценности они будут исповедовать?

На такой шаг идут обычно молодые люди, как говорят, «не имеющие языка», т.е. молодые люди, не умеющие заговорить с девушкой, объяснить с ней, очаровать ее своим благородством, воспитанностью, остроумием, знанием обычаев, образованностью и т.д.

В последние годы наше общество вырастило поколение молодых людей, которым непонятно значение таких слов, как *эхь* (стыд), *юхь* (чистое, незапятнанное лицо), *яхь* (соревновательность в благородстве). Из этого проистекает абсолютное непонимание сути ингушских обычаев, хотя некоторые из них соблюдаются формально. Молодые люди боятся трудностей, стараются отлынить от обязанностей по приему и обслуживанию гостей. Это заметно и на свадьбах, и на похоронах. Также молодые люди часто «боятся» соблюсти обычаи, связанные с женитьбой. Им хочется, чтобы все прошло проще, легче.

Иногда работники науки, средств массовой информации, служители культа, старики из-за непонимания сути обычая потакают подобным преступникам, объявляя варварское умыкание девушек обычаем, которое на самом деле является насилием. Тем самым самое гнусное преступление освящается обычаем, а тем, кто захочет совершить подобное преступление впредь, заранее дается отпущение грехов.

Таким образом, умыкание девушки не является обычаем. Это преступление и по обычному праву, и по шариату, и по светским законам.

*А.К. Алексеев*

## **КОЛЛЕКТИВИЗМ В ТРАДИЦИОННОЙ КУЛЬТУРЕ (ТРАДИЦИЯ АШАРА У ПАМИРЦЕВ ШАХ-ДАРРЫ)**

В традиционных обществах, до недавнего времени изолированных от прямого воздействия техногенных и постиндустриальных процессов, наилучшим образом сохраняются архаичные формы хозяйственно-экономического взаимодействия. Данный фактор объясняется стабильностью общественных отношений, вызванных политическими, этносоциальными причинами или религиозными воззрениями, и зависит от особенностей окружающей среды, напрямую влияющей на формы и характер обеспечения общества необходимыми к существованию средствами.

Коллективизм во многом сохраняется именно в традиционных общественных отношениях, в которых присутствует определенное пре-

валирование сообщества («большой семьи», клана, сельской общины (*джама'ат*) и т.д.) над индивидом при довольно четком разграничении «сферы индивидуального» и «сферы общественного», т.е. положения и отношения индивида к общине и наоборот.

В той или иной степени вопросы экономики и этносоциальной истории народов Памира затрагивались в трудах отечественных и зарубежных специалистов, таких как И.М. Стеблин-Каменский, М.И. Бубнова, Т.С. Каландаров и др.

В настоящем докладе рассматривается одна из форм коллективного ведения хозяйства — *а'шар*, которую мы наблюдали в ходе этнографической экспедиции на Западном Памире летом 2008 г.

К сожалению, наши информанты не смогли представить сколько-нибудь убедительную трактовку термина *а'шар*. Вероятно, он восходит к форме множественного числа арабского слова *'ушр*, что буквально означает 1/10 часть. Исторически *'ушр/а'шар* являлся натуральным налогом, распространенным практически по всему мусульманскому миру. Возможно, что и у *исма'илитов* Памира он изначально трактовался как работы на благо общины, а впоследствии приобрел достаточно узкое значение добровольной помощи членам сообщества, которые по тем или иным причинам не могут самостоятельно завершить какие-либо хозяйственные дела: сенокос, строительство дома или хозпостройки и т.д. Именно в таком контексте мы столкнулись с этим явлением в Шах-дарре. Как правило, в *а'шаре* участвуют мужчины — родственники или соседи. Работают 1–2 дня, после чего их меняют другие члены общины. По окончании работ общинник, которому оказывалась помощь, организует праздничный ужин. Эта традиция весьма распространена, в течение двух недель нашего пребывания в к. Тусиён (Западный Памир) по традиции *а'шара* было возведено три строения: два традиционных памирских дома (*чит*) и одна хозяйственная постройка.

Очевидно, что *а'шар* можно отнести к достаточно древним формам хозяйственного взаимодействия, примеры которого до недавнего времени можно было наблюдать у различных народов Евразии.

## ЕЩЕ РАЗ О ТРАДИЦИОННОМ ОБЫЧАЕ ВЗАИМОПОМОЩИ У НАРОДОВ ДАГЕСТАНА

Традиционный общественный быт народов Дагестана характеризуется в частности широким распространением в хозяйственной жизни общины-джамаата обычая взаимопомощи. «Его (взаимного обмена помощью. — *Авт.*) возникновение и существование было обусловлено прежде всего неустойчивостью экономического положения формирующихся или уже сформировавшихся домохозяйств, которая выражалась в постоянном возникновении в них нужды в тех или иных предметах потребления или средств производства, а также в привлечении на время дополнительной рабочей силы».

Распространение обычая взаимопомощи в Дагестане вытекало из ряда обстоятельств, важнейшими из которых были следующие.

В послемонгольский период в Дагестане наблюдается развитие тенденции объединения небольших патронимических поселений в крупные территориально-тухумные, а затем в территориальные селения. В этих условиях обычай, носивший тухумно-родственный характер, получает еще большее распространение, дополнившись соседско-общинной взаимопомощью.

Широкому распространению обычая способствовала социально-общественная структура сельской общины Дагестана, характеризовавшаяся как самоуправляемая, саморегулируемая и самоконтролируемая гражданская община.

Традиционное многоотраслевое хозяйство народов Дагестана характеризовалось в целом малоомощностью (в различной степени для разных ареалов), и большинство семей прилагало значительные усилия для обеспечения прожиточного минимума.

Наконец, в повседневно-обыденной жизни членов общины возникали обстоятельства, когда «... члены общины в ответ на призыв одного из них оказывали ему помощь, совместно выполняя для него ту или иную работу. Чаще всего это имело место при чрезвычайных обстоятельствах».

Обычай взаимопомощи получил достаточное освещение в дагестановедческой литературе. Ему посвящены и специальные исследования, так или иначе затрагивался он и в разных статьях и монографиях, посвященных вопросам истории и этнографии Дагестана, а также в целой серии историко-этнографических исследований народов региона, большей частью опубликованных, частью хранящихся в Рукописном фонде Института истории, археологии и этнографии Дагестанского научного центра РАН.

Помощь родственников, соседей, односельчан оказывалась в любой отрасли хозяйства: в земледелии, скотоводстве, в домашних промыслах и ремеслах. Прибегали к ней при ремонте и строительстве дома, хозяйственного помещения, при стихийных бедствиях, неурожаях, бескормицах, эпизоотиях, при организации свадеб и других торжеств, в похоронно-поминальном цикле. Оказывалась такая помощь добровольно и совершенно безвозмездно. Иметь возможность помочь односельчанину и не сделать этого считалось недостойным; общественное мнение — высшая инстанция определения соответствия традиционным морально-этическим нормам — резко осуждало бы такого человека. «При этом характер и размеры ответной помощи определялись не столько характером и размерами полученной помощи, сколько нуждами хозяйства, обратившегося за <...> помощью. Поэтому ответная помощь могла быть и меньше, и больше полученной. В целом идеалом таких отношений было равенство данной и полученной помощи, но эта эквивалентность реализовывалась лишь в общем и целом и на протяжении длительного времени. Открытый расчет при этом отсутствовал». Уточним от себя, что эта «эквивалентность» могла и вовсе не реализоваться. Обстоятельства вполне могли складываться таким образом, что какие-то лица, активно и постоянно откликаясь на чьи-либо потребности в рабочей силе или средствах, сами за помощью обращались крайне редко или не обращались вовсе. Иначе говоря, обычаи с десятилетиями и веками все глубже уходили в сферу морально-этических нормативов общественного поведения. Это обстоятельство в немалой степени способствовало перерастанию в ряде случаев в скрытую форму эксплуатации сельской имущей верхушкой рядового узденства.

Как на одну из особенностей хозяйственного, общественного, семейного быта народов Дагестана исследователи обращали внимание на жесткое половое разделение труда. Об этом писали И.А. Гюльденштедт, Н. Данилевский, И.Н. Березин, Н.Ф. Дубровин, Е.А. Марков, М.М. Ковалевский, П.Ф. Свищерский и др. К этим же вопросам обращались и современные исследователи. У различных народов Дагестана, в разных его микрорегионах установки на только мужские или только женские занятия не всегда были идентичными, но в целом почти совпадали. Отсюда исходят и различия по половому признаку при оказании той или иной помощи односельчанину или родственнику. В целом это выглядело следующим образом:

I. Взаимопомощь, оказываемая группой мужчин: пахота и сев; полив; обмолот урожая; косьба косой (на сенокосе); скирдование; стрижка овец; заготовка строительного камня; заготовка строительного леса; возведение фундамента постройки; возведение стен; выделка овчины и кожи и др.

II. Взаимопомощь, оказываемая группой женщин: прополка; веяние; лущение кукурузных початков; очищение от сора гороха, чечеви-

цы, фасоли; первичная обработка шерсти; производство войлока; косьба серпом (на сенокосе); заготовка глины для обмазки стен и полов; обмазка стен и др.

III. Взаимопомощь, оказываемая мужчинами и женщинами совместно: уборка урожая; перекрытие крыши и строения; помощь в организации семейного торжества; помощь в работах, связанных с похоронно-поминальным циклом, и др.

Здесь перечислены основные виды оказания групповой помощи нуждающемуся хозяину мужчинами и женщинами; частностей и нюансов гораздо больше.

Таким образом, обычай взаимопомощи глубоко вошел в повседневную жизнь народов Дагестана, представляя собой одну из характеристик традиционного общественного быта. Возникнув в силу хозяйственной необходимости, обычай со временем перерос в морально-этическую характеристику его носителей. В силу исторически сложившегося полового разделения труда помощь в общине оказывалась нуждающемуся либо группой мужчин, либо группой женщин, и лишь в некоторых случаях — с участием тех и других. Однако даже в такой «смешанной» группе людей, вышедших на помощь члену джамаата, мужчины и женщины чаще всего выполняли операции, закрепленные за ними традицией полового разделения труда.

*С.А. Лугуев, М.М. Абдуллаева*

## **НЕКОТОРЫЕ ПЕРЕЖИТОЧНЫЕ ОБЫЧАИ В СЕМЕЙНОМ БЫТЕ ГИДАТЛИНЦЕВ В XIX — НАЧАЛЕ XX ВЕКА**

Гидатлинцы — субэтнос аварской народности Дагестана, до второй половины XIX в. — союз сельских общин («вольное общество») Гидатль, Гид.

Полевой этнографический материал, собранный в 2004–2006 гг. в селениях Урада, Тидиб, Мачада и Хотода, позволяет нам остановиться

ся на некоторых традиционных обычаях гидатлинцев в сфере семейного быта, редко встречавшихся у других народов Дагестана или неизвестных им.

Парень, желавший жениться на девушке, не проявлявшей к нему особой благосклонности, глядя на звездное небо, неоднократно обращался к Богу: «О Создатель, пусть (имярек) будет мне предназначена».

Девушка, желающая выйти за своего избранника, бросала в кипящее козье молоко корень лопуха со словами: «Пусть я буду предназначена (имярек)».

Согласно старой традиции, мужчина, женившийся на похищенной девушке, должен был «одарить» очаг ее дома новой металлической утварью.

По традиции, духовное лицо могло совершить обряд бракосочетания *магар* лишь раз в сутки только для одной брачующейся пары.

Дружок жениха и подружка невесты, поженившись между собой, становились для первой из брачных пар особо близкой семьей, между ними складывались отношения близких родственников.

Мать молодого мужа каждый вечер угощала молодоженов пирогом *чуду* (с мясом, творогом, зеленью и др.), разрезанным на две неравные половинки. Большая из них предназначалась сыну, меньшая — невестке.

Оставленные впервые наедине молодожены по установившейся традиции перед отходом ко сну съедали по половинке какого-нибудь фрукта и делали по несколько глотков воды из общей посуды.

Мать молодой забеременевшей женщины тайком от всех на кладбище обращалась к своим предкам по отцовской линии с просьбой подействовать, чтобы у дочери родился сын.

Мать женщины, родившей первенца-девочку, на горе или высоком холме сооружала из камней небольшую (0,5–0,7 м высотой) пирамидку. Кладя очередной камень в пирамидку, женщина приговаривала: «Следующим у моей дочери пусть родится сын».

У гидатлинцев мужчина, женившийся на вдове брата (редкий пережиток левирата), никогда не называл ее прежним именем. Если же мужчина женился на сестре покойной жены, он называл ее именем умершей.

Невестка старалась проявить внимание и заботу по отношению ко всем родственникам и родственницам мужа, но прежде всего — к его деду и бабушке по отцовской, а затем и по материнской линиям.

По обычаям гидатлинцев, остатки блюд, приготовленных для гостя дома, потреблялись только обитателями этого дома и за его пределы не выносились.

В новый построенный для молодоженов дом первыми должны были войти родители и родственники хозяйки дома, и только после них — родители и родственники главы молодой семьи.



В рассматриваемых нами обычаях в пережиточном виде отражались глухие отголоски астролатрии, культа предков, представления о магических свойствах козы, молока, культ домашнего очага, магия совместной трапезы, культ вершин, магия имен, представления о сакральных свойствах гостя и др.

Названные нами обычаи семейного цикла в сочетании с некоторыми особенностями в традиционном хозяйстве, общественном быте, материальной и духовной культуре позволяют дифференцировать гидатлинцев как субэтнос аварской народности Дагестана.

*М.М. Абдулаева, С.А. Лугуев*

## О ДОСУГЕ В ТРАДИЦИОННОЙ ГИДАТЛИНСКОЙ СЕМЬЕ

Функционирование семьи как социальной группы во многом характеризуется особенностями организации форм досуга. Досуг — это совокупность форм восстановления физических и психических сил и духовного развития личности в свободное от выполнения основных обязанностей индивида в сфере общественного полезного труда время (см.: Патрушев, Дементьев 1982: 70–71). Здесь мы рассматриваем некоторые формы организации досуга у аварцев-гидатлинцев, в социально-политическом плане традиционно представлявших собой союз сельских общин. Сообщение построено на полевом этнографическом материале, собранном в гидатлинских селениях Урада, Тлях, Хучада, Мачада, Гента, Тидиб, Накитль, Хотода в 2005–2007 гг.

Основными формами организации досуга для мужчин были проведение свободного времени в кругу семьи в беседах, шутках, играх, учениях и наставлениях; пассивный отдых — лежание, сидение; времяпровождение на *годекане* (сельской площади); гостевые визиты или прием гостей-родственников и односельчан; участие в спортивных играх и соревнованиях; участие в кратковременных (день-два) и длительных (3–4 дня) мужских собраниях; охота; прогулки в окрестностях селения.

Формы женского досуга: проведение свободного времени в кругу своей семьи; пассивный отдых; гостевые визиты или прием гостей — родственниц и односельчанок; участие в женских посиделках и женских сборах.

Наш опросный материал показывает, что мужчины гораздо чаще использовали время досуга вообще и время на проведение досуга вне дома в частности. Выходы и выезды за пределы селения для проведения досуга у мужчин происходили намного чаще, чем у женщин. То же самое можно сказать и в отношении пребывания мужчины в кругу соседей, друзей и односельчан. В целом наши приблизительные подсчеты показывают, что женщины на досуг тратили в три раза меньше времени по сравнению с мужчинами. В результате женщины несли на себе значительно большую физическую нагрузку, чем мужчины. Как следствие этого женщины более мужчин были склонны к пассивному проведению часов досуга, хотя, с другой стороны, у женщин было и намного меньше возможностей для такого времяпровождения.

Рождение детей намного сокращало время, отводимое на досуг. Работа по уходу и воспитанию детей ложилась главным образом на плечи женщины. У гидатлинцев, как и у подавляющего большинства других горцев Дагестана, уровень общения отцов с детьми был заметно ниже. В семьях, состоящих из супружеской пары, их детей и кого-нибудь из родителей главы семьи или их обоих, стремление мужчин к проведению часов досуга вне дома наблюдалось чаще, чем в простых семейных коллективах. Наши материалы показывают еще одну закономерность: частое проведение мужчиной часов досуга вне круга своей семьи вело к частым же проявлениям им недовольства своей семьей, к обоснованным, а нередко и необоснованным выговорам и упрекам в адрес домоладцев.

Таким образом, у аварцев-гидатлинцев на протяжении веков сложились формы организации досуга, вытекавшие из особенностей социальной организации общества и специфики хозяйственно-экономического уклада. Эти формы, в почти неизменном виде сохранившиеся вплоть до предвоенных лет, накладывали свой отпечаток на своеобразие семейно-бытовых и общественно-бытовых отношений в народной среде.

### Библиография

*Патрушев В.Д., Дементьев И.Ф.* Социальные проблемы организации семейного досуга // *Семья и общество*. М., 1982.

*М.Б. Гимбатова, К.М. Минатулаева*

## **ТРАДИЦИОННЫЕ НОРМЫ ПОВЕДЕНИЯ И ЭТИКЕТ КУМЫКОВ И ГОРЦЕВ ЦЕНТРАЛЬНОГО ДАГЕСТАНА: СРАВНИТЕЛЬНО-КУЛЬТУРНЫЙ АСПЕКТ**

Народы Дагестана испытали схожие исторические судьбы, прошли одни этапы развития, а также подверглись иноэтничным влияниям. Равно в духовной культуре народов Дагестана, в том числе в области традиционных норм общения и этикета, гораздо больше общего, чем частного, этнодифференцирующего.

Тем не менее у кумыков в указанной сфере традиционно наблюдался ряд специфических черт. Например, горцы Дагестана чрезмерно скупы на телесный контакт при приветствии. У кумыков же, напротив, считалось неуважительным исключить легкое объятие при встрече родственников, свойственников и друзей.

Если у горцев Центрального и Западного Дагестана переноска тяжести на плечах и спине для мужчин была невозможна с точки зрения устоявшихся этических норм, то у кумыков это допускалось.

Горянка в отсутствие мужа могла принять гостя-кунака своего супруга, но пригласив в дом на время его пребывания кого-нибудь из родственников мужа или своих близких. Кумычка же, напротив, ни при каких обстоятельствах не могла принять гостя в отсутствие мужа.

Чтобы оказать почтение кунаку, жена или дочери горца по предложению главы семьи могли развлекать гостя пением или участвовать в групповых танцах в честь приезжего.

При появлении гостя горянка и ее дочери могли участвовать в его встрече у порога или ворот дома. В кумыкской же семье встречать гостя женщине не полагалось. Согласно этикету, мужчину в доме принимал мужчина, женщину — хозяйка дома. Для беседы женщины уединялись либо в отдельной комнате, либо в дальнем углу общей комнаты.

Придя в дом к горцу, где остановился гость, пришедший вначале приветствовал гостя, а затем хозяина. У кумыков этот порядок был иным. Пришедший в дом сначала приветствовал хозяина, в своем приветствии он поздравлял его с приездом гостя, после чего в самых лестных выражениях обращался к самому гостю.

Во время пребывания гостя в доме горянка старалась свести к минимуму применение косметических средств и украшения себя драгоценностями. То же можно было наблюдать и у кумычки, за исключением того, что она могла позволить себе покраску головы и бровей, а иногда и ладоней хной.

Различия в нормах поведения и этикета объясняются разными уровнями социально-политического развития, особенностями ведения традиционного хозяйства, преимущественными связями с народами Северного Кавказа и стародавними традициями.

*М.Б. Гимбатова*

## ТРАДИЦИОННЫЕ ФОРМЫ ИСКУССТВЕННОГО РОДСТВА У НОГАЙЦЕВ

В прошлом у ногайцев одним из способов установления искусственного родства был обычай аталычества. Слово «аталычество» тюркского происхождения и означает «отцовство».

В кавказоведческой литературе аталычеством именуется порядок, при котором ребенок вскоре после рождения на несколько лет переходит в другую семью, а затем возвращается к родителям.

Тогда как у большинства народов Кавказа аталычество было распространено в основном в среде представителей знатных социальных групп и сословий, у ногайцев оно имело более архаичные (в силу специфики общественного устройства) формы, им были охвачены все слои населения.

У ногайцев существовали формы аталычества, не имевшие аналогий у других народов. Одной из таких форм была передача ребенка кормилице на молочное вскармливание сроком на два года. Другой — передача ребенка на воспитание аталыку на несколько лет до его совершеннолетия. Эти две формы были особенно распространены среди богатых ногайцев.

Следующая форма аталычества, бытовавшая у ногайцев, заключалась в том, что молодой человек сам (или по совету родственников) выбирал себе аталыка, при этом бедные брали в аталыки состоятельных и влиятельных караногайцев. Реже наблюдалась еще одна форма аталычества: если в двух семьях одновременно рождались дети, они договаривались об установлении искусственного родства.

Одной из поздних форм развития описываемого обычая был порядок, при котором дети-подростки отдавались в другие семьи ненадолго, причем в этой передаче главную роль играли практические соображения и потребности (Великая 2001: 101–102).

Другой формой искусственного родства у ногайцев были обычай побратимства и посестримства. Суть его заключалась в том, что двое молодых людей (юноши или девушки, а иногда юноша и девушка), не состоявшие в кровном родстве, заключали между собой союз вечной дружбы и братства, при этом в родственные отношения вступали и члены их семей. Как и при других формах искусственного родства, браки между побратимами (девушкой и юношей), а также между членами двух семейств запрещались, однако допускались между остальными их родственниками (Гаджиева 1979: 127).

Надо отметить, что этот обычай у ногайцев был распространен вплоть до середины 1960-х гг., о чем свидетельствуют и полевые материалы. Наш информант сообщал, что в его селении в 1950-е гг. был реализован обычай посестримства, инициаторами которого выступили семьи двух подруг, друживших с раннего детства. По этому поводу каждая семья поочередно организовала у себя торжественный прием другой семьи с вручением подарков. С этого момента члены обеих семей стали считаться родственниками, а подруги — сестрами. По прошествии некоторого времени между братом одной из девушек и ее названной сестрой возникли взаимные чувства. Вопреки всем запретам влюбленные поженились. Несмотря на то что новобрачные не состояли в кровном родстве, этот поступок молодых вызвал всеобщее негодование и осуждение в обществе.

Таким образом, формы искусственного родства у ногайцев сохранялись довольно долгое время, они играли важную роль в укреплении сюзеренно-вассальных связей, а также способствовали установлению дружеских взаимоотношений как внутри самого ногайского народа, так и с представителями других национальностей северокавказского региона.

### Библиография

*Великая Н.Н.* К истории взаимоотношений народов Восточного Предкавказья в XVIII–XIX вв. Армавир, 2001.

*Гаджиева С.Ш.* Очерки истории семьи и брака у ногайцев (XIX — начало XX века). М., 1979.

## ТАБУ И ЭВФЕМИЗМЫ В КУЛЬТУРЕ ОБЩЕНИЯ НОГАЙЦЕВ (XIX — НАЧАЛО XX В.)

В исследуемое время ногайцы в своей речи широко использовали эвфемизмы и табу на произнесение отдельных слов и словосочетаний. Это своего рода «замена какого-либо выражения, носящего по разным причинам запретный характер, другим выражением» (Лауде-Циртаутас 1976: 72).

Табу и эвфемизмы возникают, как известно, в тех случаях, когда произнесение того или иного слова по какой-либо причине становится нежелательным. Некоторые слова заменяются из-за их неприемлемой в силу различных обстоятельств прямолинейности, которая может быть воспринята как непочтительность. Неприятные для слушателя или собеседника слова заменяются менее неприятными — эвфемизмами (Там же). Многие тюркские народы, например, избегают употребления слова «умирать», когда речь идет о смерти близких родственников или других уважаемых лиц. Так, например, ногайцы, извещая о смерти человека, говорят *тайды*, *кетти* («отошел, ушел в мир иной»). Этот обычай восходит к древнетюркскому времени. В орхонских надписях о смерти членов семьи «автора надписи» и уважаемых им лиц говорится в иносказательной форме: «он стал отсутствующим». Только по отношению к врагам, представителям низших сословий и лошадям употребляется слово «умер» (Там же: 75).

В ногайском языке, как и у большинства тюркских народов, имеет ряд выражений для обозначения материнства. Так, например, слово *буаз* («беременность») употребляется только применительно к животным, в разговоре о женщине оно заменяется выражением *авыр аяклы* (букв. «тяжелые ноги»), *шаркы авыр* (букв. «тяжелое тело»). Слово *тувдырув* («рожать») применимо только к животным, в разговоре о женщине оно заменяется выражением *бала таппак* (букв. «находить ребенка»).

В ногайском языке заменялись названия и некоторых болезней. Так, для обозначения оспы использовали слово *кызылша* (букв. «красная болезнь»), туберкулеза — *оьпке авырув*, юка *авырув* («тонкая болезнь»), нарыва пальца — *алгыз* («одинокий»), остеохондроза — *ель авырув* (букв. «ходячая, как ветер, болезнь»), кори — *кызыл шешекей* («красные цветы»). Для обозначения психических заболеваний использовали выражение *ян авырув* (букв. «душевная болезнь»). Ногайцы также избегают употреблять слово «рак» и используют в этом случае выражением *яман авырув* («плохая болезнь»).

В ногайском языке существует табу на произнесение названий некоторых диких животных. Так, ногайцы не произносили слово волк, его заменяли словом *иткус* (*ит* — ‘собака’, *кус* — ‘птица’), *аты икон* («большое имя»), *доьрт аяк* («четвероногий»). Среди ногайцев бытует поверье, что если они произнесут это слово, то волк нападет на их скот. Подобные поверья существовали и у других скотоводов-кочевников (Лауде-Циртаутас 1976: 74).

Лису называли *туьлки* («хитрая»), оленя — *кыр буга* («дикий бык»), ежа — *кирпи* («колючий»), хорька — *сасык-куьзен* («зловонный»), филина — *япалак кус* («мохнатая птица»), пчелу — *балишыбын* («медовая муха»), мула — *катыр* («крепкий»). Подобные языковые табу на произнесение названий отдельных видов животных были характерны для многих дагестанских (Лугуев 2000: 173) и северокавказских народов (Бгажноков 1983: 118–123). Эти языковые запреты на произнесение названий отдельных животных в этнографической литературе именуются «охотничьим языком» (Бгажноков 1978: 128–129; Техов 1971).

Таким образом, табу и эвфемизмы занимали важное место в культуре общения ногайцев, они помогали людям избегать неприятных тем и одновременно предохраняли от злых духов, которые якобы могли навредить людям.

### Библиография

- Бгажноков Б.Х. Адыгский этикет. Нальчик, 1978.  
Бгажноков Б.Х. Очерки этнографии общения адыгов. Нальчик, 1983.  
Инал-Ипа Ш.Д. Абхазы. Сухуми, 1965.  
Лауде-Циртаутас И. К вопросу о табу и эвфемизмах в казахском, киргизском и узбекском языках // Советская тюркология. 1976. № 4.  
Лугуев С.А. Культура поведения и этикет дагестанцев (XIX — начало XX века). Махачкала, 2006.  
Техов Д. Охотничий язык у осетин // Известия Югоосетинского научно-исследовательского института. Цхинвали, 1971. Вып. 18.

## КАЗАХСКИЙ ЭТИКЕТ ГОСТЕПРИИМСТВА В КЫЗЫЛОРДИНСКОЙ ОБЛАСТИ

Гостеприимство знакомо всем кочевым народам: путники, отправляясь в дальнюю дорогу, не брали с собой запаса еды и воды. По закону степи, в любой юрте им должны были предоставлять пищу и ночлег, а если понадобится — даже лошадь. Предложение хозяину принять какое-либо вознаграждение за приют и угощение считалось неслыханным нарушением этикета. Обычно это расценивалось как страшное оскорбление (Рахматуллина 2004: 106). Таким образом, обеспечение путника пищей, гарантия того, что он не умрет в степи от голода — это основная идея казахского гостеприимства.

Несомненно, что кочевой образ жизни способствовал возникновению традиции гостеприимства, в том числе и у казахов. Во-первых, в степи негде было переночевать, и путешественник был вынужден искать ночлег у посторонних людей. Во-вторых, именно люди, странствующие из аула в аул, приносили с собой последние новости, весточки от близких и знакомых, тем самым поддерживая связь между отдаленными селениями. Каждый путник, отправляясь в дорогу, знал, что сможет переночевать в любой юрте по пути.

Для обозначения гостя казахи и другие тюрко-язычные народы (башкиры, татары, киргизы) используют слово *қонақ* (гость). Оно происходит от глагола *қону* — ‘останавливаться на ночлег’. Раньше казахи жили небольшими группами и на больших расстояниях друг от друга, а путнику оставаться под открытым небом на ночь в степи было опасно, поэтому если гость приходил после заката солнца, то он оставался ночевать. Впоследствии слово *қонақ* стало обозначать всякого гостя. Такое объяснение слова *қонақ* до сих пор сохраняется в памяти народа (ПМА-1). Именно от этого слова происходит название такого известного кавказского обычая, как *куначество*.

Высшие слои казахского общества через образованных имамов были знакомы с предписаниями ислама о гостеприимстве. Однако вряд ли простые кочевники-казахи, которых еще и в XIX в. не считались «настоящими» мусульманами, знали о них. Отметим, что народные представления о госте («гость — посланник Бога») и гостеприимстве совпадали с религиозными предписаниями, которые, в свою очередь, видимо, базировались на традициях кочевых арабов.

С постепенным утверждением ислама в казахских степях религиозное обоснование гостеприимства все более распространялось. В конце 1880-х гг. Г.К. Гинс отмечал, что гостеприимство казахов освещено религией (Гинс 1889: 320). В XX в. в советское время гостеприимство счи-



талось исключительно народной традицией. Но сегодня в связи с возрождением ислама в среде мусульманских народов бывшего СССР, в том числе казахов, от многих информантов приходится слышать ссылки на религиозные предписания обычая гостеприимства (ПМА-2, 3).

Традиция гостеприимства защищалась адатом. Н.И. Гродеков приводит легенду, которая объясняет необходимость гостеприимства у казахов. Легенда такова: первый казахский родоначальник Алаш исходя из условий кочевого быта дал своим сыновьям вечный завет: не брать при взаимном посещении друг друга платы за съестные припасы и относиться друг к другу постоянно как приглашенные гости. На это он выделил им четвертую часть своего имущества, чтобы они тратили эти средства на прием гостей. Именно этот завет послужил основанием закреплению традиции гостеприимства в адате (Гродеков 1889: 112).

В традиционном гостеприимстве казахов большая роль отводилась этикету приема гостей. Если гостей было много, важно было определить степень их «почетности». «Почетность» варьировалась в зависимости от возраста, пола и местожительства гостя. В зависимости от того, кто самый почетный, кто второй и так далее, следовал порядок, в каком гости должны были произносить *бата* (благопожелание), рассаживаться (кто займет *төр* — почетное место), получать угощение (кто получит голову барана — самую почетную долю во время трапезы). Традиционно самым важным считался старший по возрасту человек или гость, приехавший издалека. Мужчина всегда считался почетнее женщины. О значительном развитии института гостеприимства у казахов свидетельствует существование у них нескольких «типов», или «категорий», гостей, принимать которых надо было с соблюдением определенных этикетных норм.

В казахском языке существовало несколько терминов для обозначения разных категорий гостей. С.К. Сагнаева и А.А. Коспанов зафиксировали более десятка обозначений и характеристик разных «типов» гостей: «бродячий», «коварный», «гуляющий», «дикий», «случайный», «прожорливый», «легкомысленный», «от бога», «вежливый» (Сагнаева, Коспанов 2001: 232.).

## Библиография

Гинс Г.К. Некоторые семейные обычаи киргизов северных уездов Сыр-Дарьинской области. Ташкент, 1889.

Гродеков Н.И. Киргизы и каракиргизы Сыр-Дарьинской области. Ташкент, 1889. Т. 1. Юридический быт.

Рахматуллина З.Я. Этикет как ценность культуры. Уфа, 2004.

Сагнаева С.К., Коспанов А.А. Институт гостеприимства в казахском обществе (по материалам Западно-Казахстанской области) // Обычаи и обряды в прошлом и в настоящем: Сборник статей. Алматы, 2001.

ПМА-1 — Кызылординская область, г. Аральск.

ПМА-2 — Алматинская область, с. Миялы.

ПМА-3 — Монгольская народная республика, г. Улгей.

*Р.А. Бекназаров*

## **ЭТИКЕТ БЛАГОПОЖЕЛАНИЙ ПРИ ЧИХАНИИ У КАЗАХОВ: ПО МАТЕРИАЛАМ ПОЛЕВЫХ ИССЛЕДОВАНИЙ 2007–2008 ГГ.**

Одной из актуальных тем современной этнографии по праву можно считать этикет и культуру общения. Отметим, что данная проблема в Казахстане не была предметом специального исследования в комплексном виде, а отмечалась лишь отчасти при анализе других этнокультурологических вопросов. Хотя следует подчеркнуть, что некоторые элементы рассматриваемой проблемы фиксировались и отложились во многих исторических записях путешественников, ученых и военных людей, посещавших территорию Казахстана начиная с XVIII в. Безусловно, за бортом целенаправленного изучения остается едва «приметный» в повседневной жизни этикет благопожеланий при чихании.

Сама процедура чихания воспринималась казахами как пограничное состояние организма между миром живых и мертвых. Считалось, что во время этого процесса душа человека как бы выходила наружу и могла покинуть его тело. Поэтому от окружающих требовалось помочь чихающему благопожеланиями скорейшего возвращения души в первоначальное состояние. При этом человека пугало само беспомощное состояние при чихании и невозможность контроля этого процесса. Плохим предзнаменованием считалось, если человек часто и много чихал. Однако громкое чихание, наоборот, воспринималось как наличие хорошего здоровья. Такого вида чихания могли достигать с помощью хорошего табака.

В целом по Казахстану складывается следующая картина. В западных регионах (в Актюбинской, Атырауской, Мангышлакской, Западно-Казахстанской обл.) говорят «*Жәрекмолда!*» или «*Жәрекмолла!*», в Кызылординской «*Ақұдай!*», в Жетысу среднее и старшее поколение желают словами «*Аққас!*» или «*Аққуш!*», молодежь — «*Сау бол!*»<sup>1</sup> («Будь здоров!»). В Западной Монголии казахи произносят следующую фразу: «*Бер Тәнірім 500 жылқы!*»<sup>2</sup> («Тенгри, дай мне 500 коней!»). Чихнувший в ответ должен сказать: «*Жартсы сенікі, жартсы менікі!*» («Одна половина моя, другая твоя!»). Заметим, что семипалатинские казахи говорят «*Ақ күш бер Тәнір!*» («Дай святую силу, Тенгри!»), т.е. на большей части территории Казахстана до сих пор сохраняются тюркские элементы благопожеланий, что, на наш взгляд, говорит о достаточно поверхностном влиянии ислама на эту область этикетных отношений казахов.

Следует также отметить, что широко распространенное сейчас в Казахстане мусульманское приветствие «*Ассаламагалайкум!*» («Мир вашему дому!»), в сельской среде дополняются следующими фразами «*Мал-жандарыңыз аманба?*» («Благополучны ли ваша семья и скот?») «*Үлкен кісілер қуаттыма?*» («Как здоровье ваших старших, т.е. родителей?»). При анализе данной проблемы в среде мужчин монгольских казахов нами было отмечен интересный факт — почти полное отсутствие приветствия «Ассаламагалайкум!» и рукопожатия руками. В их среде, как в определенном «диаспорологическом изоляте», т.е. в законсервированном виде, мы фиксировали слабо подверженные исламу тюркские элементы приветствия, а именно — при встрече казахи произносят несколько дежурных фраз в зависимости от времени суток, времени года и т.д. При этом обычай приветствия занимает относительно долгое время<sup>3</sup>. Приветствие начинается со слов «*Амансызба?*» («Здоровы ли вы?»), «*Бала-шага саума?*» («Здоровы ли дети?»), «*Құда-құдағайларыңыз аманба?*» («Здоровы ли сват и сватья?») летом — «*Жйлауларыңыз жақсыма?*» («Хорош ли ваш жайлау?»), «*Шабындықтарыңыз жақсыма?*» («Хорош ли ваш сенокос?»), зимой — «*Қыстақ жайліма?*» («Как ваша зимовка?») и т.д.

Таким образом, в традиции благопожелания у казахов при чихании можно проследить историческую перспективу и выявить влияние тюркской, мусульманской и евразийских культур на формирование этикетных норм казахской культуры.

\*\*\*

<sup>1</sup> На наш взгляд, это благопожелание является прямой калькой с русского «Будьте здоровы!».

<sup>2</sup> В шутку местные казахи говорят, что были случаи, доводившие до драки, по поводу непропорционального деления виртуального табуна лошадей (якобы почему чихнувший должен делить «своих» лошадей так несправедливо — 50 на 50, а не 20 на 80, например!).

<sup>3</sup> У монгольских казахов относительно этого действия имеется анекдотический рассказ. «Двух идущих домой приятелей встречает по дороге друг одного из них. Все они естественно здороваются и произносят слова приветствия. Далее один из приятелей уходит домой, выпивает чай, и когда выходит наружу, то видит, что оставленные снаружи дома его друзья до сих пор продолжают произносить слова приветствия друг другу!».

## **ОСНОВНЫЕ ЛОГИЧЕСКИЕ УРОВНИ ИЗУЧЕНИЯ ТРАДИЦИОННЫХ ОБЩЕСТВЕННЫХ ОТНОШЕНИЙ У КАЗАХОВ**

Небезызвестная традиция исторического материализма в науке все еще остается достаточно прочной: в исследованиях структура и функции как общественных отношений у кочевников в целом, так и их отдельных составляющих продолжают рассматриваться в жесткой зависимости от экономических сторон данного образования. Даже в новейшей литературе, в нашем случае — казахстанском кочевниковедении понятия «общественные отношения» («социальные отношения») и «экономические отношения» нередко противопоставляются друг другу по принципу «базис — надстройка». Логика же изучаемой реальности такова, что структурный статус (положение) и функции любого элемента общественных отношений должны изучаться во взаимообусловленных и взаимозависимых связях с другими их составляющими. Основными составляющими (структурными элементами) общественных отношений являются не только люди как субъекты социальной деятельности, но и объекты, предметы, средства и разнородные «каналы» ее реализации, рассматриваемые в их естественнo-исторически обусловленных многоуровневых и разнонаправленных взаимозависимых связях.

В свою очередь общественные отношения в определенном смысле выступают как структура (одновременно и как технология — термин Э.С. Маркарьяна) социальной деятельности.

Предложенное определение понятия «общественные отношения» должным образом предполагает естественный доминирующий характер того или иного элемента (или элементов) в зависимости от того, в каком историческом пространстве и времени, в какой исторически (в древности и средневековье — экологически) обусловленной организационной форме человеческих отношений они функционировали. В традиционных обществах, например, в данном случае — кочевом обществе казахов система «неписанных» правил, установлений и верований и тесно связанные с ними всевозможные виды ритуалов, обычаев и обрядов жизненного цикла этноса, будучи, кстати, органической частью институциональной структуры социума, образовали едва ли не основной механизм организации и мобилизации жизненной энергии общинников в изначально «идеологически» заданном русле. И это было весьма важным фактором поддержания всех элементов общества кочевников в динамически равновесном состоянии.

**«Опредмечивание» понятия «общественные отношения» (о трех логических уровнях изучения социальных отношений у кочевников).** Человеческие отношения на различных этапах истории и в различной этнокультурной среде имели исторически и экологически обусловленную (особенно в традиционной историко-культурной среде), этнически окрашенную организационную форму функционирования. В древности и в раннем средневековье, например, основной организационной формой общественных отношений у большинства народов мира была община. В аналогичной организационной форме функционировали и традиционные социальные отношения, у казахов-кочевников, однако, имевших ряд весьма своеобразных, этнически характерных черт и свойств. Отсюда — необходимость выработки адекватной логики моделирования поисковой ситуации в следующей последовательности: «общее → особенное → конкретное». Соответственно, процесс моделирования поиска, т.е. собственно реализации цели по изучению, например, общественных отношений у казахов-кочевников в их соответствующей организационной форме существования должен включать в себя три логических уровня.

*Первый, исходный логический уровень* — это общетеоретическая позиция исследователя, которая основывается на понятии об основополагающих свойствах и чертах общественных отношений. Представление о социальных отношениях как о субстанции общественного устройства кочевников собственно и составляет содержание принципиально необходимой общетеоретической позиции исследователя в рассматриваемом вопросе.

*Второй необходимый логический уровень* исследования означает изучение организационной формы социальных отношений у кочевников, т.е. собственно общины, понимаемой одновременно и как главный механизм функционирования кочевых социумов.

Эвристическая возможность этих двух уровней последовательно воплощается, конкретизируется и дополняется в процессе реализации *третьего завершающего логического уровня исследования вопроса*. Смысл последнего заключается в изучении этнически характерных, исторически и экологически обусловленных организационных форм общинных отношений в кочевой среде.

**Община** — главная организационная форма общественных отношений у кочевников (семипоколенная экзогамная структура *жетита* как община). Поскольку понятие «общественные отношения» достаточно абстрактный, обобщенный, генерализованный конструкт, то его содержание соответственно отражает (пользуясь известной парсоновской терминологией) «стандартизированные отношения» социальных субъектов по поводу воспроизводства условий и средств жизнеобеспечения. Именно в таком качестве данное понятие выступает едва ли не единственным системо- и смыслообразующим началом в изучении и кочевого социума.

Попробуем теперь реально представить процесс «опредмечивания» содержания понятия «общественные отношения» применительно к традиционной социальной среде казахов. Из логики обозначенного концепта вытекает, что структурными элементами общинных отношений у кочевников являются не только общинники с их разнонаправленными и разноуровневыми целеполагающими социальными связями, но и практически все общественно значимые объекты, предметы, средства и социокультурные нормы (принципы) человеческой деятельности — территория, скот, различные виды орудий труда, локальное (общинное) и этническое самосознание, всевозможные виды ритуалов, обычаев, обрядов жизненного цикла этноса, мировоззрение, система родства, генеалогия (*шежире*), этнические стереотипы, морально-этические и обычноправовые нормы поведения, фольклорные традиции и даже кочевые тропы и маршруты (понимаемые как важнейшие элементы производственного процесса) и т.д., функционировавшие и как специфические способы и средства, и как «каналы» реализации социальных отношений и в своем системном единстве составляющие механизм поддержания социума в равновесном состоянии.

Как уже было сказано, главным и, пожалуй, единственным способом (формой) функционирования общественных отношений в условиях кочевого образа жизни была община. И тут встает принципиальной важности вопрос: какую этнически характерную, исторически и экологически обусловленную организационную форму имели традиционные социальные отношения казахов? Это действительно очень занятный вопрос, поскольку речь идет о такой форме, которая обеспечивала бы самодостаточность функционирования общественных отношений у кочевников как автономной социальной системы. С этой точки зрения в традиционной этнокультурной среде казахов так называемое семипоколенное экзогамное образование *жети ата* (букв. «семь поколений»), объединяющее группу родственников (действительных и мнимых) в пределах семи поколений по отцовской линии, выступает как главная и, пожалуй, единственная организационная форма практически всех типов и уровней социальных отношений у кочевников. Известная демографическая ограниченность в пространстве и времени, территориальная локализованность, а также ограниченность этой структуры от других аналогичных структур экзогамным барьером традиционных семейно-брачных отношений получили мощное идеологическое обоснование в принципах и нормах генеалогической традиции — *шежире*. Внимательный анализ доступных видов источников — архивных, печатных, полевых, фольклорных и т.д. — позволяет сделать однозначный вывод о том, что именно в рамках этой структуры институционально, идеологически, социокультурно, производственно-экономически и даже экологически обеспечивался необходимый уровень плотности и интенсивности различных типов и уровней социальных связей в кочевой среде, понимаемых как «технология» воспро-

изводства и регулирования жизнедеятельности и личности (общинного типа), семьи и самой общины.

Отсюда субъектное назначение семипоколенной экзогамной структуры как социума на всех уровнях общественных отношений у кочевников. Репрезентативность данного факта достаточно определенно подтверждается и объективной логикой очень сложной системы отношений «община — территория», являющейся основным объектом и одновременно средством социальной деятельности в кочевой среде. Как свидетельствуют источники, любая территория, находившаяся в сфере жизненных интересов номадов (кстати, весьма красноречиво названная в досоветской литературе как родовая), это прежде всего главный объект собственности общины, т.е. семипоколенной экзогамной структуры (а территория, как известно, будучи главным естественным условием, является еще и средством жизнеобеспечения, представляя собой основное средоточие интересов кочевников). Даже мало-мальски сведущий о традиционном образе жизни своих предков казах знает, что система землепользования в кочевой среде, т.е. социально-пространственная и хозяйственная организация так называемой родовой территории в виде ее посезонной сегментации на *жайляу* (летнее пастбище), *кузеу* (осеннее пастбище), *кыстау* (зимовка, зимнее пастбище), *коктеу* (весеннее пастбище) и т.д., а также необходимое циклическое воспроизводство соединяющей эти сегменты — пастбища — в единое целое разветвленной сети кочевых троп и маршрутов осуществлялись именно в рамках структуры *жети ата*. Примечательно, что любой кочевник, строго придерживающийся фундаментального для всех общинников принципа «*ата-баба жери*» (букв. — «земля наших предков — великих основателей нашего рода»), осознавал себя естественной частью родовой территории в той мере, в какой он идентифицировал себя с членами «*жети ата* как кровными родственниками. Иными словами, как и во всех традиционных социумах, кочевник полностью отождествляет себя с родной, родовой территорией как с естественным продолжением своего природного бытия, мотивируя это унаследованностью ее от великих основателей рода (*жети ата*) — своих предков. «*Киндик кан тамган жер*» (примерный смысл данного фразеологизма: «земля, впитавшая капли крови из пуповины моей, моих родственников, моих предков»), — говорили в таких случаях кочевники, совершенно ясно подразумеваемая изначальную природную принадлежность данной территории своему роду — общине.

А теперь несколько слов о механизме реализации отношений собственности на общинную территорию. Поскольку семипоколенная экзогамная структура состоит из экологически, институционально и хозяйственно-экономически обусловленного количества *бир ата* (букв. — «общий предок»), то последние функционируют в своем роде как основные институциональные и экономические «узлы» реализации общинных отношений вообще и отношений собственности на

землю, в частности. Однако только лишь в виде отношений пользования.

*Бирата* (букв. — «единый предок») — подразделение *жети ата* — община, объединившая группу близких родственников в пределах двух-трех поколений по отцовской линии. Данная структура представляла собой так называемую большую неразделенную семью. Она являлась основным субъектом (в силу определенных причин с некоторыми ограниченными полномочиями), одновременно и объектом практически всех форм и уровней внутриобщинных отношений. Однако таковой она выступала лишь в той мере, в какой находилась в равноуровневых взаимозависимых и взаимообусловленных отношениях с себе подобными структурами-сегментами — основными составляющими общины. Это означает, что у этих структур не было ни объективных, ни субъективных возможностей функционировать в виде самовоспроизводящихся и саморегулирующихся автономных социальных организмов, т.е. осуществлять социумные функции общины. Так что их никак нельзя рассматривать, как полагает ряд казахстанских кочевниковедов, в качестве так называемых минимальных общин.

Следует отметить, что каждая из этих структур, как в экономическом, так и социокультурном отношении, имела определенную самостоятельность в организации своего хозяйства в течение всего года. Но в качестве субъекта собственности имела права только лишь на один из двух главных объектов жизненных интересов общинников — больше семейный скот.

Что касается так называемой родовой (общинной) территории, то единственным и главным субъектом собственности на данный объект выступала семипоколенная экзогамная структура, т.е. община. И это было необходимым естественным базовым условием корпоративного единства всех членов общины.

Вместе с тем в связи с постоянным разделением кочевой общины на отмеченные хозяйствующие субъекты-сегменты в холодные времена года — зимой, ранней весной и поздней осенью — самостоятельность последних в организации хозяйственной жизни существенно возросла. Очевидно, именно это обстоятельство и породило иллюзорное представление у некоторых исследователей о хозяйственном ауле как о так называемой минимальной общине. Основная причина тому — незнание исследователями специфики реализации внутриобщинных отношений в различное время года, и как следствие этоговольное или невольное игнорирование ими основных критериев идентификации общины как главной организационной формы этих отношений. Прежде всего как социума с автономным режимом функционирования.

Способность функционировать семипоколенной экзогамной структуры как главной организационной формы общинных отношений у кочевников, т.е. как социума, означает ее способность быть и активным субъектом практически всех форм и уровней внешних отношений —



межобщинных, межплеменных, межжузовых и т.д. Собственно говоря, и племя, и *жуз* — это, в сущности, особые институционализованные уровни этих разнохарактерных внешних отношений. Вместе с тем эти самые отношения функционируют в известном смысле как своего рода идентификационное пространство родственно-родовой идентичности общины. Иными словами, именно эти отношения выступают едва ли не основным фактором перманентного воспроизводства родственно-родовых связей в семипоколенной экзогамной структуре как мощного сплачивающего и регулятивного механизма кочевого социума.

*Л.Ф. Попова*

## **РОДСТВЕННЫЕ ОТНОШЕНИЯ КАК ЦЕННОСТЬ В СОВРЕМЕННОМ КАЗАХСКОМ ОБЩЕСТВЕ**

Основным источником для настоящей статьи стали полевые материалы, собранные совместно с И.В. Стасевич (МАЭ РАН) в 2006–2007 гг. в Актюбинской области Республики Казахстан. Изучение ценностных норм не являлось специальной задачей этих полевых сезонов, но данная тема неизбежно находится в поле зрения этнографа как одна из важнейших характеристик исследуемой культуры.

Хорошо известно, что кочевое общество традиционно отличали крепкие родственные связи, так как генеалогическая система наиболее подходит для оформления социальных отношений номадов, каковыми казахи были в прошлом.

С переходом казахов на оседлый образ жизни можно было бы ожидать в настоящее время забвения ими родовой генеалогической структуры, тем более что активная борьба с родовым началом длительно велась как российскими властями во второй половине XIX в., так и советской властью в XX в.

Однако же исследования показали, что знание своей генеалогии у казахов западных областей Казахстана довольно прочно и составляет одну из важных основ родственных взаимоотношений. При знакомстве с информантом всегда выяснялась его «родовая» принадлежность, и в подавляющем большинстве случаев человек отвечал на этот вопрос

без какой-либо запинки. Здесь речь идет о знании самых верхних ступеней генеалогии — *жуза*, племени, рода, называемого *ру*, отделения рода *тайфа*. Термин *тайфа* не является часто употребляемым, и обычно в ответе на вопрос о своем *ру* информаторы сразу называли и наименование *тайфа*, например, *торт-кара/шобан*.

Для сравнения, по данным О.Б. Наумовой, полученным ею в 1998 г. у казахов Оренбургской области РФ, молодежь часто не имеет представления о понятии *жуз*, иногда неверно называли свой *жуз* даже старики. В Новоузенском районе при проведении конкурса на знание традиций своего народа не нашлось ни одного пожилого казаха, который обладал бы сведениями о своих предках до седьмого колена (Наумова 2000).

В 1998 г. в Восточном Казахстане автором также были зафиксированы случаи слабого знания казахами родовой принадлежности, хотя и не в такой степени. В Западном Казахстане, где казахи считают себя достаточно русифицированными, ситуация, между тем, в корне противоположна. Наибольшим объемом сведений о родословных *шежире* обладают мужчины средних лет и пожилые. У мужчин-информантов вопросы о родословной всегда вызывают весьма живой интерес, ее структуру довольно быстро вычерчивают и снабжают многочисленными комментариями касательно истории разных колен. Встречаются редкостные знатоки в знании *шежире*, как, например, О. Нурмаханов 1923 г. р. из поселка Арал-тобе Комсомольского р-на.

В семьях можно встретить записанные родословные, составленные еще отцами или дедами в сталинское время, когда знание *шежире* не особо поощрялось, но их ценность осознавалась людьми и эти записи бережно сохранялись в семейном архиве. В настоящий период эти документы имеют статус семейных святынь.

Несомненно, что особая ценностная интерпретация знания *шежире* последовала уже в постсоветский период в связи с подъемом национального самосознания, когда независимому государству потребовались консолидирующие этнические символы. Некоторые информанты особо подчеркивали, что до 1992 г. родословным столько внимания не уделялось. Роль государства в активизации этого интереса выражается, например, в том, что даже в детском саду и в школе проводятся специальные занятия по изучению *шежире*.

В поселке Акколь в доме учителя труда мы могли видеть, что семейное генеалогическое древо вывешено на стене в красивой резной рамочке. По словам хозяина дома, ныне так принято во многих семьях. Он сам восстанавливал *шежире*, опрашивая знающих людей и изучая специальную литературу, которая занимает видное место в домашней библиотеке. Основной мотив этой деятельности состоит в заботе о воспитании детей и их социализации.

О.Б. Наумова в упомянутой статье по российским казахам сообщает, что местные национальные общества также проводят работу по изу-

чению генеалогий, хотя и без особого успеха. Однако сам этот факт показателен в том отношении, что знание *шежире* считается у российских казахов элементом «казахскости». В то же время российские казахи, особенно городские, считают, что отсутствие ориентира на родственные группы делает их более мобильными, предприимчивыми, деловитыми, хотя и разобщенными (Там же).

Наряду с несколькими верхними ступенями генеалогии, которыми определяется самоидентификация по принадлежности к *жузу* и роду *ру*, для казаха особую важность имеет представление о семи нижних коленах. Эта родственная группа у казахов называется *жети ата*. В антропологической литературе для родственной группы такого порядка закрепился термин *линидж*. Для *линиджа* характерен унилинейный счет родства, ощущение связи с реальным предком и экзогамия. Как показали многочисленные опросы, экзогамия по отцовской линии остается у казахов очень строгой нормой, нарушения которой осуждаются как в семье, так и в общественных кругах. Наиболее распространенная трактовка необходимости соблюдения родовой экзогамии такова, что это традиция предков и она важна для сохранения здоровья нации. Соответственно члены *жети ата*, не имея права на заключение брака, считают друг друга родственниками. Парни и девушки экзогамной группы ведут себя друг с другом как братья и сестры. Парень у девушки при знакомстве обычно интересуется ее родовой принадлежностью, девушки друг у друга этого не спрашивают.

Согласно Дж.П. Мердоку, *линидж* должен быть живым, т.е. его членов должны связывать реальные общие интересы и действия. Члены казахского *жети ата* и родственного *ру* имеют друг перед другом определенные обязательства, которые касаются в первую очередь совместного участия в обрядах жизненного цикла и определенного объема помощи в их подготовке и проведении.

Многолюдность свадеб и похоронно-поминальных церемоний выступают в настоящее время важным фактором престижа семьи и уклонение родных от участия в них нежелательно — это чревато взаимными обидами, которых стараются избегать. Заметим, что нарастает тенденция к увеличению многолюдности празднеств.

Особо важно участие родных в похоронно-поминальных обрядах, их присутствие говорит о том, что покойный был благополучным, уважаемым человеком, которого будет поминать многочисленная родня. В связи с этим люди в известном возрасте начинают оживлять родственные связи, стараются наладить отношения, если они почему-либо были испорчены. По этикетным нормам, если человек идет на примирение, то отказа он не должен получить.

Важно, чтобы на похоронах присутствовали кровные родственники, которым положено оплакать умершего. В противном случае люди стесняются сложившейся ситуации. Показателен случай, когда нам было отказано в посещении поминок именно потому, что семья испы-

тивала неловкость в связи с невозможностью подобающе провести обряды из-за отсутствия родных.

Что касается родственной помощи, то для относительно дальней родни ее оказывают скорее услугами, причем существует правило, что с членов одного *ру* брать деньги за это неприлично. Помощь на празднествах выражается в приготовлении угощения, организации приема гостей и т.д. Например, в пос. Акколь мы наблюдали обряд *садака* в честь умерших предков, который проводила семья, издавек приехавшая на родные могилы. Так как своего дома в поселке у этой семьи уже нет, гости собирались в доме их однородцев. В связи с этим нам была приведена пословица о родственном взаимодействии: «Если *куламан* идет, то он идет к *куламану*» (*куламан* — название *ру*).

Предполагается, что членам одного рода следует идти навстречу друг другу в каких-то взаимных просьбах и нуждах. Что касается материальной помощи как обязанности, то это касается более узкого семейного круга родни.

Родственники обязательно вовлекаются в ситуацию взаимного дарения, в процессе чего родственные связи получают дополнительную маркировку. Например, после забоя скота на зиму родственники обязательно посылают друг другу *сыбага* — буквально «долю», состоящую из набора мяса и костей на *бешбармак*. Причем в наборе всегда имеется адресная кость — грудинка для зятя и т.д.

Родственный линидж может и должен проявлять свое единство в некоторых социальных ситуациях, где имеет место обращение к родовому началу. Например, в поселке Карабутак при сооружении памятника выдающемуся бию Айтеке деятельное участие в финансировании праздника приняли члены рода *сеиткул* племени *алимулы*, к которому принадлежал и сам Айтекеби. Прямой потомок бия предоставил лошадь, дальние родственные колена — барана, другие помогали в организации и т.д.

Надо заметить, что связь с историческим деятелем или же почитаемым святым цементирует чувство родства членов *ру* или *тайфа*. Так, информантки из рода *жагайбайлы/бодес* рассказывали, что их род идет от Каршига — батыра, святого, ясновидца. Его могила находится в Копе, и этот мазар членам рода необходимо периодически посещать, совершая по возможности жертвоприношение. Активисты рода *жагайбайлы/бескурек* в 2006 г. проводили съезд своих однородцев на мазаре святого Беккула, с которым якобы *бескуреки* находятся в отношениях прямого родства.

Судя по многим жизненным историям, кровнородственная группа обеспечивает человеку чувство защищенности, психологического комфорта. Один из опрашиваемых на вопрос о годах детства отвечал, что очень страдал оттого, что родных было мало, хотя род как-то поддерживал его. По его мнению, «и сейчас хорошо жить, только когда родственники есть».

Обратной, зачастую трагической стороной семейной взаимопомощи являются ситуации, когда семья в свою очередь требует от человека самоотречения. Так, одна из наших информанток была журналисткой, долгое время жила в Алматы, строила успешную карьеру. Когда овдовел брат, ей пришлось взять заботу о его детях, переехать в небольшое село. Скучать ей не дают многочисленные заботы о хозяйстве, но заметно ее стремление к ценностям прежней жизни.

Родственная модель взаимоотношений в сознании казахов остается привычной и естественной, часто выступая классификатором, определяющим положение человека. Например, однажды казашка определила моих коллег как «родных по работе».

Очень часто дружеские и соседские связи приобретают оттенок родственных. Так, один из наших информантов своего соседа почитает почти как отца с соответствующими обязательствами, поскольку тот был ближайшим другом его умершего отца. На одной из свадеб мы также были быстро адаптированы в родственную структуру семьи жениха как *кудагаи* из Петербурга, т.е. как свойственники семьи.

Отношения свойства у казахов традиционно составляют важнейшую отрасль родственных взаимоотношений, в чем-то не менее значимую, чем кровнородственные связи. На уровне символа об этом говорит одна из казахских пословиц, плакаты с которыми принято развешивать на свадьбах в палатках для гостей: «Сватам 1000 лет, зятю сто лет». Смысл этого высказывания состоит в том, что даже если у молодых семья не состоится и они разойдутся, то свойственники все равно навсегда останутся родными.

Знакомство со свойственниками происходит во время сватовства и свадьбы, но все же весь круг родни не может присутствовать на торжествах. Поэтому на заключительных этапах свадьбы проводится действие обрядового характера под названием *тетти шай*, цель которого состоит в том, чтобы познакомить породнившиеся стороны шире. Сначала сторона невесты едет в гости (сейчас это человек 20–30), а потом — сторона жениха. На месте осуществляется гостевание по кругу — сначала в одной семье, потом в другой. Трактовка смысла этого обычая такова: «чтобы родные знали друг друга, не проходили мимо при встрече». По словам информантов, это недавняя практика, развившаяся в последние десять лет. Возможно, что в современных условиях при повышенной мобильности людей, когда молодежь стремится в город, родственная группа таким способом старается поддерживать свое единство.

В заключение заметим, что у казахов солидарность родственных групп значительной генеалогической глубины базируется на разных факторах, но в меньшей степени экономических и политических. Ведущая роль принадлежит сохранению общинных норм в социальной жизни, правилам заключения брака, факторам престижа, психологическим потребностям. Не в последнюю очередь это и традиционные

ценностные стереотипы, формирующие нравственный идеал, на который ориентировано повседневное и социальное поведение людей.

### **Библиография**

*Наумова О.Б.* Казахская диаспора в России: этническое самосознание и миграционное поведение // Этнографическое обозрение. 2000. № 3. С. 60–73.

*С.В. Дмитриев*

## **«ЧУЖОЙ» В ТРАДИЦИОННОЙ КУЛЬТУРЕ НАРОДОВ СРЕДНЕЙ АЗИИ И КАЗАХСТАНА (ПО МАТЕРИАЛАМ XIX В.)**

Проблема «свой-чужой» является одной из ключевых в философии, социологии, психологии, истории. Нередко она рассматривается и этнологами. Вместе с тем ряд исследователей нередко говорит о недостаточной теоретической разработанности самой этой темы, непродуманности методики ее изучения, круга относящихся к ней вопросов и приемов анализа источников. К этому можно также добавить и нередкую недостаточную фактологическую базу конкретного исследования взаимоотношений «свой-чужой» в том или ином регионе. В статье я рассматриваю два варианта таких взаимоотношений на примере отношения местного среднеазиатского населения к русским. С одной стороны, они достаточно универсальны, с другой — несомненно, имеют и некоторую специфику в Среднеазиатском регионе. Кроме того, в статье предлагается рассмотреть динамику этих отношений, т.е. изменение образа и статуса русского человека в процессе продвижения России в Азию в XIX в. При этом я не буду придерживаться хронологического принципа, а рассмотрю динамику типологически, как бы в обратнo-хронологическом порядке, так как для рассмотрения привлекается материал по народам, в разное время вступившим в тесное общение с русскими.

Культурологи и политологи, как правило, рассматривают образ «чужого» вкупе с образом «врага», который, без сомнения, является семантическим производным от первого, однако в этом случае тушует-

ся, а то и просто игнорируется, другое, более мягкое семантическое производное, а именно — «другой». Между тем развитие семантики этих образов в ту или иную сторону зависит прежде всего от конкретно-исторических обстоятельств. В нашем случае, имея в виду взаимоотношения русских с народами, населяющими Среднюю Азию, отношение к ним со стороны этого населения, по моему мнению, прошло несколько этапов.

Исторически в первоначальном варианте в этих отношениях отсутствовал образ «врага», так как для его формирования необходим конфликт интересов, которого до определенного времени не было, так как эти политические субъекты не имели общих границ, между ними лежали бескрайние степи и пустыни, населенные достаточно агрессивными для обеих сторон кочевниками. Несмотря на сложность передвижения по этим территориям, общение, нерегулярное в своей основе, поддерживалось торговыми караванами и достаточно редкими дипломатическими миссиями, что создавало оттенок равноправного общения. В этот период «чужой» более выражался в образе «другого».

Обстановка изменилась, когда Россия предприняла агрессивные шаги в сторону азиатских государств. В этот период как со стороны России, так и в особенности со стороны азиатских обществ по отношению к «чужим» — русским — на первый план выдвинулся образ «врага», для которого, как отмечают исследователи, нередко характерна демонизация оппонента. Эти враждебные образы мы и рассмотрим в прилагаемых ниже примерах.

Специфика новых отношений состояла в том, что местное население общалось в этом случае преимущественно с солдатами, и именно через этот образ во многом воспринимало русских вообще. Так, когда Россия в 1830-е гг. вела войну с Персией, согласно заметкам российского военного и дипломата, представителя при персидском дворе И.Ф. Бларамберга, курды, входившие в состав персидского войска, обнаружив убитых русских солдат, не рисковали к ним прикоснуться, прежде чем вымоют, т.е. намочат им руки водой, так как у них бытовало представление, будто у русского солдата в каждом пальце сидит патрон, который может выстрелить, что, вероятно, было связано с относительной быстротой стрельбы русских по сравнению с персидскими и курдскими стрелками (Бларамберг 1978: 153). Мифологизирован образ русского солдата, по сведениям И.Ф. Бларамберга, был и у афганцев, которые считали его самым храбрым в мире, полагая, что те во время походов едят камни, которые носят за спиной в мешке. По мнению И.Ф. Бларамберга, «эта легенда возникла, вероятно, на основе того факта, что русский солдат в походе, особенно в Азии, носит с собой ржаные сухари, твердые как камень, но чрезвычайно питательные» (Там же).

Когда началось продвижение российских войск в Среднюю Азию, в Чимкенте и Ташкенте распространились слухи, которые считались

тогда вполне достоверными, что русские вообще не похожи на обычных людей; что у них есть лишь по одному глазу, который помещается посредине лба; что у них есть хвосты, как у собак; что они необычно свирепы, кровожадны и употребляют в пищу человеческое мясо (Наливкин 1913: 62). Последнее утверждение было распространено чрезвычайно широко (Липский 1902: 114).

В Бухаре тогда же ходили слухи, что «у русских обыкновение, закон <...> отнимать чужих жен и красть детей» (Акрамов 1974: 39). Во время Кульджинского похода 1871 г. местное сартовское и китайское население считало, что русские будут их «мучить, ломать пальцы, резать уши, нос». В результате некоторые напуганные жители, стремясь этого избежать, решали разом покончить с собой. Анастасия Копцева, которая в этом походе была сестрой милосердия, в своих воспоминаниях описывает случаи самоубийств на этой почве женщин, перерезавших горла как себе, так и своим детям, дабы не попасть в руки русских солдат (Копцева 1873: 63).

После занятия русскими войсками Мерва среди персов были широко распространены слухи о том, что оттуда, согласно их обычаю, было вывезено в Россию восемь тысяч женщин. Как полагало местное население, это совершалось русскими во всех вновь покоренных городах; вывезенных женщин они поселяли в особых обособленно расположенных городах. Ежегодно туда не несколько суток вводились войска, и все родившиеся через год мальчики поступали в армию, а девочки оставались для увеличения населения этих городов (Стрельбицкий 1892: 160).

Фиксируемая нами демонизация образа агрессивного чужака в ходе российского завоевания азиатских территорий, объясняется тем, русские до того были плохо известны местному населению, появились относительно внезапно и сразу максимально агрессивно. В результате их появления в регионе резко разрушился давно сложившийся миропорядок. В этом устоявшемся мире русские в последующее время представлялись необычной силовой единицей, определявшей его дальнейшую судьбу.

Однако завоевание произошло, и с этим фактом местному населению необходимо было считаться. В результате более близкого общения и изменения ситуации фантастические представления о русских довольно быстро ушли, статус их как «врагов» заглушался, и произошла адаптация их в традиционные религиозно-социологические структуры, в которых они заняли свою определенную нишу. Сила русских и ее значение для стабильности региона, о которой мы упоминали выше, распространилась и в область сакрального порядка. В отношении этой модели восприятия русских как «чужих» мне более известен материал по кочевым народам, который я и приведу далее.

В степи, которая гораздо раньше вступила в тесные отношения с русскими, уже с давних пор широко бытовали представления, распро-



странявшиеся как на чужаков вообще, так и на русских в частности, об определенной сакральной их силе, нередко вредоносной, но часто и позитивной. Например, широко было распространено представление о том, что какой-либо продукт, например кумыс, мог быть испорчен, если сосуд с ним осквернил своим прикосновением чужой (Галданова 1992: 78). Но в то же время, по наблюдениям Саввы Большого, находившегося в плену у казахов в 1803–1804 гг., все русские считались хорошими лекарями. Кроме того, каждый из них, по представлениям казахов, был в состоянии «произвести самые сверхъестественные человеку деяния, как, например, учинить безвременно повсеместно стужу, теплый день сделать, возбудить страшную бурю, пролить дождь, навести и отвести громовую тучу и прочь» (Савва Большой 1822: 297). По материалам, изложенным Ч.Ч. Валихановым, волосы русского человека казахи употребляли как средство для изгнания болезни (Валиханов 1961: 486). Другой наблюдатель пишет, что у плененного русского офицера жена султана Кенисары, будучи беременной, также просила его волосы с головы, полагая их за сильный оберег в критические минуты, в частности разрешения от бремени, когда роженице могут навредить злые духи (У-р 1848: 212).

В казахской быличке говорится, что *перу* боятся русских и убегают от них. В том месте, где есть дух русского, *перу* не могут находиться. Именно поэтому казахские женщины, чтобы избавиться от *перу*, носят при себе волосы русских (Мирописев 1888: 42).

Не только волосы или другие предметы, связанные с русским, имеют чудодейственную силу, как не только русские считались такого рода целителями и охранителями. Отличным средством от ревматизма у казахов считалось также конское копыто, привязанное на больное место киргизом, также «чужим» по отношению к казахам (Валиханов 1961: 475) и т.д. Необходимо отметить, что теми же сакральными свойствами, по мнению обитателей степей, обладали также султаны, т.е. люди «белой кости», происходившие от Чингис-хана. Ч.Ч. Валиханов описывает случай, который произошел с ним во время его поездки на Иссык-Куль в 1856 г. Как он пишет, «киргизы обратились к нему, чтобы он, как человек белой кости, выгнал из одержимой джинов. Для этого он должен был бить плетью ее тело. Отказ это сделать был расценен как проявление жестокости, так как мог одним ударом это сделать, но не делал» (Валиханов 1961: 259–260). В данном случае можно отметить, что султан рассматривался не просто как «чужой», а как представитель царственного рода. Такой же силой, по преданиям народов Средней Азии и Казахстана, обладали потомки пророка Мухаммеда, другие представители овлядских групп, святые и их потомки и некоторые другие группы населения.

А.К. Вайбуриным были рассмотрены две типичные схемы в отношениях с «чужим» миром, имея в виду пространственный аспект. Согласно им, существуют два чуждых человеку мира. Один из них лежит

за пределами окультуренной территории, другой располагается в непосредственной близости к человеку. Общение с представителями этих двух миров сопряжено с определенной стратегией, характерной именно для того или другого случая (Байбурин 1993: 183–186). В повседневной жизни человек больше общается с представителями второго, чуждого ему мира. Как правило, это разного рода вредоносные духи. У казахов, как и у других народов региона, это *пери*, *албасты*, *дэвы* и т.д. Для борьбы с ними в обществе существовали особого рода специалисты, *баксы* (шаманы), муллы, другие люди, которые могли их видеть. Интересно, что для борьбы с ними, как мы видим из приводимого материала, привлекаются и «чужие» другого рода, а именно — происходящие из-за пределов окультуренной территории, т.е. русские. Все это свидетельствует о лабильности и подвижности представлений, связанных с чужым в традиционной культуре и их зависимости от конкретно-исторических условий.

### Библиография

*Акрамов Н.М.* Вопросы истории, археологии и этнографии народов Памира и Припамирья в трудах Б.Л. Громбчевского. Фрунзе, 1974.

*Байбурин А.К.* Ритуал в традиционной культуре. Структурно-семантический анализ восточнославянских обрядов. СПб., 1993.

*Бларамберг И.* Воспоминания. М., 1978.

*Валиханов Ч.Ч.* Собрание сочинений: В 5 т. Алма-Ата, 1961. Т. I.

*Галданова Г.Р.* Закаменские буряты: Историко-этнографические очерки (вторая половина XIX — первая половина XX в.). Новосибирск, 1992.

*Копцева А.* Походные записки сестры-милосердия о Кульджинском походе 1871 г. // Туркестанские ведомости. 1873. № 16.

*Липский В.И.* Горная Бухара: Результаты трех летних путешествий в Среднюю Азию в 1896, 1897 и 1899 году. Спб., 1902. Ч. 1. Гиссарская экспедиция. 1896.

[*Мироппиев М.*] Демонологические рассказы киргизов, собранные и переведенные М. Мироппиевым. СПб., 1888.

*Наливкин В.П.* Туземцы раньше и теперь. Ташкент, 1913.

[*Савва Большой*]. Записки доктора Саввы Большого о приключениях его в плену у киргиз-кайсаков в 1803–1804 годах (с замечаниями о киргиз-кайсацкой степи) // Сын Отечества. Ч. 76. № 14.

*Стрельбицкий.* Краткий предварительный очерк поездки в Персию в 1891 г. // Сборник географических, топографических и статистических материалов по Азии. Вып. 51.

*Ур, барон.* Четыре месяца в Киргизской степи // Отечественные записки. 1848. Ч. III. № 9–10.

## ЭТИКЕТ И КУЛЬТУРА ПОВЕДЕНИЯ ГОРЦЕВ КАК ФАКТОР ДИНАМИЧЕСКОЙ СТАБИЛЬНОСТИ В ТРАДИЦИОННЫХ ОБЩЕСТВАХ

Конфликты обусловлены объективными факторами и субъективными причинами. Под субъективными причинами подразумевается психологическое восприятие конфликтной ситуации, поэтому в плане устойчивости к конфликтам актуально рассмотрение морально-психологической атмосферы в традиционных горских обществах Дагестана. Морально-нравственные установки, так же как и сами конфликты, сложились с учетом местных социальных условий и в определенной мере компенсировали конфликтные взаимоотношения.

Строгое соблюдение морали и нравственности в джамаатах (общинах) является условием их динамичной стабильности и одним из важных факторов профилактики и конфликтоустойчивости во всем обществе. Данный тезис относительно горских обществ тем более актуален, что вспыльчивость характера и крутой нрав горцев адекватно компенсировались строго соблюдаемыми морально-нравственными установками. Вспыльчивости характера горцев также соответствовал компенсаторный речевой этикет и соответствующая культура во взаимоотношениях между членами джамаата.

Этикет горцев предусматривал учтиво вежливое обращение в социальной среде. Так, общепринятым вежливым обращением в среде горцев к старшему было *эмен* — «отец» или *дир кГудияв вац* — «мой старший брат». Соответственно к пожилой горянке непременно обращались — «мать». Обращение к женщине, примерно равной по возрасту, также было предельно учтивым — *дир яц* — «сестра». Ко всем младшим по возрасту среди горцев обращение было или «дочь», или «сын», или же «мой младший брат». Подчеркивание родственных отношений было тем психологическим моментом, который сближал горцев солидарностью родства. Такая культура коммуникации вносила элемент доверительности и психологической разрядки, что способствовало устойчивости к конфликтам в обществе.

Большую актуальность в языках горцев имело слово *сабру* («терпение»), чаще всего оно использовалось в момент проявления человеком горячности и поспешности в выводах, могущих привести к эскалации конфликтной ситуации. Популярность среди горцев получила поговорка «*Сабру — алжаналгъул кГул*» (авар., «Терпение — ключи от рая»). «На дне терпения оседает золото», — гласит лакская поговорка.

Все это свидетельство того, что в горской социокультурной среде всегда имела альтернатива горячему темпераменту.

Подобный речевой этикет во взаимоотношениях горцев сопровождался соответствующим поведенческим этикетом и поступками в форме предложений своих услуг и посильной помощи в выполнении хозяйственных, иных работ и т.п.

Толерантность во взаимоотношениях в наиболее емкой форме нашла отражение в фольклоре и особенно в пословицах и поговорках, благо- и добропожеланиях. В соответствии со значимостью того или иного вида деятельности, которые сопровождались соответствующими обрядами, у горцев выработались целые циклы добро- и благопожеланий. Такие циклы благопожеланий сложились по различным случаям жизни: рождению ребенка, бракосочетанию и свадебным торжествам, добропожелания, связанные с выполнением хозяйственных работ, напутствие отправляющемуся в путь, выражение благодарности за оказанную помощь или соболезнования по поводу понесенной утраты.

Несовместимым с этикетом было поведение человека того или другого пола, который, проходя мимо горца, занятого полевыми работами, не пожелал бы последнему изобилия урожая *«Баркат бугев ватаги»*, а в ответ не услышал бы *«Баркатгун шварав»*, т.е. тебе того же самого.

Важной составляющей морального облика горцев было их гостеприимство, которое почиталось в качестве одной из основных добродетелей, соответственно, этикет гостеприимства соблюдался неукоснительно. В фольклоре были поговорки и благопожелания, в которых выражалось позитивное отношение к данному социальному институту, имелись и осуждающие несоблюдение его. Довольно категорично звучит следующее осуждение: *«Гьобол вачГундал рагьулареб нуцIа кьан хутIаги»* (авар., «Дверь, которая не открывается в день прибытия гостя, пусть навсегда останется закрытой»). А другое проклятие относительно гостеприимства еще жестче: *«Гьобол вачГундал лъади кьинлъизе ккаги»* («Чтобы в день приезда гостя жене пришлось рожать»). Общепринятый у всех дагестанских народов институт гостеприимства и куначества<sup>1</sup> являлся одним из тех факторов, который сближал и объединял людей, проживавших на малом и большом расстоянии друг от друга.

Помимо этого, институт гостеприимства и куначества не давал замыкаться джамаатам внутри себя, и статус члена джамаата во многом предопределялся гостеприимством и куначескими связями. Благоприятный психологический климат в горских обществах поддерживался также традиционно сложившимися приветливыми взаимоотношениями в повседневном быту. Так, при встрече общепринятым в горской среде было приветствовать каждого представителя джамаата не только по утрам, но и в продолжение всего дня. При этом этикет учитывал половозрастные различия, когда младшие по возрасту первыми привет-

ствовали старших, а женщины всех возрастов (за исключением отдельных даргинских обществ) оказывали почтительное внимание мужчине. Особую теплоту и психологический комфорт во взаимоотношения людей вносил широко практикуемый среди горцев обычай взаимопомощи, когда в процессе коллективной трудовой деятельности формировалось чувство коллективизма, солидарности и взаимовыручки, а совместная трапеза во время таких мероприятий еще более сближала и объединяла людей.

Известно, что здоровый юмор и смех делают межличностные отношения раскованными, способствуют психологической разрядке в обществе, производят эффект «выпущенного пара» во взаимоотношениях, способствуют переходу к бесконфликтному решению многих противоречий. Вызываемый шутками и анекдотами смех разряжает напряженность, созданную ограничениями со стороны социальных норм, которых в горских обществах было более чем достаточно.

В этом отношении среди горцев широкую популярность получили анекдоты, главным героем которых был известный у народов Востока Мулла-Насреддин.

Резюмируя вышесказанное, отметим, что моральные предписания, этикет и культура поведения в совокупности способствовали динамической стабильности в горских обществах.

\*\*\*

<sup>1</sup> Горец, неоднократно гостивший у одного и того же хозяина, становился его кунаком с установлением соответствующих близких отношений между ними.

*А.Г. Черевань*

## **ДЕТСКИЕ ПОДВИЖНЫЕ ИГРЫ И РАЗВЛЕЧЕНИЯ КАК ЧАСТЬ ВОЕННО-ФИЗИЧЕСКОЙ ПОДГОТОВКИ В ВЕРХНЕКУБАНСКОМ КАЗАЧЬЕМ ОБЩЕСТВЕ (КОНЕЦ XIX — НАЧАЛО XX ВВ.)**

Этнографические материалы свидетельствуют, что военная направленность в воспитании мальчиков и юношей была наиболее актуальна и являлась обязательным элементом у всех народов, так или иначе вынужденных защищать свое Отечество.

Исследователь вопросов военно-физической подготовки казачьей молодежи Кубани С.Г. Александров подчеркивает, что подавляющее большинство детских игр и забав кубанских казаков составляли творчески видоизмененные и адаптированные русские и украинские игры и потехи конца XVIII — первой половины XIX в., распространенные на метрополитных территориях (Александров 1999: 3).

Вместе с тем не следует забывать о том, что, имея происхождение, связанное с бытом древних славян, эти игры формировались на этапах зарождения, становления и развития казачества на Кубани под воздействием социально-бытовых и политических процессов, военизированного быта не только внутри станичной общины, но и в результате взаимодействий с горским населением: «На Кавказе многие игры не знали границ, и посредством казачества и связей народов, проживающих в непосредственной близости, переходили от народа к народу» (Детские казачьи игры 1993: 5).

Трудно, конечно, сейчас говорить, кто у кого перенял — жители казачьих станиц у горцев или наоборот. Да это и не входит в задачи нашего исследования.

Однако несомненно, что тесные контакты с горцами наложили заметный отпечаток на формирование и дальнейшее развитие детских игр, забав, развлечений, бытовавших в среде казачьего населения Верхней Кубани и традиционно рассматриваемых как составная часть общей военно-физической подготовки мальчиков и юношей.

В результате детские казачьи игры конца XIX — начала XX в., многие из которых сохранились в быту казаков Верхней Кубани до настоящего времени, в основе своей сохраняют восточнославянский облик, причем многие из них признаны исследователями довольно архаичными. Вместе с тем определенная изоляция от основного массива кубанских казаков и совместное проживание с горским населением в отдельных случаях указывают на параллели с играми горцев Карачаево-Черкесии — черкесов, карачаевцев, абазин, ногайцев и др., несущими похожее воспитательно-смысловое значение и выполняющими аналогичные функции.

В классификации игр, приведенной С.Г. Александровым, указаны две игры, сформировавшиеся под непосредственным влиянием военизированного быта кубанских казаков, «определенный отпечаток на содержание которых наложили различные исторические события, в частности, Кавказская война — это “Казаки”, “Черкесы”» (Александров 1997: 5).

В книге В.В. Ходарева «Детские казачьи игры и забавы» таких игр больше, однако значительная их часть представляет собой синтез игр, бытовавших в среде кубанских и терских казаков.

Этнографические материалы и собранный нами полевой материал позволяют дополнить арсенал игр славянского происхождения играми, сложившимися в результате взаимодействия с соседними горскими народами.

Игры, забавы, развлечения и упражнения для мальчиков, носящие в верхнекубанском казачьем обществе в конце XIX — начале XX в., военно-прикладной характер, мы классифицировали в соответствии с возрастной градацией: 1) игры и упражнения для мальчиков 3–7 лет и 2) игры и упражнения для мальчиков 8–13 лет — по следующим направлениям:

- игры с бегом и уверткой,
- игры с прыжками,
- игры и упражнения с борьбой,
- игры и упражнения с метанием,
- символические игры.

Исходя из вышеизложенного напрашивается вывод о том, что:

1) распространение отдельных детских игр и развлечений, имея древний славянский генезис, во многих случаях происходило также под влиянием контактов с горцами;

2) детские народные игры верхнекубанских казаков, отражая все многообразие материального и духовного творчества, занимали особое место в традиционной культуре казачества и являлись одним из начальных звеньев в цепи военно-физического воспитания молодых казаков.

### **Библиография**

*Александров С.Г.* Детские народные игры и забавы как область культурного наследия Кубанского казачества // Культурно-историческая общность народов Северного Кавказа и проблемы гуманизации межнациональных отношений на современном этапе // Мат-лы междунар. науч.-теоретич. конф. 28–31 окт. 1997. Черкесск-Архыз, 1999.

Детские казачьи игры и забавы / Сост. В.В. Ходарев. Ставрополь, 1993.

*С.А. Лугуев, А.С. Лугуев*

## **О «ТОРГОВЛЕ БЕЗ ПРОДАВЦА» В ДАГЕСТАНЕ (ВТОРАЯ ПОЛОВИНА XIX — НАЧАЛО XX В.)**

Внутренняя торговля как отрасль традиционного хозяйства играла важную роль в экономике населения «страны гор». Сложившееся к XVII в. географическое разделение труда, специализация в отраслях хозяйства, постепенный рост производительных сил общества и ожив-

ление экономики наряду с другими факторами способствовали заметной активизации торгово-обменных операций не только между микро-регионами Дагестана, но и внутри их. Наряду с базарами, периодически собирающимися в известных торговых центрах области, здесь получили относительное распространение небольшие торговые точки. Они, как правило, располагались на внутренних оживленных путях, связывающих населенные пункты, находящиеся в отдалении от крупных торговых центров. О былом функционировании подобного рода торговых точек в литературе уже упоминалось (Лугуев С.А. 2006). Наши полевые материалы дают возможность расширить географию бытования таких микропунктов без продавца и дополнить имеющиеся сведения о них.

Функционировали они в большинстве случаев с ранней весны до поздней осени на равнине и в предгорье, и с середины весны до начала осени в горах и в высокогорье. В целом ряде случаев такие пункты действовали и круглый год, за исключением периода с обильными дождями, интенсивным снегопадом, сильными морозами. Такие пункты на плоскости были расположены у селений Аркас, Буглен, Верхний Дженгутай, Верхнее Казанище, Манасаул, Эрпели, Кафыркумук, Халимбакаул, Дургели, Параул, Каранай. В Южном Дагестане они располагались у селений Гдым, Хнов, Фий, Зрык, Икра, Кабир, Филя, Корчаг, Дарваг, Чулат, Ляхля, Гельмец, Ихрек. В районах расселения аварцев и андо-дидойцев — у селений Гочоб, Тлядал, Мокок, Инхоквари, Эчеда, Тинди, Гоцатль, Орота, Гимры, Кособ, Хиндах, Дагбаш, Ратлуб, Телетль, Урада, Глянуб, Гертма, Чох, Чирката, Игали, Мурада, Алак, Тлох, Риквани, Арчо, Ингердах. У даргинцев — у селений Дегва, Мулебки, Балхар, Бутри, Арши, Кулецма, Харбук, Ашты, Кунки, Чумли, Кирки. У лакцев — у селений Бурши, Хулиσμα, Куба, Вихли, Хосрех. Под небольшим навесом или в специально вырытых ступенчатых углублениях на склоне горы, холма либо в сооружениях такого же вида, но сложенных из камня жители из ближайших селений могли оставить без присмотра чуреки, яйца, молоко, сливочное масло, мед, фрукты, овощи и др. Прохожие и проезжие, зная места расположения этих «безлюдных базаров» и имея представления о местных ценах на продукты, брали здесь необходимое, оставив соответствующую сумму денег или, реже, подарок соответствующей стоимости хозяину. Посетитель такой «торговой точки» мог подкрепиться здесь или утолить жажду, ничего не заплатив. Такие случаи происходили нечасто, хозяин продуктов относил их к категории благодеяний во имя Бога.

Практика подобного рода мелких торгово-обменных операций, удержавшаяся до предвоенных лет, не только вносит дополнительные штрихи в имеющиеся представления об особенностях традиционного хозяйства народов Дагестана, но и дает в руки исследователя материал для суждения о традиционной этической, нравственной их культуре.



*Е.Л. Капустина*

## БРАЧНАЯ ЭКОНОМИКА СОВРЕМЕННОГО ДАГЕСТАНА

Свадьба — это не только важнейший ритуал жизненного цикла, но и крупное экономическое событие. В докладе речь пойдет о свадьбе в современном Дагестане.

В Дагестане проживает несколько десятков народов, чьи свадебные обычаи могут разительно отличаться друг от друга. Но, несмотря на существование множества локальных традиций, особенно в сельской местности, на мой взгляд, правомерно говорить об общих стратегиях при проведении свадебной церемонии, особенно при рассмотрении этого явления культуры в экономической плоскости.

Как же происходит экономическая унификация локальных свадебных традиций у народов Дагестана? С одной стороны, очевидно, что этому способствует такой важный социальный фактор, как престижная конкуренция, поскольку свадьбу как экономическое событие можно с уверенностью поместить в раздел «престижная экономика». В результате принцип сохранения самобытности может заменяться принципом «как у всех», переходящим в «лучше, чем у всех». С другой стороны, все более упрочиваются связи районов Дагестана с крупными городами республики. Формирующаяся «городская» мода на организацию свадьбы начинает оказывать все большее влияние на локальные варианты в селениях. В итоге формируются некие «стандарты стоимости» и «основные компоненты» свадьбы.

**Цена вопроса.** Дагестанская свадьба — дело чрезвычайно затратное, причем не только сама церемония, помимо нее здесь можно рассмотреть и предварительные траты, логически относящиеся к свадебному событию. Прежде всего, как правило, речь идет не об одной свадьбе, а о двух — свадьба невесты и свадьба жениха проходят раздельно. И каждая из сторон несет свои издержки, примерно пропорциональные друг другу. Иногда затраты стороны жениха превышают затраты стороны невесты, иногда наоборот — все зависит от местных цен на те или иные товары и услуги, а также от локальной традиции.

Траты на свадьбу можно условно разделить на несколько блоков: подготовка самого события, обустройство быта молодых, подарки.

Масштаб трат на самую свадебную церемонию зависит от нескольких факторов. Важным фактором становится место проведения свадьбы. На сельских свадьбах основные действия — танцы, угощения гостей проводятся или в доме родителей, или на улицах селений. Однако в последнее время в моду у жителей сельской местности входит прак-

тика праздновать свадьбы в городе. Это, по мнению информантов, значительно увеличивает стоимость свадьбы, поскольку помимо цены выезда молодых и гостей в город, аренды банкетного зала приходится платить за наем официантов и поваров (в селении эти работы выполняют родственницы молодых). К тому же нельзя исключать случаи воровства персоналом продуктов, что, конечно же, исключено на сельской свадьбе. Определяющим цену свадьбы фактором становится и количество гостей, она варьируется от величины семьи, ее достатка, но есть некие средние рамки: небольшая свадьба — в 300 человек, свадьба среднего масштаба — 700 человек, порой количество гостей может доходить до 1500 человек. Далее следуют затраты на тамаду, певцов и музыкантов, украшение зала, украшение или съём свадебной машины, в последнее время в моду стали входить профессиональные танцоры.

Однако, несмотря на дороговизну, городские свадьбы пользуются у сельских жителей все большим успехом, поднимая престиж семьи, а также избавляя родственников (в первую очередь, родственниц) от необходимости готовить, накрывать на столы и убирать территорию после торжества. Постепенно банкетные залы появляются и в крупных селениях, вытесняя традиционные «уличные» свадьбы.

Обустройство быта молодых перед свадьбой — необходимое условие для бракосочетания. Информанты отмечают, что если 30 лет назад необходимый набор для обустройства быта молодых, предоставляемый родителями, был скромным и минимален: комната в родительском доме и обстановка в ней, — то сейчас наименования «набора для молодоженов» увеличились в несколько раз.

Жених обязан предоставить для молодой семьи дом или квартиру, а также всю бытовую технику. Кроме этого, будущая свекровь или родственницы жениха покупают для невесты «чемодан» — несколько полных комплектов одежды и обуви, как правило, летней и зимней, шубу. Невеста приносит в дом мебель, посуду, гардины, постельные принадлежности.

Отдельная строка бюджета — подарки молодым, родственникам и гостям. Больше всего подарков по традиции получает невеста. Основной подарок для невесты — это золото. Золото дарят родители жениха, а также большинство его родственников. Золото, подаренное невесте, подлежит подсчету поштучно либо в денежном эквиваленте. Эта статья бюджета наиболее часто становится предметом конкуренции. Так, в с. Хуштада в 2005 г. на золото невесте женихи тратили 50–60 тысяч рублей, и цена после каждого прецедента повышения безвозвратно возрастала. В 2008 г. в с. Терекли-Мектеб невеста из семьи со средним достатком получила на свадьбе в подарок от родственников жениха 73 золотых изделия, где только набор ювелирных украшений от свекрови стоил 55 тысяч рублей.

Золото становится мерилем роскошности свадьбы, оно удобный эквивалент стоимости. Интересно, что ценники с золотых украшений

даритель не снимает — они необходимы для того, чтобы другая сторона точно знала стоимость подарка («нам же тоже столько же им отдать нужно, когда к ним на свадьбу пойдем»). Ценники могут снять только самые близкие родственники, так как заранее известно, что они не подарят дешевку. Кстати, внимательно следят и за пробой золота.

Золото, полученное невестой на свадьбе, остается в ее личном распоряжении. О том, что его основная ценность — именно денежный эквивалент, говорит тот факт, что это золото можно как продавать, так и передаривать на свадьбах другим.

Золотыми подарками обмениваются и матери жениха и невесты, некоторые другие родственники. Но более распространенные подарки для гостей — отрезки ткани, платки, коврики для молитвы, шапочки (мужчинам) и т.д.

В Дагестане можно проследить две принципиально различные стратегии развития свадебной экономики. С одной стороны, в результате конкуренции цены на подарки невесте растут, увеличивается необходимый набор «свадебных развлечений» и пр. С другой стороны, в некоторых селениях, где большое влияние на социальную жизнь оказывают религиозные лидеры и где сильны советы старейшин, делается попытка противостоять росту цен на свадьбы. Так, например, в с. Кванада Цумадинского р-на решено было установить предельную стоимость подарков невесте (около 30 тысяч рублей), руководствуясь религиозными запретами на роскошь.

**Свадебная экономика и трудовая миграция.** Институт семьи в Дагестане подразумевает высокую степень ответственности за своих детей, жену, родителей, родственников. Нужно соответствовать: женить детей, обеспечить семью. Не случайно на заработки выезжали и выезжают, прежде всего для решения конкретных экономических задач, в первую очередь связанных с семейным бытом: организация собственной свадьбы или свадьбы детей, реже — младших братьев и сестер. Это подтверждают количественные данные социологических опросов (Шабанова).

Отдельные сельчане, работая на луковых полях Ростовщины или в Сургуте или Уренгое, в удачные годы могут привести в селения значительные средства — от нескольких сот тысяч до нескольких миллионов рублей каждый, это провоцирует жителей вступать в негласные соревнования престижа. Сельчане конкурируют друг с другом в дороговизне подарков невесте или величине построенного дома. Из-за этих завышенных финансовых планок те, кто до этого не участвовал в промысле и работал в селении, уже не могут угнаться за отходниками и фактически вынуждены пополнять их ряды. Драматизм ситуации состоит в том, что в случае неудачи в промысле его участники остаются ни с чем, но согласно неписаным правилам снизить цену на подарки жениха невесте фактически не представляется возможным — сила прецедента велика. Это приводит к тому, что в неудачные для работников годы свадеб в селении играется меньше.

**Свадьба как финансовая операция.** Свадьба — это не только траты, на ней можно и заработать. Во-первых, денежные подарки гостей и родственников, как правило, превышают расходы на свадьбу: «заработать» на свадьбе можно от 50 до нескольких сот тысяч рублей.

Во-вторых, в условиях непрерывных повышений ставок на подарки походы на свадьбу оборачиваются умелой игрой на «бирже». Будучи приглашенным на свадьбу, человек дарит молодоженам некую сумму денег, установленную негласными правилами. В свою очередь, он впоследствии, приглашая членов той семьи уже на свадьбу своего ребенка, рассчитывает на получение назад как минимум своей суммы, а как максимум — большей суммы. Гарантами того, что подаренная ранее сумма вернется, да еще и в большем размере, являются зафиксированные правила прецедента и негласной конкуренции. В порядке вещей ситуация, когда при входе в банкетный зал за отдельным столом сидят родственники жениха или невесты (в зависимости от того, чья свадьба) и ведут протокольную запись того, кто из гостей сколько денег подарил молодым. Таким образом, денежные подарки гостей можно рассматривать как «кредиты под проценты»: приглашенный тобою на свадьбу человек обязательно позовет тебя на свадьбу в своей семье. Отказаться от возвращения «кредита» — признак дурного тона. В проигрыше в такой системе оказываются бездетные или малолетние семьи, для которых очередное красочное приглашение на торжество оборачивается «черной меткой», тянущей за собой финансовые убытки, которые им невозможно окупить в рамках этой «брачно-кредитной» системы.

О том, что систему сложно обойти, может свидетельствовать тот факт, что даже не присутствовавшие на самой церемонии гости, будучи приглашенными, обязаны прийти поздравить молодых и подарить деньги (согласно определенным «тарифам»). При этом современная ситуация такова, что поздравляющие приходят не к молодым, а к родителям, даря деньги им: операция проводится между экономическими партнерами, молодые же здесь не субъекты, а лишь объекты действия.

Свадебная церемония — это возможность заработка не только для родителей молодых, но и для некоторых категорий гостей. Например, когда близкие родственники молодых выходят танцевать, гости либо кидают, либо дают им в руки деньги — сотенные, пятисотенные и тысячные купюры. Так, двоюродная сестра одного из информантов, танцующая на свадьбе с гостями, собрала за вечер 80 тысяч рублей. Деньгами осыпают невесту, выходящую на танец с родственниками жениха. Внешне эффектная церемония закидывания невесты тысячными и пяти тысячными купюрами на деле также оборачивается строгой финансовой операцией — подле танцующей девушки суетятся специально приставленные к ней молодые родственницы, собирающие купюры в полиэтиленовые пакеты.

**Свадьба как капиталовложение.** Существует также такая экономическая практика, как свадебное ростовщичество. Некоторые предприимчивые дагестанцы предлагают оплатить свадебные расходы семье, которая не в состоянии выделить на свадьбу сына или дочери необходимую сумму. Свадьба играется с «нужным» размахом, зато все деньги, полученные от гостей и родственников, спонсор забирает себе (его прибыль может достигать несколько сот тысяч рублей).

Все вышеизложенное не должно наталкивать нас на мысль, что свадьба в современном дагестанском обществе является скорее экономическим действием, чем социальным. Безусловно, играя свадьбу для своего ребенка, родители в основном пекутся о его будущем личном и семейном счастье. Однако, забывая экономический аспект этого события, мы можем упустить из виду важные детали, которые могут помочь нам в нелегком деле осмысления основных социальных и культурных процессов, происходящих в описываемом регионе.

*С.О. Чипашвили*

## **ТРАДИЦИОННОЕ ДАГЕСТАНСКОЕ СОБОЛЕЗНОВАНИЕ И ЕГО ФУНКЦИИ ДЕБРИФИНГА, ПРИМЕНЯЕМОГО ДЛЯ ПРОФИЛАКТИКИ ПТСР**

Аббревиатура ПТСР хорошо известна клиническим психологам, психотерапевтам и психиатрам. «Посттравматическое стрессовое расстройство (ПТСР) — это сложное психическое состояние, которое развивается в результате переживания травматического события» (Методическое пособие 2001: 7). Симптомами ПТСР являются навязчивое повторное переживание травмирующей ситуации, стремление избегать мыслей, воспоминаний, в общем, всего, что может напомнить пережитую травму; общее эмоциональное оцепенение со стремлением к изоляции; повышенное психологическое возбуждение. Эта так называемая триада возникает у людей, страдающих ПТСР в течение месяца после перенесенного травмирующего события. В некоторых случаях эти симптомы проявляются отсрочено, но не позднее шести месяцев после психологической травмы (Там же: 8). Симптомы могут внезапно

возобновляться в любой момент жизненного цикла и быть устойчивыми в течение десятилетий, в некоторых случаях даже усиливаясь со временем. При ПТСР человек вновь и вновь переживает травматическое событие, дистрессовые воспоминания захватывают его, нарушая функционирование жизненно важных функций и взаимодействие с людьми.

Первоначально считалось, что ПТСР возникает в результате психологических травм, полученных во время кровопролитных сражений. Однако затем стало понятно, что симптомы ПТСР возникают у некоторых индивидов в ответ на любые травматические события, «выходящие за границы обычного человеческого опыта» (Там же: 7). Катастрофы, пожары, стихийные бедствия, акты насилия, внезапная и неожиданная смерть близкого человека вызывают универсальный для многих культур ответ человеческой психики — развитие посттравматического стрессового расстройства (Эффективная терапия 2005: 9).

Для недопущения развития у пострадавших хронических посттравматических реакций психологи при работе с травмой применяют специальную процедуру оказания психологической помощи — психологический дебрифинг. Проводится дебрифинг сразу после переживания травматического события. Цель дебрифинга — минимизация вероятности развития тяжелых психологических последствий после перенесенного стресса. Это групповая работа, проводимая двумя специально подготовленными специалистами — дебриферами. Техника разработана в последние десятилетия и сводится к слабоструктурированным процедурам, направленным на снижение первоначального дистресса у пострадавших. Процедура состоит обычно из 5–7 этапов или фаз, каждая из которых решает определенную задачу, а именно — отреагирование впечатлений и чувств, уменьшение психологического напряжения, уменьшение ощущения уникальности и патологичности испытываемых чувств. Мобилизация внутренних и внешних ресурсов и создание атмосферы поддержки и сочувствия, подготовка к переживанию тех симптомов или реакций, которые могут возникнуть, информирование участников о том, где они смогут получить дальнейшую помощь.

В целом дебрифинг заключается в описании событий их участниками, рассмотрении их мыслей во время события, анализе их эмоционального состояния в момент события и после него, принятия переживаемых эмоций и понимании их нормальности, планирование будущего, т.е. фокусировка участников на способах совпадения с симптомами и мобилизации психологических ресурсов, обсуждение других тем, зачастую не связанных напрямую с самим событием.

В ходе работы дебриферы поощряют участников к высказыванию своих чувств, мыслей, тревог, задавая много вопросов, позволяющих участникам дать развернутые ответы. Основные вопросы, задаваемые участникам дебрифинга, преследуют одну цель — переработку впечат-

лений и реакций, а также переживание и выброс негативных эмоций, что в результате и препятствует развитию негативных психологических последствий (Методическое пособие 2001: 62–64, 71, 77–79).

Интересным является тот факт, что традиционное дагестанское соболезнование во многих деталях совпадает с этапами и техниками психологического дебрифинга и имеет ту же цель, что и он.

Не представляется возможной точно идентифицировать время появления именно такой формы соболезнования в Дагестане, однако во времена имама Шамиля она уже определенно существовала.

М.Н. Чичагова в своих мемуарах о Шамиле описывает, как после смерти ее мужа, с которым у имама сложились дружеские отношения, «первым приехал некогда жестокий, неумолимый властелин Дагестана и Чечни, а теперь добрый, верный друг наш — Шамиль» (Чичагова 1991: 196). Чичагова особо подчеркивает чуткость Шамиля, его сострадание постигшему ее горю, предложение помощи и т.д. Вместе с Шамилем на соболезнование к Чичаговой прибыла вся мужская половина семьи имама. Мы не имеем подробного описания слов и действий Шамиля, но в них прослеживается традиционный дагестанский стереотип поведения в подобных ситуациях.

Согласно дагестанской традиции, при получении известия о смерти человека, все родственники, друзья, соседи и просто знакомые обязаны сразу отправиться на соболезнование, отложив все дела. Эта традиция сохраняется и по сей день, причем ее нарушение рассматривается, как намеренное оскорбление. Сам обряд похорон проходит согласно исламским нормам и является стандартным для значительной части исламского мира. Исламские нормы видны также в том, что мужское и женское соболезнование проходит раздельно, хотя сама процедура женского соболезнования практически идентична мужской, с поправкой на традиционные гендерные различия. Мужское соболезнование проходит во дворе дома, женское — внутри.

Мужское соболезнование проходит следующим образом: каждый из приходящих на соболезнование обязательно читает положенные молитвы, по окончании которых вновь прибывшие здороваются со всеми присутствующими за руку по кругу. Затем вновь прибывшие подходят к близким покойного, выражают им свое соболезнование и начинают задавать вопросы. Они задают даже в том случае, когда пришедшие уже хорошо осведомлены о случившемся. Они поразительно напоминают вопросы, задаваемые дебриферами при проведении психологического дебрифинга. Цель их, как и при дебрифинге, переработка впечатлений и реакций. Последовательность вопросов примерно следующая: «Что и как случилось?», «Как и когда вы об этом узнали?» и т.д. Все задаваемые вопросы требуют развернутых ответов, и позволяют близким покойного осмыслить постигшую их утрату, пережить острые негативные эмоции, а многократное и подробное повторение ответов конструируют и структурируют целост-

ный образ события, помогая «прожить» его заново и во многом избавиться от стресса.

Традиционное соболезнование длится семь дней, и все это время каждый день повторяется эта процедура или ее элементы с каждым вновь прибывшим. Все предлагают свою помощь и при необходимости в обыденных делах, связанных с обслуживанием людей, пришедших выразить свое сочувствие. Поведение создает атмосферу сочувствия, соучастия, эмоциональной поддержки. Наиболее близкие люди присутствуют на соболезновании все семь дней, они находятся все время рядом и в конце дня, когда основная масса соболезнующих уже расходится по домам, в доверительных беседах помогают родственникам интегрировать травматический опыт, поощряя высказывание мыслей, впечатлений, которые возникли во время травмирующего события и после него. Опираясь на свой и чужой опыт, кто-нибудь обязательно говорит о том, что переживаемые эмоциональные реакции нормальны для таких ситуаций, а также фактически описывает наиболее часто встречающиеся посттравматические симптомы, которые могут возникнуть в будущем, начиная от навязчивых мыслей и образов и заканчивая эмоциональной отгороженностью от других и потери интереса ко многим вещам. Простыми словами родственникам объясняют, что все эти реакции — норма, но надо жить дальше и т.д.

В традиционной дагестанской культуре тактильные контакты, в общем, не приняты, но в такой ситуации они поощряются — все входящие обязательно обнимают знакомых родственников покойного, тем самым выражая и на невербальном уровне поддержку и сочувствие.

Все эти действия так же слабоструктурированы, как и процедуры дебрифинга, многое здесь зависит от конкретных обстоятельств, но сама схема в общих чертах константна.

Немаловажную роль в переживании негативных эмоций играют большие физические нагрузки. На протяжении семи дней родственники встречают и провожают людей, обслуживают их за столом, общаются с ними. Кроме того, по исламской традиции каждый день (в течение 40 или 52 дней) мужчины перед утренним и вечерним намазом отправляются на кладбище, где совершают молитву на могиле покойного. Накапливающаяся физическая усталость частично притупляет душевную боль близких умершего.

Кроме того, дагестанское соболезнование интересно тем, что люди обязательно ведут беседы на другие, не связанные с произошедшим событием темы, в которые постепенно вовлекаются близкие покойного. Делается это и спонтанно, и намеренно с целью разрядки обстановки, снижения индивидуального и группового напряжения. Зачастую находится «балагур», рассказывающий увлекательные истории и даже анекдоты, переводя, таким образом, сильные отрицательные эмоции в положительные.



На седьмой день соболезнование «закрывается». Каждый уходящий обязательно прощается со всеми присутствующими, желает всем здоровья и высказывает пожелания встречаться «по хорошему поводу». Родственники покойного благодарят уходящих за помощь, сочувствие и проявленное уважение, желают здоровья и благополучия. Эти словесные формулировки как бы подводят итог взаимодействия сторон и очень похожи на словесные формулировки заключительного этапа дебрифинга.

Таким образом, психологический дебрифинг, применяемый в развитых странах мира, имеет много общего, в том числе и в деталях, с традиционным дагестанским соболезнованием.

И психологический дебрифинг, и традиционное дагестанское соболезнование преследуют одни и те же цели и задачи, а именно — минимизировать вероятность возникновения тяжелых психологических последствий после стресса. К сожалению, ускорение ритма жизни и другие современные реалии приводят к тому, что в некоторых случаях формализуются и сокращаются процедуры традиционного соболезнования. При некоторой кажущейся целесообразности и рациональности происходящих процессов в реальности все это снижает профилактический и психотерапевтический эффект традиционной формы соболезнования. Подобная форма оттачивалась на протяжении длительного времени и каждая ее процедура имеет глубокий смысл, направленный на профилактику возникновения и развития симптомов посттравматического стрессового расстройства.

### **Библиография**

Методическое пособие по работе с посттравматическими стрессовыми расстройствами. СПб., 2001.

*Чичагова М.Н.* Шамиль на Кавказе и в России: Биографический очерк. СПб., 1889 (репринтное издание — 1991).

Эффективная терапия посттравматического стрессового расстройства / Под ред. Э.Б. Фoa, Т.М. Кина, М.Дж. Фридмана. М., 2005.

## ЭТНОКУЛЬТУРНЫЕ ФАКТОРЫ ИЗМЕНЕНИЙ РОЖДАЕМОСТИ НАСЕЛЕНИЯ ДАГЕСТАНА

Вопросы этнокультурной специфики воспроизводства населения Дагестана, несмотря на относительно большое число различных публикаций по демографии края, относятся к числу слабо исследованных проблем. В данном сообщении предпринята попытка рассмотреть динамику некоторых этнических факторов рождаемости населения Дагестана.

Этнокультурные факторы наряду с социальными, экономическими и другими формируют репродуктивные мотивации и установки, которые проявляются в соответствующем репродуктивном поведении дагестанцев и, в конечном счете, определяют демографическое развитие, ход демографической эволюции и переход на новый тип воспроизводства.

Среди этнокультурных факторов, оказывающих влияние на рождаемость дагестанцев, следует указать на традиции репродуктивного поведения.

Для народов Дагестана были характерны ранние браки, что способствовало высокой рождаемости. Девушек выдавали замуж в возрасте 12–14 лет, юноши женились в 15–17 лет, при этом у разных этносов края зафиксированы незначительные различия в традиционном брачном возрасте у мужчин и женщин.

Существовавшие вплоть до середины XX в. отношения дагестанцев к браку и к безбрачию, а также условия заключения брака и его основные форма, виды и формы семьи также благоприятствовали высокой рождаемости. Каждый *тухум* (семейно-родственная группа) прилагал усилия к максимальному охвату брачным состоянием лиц брачного возраста, а безбрачие осуждалось общественным мнением. Основной формой семьи была малая, или нуклеарная, семья, наряду с которой в ряде предгорных и равнинных селений продолжала бытовать пережиточно сохранявшаяся большая, или неразделенная, семья.

Необходимость иметь большое число детей (не менее четырех-пяти) поощрялась условиями хозяйствования и способствовала лучшему функционированию семьи в дагестанском аграрном обществе, т.е. существовала экономическая потребность в детях. Отсутствие детей было веским основанием к повторной женитьбе на новой жене, дети которой продолжили бы род. Хотя малодетность в принципе не осуждалась, но многодетные семьи в Дагестане пользовались уважением.

Традиции высокой рождаемости поддерживались не только спецификой основных занятий (сочетание земледелия и скотоводства), но и наличием пережитков патриархальной традиции, обычаем эндогамии и т.д., т.е. явлениями, всячески поддерживавшими замкнутость и самодостаточность отдельных селений, обществ, этнических единиц.

Этнокультурные и религиозные традиции в Дагестане тесно переплетены. Ислам запрещал применение контрацептивных средств, а аборт приравнивал к тяжким грехам, ограничивал права женщин, ее положение в семье, приветствовал рождение детей, регламентировал брачно-половые отношения. Исламская религиозная традиция разрешала и поощряла многоженство, что способствовало увеличению мусульманской *уммы* (религиозной общины).

На традиции репродуктивного поведения оказывали влияние отношение к внебрачным половым связям и к детям, рожденным вне брака. Внебрачные половые связи мужчин осуждались, хотя и нестрого, в отличие от женщин, и, видимо, поэтому к детям, рожденным вне брака, относились с сочувствием.

Высокая рождаемость являлась следствием влияния традиций репродуктивного поведения, ориентированного на максимальное число рождений, а также реакцией на относительно высокую детскую смертность.

Произошедшая во второй половине XX в. трансформация социально-культурных факторов (возраста вступления в брак, отношения к бездетности, потребности в детях и др.) во многом определили демографические сдвиги и переход на новый тип воспроизводства населения. Эволюция происходила от высокой и очень высокой рождаемости к средней рождаемости и низкой смертности и относительно высокому естественному приросту; для современного населения республики характерна также относительно высокая продолжительность жизни.

Одним из перспективных направлений изучения этнической демографии Дагестана необходимо считать изучение этнокультурных аспектов рождаемости, которые взаимосвязаны с различными системами жизнеобеспечения и продолжают испытывать влияние существующих культурных традиций.

*С.И. Исраилов*

## **ИЗМЕНЕНИЯ В РЕПРОДУКТИВНОМ ПОВЕДЕНИИ ЖЕНЩИН ДАГЕСТАНА В ДИНАМИКЕ СОЦИАЛЬНО-ЭКОНОМИЧЕСКИХ И ПОЛИТИЧЕСКИХ ПРЕОБРАЗОВАНИЙ В 90-Е ГОДЫ XX ВЕКА — В НАЧАЛЕ XXI ВЕКА**

Тяжелые последствия социально-экономических преобразований в 90-е годы XX в. привели к ухудшению демографической ситуации в Дагестане. Число родившихся детей в республике снизилось с 45 тысяч в 1992 г. до 38,2 тысяч в 2000 г. Число заключаемых браков также снизилось с 18,6 тысяч (в 1991 г.) до 12,6 тысяч (в 1996 г.).

Одним из последствий кризиса стало высвобождение из народного хозяйства десятков тысяч граждан, ранее работавших на ставших неконкурентоспособными предприятиях. К 1996 г. уровень общей безработицы в республике достиг 324 тыс. чел., или 24,1% экономически активного населения. Особенно быстро шло высвобождение из экономики женщин. К 1996 г. число женщин-безработных составило 84 тыс. чел., к 2000 г. превысило 100 тыс. и продолжило расти, несмотря на стабилизацию общей безработицы. Начиная с 2005 г. большая часть безработных в республике — женщины. При этом основная часть женской безработицы приходится на молодых девушек, вступающих в трудоспособный возраст.

Однако параллельно росту женской безработицы в республике происходило восстановление демографических показателей. Начиная с 2000 г. число рождений в республике начало расти, и во второй половине текущего десятилетия превысило рубеж в 50 тыс.

Среди причин, способствовавших улучшению демографических показателей, — рост числа женщин, занятых исключительно домашним хозяйством, рождением и воспитанием детей.

Изменение взглядов общества на вопросы занятости женщин вследствие религиозного возрождения в Дагестане стало главной причиной формирования большой прослойки женщин трудоспособного возраста, не занятых в экономике. «Специализация» женщин на домашних делах способствовала восстановлению в республике относительно высокой рождаемости.

Вместе с тем в различных регионах Дагестана ситуация с женской занятостью и демографией неоднозначная. В городах процент работающих женщин выше, но заметно ниже уровень рождаемости. В сель-

ской местности, напротив, проживает до 70 % неработающих женщин, но и показатели рождаемости здесь гораздо выше, чем в городе.

Несмотря на то что Дагестан традиционно считается трудоизбыточным регионом России и показатели общей безработицы здесь велики, реальная занятость (с учетом степени развития малого бизнеса и теневого сектора экономики) в Дагестане довольно высока. Официальная статистика недооценивает реальный уровень занятости.

В современном Дагестане женщины все чаще делают осознанный выбор образа жизни, ориентированного на работу в семье, рождение и воспитание детей.

К настоящему моменту сложилась ситуация довольно существенного диспаритета в образе жизни и репродуктивном поведении женщин между городом и сельской местностью. Население прирастает, преимущественно благодаря высокой рождаемости в сельской местности, в то время как в городе женщины чаще заняты образованием, карьерой, бизнесом и реже, чем в сельской местности, рожают детей.

*М.Ш. Абдулаева*

## **СТАНОВЛЕНИЕ СВЕТСКОГО ОБРАЗОВАНИЯ — ВАЖНЫЙ ШАГ В ПРОЦЕССЕ ВХОЖДЕНИЯ ДАГЕСТАНА В ОБЩЕРОССИЙСКОЕ КУЛЬТУРНОЕ ПРОСТРАНСТВО (XIX ВЕК)**

После присоединения Дагестана в 1813 г. к своей территории Россия предприняла ряд мер, объективно способствовавших развитию культуры народов горного края. Одним из значительных явлений стало открытие в Дагестане светских школ. В целом организация русскоязычных учреждений и светских школ содействовала практическому включению Дагестана в политико-экономическое и культурно-образовательное пространство Российской империи.

Первым учебным заведением, открытым правительством в Дагестане и предназначенным «для детей русских чиновников и офицеров, служащих в области», было Дербентское городское училище, основанное в 1837 г. Если отношение коренного населения к русским в сфере

традиционных норм общения оставалось в целом лояльным, то попытки привлечь горцев в светские школы встретили религиозное неприятие, которое могло стать мощным тормозом в общем процессе формирования системы образования.

Решением этой проблемы стало открытие в 1849 г. в Дербенте мусульманского училища, которое в начале 1855 г. было переведено в Темир-Хан-Шуру. Обучавшиеся здесь представители коренных народностей Дагестана имели возможность помимо арабского изучать и русский язык. Это стало важным шагом на трудном пути привлечения дагестанцев в новое для них образовательное пространство.

В 1861 г. в Темир-Хан-Шуре была открыта окружная городская школа, которая кроме трех классов включала в себя и мусульманское училище. Росло количество обучавшихся в школе детей из местных народностей: если в год открытия вместе с детьми русских чиновников обучалось 25 дагестанцев, то в 1872 г. их насчитывалось 57. В 1874 г. Темир-Хан-Шурина городская школа была преобразована в прогимназию в составе пригготовительного и первого классов. В 1878 г. при прогимназии было открыто подготовительное отделение для детей горцев, не владеющих русским языком.

В конце 1870-х гг. прогимназию преобразовали в реальное училище. Из 188 реалистов, приступивших к занятиям в первый год существования училища, 55 человек были представителями дагестанских народностей. В начале 1890 г. из 246 учащихся реального училища 192 были уроженцами Дагестана и 58 — горцами, представителями местных народностей.

В педагогическом коллективе училища трудились русские специалисты: Е.И. Козубский, выпускник Новороссийского университета; А.В. Барсов, автор ряда работ по русской грамматике. Барсов издал некоторые образцы дагестанского устного народного творчества — «Дагестанские сказки» и «Предания некоторых местностей Дагестана».

Показательно, что открытие светских учебных заведений во многих случаях было инициировано местным населением. Горцы ходатайствовали об увеличении школ, способствовали возведению зданий для них денежными средствами, материалами и личным трудом.

Для правительства России светские школы являлись важным аспектом, инспирировавшим социально-политическую интеграцию Дагестана в Российскую империю. Светские школы, ставшие своего рода цивилизаторским средством «замирения» Дагестана, должны были усилить образовательный процесс в горном крае. При этом в целях привлечения дагестанской молодежи в светские русскоязычные школы для местного населения вводились структурно-программные элементы религиозного образования: основы ислама, арабский язык.

Непосредственно участвуя в зарождении русскоязычной дагестанской интеллигенции, правительство России видело в ней гарант стабильности и лояльности по отношению к официальной власти.

*Г.З. Пумпян, И.В. Самсонова*

**ВОПРОСЫ ШКОЛЬНОГО ОБРАЗОВАНИЯ  
У МУСУЛЬМАН СРЕДНЕЙ АЗИИ  
В РУССКОЙ ПЕРИОДИЧЕСКОЙ ПЕЧАТИ  
СЕРЕДИНЫ XIX — НАЧАЛА XX В.  
(по фондам БАН)**

Развитие образования среди мусульман Средней Азии было одной из важнейших задач русской администрации Туркестанского края и имело свою специфику. Цель народного образования в крае была сформулирована в проекте Комиссии по изучению вопроса об устройстве учебного дела в крае еще в 1871 г. и состояла в том, чтобы развивать край «в направлении русских интересов, которые состоят в развитии экономической стороны жизни инородческого населения, его гражданственности и солидарности его стремлений с основами русской государственной жизни. При этом религиозные убеждения туземцев должны оставаться без всякого посягательства и школа для туземцев не должна иметь конфессионального характера». Туркестанское генерал-губернаторство было создано в 1867 г., преобразовано в 1886 г. в Туркестанский край (далее — ТК). Россия к тому времени уже имела опыт политического сосуществования с мусульманскими народами, и, несомненно, правительство старалось учесть его при составлении программ социального и экономического развития Средней Азии. Здесь Россия пыталась избежать войны «по-кавказски». В отличие от Поволжья в Средней Азии не практиковалось насильственное крещение мусульман. Еще в 1773 г. был издан закон о «терпимости всех вероисповеданий». Средняя Азия в составе России наряду с негативными последствиями колониальной политики испытывала и позитивные результаты присоединения к Империи: прекращение разорительных войн, ликвидация рабства, развитие экономики, повышение уровня грамотности местного населения.

Вопросы образования среди мусульман вписывались в общую общественно-политическую ситуацию России пореформенного периода, характеризующуюся большими изменениями в общественной, политической и государственной жизни. В конце XIX в. появляется тонкая прослойка мусульманской части российской интеллигенции, владевшей русским языком как родным и во многом принадлежащей русской культуре. Меняется мировоззрение части традиционного мусульманского общества. В 1880-х гг. в Казани, а в 1890-х годах — в Средней

Азии, появляются либералы-обновленцы (*джадиды*), или «новометодники», прежде всего требовавшие обновления системы мусульманского образования, внедрения в учебные заведения светских предметов. На страницах русской периодической печати находили отражение дискуссии и мнения деятелей русского просвещения, представителей общественных и религиозных кругов по вопросам организации школьного дела среди мусульман и методикам преподавания для нерусских народов, также освещались и мероприятия официальных властей по организации и реформированию образования у мусульман. Особое внимание уделялось реформаторской системе Н. Ильминского, проводником которой в Средней Азии был С. М. Граменицкий.

На русском языке проблемы школьного образования среди мусульман Средней Азии широко освещал ряд журналов: а) ведомственные издания — педагогический и научный «Журнал Министерства народного просвещения» (ЖМНП), а также местные справочные издания, которые были в ведении Министерства внутренних дел (в том числе издания областных статистических комитетов, обзоры и ежегодники: «Ежегодник Ферганской области», «Сборник материалов по статистике Сыр-Дарьинской области», «Материалы по статистике Туркестанского края», «Обзоры закаспийской области»); б) издания научных обществ — «Записки Императорского Русского географического общества», «Мир ислама», издаваемый Императорским обществом ориенталистов; в) издания историко-литературного содержания («Сборник материалов по мусульманству», «Сборник Хорошхина», «Средняя Азия»). Публикации стали появляться со второй половины XIX в., пик интереса к данной теме пришелся на конец XIX — начало XX в.

В Средней Азии на рубеже веков было три направления в сфере образования, которые и рассматривались в русской периодике указанного периода: а) традиционное мусульманское образование; б) реформаторское течение внутри ислама — новометодные школы; в) деятельность русской администрации по распространению просвещения и организации школ и училищ, прежде всего русско-туземных (далее — РТШ, РТУ). Русская администрация стояла также перед необходимостью заботиться об образовании детей русских переселенцев.

Материалы по вопросам реформирования школьного образования в Средней Азии и деятельности русской администрации в обобщенном виде были представлены в очерке С.М. Граменицкого (Граменицкий 1896), общественного деятеля, директора народных училищ Сыр-Дарьинской области. В 80-х гг. XIX в. С.М. Граменицкий стремился осуществить организацию русско-туземных училищ в Средней Азии, опираясь на опыт Н.И. Ильминского. Однако Н. Ильминский, действовавший в Поволжье, ориентировался на крещеных «инородцев». С.М. Граменицкий же в Средней Азии стремился к тому, чтобы «приобщить иноплеменные русские народности к началам общерусской культуры и гражданственности» без посягательства на их религиоз-



ные убеждения. В очерке даны сведения о положении народного образования в крае до 1876 г., подводятся итоги реформаторской деятельности почти за 20 лет, с 1876 до 1895 г., а также приводится обширный статистический материал.

В 1876 г. в ТК в ведении МНП было учреждено Управление по учебной части со состоящим при генерал-губернаторе главным инспектором училищ, что поставило школьное дело на более прочную основу. К 1896 г. в ведении Управления учебными заведениями ТК было уже 107 учебных заведений. Русская администрация приняла ряд мер для привлечения местных детей в русские школы. С 1885–1886 гг. открылись 28 русско-туземных школ и русско-туземных училищ (РТШ и РТУ) исключительно для местных детей, с интернатами при шести из них. В этих училищах дети мусульман должны были одновременно изучать мусульманскую и русскую грамоту, получать достаточный навык в употреблении разговорного русского языка. Ко второму году обучения дети могли понимать достаточно для продолжения занятий на русском языке (каждый день были занятия по 2 часа в русском и в мусульманском классах). На тюркском языке шло обучение с использованием транскрипции на «иностранном» языке по звуковому методу И. Гаспринского. В соответствии с инструкцией 1887 г. занятия велись по единой программе, включавшей также арифметику, важнейшие сведения из русской истории и географии.

РТШ более успешно функционировали в городах, где практические потребности в знании русского языка были велики. Кроме того, начали функционировать интернаты при городских училищах и при учительской семинарии, в которых было 2/3 казенных вакансий для подготовки местных воспитанников к поступлению в училища (в городских училищах было 15,5 % мусульманских учеников). В 1878 г. открылись ученические квартиры при городских училищах для подготовки детей в учебные заведения и содержания в них. Успешно функционировали вечерние курсы при 10 училищах для обучения взрослого населения русской грамоте. Учреждались почетные блюстители и блюстительницы (чаще — в РТШ, в основном из почетных местных жителей). Принимались меры по благоустройству и упорядочению учебного процесса (подготовка преподавателей, учебные инструкции, инспектирование учебных заведений).

В очерке С.М. Герменицкого отмечены и трудности в работе указанных выше заведений: небольшая продолжительность занятий и пребывания в русской среде; сложность транспортного сообщения со школами (поэтому были РТУ с интернатами); отсутствие приспособленных зданий; сложности с обеспечением учебниками и писчими принадлежностями; удаленность от передовых школ Европейской России; отсутствие опыта и правильной организации внутренней жизни, отношений к русской администрации, обществу; перегруженность инспекторов, которые выполняли также функции директоров; отсутствие училищ-

ных советов, канцелярий. В русских учебных заведениях число учащихся относительно общего количества мусульман в крае было невелико, однако ежегодно возрастало. Обучение местных девочек было исключением и в основном касалось дочерей чиновников-мусульман, состоявших на русской службе. Предлагалось в виде опыта основать женские училища, поступлению в которые не препятствовали бы религия и обычаи. Автор объяснял недостаточные успехи также неподготовленностью местного населения, отмечал как возможность введение преподавания русского языка в высших школах-*медресе*, указывал на необходимость устройства школ грамотности среди киргизского населения степных уездов.

Среди публикаций начала века особый интерес представляет ряд статей «Журнала Министерства народного просвещения» (ЖМНП). Педагог, глава совета Министерства народного просвещения Н.А. Бобровников, который ездил с инспекторской проверкой по ТК, в своей статье в ЖМНП (Бобровников 1913) предлагает взгляд на вопросы образования в ТК как бы со стороны и высказывает ряд критических замечаний. Кроме того, Н.А. Бобровников описывает ситуацию с распространением новометодных школ. Он сообщает о деятельности Комиссии под председательством С.М. Граменицкого весной 1907 г. в Ташкенте в связи обсуждением вопроса о применении к инородческим училищам в Средней Азии правил, выработанных Особым совещанием по вопросам образования инородцев, организованным при МНП и утвержденным 31.03.1906 г. (Изложение правил приводится в статье А.Е. Алекторов (Алекторов 1909)). В них, в частности, устанавливаются возможные типы школ или училищ для «инородцев», требования к учителям, финансирование школ. Правила были признаны неприменимыми к начальным училищам Средней Азии. При этом Комиссия называет достоинства действующей в ТК системы и преимущества РТУ, среди которых сочетание обучения родному языку и исламу с обучением русскому языку и общеобразовательными сведениями. Это новообразование не имело основания в законе, а было созданием местной администрации. С.М. Граменицкий приводит свое мнение (возможно, субъективное) о невозможности вводить местные языки как орудие обучения из-за необработанности их в научном и литературном отношениях.

Н.А. Бобровников также излагает результаты проверки знания русского языка в ряде РТШ ТК. По его мнению, эти знания очень слабы, хотя интерес к русскому языку есть, частные уроки оплачиваются высоко. Причины этого Н.А. Бобровников видит в слабости методики: система создана без участия специалистов, филологически образованных, знакомых со строем тюркских языков и с методами преподавания чужих языков. О возможности совместного обучения автор пишет: местные ученики могут присоединиться к младшему отделению русских школ через год отдельного обучения, а русские дети могут посту-

пать прямо во 2-е отделение инородческих школ Средней Азии после 4–6 недель отдельного обучения. В этом случае русский язык станет общим разговорным языком детей в школе и жизни.

Относительно новометодных школ Н.А. Бобровников отмечает, что новая волна реформ была связана с рядом мусульманских съездов. Их основное положение — самобытность мусульман не только религиозная, но и учебная, вплоть до высших духовных народных школ, без вмешательства в их заведование русского правительства. Программа, выработанная на этих собраниях, оказала влияние на образование новометодных школ в Европейской России и Средней Азии (в *мектебах* наряду с религиозными науками должны были преподаваться также и светские: арифметика, география, история, арабский язык, литературный турецкий язык). Русский язык являлся необязательным, хотя в ряде *мектебов* ему отводили значительное место.

Силой, на которую первоначально опирались реформаторы, была пантюркская идея. В 1874 г. правительство под влиянием идей Н. Ильминского сделало попытку взять под контроль мусульманские школы и передало их в ведение МВД, учредив должности инспекторов инородческих школ, которые вскоре были упразднены. По мнению Н.А. Бобровникова, правительство проявляло неосведомленность о мотивах этого движения и как бы оказалось на стороне архаичной системы мусульманского образования, что не было привлекательным в глазах реформаторски настроенных мусульман. Каких-либо убедительных предложений о более гибких действиях в этой ситуации Н.А. Бобровников, однако, не высказывает.

Важным дополнением к этим материалам является появившаяся в 1906 г. в ЖМНП статья этнографа, ориенталиста и лексикографа Н.П. Остроумова, который обобщает опыт С.М. Граменицкого по организации РТШ и касается проблемы составления учебников для обучения русскому и тюркским языкам (Остроумов 1906: 113–166).

Обзор данных публикаций позволяет заключить, что в школьной системе России середины XIX — начала XX в., в том числе в Средней Азии, наблюдались просветительские реформаторские тенденции как в мусульманских, так и в русских государственных школах, где обучались «инородцы»; в Средней Азии делались попытки совместить распространение и популяризацию русского языка с возможностями для учащихся оставаться в рамках мусульманской религии и национальных традиций, причем делался упор на «русско-туземные» школы. Кроме того, авторами работ высказывалась необходимость выработки правительством гибкой политики относительно традиционных и новометодных тенденций в сфере образования. Успехи русского образования среди местного населения отмечались прежде всего там, где к этому был практический интерес.

Опыт школьного образования среди мусульман России в одном из ее регионов с проживающим компактно мусульманским населением,

представленный на страницах русской периодики прошлого, имеет прежде всего исторический интерес, хотя в какой-то мере, возможно, не потерял своей актуальности и теперь.

### **Библиография**

*Алекторов А.Е.* Новые течения в жизни магометанских школ // ЖМНП. НС. 1909. Март. Ч. XX. С. 119–191.

[*Бобровников Н.А.*] // ЖМНП. НС. 1913. Июнь. Ч. XLV. С. 189–241; Июль. Ч. XLVI. С. 49–84.

*Граменицкий С.М.* Сборник материалов для статистики Сыр-Дарьинской области / Изд. Сыр-Дарьинского обл. статист. комитета. 1896. Т. V. С. 1–61.

*Остоумов Н.П.* Мусульманские мактабы и русско-туземные школы в Туркестанском крае // ЖМНП. НС. 1906. С. 113–166.

*Л. Шотбакова*

## **РОЛЬ УЧЕБНЫХ ЗАВЕДЕНИЙ РОССИЙСКОЙ ИМПЕРИИ В ФОРМИРОВАНИИ КАЗАХСКОЙ НАЦИОНАЛЬНОЙ ИНТЕЛЛИГЕНЦИИ В КОНЦЕ XIX — НАЧАЛЕ XX В.**

Процесс формирования национальной интеллигенции в конце XIX — начале XX вв. в Казахстане четко и зримо отражал состояние той эпохи, особенности развития Казахстана как колониальной окраины Российской империи. По мнению ряда отечественных историков, национальную интеллигенцию того времени можно условно разделить на две большие группы: традиционную, истоки и рождение которой уходят в глубокую древность, и интеллигенцию, оформившуюся под влиянием русской культуры и получившую образование в учебных заведениях России. (Казахстан 2007).

Образование, полученное в учебных заведениях России, во многом сказалось на формировании общественно-политических взглядов многих представителей казахской интеллигенции. Так, А. Букейханов, А. Байтурсынов, М. Дулатов, Н. Тюрякулов, Ж. Акпаев, М. Тынышпаев и др. увлеклись демократическими, революционными идеями преобразования общества именно в период обучения в высших

учебных заведениях Российской империи: Н. Тюрякулов — будучи студентом экономического факультета Московского коммерческого института, М. Тынышпаев — Петербургского института инженеров транспорта, М. Чокаев и Ж. Акпаев — юридического факультета Императорского Санкт-Петербургского университета, А. Букейханов — Санкт-Петербургского Императорского лесотехнического института и т.д. Лидеры движения Алаш А. Букейханов, А. Байтурсынов, М. Дулатов, имевшие тесные связи с представителями российских политических партий начала XX в., так определяли свое политическое кредо: «Мы — западники. В своем стремлении приобщить народ к культуре мы не смотрим на восток, в Монголию, мы знаем, что там культуры нет. Наши взгляды устремлены на запад. Получить культуру мы можем оттуда, через Россию, при посредстве русских». (Алаш-Орда 1992).

Таким образом, говоря о формировании казахской интеллигенции в конце XIX — начале XX в., следует упоминать о том, что она сформировалась на стыке взаимодействия и контакта двух культур, двух социумов — русского и местного, традиционного.

### Библиография

Алаш-Орда: Сб. документов / Составитель Н. Мартыненко. Алма-Ата: Айқап, 1992.

Казахстан: история, язык, нация. Астана: Родной язык — отец истории, 2007.

*Kendirbaeva G. The Early Twentieth-Century Kazakh Intelligentsia: In Search of National Identity // Post-Soviet Central Asia / Ed. by T. Atabaki, G. o'Kane. Tauris Academic Studies. London; New-York. 1998.*

**Б.Г. Курбанов**

## УЧЕБНЫЕ ПРИНАДЛЕЖНОСТИ ИЗ КОЛЛЕКЦИИ БУХАРСКОГО МУЗЕЯ-ЗАПОВЕДНИКА

В экспозиции отдела истории Бухарского государственного архитектурно-художественного музея-заповедника в разделе «Система образования в Бухаре конца XIX века» экспонируются учебные принадлежности школьника указанного периода.

1. Дошечка (инв. № 466/7) длиной 41 см, шириной 8–9,5 см с *алифбе* азбукой арабского языка. Бухара XIX — начало XX в.

Верхняя часть дощечки зазубрена. Поля лицевой стороны окрашены зеленой краской, сверху и внизу имеется *унван* в виде геометрической фигуры с растительным орнаментом внутри.

В картушах на светло-коричневом и неокрашенном фоне дощечки расположены буквы арабского алфавита:

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ  
ا ب ت ث ج ح خ  
د ذ ر ز س ش ص  
ض ط ظ ع غ ف ق  
ك ل م ن و ه ل ا ی

Подобные дощечки исполняли роль азбуки для учащихся младших классов *мактаба* и могли использоваться продолжительное время ввиду прочности материала, из которого были изготовлены.

Упоминание о таких дощечках приведено в воспоминаниях Садриддина Айни о своей учебе в *мактабе*: «...Между тем учитель поставил меня на колени перед собой, положил дощечку на бревно и заставил говорить “Азуз биллях” и “Бисмиллях” <...> Когда отец ушел, учитель посадил меня поближе к себе и велел одному из старших учеников заняться со мной. Тот, заставляя меня смотреть на дощечку, произносил: “Алиф, бэ, тэ, сэ”» (Айни 1961: 74).

Описание аналогичной дощечки из экспозиции музея в Самарканде приводит Р. Рахимов (Рахимов 1989: 110).

2. *Каламдон* (перс. — ‘пенал’) из папье-маше (инв. № 440/7).

Длина 28 см; высота 4 см. Бухара, XIX — начало XX в.

Пенал расписан тонким золотым растительным орнаментом *ислими* по зеленому, желтому и красному фону. На крышке и боках расположены арабографические надписи (выполнены в синем цвете) на персидском языке.

На верхней части крышки пенала в двух картушах надписи:

[Ин каламдон кэ тарх кард устод Бехтар аз накш Мони ва Бехзод]  
Этот пенал, который изготовил мастер  
Лучше узоров, чем у Мани<sup>1</sup> и Бехзада<sup>2</sup>

Приводя имена Мани и Бехзада («Второго Мани») каллиграф подчеркивает собственную искусность.

На торцах пенала также сохранились надписи:

Хаст андар давоташ обихаёт] [Минамойад сийохиш зулмот]  
[Бод пойандэ дар каф-э мирзо] [Сохэб-э кадр ва жох Закарийо]  
Есть в чернильнице его живительная вода  
Проявляют чернила его темноту  
Да здравствует в руках мирзы  
Владелец ценности и величия (положения) Закарийа<sup>3</sup>.

Любовь к эпиграфике традиционно была присуща бухарским мастерам. Многочисленные бытовые предметы сохраняют коранические, нравоучительные, благожелательные, именные надписи. Учебные принадлежности каллиграфы украшали замысловатыми орнаментами и стихотворными надписями с характерной тематикой.

При всем обилии исходного материала данные о школьном инвентаре позднесредневековой Бухары в исторической литературе практически отсутствуют. Исследование предметов, подобных описанным выше, поможет восполнить данный пробел.

\*\*\*

<sup>1</sup> *Мани* (216 — ок. 276 гг. н.э.), один из пророков, основатель религиозно-философского учения — манихейства. Считается автором многих религиозных сочинений, кроме того, он известен как каллиграф и великий художник. Мани писал свои произведения на основе созданной им новой письменности, которая является разновидностью сирийского письма «экстрангело» (см.: Ртвеладзе 1999).

<sup>2</sup> *Бехзад* (полное имя Камалиддин Бехзад, 1455–1536) — крупный художник-миниатюрист эпохи Восточного Возрождения. Он считается основателем Гератской миниатюрной школы, за свой талант Бехзад был удостоен титула «Второй Мани» (см.: Мадрахимов 2001).

<sup>3</sup> *Закарийа* — один из праведников, коранический и библейский персонаж, отец Йахйи (Иоанна Крестителя). Согласно Корану, Закарийа по жребию был выбран воспитателем-опекуном Марьям (Марии) и каждый день видел в ее комнате разные чудеса. Тогда он стал молить Аллаха даровать ему сына. К Закарии явились ангелы и сообщили ему, что у него родится мальчик по имени Йахйя. После гибели сына, Закарийа скрылся от преследователей в дупле дерева, но был выдан Иблисом. Враги срубили дерево и распилили его вместе с Закарийа (см: Священный Коран 1987: 3: 39–42; 19: 3–12; Ислам 1991: 74).

## Библиография

- Айни С.* Собрание сочинений. М., 1961. Т. 4.  
*Ислам: Энциклопедический словарь.* М., 1991.  
*Мадрахимов А.* Камалиддин Бехзад // *Узбекистон Миллий Энциклопедияси.* Ташкент, 2001. С. 9–11.  
*Рахимов Р.Р.* Традиционное начальное школьное обучение детей у народов Средней Азии (конец XIX — начало XX вв.) // *Памятники традиционно-бытовой культуры народов Средней Азии, Казахстана и Кавказа.* Л., 1989. С. 109–132.

*Ртвеладзе Э.* Великий шелковый путь // Энциклопедический словарь. Древнее и раннее средневековье. Ташкент, 1999.

Священный Коран: Арабский текст с русским переводом. Лондон, 1987.

**Ф.Б. Алиев**

## **ИЗМЕНЕНИЕ ОБРАЗОВАТЕЛЬНОГО И КУЛЬТУРНОГО УРОВНЯ СЕЛЬСКОГО НАСЕЛЕНИЯ ДАГЕСТАНА В 1971–1985 ГГ.**

В 1970-х — начале 1980-х гг. деятельность органов власти Дагестана была направлена на дальнейшее повышение образовательного и культурного уровня населения, в том числе сельского. Большое значение в решении этой социально значимой задачи имело развитие сельской общеобразовательной школы.

На начало 1970/71 учебного года в республике насчитывалось 1589 дневных общеобразовательных школ с общим контингентом учащихся 373,9 тыс. чел. В годы девятой пятилетки общеобразовательная школа Дагестана продолжала осуществлять задачу перехода ко всеобщему среднему обучению подрастающего поколения. В результате совещания Совета Министров просвещения и работников народного образования (ноябрь 1972 г.) был разработан план по охвату молодежи средним образованием.

В целях выполнения указанного плана работники институтов усовершенствования учителей и Научно-исследовательского института школ часто выезжали в районы и города, встречались с их руководителями, подсказывали приемлемые пути выполнения всеобщего, помогали в решении других проблем (Магидов 1998: 126).

В 1975/76 учебном году все сельские национальные школы перешли на обучение русскому, родным языкам и литературе по новым учебникам. Было создано около 130 новых учебников для работы по новым программам, более 40 методических и педагогических пособий по преподаванию русского и родных языков, математики, природоведения.

Узловыми пунктами реализации указанного плана являлось полное и повсеместное выполнение закона о всеобщем, дальнейшее совершенствование работы учителей и всех работников народного образова-



ния и на этой основе привитие учащимся глубоких и прочных знаний по всем предметам, обеспечение всех учащихся бесплатными учебниками, создание необходимых условий для проживания детей в пришкольных интернатах и т.д.

В первой половине 1980-х годов в Дагестане, как и во многих других регионах страны, в отличие от предшествующего десятилетия намечилось определенное сокращение контингента учащихся общеобразовательных школ. Оно было обусловлено падением уровня рождаемости и сокращением естественного прироста населения.

По итогам Всесоюзной переписи населения 1970 г., грамотность сельского населения республики в возрасте 9–49 лет составила 99,6%. К переписи 1979 г. этот показатель поднялся до 99,9%. Однако в последующее десятилетие в Дагестане намечилась крайне тревожная тенденция — падение общеобразовательного уровня населения. По материалам Всесоюзной переписи населения 1989 г., грамотность сельского населения республики в возрасте 9–49 лет составила 99,5% (Народное образование 1990: 5).

Анализируемое пятнадцатилетие характеризовалось заметными позитивными изменениями в структуре образовательного уровня населения Дагестана. По данным Всесоюзной переписи населения 1970 г., в сельской местности республики на 1000 человек в возрасте 10 лет и старше приходилось 214 человек со средним общим и неполным средним образованием, а в 1989 г. — 450 человек, или рост в 2,1 раза (Там же: 9). При этом исключительно важным, имевшим далеко идущие социальные последствия обстоятельством было преодоление различий в уровне общеобразовательной подготовки городского и сельского населения. По итогам Всесоюзной переписи населения 1989 г., на 1000 человек горожан в возрасте 10 лет и старше в республике приходилось 435 человек со средним общим и неполным средним образованием, а в сельской местности — 450 человек.

### Библиография

*Магидов Х.Г.* Очерки краткой истории развития образования в Дагестане. Махачкала, 1998.

Народное образование и культура в ДАССР: Стат. сборник. Махачкала, 1990.

*М.Ю. Роцин*

## **КНИГА ХАЛИЛ-БЕКА МУСАЯСУЛА «СТРАНА ПОСЛЕДНИХ РЫЦАРЕЙ» КАК ИСТОРИЧЕСКИЙ ИСТОЧНИК**

Известный аварский художник Халил-бек Мусаясул (1897–1949) значительную часть жизни прожил в Германии (1921–1948). В 1926 г. он окончил в Мюнхене Академию художеств. В 1936 г. в Мюнхене на немецком языке была опубликована его книга «Страна последних рыцарей» (Halil Beg / L. Laporte. “Das Land der Letzten Ritter”, Muenchen, 1936). В России книга была издана в русском переводе издательством «Юпитер» в Махачкале в 1999 г. По форме это повесть, написанная для юношества. Литературную обработку книги сделала немецкая писательница Луиза Лапорт. Хотя повесть Х. Мусаясула не является мемуарами, она пропитана детскими и юношескими воспоминаниями художника и содержит немало любопытных подробностей по истории Дагестана и России начала XX в.

Художник был сыном наиба Манижала-Исрапила и в раннем детстве переезжал вместе со своей семьей из одного аула в другой. Его семья была из известного селения Чох. Какое-то время отец художника служил наибом Казикумуха, бывшего раньше столицей Казимукухского (Аварского) ханства. Колоритно описан Х. Мусаясулом казикумухский базар, проходивший по четвергам: «На своих повозках, запряженных волами, приезжали сюда кумыки и продавали красивые платья. Из Среднего Дагестана, из Аварии приезжали хоточинцы. Их ослы были навьючены изюмом и виноградом, который рос на предгорных склонах. Они же привозили сюда корзины, полные превосходных персиков. Эти светловолосые, жилистые, загорелые ребята всегда были настроены на веселый, шуточный лад <...> Заработав на фруктах несколько рублей, они тут же пропивали их и возвращались домой с пустыми карманами» (Мусаясул 1999: 26–27).

Очень интересно описан в книге мужской обряд обрезания (*суннет*) (Мусаясул 1999: 28–31).

Иногда в тексте попадаются любопытные детали, в частности посвященные косьбе. Дело в том, что в аварских селах косят женщины, а не мужчины. Автор сообщает об этом так: «Со всех сторон раздавались звуки песен и танцев. Женщины косили, а мужчины отбивали косы, блестящие на солнце. Все работали без усталости!» (Там же 1999: 46).

Х. Мусаясул рано потерял отца. Его детские впечатления, связанные с изготовлением памятника отцу, были очень яркими и зародили

в нем желание стать художником. Он пишет: «Ежедневно в течение нескольких недель мы с нетерпением следили за работой мастера <...> С обратной стороны поверхность камня украшали искусно переплетенные золотые и бирюзовые орнаменты в виде барельефа. Лицевая сторона несла на себе самый значительный и благородный узор: большое, глубоко высеченное, густо разветвленное дерево, на каждом листке которого изящной вязью были выгравированы имена наших предков. Это было родословное дерево нашего тухума, на котором меня изобразили в виде нераспустившейся почки <...> Благодаря мастеру Исмаилу во мне проснулся внутренний голос» (Мусаясул 1999: 62–63).

Книга Халил-бека содержит много народных преданий, которые рассказывались во время различных праздников. Некоторые из этих рассказов касались кровной вражды. О ней и случаях, с ней связанных, автор повествует весьма подробно. В частности он описывает убийство дибира Хасана и то, что за этим последовало: «Спустя сорок дней по обычаю назначался день официального примирения <...> В это время несколько уважаемых священнослужителей, среди них и знаменитый шейх Узун-хаджи, ходили между ними и пытались примирить обе стороны. Они не переставали прилагать для этого усилия еще со дня похорон <...> Вот и на сей раз адат победил над шариадом <...> Примирение было отклонено обеими сторонами. Духовенство выполнило свой долг, но мужчины настояли на своем унаследованном от предков законе и единогласно изъявили свою волю, в результате чего кровная месть вступила в силу» (Мусаясул 1999: 125–126).

Однако закон кровной мести уравновешивался в адате законом кровного братства. Случай такого кровного братства ингуша Аслана и аварца Искандера ярко описан Халил-беком (Мусаясул 1999: 127–137).

Вообще народным обычаям в книге уделено много места. Заслуживает внимания красочное описание свадьбы брата художника Алтая (Там же: 166–172).

Послереволюционные события в истории Дагестана даны автором на фоне личной биографии. Отдельные вкрапления и зарисовки запоминаются и напоминают о том, что Халил-бек — талантливый художник. Он объективно пишет о дагестанских деятелях из противоположных лагерей. Вот, например, как он говорит об Уллубии Буйнакском: «Буйнакский, друживший раньше с Алтаем (братом Халил-бека. — М.Р.), несомненно, был благородным человеком, которым руководила изначально национальная идея, осуществление которой он впоследствии ошибочно ожидал от большевиков, ослепленный их революционными лозунгами: и русский главнокомандующий велел его схватить и судить военным трибуналом» (Мусаясул 1999: 186).

Интересно, что, оказавшись в эмиграции, Х. Мусаясул глубоко ощущал единство многонационального Дагестана: «Страна эта, из

многих гор и долин, была единой страной. Народ этот, из многих племен, был единым народом» (Мусаясул 1999: 198).

### **Библиография**

*Мусаясул Х.-Б.* Страна последних рыцарей. Махачкала, 1999.

*С.Е. Ажигали*

## **О ЗНАЧЕНИИ РОССИЙСКИХ ИСТОЧНИКОВ ДЛЯ КАЗАХСКОЙ ЭТНОГРАФИИ (из предисловия к изданию об обычаях и традициях казахов)**

Не так давно в Алматы вышло в свет на казахском языке двухтомное издание «Қазақ халқының дәстүрлері мен әдет-ғұрыптары» («Обычаи и традиции казахского народа»)¹, которое было подготовлено в отделе этнологии Института истории и этнологии МОН РК и осуществлено при поддержке Государственной программы «Культурное наследие». Первый том двухтомника посвящен обрядовой культуре казахского народа, в нем собраны научные, научно-популярные статьи, прежде всего профессиональных этнографов. Второй же том издания представляет собой публикацию работ ранних авторов и исследователей (преимущественно досоветского периода) по семейной обрядности казахов. К нему было предпослано предисловие, которое с некоторыми изменениями публикуется здесь.

Тема «традиционной обрядовой культуры», «повседневной семейной обрядности» является одной из наиболее актуальных в современной казахстанской действительности. Интерес к ней за последние 10–15 лет — когда после распада советской системы образовался идеологический вакуум, сохраняющийся в определенной степени и поныне, — заметно усилился. Поэтому общепознавательная направленность такого рода изданий весьма высока и, несомненно, является одной из важных задач публикуемой книги и двухтомника в целом.

Другой стержневой задачей данного издания (2-й том) является решение собственно научных вопросов, связанных с публикацией и обнаружением оригинальных материалов по казахской этнографии прош-

лых лет. Несмотря на попытки некоторых современных исследователей принизить значение публикаций колониального периода как искаженных, сугубо дилетантских, неточных и неадекватных казахской действительности, научно-познавательное значение многочисленных этнографических материалов по казахам, публиковавшихся в течение 2-ой половины XVIII — начала XX вв. в различных российских изданиях, прессе, очень велико и значимо для гуманитарной науки, и этнографии, и этнологии в особенности.

Несомненно, что подобные источники, называемые нередко литературными, и полевые материалы, дополняя друг друга как два основных источника этнографической науки, могут стать основой добротного историко-этнографического исследования. В свое время это хорошо продемонстрировали представители «казахской этнографической школы послевоенного периода» (Х. Аргынбаев, В. Востров, И. Захарова, Э. Масанов, М. Муқанов и др.), оперирующие сведениями дореволюционных источников и полевыми материалами, создавшие основополагающие труды по исторической этнографии казахского этноса. Эта вполне естественная методика была подхвачена и использована (но, как нам кажется, менее последовательно, комплексно и «коллективно») казахстанскими «этнографами второй волны».

Следует, однако, отметить, что такой подход с течением времени теряет свою эффективность, так как количество знающих информантов, «этнофоров» значительно уменьшилось, существенно изменилась и «этнографическая действительность». Вследствие этого в настоящее время для этнографов, этнологов и культурологов особое значение приобретает обширнейший блок публикаций «дореволюционного периода», тогда как познавательные возможности полевого исследования, в частности работы с информантом конца XX — начала XXI в., существенно уменьшились, а сбор историко-этнографических материалов по традиционной культуре в сельской местности уже давно утратил свою тотальную информативность. Достижение существенных результатов здесь возможно лишь при определенной профессиональной подготовке исследователя, комплексном подходе, поиске. Поэтому неоправданное увлечение некоторых современных казахстанских этнографов полевыми материалами, как правило, с небольших территорий (сопровождающееся нередко игнорированием или предвзятым отношением к более ранним материалам, а это в основном публикации российских дореволюционных авторов), приводит к сужению информационного поля, к развитию усеченной, «аульно-районной этнографии» и не способствует выработке необходимых обобщений на общезаэтническом материале и на должном этнологическом уровне. И в этом плане значение обнародования по-прежнему малодоступных ранних публикаций, в том числе в переводе на казахский язык, весьма велико в научном отношении.

Как известно, различные материалы о казахам и Казахской степи более или менее систематически начали печататься в российских изда-

ниях, прессе еще в XVIII в., в особенности со времени академических экспедиций 1768–1774 гг. (П.С. Паллас, И.И. Лепехин, И.П. Фальк, Н.П. Рычков). Постепенно количество публикаций на эту тему в России все более возрастало и особенно увеличилось во 2-й половине XIX в., когда стали появляться уже материалы, статьи «исследовательской» направленности по различным вопросам культуры и быта казахов. Такое интенсивное накопление многочисленных и разбросанных материалов о «киргизах» и «Киргизской степи» вынудило ряд исследователей приступить к составлению библиографических, отчасти аннотированных, указателей литературы, касающихся этих вопросов (А.Н. Харузин, А.Е. Алекторов, З.М. Пенкина, Фр. Шперк). Работа в этом направлении была продолжена и в первые годы советской власти (указатели Е.А. Вознесенской и А.Б. Пиотровского, Н.Я. Виткинда, Г.Н. Дроздова и др.) По сути, некоторые из этих изданий стали первым опытом «антологий» этнографических публикаций, в частности «Указатель книг, журнальных и газетных статей и заметок о киргизах» А.Е. Алекторова с его нередко обширными аннотациями-перепечатками.

Большую роль в целенаправленном изучении, а также и ознакомлении научной общественности с обширным блоком ранних этнографических публикаций сыграла вышеупомянутая группа первых профессиональных казахстанских этнографов послевоенного периода и в частности Э.А. Масанов, в замечательной работе которого «Очерки истории этнографического изучения казахского народа в СССР» особенно обстоятельно освещена история развития казаховедения в дореволюционной России, включая этапы накопления этнографических материалов, активной публикаторской деятельности и появления специальных исследований. Именно с этого времени (1950–1960-е гг.) высветилась особая ценность многочисленных дореволюционных публикаций о казахах. Но, к сожалению, они оставались в основной своей массе труднодоступными и с ними был знаком преимущественно узкий круг исследователей. Такая ситуация в принципе сохраняется и сейчас, а актуальный вопрос научного переиздания этих материалов остается в общем-то нерешенным. Однако нельзя сказать, что работа в этом направлении не велась — в свое время были изданы многотомные труды Ч.Ч. Валиханова и И. Алтынсарина, а в 1990-е годы было предпринято научное переиздание ряда важных дореволюционных трудов: например, А.И. Левшина и капитана И.Г. Андреева (по инициативе историка И. Ерофеевой), И. Сиверса и И. Фалька (в изд-ве «Гылым») и т.д. Имели место попытки переиздания, обнародования старых этнографических публикаций вузовскими историками, но, как правило, без учета академических требований, зачастую отрывочно, в форме хрестоматий.

Необходимо отметить, что на важное значение дореволюционных публикаций о казахах и Казахстане и необходимость их перевода на

казахский язык в свое время обратили внимание и литераторы, фольклористы, филологи. В этом отношении важную роль сыграли, например, работы К. Кереевой-Канафиевой «Дореволюционная русская печать о Казахстане. Из истории русско-казахских литературных связей», У. Субханбердиной «Әдеби мұра. Революциядан бұрынғы мерзімді баспасөз бетінде жарияланған көркем шығармалар». Особо следует отметить заслуги последнего исследователя в системном изучении, переводе и переиздании материалов дореволюционной казахской периодической печати: в частности, было издано несколько томов «литературных образцов» из «Киргизской степной газеты» — «Дала уалаятының газеті», которые содержат параллельные публикации на казахском и русском языках. Несомненно, эти сводные публикации имеют немаловажное этнографическое значение, поскольку в «Дала уалаятының газеті», а также в других дореволюционных изданиях (например, «Айқап», «Қазақ» и т.д.) печаталось немало статей, заметок о культуре и быте казахов.

Таким образом, данный опыт научного переиздания ранних этнографических публикаций о казахах в переводе на государственный язык имеет определенную предысторию. Вместе с тем это, думается, только начало большой и необходимой работы в данном направлении, поскольку количество самобытных, ценных и труднодоступных материалов досоветского, довоенного времени по истории и культуре Казахстана очень велико. И они ждут своего широкого обнародования как на казахском, так и на русском языках в более солидных сериях, нежели настоящий двухтомник. В этом плане вполне очевидны перспективы издания, например, «Антологии казахской этнологии» в 5-ти или даже в 10-ти томах.

Данный сборник материалов по казахской традиционной семейной обрядности формировался прежде всего по тематическому принципу и по важности, репрезентативности ранних публикаций. Весьма сложная проблема отбора статей для небольшой, в общем-то, книги усугублялась отсутствием необходимых материалов в библиотеках Алматы или у специалистов, в связи с чем пришлось заказывать целый ряд публикаций из Санкт-Петербурга. В результате сформировалось настоящее издание, представленное 34 статьями-материалами, распределенными на пять разделов, отражающих основные темы и этапы обрядности. Среди избранных статей ряд публикаций достаточно известных авторов, без работ которых невозможно представить более или менее полное освещение темы казахских «обычаев и обрядов», тем более для широкого читателя — это статьи или отрывки из работ И. Алтынсарина, Р. Карутца, А. Левшина, отчасти А. Диваева. В основном же в книге публикуются материалы малоизвестные, о которых осведомлены, главным образом, специалисты, а также некоторые материалы, труднодоступные и для последних (например, статьи А. Брема, Н. Калмакова, Ф. Лазаревского, Н. Сорокина, Д. Мухина). Не все,

конечно, включенные статьи и отрывки одинаково ценны, но все они в принципе самобытны, информативны и в целом дают совокупную картину казахской обрядности, освещенную глазами очевидцев XIX — начала XX в.

В ходе составительской, редакторско-текстологической работы, подготовки комментариев выявился целый ряд новых сведений, нюансов, терминов, важных для этнографической науки. В частности, были уточнены фамилии авторов некоторых известных публикаций, которые в свое время приводились не полностью (в форме псевдонима). Так, выяснилось, что под псевдонимом П. — автора весьма известной среди этнографов работы об обычаях казахов Семипалатинской области (специалисты называли его «некто П.» или предполагали, что это известный художник-этнограф Вл. Плотников) — скорее всего скрывается Л.К. Полторацкая, довольно известный дореволюционный автор, фотограф-любитель, участница знаменитой Бременской экспедиции по Восточному Казахстану 1876 г., супруга военного губернатора Семипалатинской области генерал-майора В.А. Полторацкого. Оказалось также, что автором большой статьи «Свадебные обычаи у киргизов Оренбургского ведомства» (который подписался как Л-ий) является Ф. Лазаревский, на что обратил внимание в свое время также этнограф Х. Аргынбаев в известной монографии о семье у казахов. Автором публикации «Свадебные обычаи киргизов», который отмечен как «Н. Дж-баевъ», видимо, является капитан Н.С. Джетбысбаев, впоследствии член Туркестанского кружка любителей археологии.

Работа над подготовкой сборника сопровождалась рядом других маленьких, но важных открытий, уточнений. Это касается как номенклатуры, содержания архаичной обрядности, местных особенностей ее, так и терминологии, малоизвестных, вышедших из употребления слов, обрядовых формул и т.п. К примеру, в статье А.М. Балаубаевой-Голяховской был отмечен ряд редких местных терминов, не зафиксированных или не разъясненных в словарях казахского языка. Это, в частности, *сыйыт* — как ритуальный подарок на похоронах родоначальникам, аксакалам (в отличие от трактовки его как свадебного подарка); *ұлыт* (видимо, родственное среднеазиатскому *елат*) — небольшое фамильно-родовое кладбище, *қауым*.

Важным в научном отношении является сопровождение данного издания библиографией и предметным указателем. Вообще, отсутствие сводных библиографий по казаховедению следует считать серьезным упущением современной отечественной этнологии, в определенной степени тормозящим ее развитие. Думается, данная достаточно обширная библиография по обрядности (более 600 названий) будет полезна не только широкому кругу читателей, но и специалистам.

Несколько слов о технической специфике издания. Его подготовка сопровождалась выраженными сложностями в переводе старых публикаций. Предварительно была проведена большая текстологическая



подготовка материалов, заключающаяся в тщательной вычитке статей, исправлении очевидных (а местами и неочевидных) опечаток, уточнении ошибочного, искаженного написания отдельных казахских слов, терминов, топонимов и т.п. Последние даны в правильном написании, в соответствии с нормами современного казахского языка (напр., Беш-Таг = Бестау, Тохтамыш = Токтамыс и т.п.). При этом широко распространенное в досоветское время условно-ошибочное употребление терминов «киргиз», «киргизский» или «киргиз-кайсацкий» по отношению к казахам в переводе заменено на «казах», «казахский». Это диктуется не только определенной популярностью данного издания и необходимостью избежать совершенно неуместной для казахского читателя искусственной путаницы между «киргизами» (казахами) и собственно «киргизами» (кыргызами), но также и принципами самого научного перевода, при котором, например, русское «Семиречье» следует переводить как «Жетісу», «таратайка» — как «арба» и т.д., т.е. в тех случаях, когда приоритет содержания перед формой очевиден. «Текстуальный ригоризм», который может быть уместен в отношении сугубо документального сборника, в данном случае, думается, неприемлем. Такой верный подход при переводном издании дореволюционных публикаций практиковался еще в советское время.

При подготовке книги отчасти были использованы редкие издания из фондов Центральной научной библиотеки МОН РК и Национальной библиотеки (г. Алматы). Кроме того, ряд труднодоступных материалов из российских библиотек был предоставлен Санкт-Петербургскими коллегами-этнографами (Л.Ф. Поповой, к.и.н. И.В. Стасевич), которым выражаем искреннюю признательность.

\*\*\*

<sup>1</sup> Қазақ халқының дәстүрлері мен әдет-ғұрыптары. I-том: біртұтастығы және ерекшелігі; II-том: дүниеге келгеннен өмірден озғанға дейін (отбасылық әдет-ғұрыптар ертеректегі авторлардың еңбектері бойынша) / Құраст. С.Е. Әжіғали. Алматы: Арыс, 2005, 2006. — 328; 416 б. [Обычай и традиции казахского народа. Т. I. Общее и особенное; Т. II. От рождения до смерти (семейная обрядность в трудах ранних авторов) / Сост. С.Е. Ажигали ...].

*Ю.Г. Попов*

**ЭТНОГРАФИЧЕСКИЕ МАТЕРИАЛЫ В ДНЕВНИКАХ  
М.М. ПРИШВИНА ВО ВРЕМЯ ПОСЕЩЕНИЯ  
КАРКАРАЛИНСКОГО УЕЗДА ОСЕНЬЮ 1909 Г.**

Корреспондент газеты «Русские ведомости» известный писатель М.М. Пришвин (1873–1954) очередным маршрутом своего путешествия выбрал Сибирь. Отправился писать о переселении крестьян на свободные земли. В дороге, внимательно изучая книгу «Киргизский край», он вычитал, что где-то возле г. Каркаралинска водятся степные дикие бараны — архары (Россия. Киргизский край 1903: 121). В Омске писателю захотелось испытать охотничье счастье. 13 августа 1909 г. на гарантасе с попутчицей, женой каркаралинского лесничего, М.М. Пришвин отправляется через Павлодар и Баянаул в Каркаралы (Пришвин 2007: 471–580). Здесь его встретили неприветливо. Столичный гость не имел сопроводительных бумаг. М.М. Пришвин вынужден обратиться в Семипалатинск. 24 августа в Семипалатинском подотделе ИРГО отметили: «Доложено письмо этнографа М.М. Пришвина, члена РГО, о содействии ему в предпринятом собирании по Каркаралинскому уезду этнографических материалов и записи киргизских легенд и преданий <...> ввиду встретившихся ему непредвиденных препятствий со стороны администрации...» (Записки Семипалатинского подотдела 1911: 26).

Члены комитета отправили петербуржцу открытый лист своего подотдела и избрали членом-сотрудником Семипалатинского подотдела. 3 сентября Пришвин отправился с любителями охоты в горы Кзылтау (Попов 1981: 165–160). Каркаралинский дневник писатель закончил 2 апреля 1910 г/, хотя вернулся в Санкт-Петербург 4 октября 1909 г. Размышляя о результатах поездки в Киргизскую степь, М.М. Пришвин 15 октября записывает: «Я — этнограф. Книга будет как “Колобок”, но цельная, выдержанная. Избежать ошибки “Колобка”: невыдержанность и провалы в этнографии. Избежать ошибок “Невидимого града”: подчинение художественной голой идее...».

Удалось расшифровать и озвучить имена ряда лиц, в той или иной мере способствовавших М.М. Пришвину в его работах.

Это каркаралинские чиновники К.И. Акимов, В.В. Волженский, Д.И. Чанчиков, Я.В. Ситников, популярные в Степи фельдшеры Х. Бижанов, А. Курманов, братья Хасен и Магат Акаевы, сказитель М. Тольбаев, чингизид С.М. Кожиханов, каркаралинский мещанин Л.И. Дебоган, казак Каркаралинской станицы А.И. Тысяцкий, лесничий Каркаралинского лесничества Л.С. Садовничий, волостной писарь Кувской волости Л.С. Уткин и другие (Попов 1976: 23–25; 2006: 149–158; 2008а; 2008б: 100–111; Дело 1917; Памятная книга 1912).

У М.М. Пришвина древнее сказание «Козы-Корпеш и Баян-Слу» полно любовной лирикой. Вся Степь знала содержание поэмы. Казахи гордились своими земляками, особенно девушкой Баян. Географические объекты в Степи связаны с этой легендой: горы Тарак (здесь Баян забыла свой гребень), Наршоки (здесь потерялся верблюд), Каркыра, иначе — Каркара (здесь Баян оставила головной убор). Это М.М. Пришвин отметил в дневнике 16 августа.

Имя Баян встречается в записях от 24, 25, 26, 31 августа, 2, 14 и 15 сентября. Для Пришвина Баян становится народным символом любви к родной земле.

2 сентября М.М. Пришвин говорит о замысле написать очерк о Сары-Арке. «Агент с машинами Зингера советует ехать в глухой степной городок в горах. Я не сразу запомнил его название, в переводе оно означает “Черное перо”. Баян, рассказали мне, потеряла в горах черное перо — головной убор, а место в честь ее назвали “Черное перо”».

14 сентября Пришвин уточняет, что местность, где Баян оставила гребень, не просто Тарак, а Алтын-Тарак — золотой гребень.

В Петербурге 6, 8, 13, 19 октября М.М. Пришвин обрабатывает легенду о любви. Так появился степной эскиз «У Чертова озера», опубликованный в «Русских ведомостях» (25 марта 1910 г.). Заметил М.М. Пришвин в Степи и стремление молодых девушек украшать себя перьями разных птиц, особенно совы, как оберег от порчи. Наряд невесты описан так: она «в алом бархатном платье под золотую стежкой, в трехцветных бухарских сапогах из чешуйчатой ослиной кожи, в острой конической шапочке, унизанной бисером и украшенной совиными перышками и темно-зеленым, искусно набранным всячим пером, длинными сетками, кистями и плетешками...».

Аул и юрта — важный элемент материальной культуры степных казахов. «Лесничий рассказывал о киргизской песне, где Степь сравнивается с юртой». М.М. Пришвин пишет об этом в своих дневниках.

«21 августа. Аул Токмета. Состоит из семи юрт. Под вечер сюда стекаются стада. Вначале собрали ягнят. Их привязывают к петлям на длинной веревке, голова к голове. Затем принялись доить коров и коз. Гостей разместили в белой юрте недавно женившегося сына. Здесь ковры и подушки, низенький столик, сундуки из мороженой жести, расписная кровать, керосиновая лампа.

24 августа. Аул Джаима. В нем шести юрт. Распределены они так. 1. Юрта старика-аксакала, хозяина аула. 2. Юрта сына. 3. Юрта второго сына. 4. Юрта двух братьев моложе. 5. Юрта для пастухов лошадей. 6. Юрта для пастухов баранов. Табун лошадей на ночь остается в поле. Коровы пасутся сами поблизости. Ягнята день на привязи, день в поле с матерями. Женщины собирают кизяк на топливо.

В ауле Х. Акаева — волостного управителя — 14 юрт. Хозяин занимал четыре. Одна была для старшей жены, вторая — для младшей

жены, третья — для его матери. Четвертая считалась гостевой. 10 юрт отведены пастухам и служащим волостного управления Кувской волости (учитель, переводчик, писарь, поэт).

Весной и осенью аулы кочуют на *жайляу* и *кыстау* соответственно. В день проходят со стадами до 15 верст от колодца к колодцу. Отдыхают в легкой палатке из кольев и кошмы — *жапаи*.

21 сентября писатель встретил обоз кочующих степняков. Мужчина ехал впереди на корове. За ним арба, прикрытая кошмой. Потом женщина на лошади, еще женщина в арбе. В корзинах по бокам верблюда лежали маленькие дети. Еще два верблюда тащили арбу с более взрослыми ребятами. Вокруг каравана группировался аульный скот.

6 сентября М.М. Пришвин принимает участие в сборе юрты. Собрали за 45 минут. Один человек держал круговые ребра (*жереге*) крепления. Другие вставляли в купольные жерди. Затем низ обставили циновкой из чия. Каркас обтянули кошмой. Самый верх (*шаньрак*) закрыли кошменным пологом.

В конструировании юрт казахские умельцы достигли большого искусства. По рассказу Х. Бижанова, в Северном Прибалхашье есть хозяйева, которые круглый год проводят в юрте. На зиму свой войлочный домик они укрепляют и утепляют. Скот пасется поблизости под наблюдением семьи, лучше питается.

М.М. Пришвин отмечает исключительное гостеприимство степных жителей. Обязательно зарежут барана или лошадь. Если в Степи проезжий по соседству разбивает палатку, то его приглашают на *ерулик*. Угощают и подносят подарки в виде животных.

В ауле Х. Акаева ежедневно доились 40 кобылиц, выпивалось 20 литров кумыса, съедались две скотины. Хозяин аула ужинал вместе с семьей, детьми и табунщиками. Он сам разливал гостям кумыс из деревянной чаши большой деревянной ложкой. Когда подали чай, появилась царская карамель, красные жамки, кондитерское печенье.

Кроме традиционного *бешбармака*, когда М.М. Пришвину вручили ухо, как символ лучшего слуха, еще были *кувардак* и блюда из печени. Гостям подавали острые ножички для очистки костей. Отдельно потрошили голову и угощали почетного гостя.

Из молока готовили разнообразную снедь: *курт* — «камешки» кислого вкуса из бараньего молока, *ырымшик* — желтые горошины из вареного молока, *сарымай* — масло коровье, *куйрык* — масло баранье, *айран* — кислое молоко, как простокваша, *катык* — тот же *айран*, но более густой и жирный.

Определенные трудности испытывали жители Степи с хлебом. Пшеницу сеяли на реке Токрау и ее притоках. Посевные площади орошались *тоганами* (арыками). Готовили *акбидай* — жареную на сале пшеницу. На Токрау было несколько мельниц. Из муки приготавливали *баурсаки* — жареные в сале пончики.

В дневнике писателя собраны многие детали быта казахов.

**Одежда.** Молодуха в белом платке. Значит, первый год замужем. Потом наденет белый головной убор *кимишек*. В других местах этот убор называют *джаулык*. Девушки украшают косы монетками. Охотник Кали ходил в стеганом *бешмете*. Самого Пришвина на охоту снарядили так: горностаевый *бешмет*, сверху халат, сапоги (*саптаматык*), пояс с нагайкой. В аулах носят цветные шаровары, халаты, махлахи.

**Ремесла.** М.М. Пришвин отметил местные изделия из шерсти. Для получения шерсти баранов стригут два раза — в июне и сентябре. Затем из шерсти делают кошмы. Избыток шерсти продают на Кояндинской ярмарке, откуда ее переправляют в Петропавловск. Из конского волоса плетут веревки.

**Споры.** Все разногласия решает судья, зажиточный справедливый аскал. Если его приговор несправедлив, он получает титул *боксакала* («говенная голова»). В иных случаях имеет место самостоятельное разрешение спора. Обе стороны начинают угонять друг у друга скот, возникает *барымта*. Тогда вмешиваются уездные власти.

**Поверья.** В горах Бектауата есть пещера Аулие (святая пещера) с родниковой водой. Бесплодные женщины проводят здесь ночь в молитве. Если отец совершил хадж в Мекку, то его дочери-невесты могут красить ногти красным. Приснилось богатство — будешь богат.

Если звезда Шолпан (Венера) опускается низко, зима будет холодная, если быстро поднимается кверху, зима будет хорошая. Другие названия звезд: Есек-Корган (гибель ослов), Темир-Казык (железный пол), Кус жол (птичий путь). Бытует поверье о Большой Медведице и семи ворах.

**Охота.** Главным трофеем считается тигр из камышей Балхаша и Чу. За его шкуру дают до 50 руб. Молодых тигрят загоняют до усталости, прищипливают вилами, завертывают в кошму. Охота с беркутом собирает 10–15 человек. Пришвин описывает способы поимок орлов, их воспитание, содержание. На дроф охотятся на верблюде, которого осторожные птицы подпускают довольно близко. Охоте на архаров вместе с охотником Кали отведено ведущее место в дневнике:

«Архары лежат головами в разные стороны. На самом высоком месте стоит сторож. Если хорошие собаки, их гонят на скалы, и они оттуда смотрят вниз, а охотника не замечают <...> Когда лежат, то можно только раз высунуть голову для выстрела, два раза взглянуть не дадут» (Пришвин 1975: 95).

**Пословицы и поговорки.** М.М. Пришвин считал их важной частью народного фольклора. Записал 8 сентября семь изречений, 10 сентября — три, 12 сентября — одно. Информантами писателя были охотники и проводники Кали и Токмет. Одна из записанных Пришвиным пословиц говорит: «Если товарищ твой кривой, старайся поджимать глаз, чтобы быть с ним под пару».

Стремление постичь культуру степного народа, осмыслить этот своеобразный мир доминирует на страницах дневника М.М. Пришвина. В ткань переживаний писателя вплетены имена семипалатинских знатоков Степи. Среди них художник В.Н. Белослюдов (1883–1916). Пришвин наметил знакомство с членами СП ЗСО ИРГО и его заведующим Д.Н. Троицким. Однако петербуржец в Семипалатинск не попал. Но в Семипалатинском историко-краеведческом музее хранится подлинник письма М.М. Пришвина в Семипалатинский подотдел за 26 февраля 1910 г.

«М.Г.! в ОТВЕТ НА Ваш запрос от 23 января 1910 года имею честь сообщить, что этнографическую статью о киргизах Каркаралинского уезда я могу написать лишь после окончания предпринятого мною художественного описания края, печатание которого начнется в мае в “Русской мысли”. С глубоким уважением, М. Пришвин».

В Каркаралинске пребывание М.М. Пришвина и его творчество пропагандировал учитель П.П. Белдыцкий. Экономист С.М. Фрейденберг (1904–1985) сообщил мне: «В 1926–1928 годы жил в Каркаралах. Вечерами у Августы Андреевны и Павла Петровича Белдыцких собирались на чашку чая. Сам хозяин был прекрасным знатоком мировой литературы. Как раз в журнале “Новый мир” (?) печатался роман М.М. Пришвина “Кашеева цепь”. Возник спор о его литературной ценности. Тут и выяснилось давнишнее знакомство Пришвина и Белдыцкого. Белдыцкий предложил сходить и показать дом, где останавливался автор романа в 1909 году».

М.М. Пришвин создал несколько статей и очерков, где нашли отражение этнографические материалы из жизни казахов Сары-Арки — «Черный Араб», «Адам и Ева», «У Чертова озера», «Соленое озеро», «Архары», «Орел», «Медвежья шуба».

### Библиография

- Дело. Семипалатинск. 1917. 26 сентября.  
Записки Семипалатинского подотдела ЗСО ИРГО. Семипалатинск, 1911. Вып. V.  
Россия. Киргизский край. СПб, 1903. Т. 18.  
Памятная книга Семипалатинской области на 1912 г. Семипалатинск, 1912.  
*Попов Ю.Г.* Каркаралинские узоры. Алма-Ата, 1976.  
*Попов Ю.Г.* Каркаралы. Алма-Ата, 1981.  
*Попов Ю.Г.* Этнограф, историк Ф.А. Фиельструп в Казахстане // Университетские музеи: прошлое, настоящее, будущее. СПб.: Изд-во СПбГУ, 2006. С. 149–158.  
*Попов Ю.Г.* Хасен Бижанов. Караганда: Изд-во КарГУ, 2008а.  
*Попов Ю.Г.* Хранители Каркаралинского бора // Ботанические исследования Сибири и Казахстана. Кемерово, 2008б. Вып. 14. С. 100–111.  
*Пришвин М.М.* Путешествие из Павлодара в Каркаралинск // Простор. 1975. № 1. С. 95.  
*Пришвин М.М.* Ранний дневник. СПб., 2007.

## НЕКОТОРЫЕ ЭТНОГРАФИЧЕСКИЕ СБОРЫ ИЗ СТЕПЕЙ ЦЕНТРАЛЬНОГО КАЗАХСТАНА

Краеведческие поиски — увлекательное дело! В них для исследователя каждая находка по-своему ценна и полезна. К примеру, мы недостаточно знаем о первых знатоках Степи, простых и неизвестных людях, чьи дела заслуживают несомненной признательности.

...Перенесемся на 130 лет назад. На календаре 14 июня 1876 г. Место события — Омск, здание Главного Управления Западной Сибири, Акмолинской и Семипалатинской областей. Здесь в трех комнатах развернута экспозиция, связанная с бытом и нравами казахского народа из баянаульских и каркаралинских степей. В первой — изделия умельцев в изготовлении обуви, тканей, кожи, мыла; ткацкий станок, кузнечное производство; различные виды степных музыкальных инструментов. Во второй стены украсили боевые пояса, пики, самодельные ножи, шлемы, полные наборы доспехов и украшения для коней. В третьей комнате были представлены экземпляры мужской и женской национальной одежды, в том числе и головной убор женщин *каркара* с украшениями из перьев филина (Акмолинские... 1876). Кроме предметов материальной культуры в экспозиции следует отметить 32 фотоснимка, восемь зарисовок степной жизни и рукописную тетрадь с казахскими сказками и пословицами. После осмотра экспозиции в комнатах посетители проходили во двор, где демонстрировались две юрты, представлявшие быт богатой и бедной казахских семей (Там же).

21 июня экспозицию разобрали, погрузили на телеги и отправили в Петербург — 20 августа здесь начинался III Международный конгресс ориенталистов. Ценный груз сопровождали преподаватель Сибирской военной гимназии И.Я. Словцов и два казаха.

Но вернемся в июнь 1876 г.

Коллекцию для представления на III Международном конгрессе ориенталистов собирали по всей Сары-Арке. Наиболее инициативными были волостные управители Акмолинского уезда Бекхожа Тиесов, Шолак Кулуншаков и Мустафа Жанибеков.

Часть вещей после выставки в Санкт-Петербурге вернули в Омск в 1881 г. и поместили в музей Западно-Сибирского отдела Русского Географического общества. Среди них медный ковш, ковш из рога животного, два деревянных ковша, чарка из корня дерева с отделкой серебром, дорожный *саптаяк*, шелковый пояс, веретено, пороховница,

подойник из верблюжьей кожи (Отчет Западно-Сибирского... за 1881; Акмолинские областные ведомости 1882).

В 1887 г. пополнившаяся коллекция демонстрировалась в Екатеринбурге на Сибирско-Уральской научно-промышленной выставке.

Среди экспонатов подробно рассмотрим вещи (шесть позиций в перечне), подаренные Омскому музею знатоком казахских традиций из Нельдинской волости Мустафой Жанибековым. Среди этих вещей 10 стрел в деревянном чехле, толстостенное фитильное нарезное ружье и ружье пистонное, с серебряной насечкой; из земледельческих орудий — железный лемех и мотыга. Несомненный интерес вызывали созданные степными искусниками макет *шагыра* — своеобразной водоподъемной машины для орошения полей — и модель мельницы с приводом от конской тяги. Генерал-губернатор Западной Сибири Г.А. Колпаковский отметил вклад Мустафы Жанибекова в экспозицию и наградил его Почетным кафтаном (халатом) второго разряда.

В этот же период начинается «золотой век» каркаралинского краеведения. Из окрестностей Каркаралинска в Омский музей поступали образцы лесных почв, минералов, археологические находки. Активно сотрудничали с музеем лесничий А.И. Хайдуков, военные топографы Некрасов, Мирошниченко, Богданов, чиновники Н.А. Ансеров и К.И. Акимов. За полезную, усердную деятельность два учителя Каркаралинского приходского училища Д.М. Вяткин и П.И. Серебрянский, а также учитель-инспектор из Акмолинска А.И. Михайлов вошли в состав Западно-Сибирского отдела Русского Географического общества.

В 1890 г. каркаралинцам представилась возможность участия в Казанской научно-промышленной выставке. Уездный начальник Д.А. Вараксин объявил сбор геологических, ботанических, зоологических, археологических, этнографических и народно-хозяйственных образцов. Добровольцы доставили в Каркаралинск более сотни экспонатов, которые до отправки в Казань разместили, развернув выставку, в интернате для казахских мальчиков. Выставку посетили более четырехсот человек (Особое прибавление... 1890).

В каркаралинской истории Всероссийская Нижегородская выставка 1896 г. — событие особенное. Семипалатинский областной музей, который включал и каркаралинские сборы, получил на выставке диплом II разряда. Деятельность управления Каркаралинского пристава отмечена дипломом III разряда. Именными серебряными медалями награждены уездный начальник А.Г. Киниц, волостной управитель Кентской волости Карабай Мотаев, состоятельный домовладелец г. Каркаралинска Токберген Бактаев, бронзовой медалью награжден житель Каркаралинской станицы С.Г. Поляков. Похвальными листами отмечены представители Каркаралинского уезда Джамали Карабаев (Жарадаев) и Даремах (?) Кусенбаев. Названные сейчас имена каркаралинских «призеров» пока остаются в тени каркаралинских событий



и могут послужить объектом интересного научного поиска (Сибирский вестник 1896).

В 1891 г. Его Императорское Высочество Государь наследник цесаревич Николай Александрович совершал большую ознакомительную поездку по Российской Империи. В число посещаемых городов были включены Омск и казахский аул на берегу Иртыша.

Степной генерал-губернатор М.А. Таубе поручил подготовить программу встречи статистикам, знатокам казахского быта И.А. Козлову и В.К. Герну, которые обратились к аульным старшинам и самым уважаемым в Степи биям. Почти полгода занимались организацией аула на берегу Иртыша, в 12-ти верстах от Омска. Там вырос степной войлочный городок из 20 юрт, наполненных предметами быта бедного, среднего и богатого сословий. Юрты, расположенные по пять вместе, поместили полукругом в 40 метрах от беседки. Их разделяли две самые большие и искусно отделанные шатровые гостевые юрты. В некотором отдалении от юрт и беседки возвели легкие летние помещения, тоже из войлока, в которых собирались казахи со всей Степи. Здесь показывали свое искусство певцы-импровизаторы, борцы и лекари-*бахсы*. Горели костры, готовились степные блюда, паслись овцы.

Цесаревич Николай в сопровождении свиты 15 июля прибыл на пароходе «Николай». Представители казахской Степи встречали его у причала. Самые уважаемые аксакалы — Чингиз Валиханов (Акмолинская область), Ислям Алиханов (Семипалатинская область) и Султан Найманханов (Семиреченская область) — вручили наследнику золотое блюдо, на котором среди изображений байги, ловли лошадей, летовок и зимовок, бытовых сценок располагались инициалы гостя — «Н.А.» — и гербы трех областей. На блюде была установлена золотая чаша-юрта, наполненная кумысом, прикрытая серебряною крышкой — *шаныраком*. Вали-Ахун и Ма-Чан, представители дунган и *таранчей* (уйгуров. — *Ред.*), преподнесли на блюде из китайского фарфора хлеб, соль, индийскую парчу и адрес. Две эти самые почетные группы стояли справа от трапа. Левую шеренгу составляли только казахи: чиновники, студенты учебных заведений, гимназисты, люди разных сословий.

Будущий Император начал осмотр с юрты знаменитого богача Акмолинского уезда Нурмухамета Саганаева. Здесь были дорогие цветные сукна, кровать с атласным балдахинном, девушки в головных уборах *саукеле* занимались рукоделием. Гостю рассказали, что такое *саба* с кумысом, как доят овец, кобыл, верблюдиц и готовят степной сыр: *курт* и *иримшик*.

Вторая юрта принадлежала Мейраму Жанайдарову из Атбасарского уезда. В ней были выставлены подлинные вещи, пожалованные 27 мая 1782 г. Императрицей Екатериной II хану Средней орды Вали. Среди них халат, соболья шуба, пояс из парчи, сабля, украшенная драгоценными камнями. Здесь Наследника угощали традиционным *бешбармаком*.

В следующей юрте посетителей встретил казах Омского уезда Тастамбек Чунаев, представлявший казахское население окрестностей Омска.

Четвертую юрту подготовили казахи Петропавловского уезда по теме «Степная охота». Кроме различных типов охотничьих капканов и ружей, представленных в ней, на обозрение были выставлены в клетках лисица, антилопа-сайга, беркут и ястреб.

В пятой юрте выставили изделия степных ремесленников. Находившиеся здесь мастера из числа *зергеров*, столяров, слесарей, кузнецов подготовили изящные и оригинальные вещицы на степную тему. Царевич принял все предложенное.

Чингиз Валиханов — хозяин шестой юрты — собрал музыкантов, певцов, поэтов. Звучали *кюи* на домбре и *кобызе*, экспромтом возникали оды в честь гостей.

В седьмой, бедняцкой, юрте все соответствовало быту пастухов-кочевников. Закопченный войлок, кизяк, чайник, кувшин, чугунок. Осчастливив вниманием обитателей этой юрты, Цесаревич перешел в следующую, к волостному управителю Теренкульской волости Павлодарского уезда Ильясу Жанкарину. Помещение было занято археологическими коллекциями Семипалатинского областного статистического комитета.

Разделу «Геология» отвели девятую юрту. Большинство минералов принадлежало павлодарцу А.И. Дерову и каркаралинцу С.А. Попову. В десятой юрте были сосредоточены изделия кустарей и учеников Павлодарской, Зайсанской и Каркаралинской сельскохозяйственных школ. Обращали на себя внимание точностью отделки изделия семьи Байбосуновых из Каркаралинска. Цесаревич заинтересовался складным столом, удобным в перекочевках.

В двух оставшихся больших юртах Цесаревичу вручили подарки. Больше всех преуспели казахи Павлодарского уезда. Садвокас Мусин Чорманов (Аккелинская волость) преподнес «седло сиванского типа с серебряными украшениями». Иса Бердалин (Алтыбаевская волость) удивил секирой (*айболта*), в ручке которой был скрыт стальной кинжал. Хусаин Бочтаев вручил кожаный пояс и сумку *кисе* с серебряной отделкой, Бастемий Татенев (Марелдинская волость) — обученного для охоты ястреба. Управитель Сарысуйской волости Атбасарского уезда Калмамбет Байдаулетов подарил шкуру тигра. Уже упоминавшийся Нурмухамет Саганаев приготовил шкуру молодого барса, боевой топор и «алял-бален» (видимо, имеется в виду *адалбақан*. — *Ред.*) — вешалку для одежды. От Семипалатинской области подарки вручили два волостных управителя. От Сейтеновской волости Темиргали Норкенов — «седло каракесецкое», от Бельгашской волости Айткозы Жаксенев — деревянную кровать богатой отделки.

После отбытия царственной особы из Омска генерал-губернатор наградил наиболее отличившихся энергичных помощников. Перечислю

их имена. Из Омского уезда — Кенжебай Ордабаев, Хасен Какенов и Тастамбек Чунаев, из Павлодарского уезда — Ильяс Жанкарин и Мусрали Жантурин, из Семипалатинского уезда — Гали Акпасов, Асылхан Табулдин, Ахмет Омаров, Бектемир Чунаев.

Государь Император своим решением наградил следующих волостных старшин (биев): Ису Бердалина, Хусаина Бочтаева и Темиргали Норкенова — серебряными медалями, Айткозы Жаксенева, Бастемия Татенева и дунганца Мажина Морфу — золотыми.

Степные подарки благополучно прибыли с будущим Императором Николаем II в Петербург. Для них начиналась особая музейная жизнь, за которой немало любопытных историй. Сегодня же изделия далеких предков, напоминая о себе, просто явились нашему вниманию из ушедших лет (Омская правда 1991).

В данной статье делается первая попытка обозначить имена степных этнографов из числа казахского населения. До революции 1917 г. в омские газетные и журнальные издания отправляли свои заметки десятки корреспондентов. Как правило, это были знающие и уважаемые люди. Среди них Муса, Садвокас и Шахизинда Чормановы, Имантай Четуков (отец академика К.И. Сатпаева), Машхур-Жусуп Копеев, Айбас Айманов, Мухаметали Толыбаев, Алихан Букейханов и др.

Как видим, не случайно в 1927 г. Павлодарский и Каркаралинский уезды Казахской АССР были обследованы академическим этнографическим подотрядом, которым руководил Федор Артурович Фиельструп (1889–1933). Под его началом отряд преодолел маршрут в 1000 километров. Работа началась 22 июня 1927 г. в Павлодаре и завершилась 10 сентября в Алма-Ате. В.А. Фиельструп встречался с рядом лиц, упомянутых выше, и сделал записи бесед по землепользованию, скотоводству, охоте, типах жилищ, духовной культуре и т.д. К сожалению, полевые тетради исследователя-этнографа до сих пор опубликованы только частично (Кармышева 1988: 38–62).

### Библиография

- Акмолинские областные ведомости. 1876. 30 июня.  
Акмолинские областные ведомости. 1882. 22 июня.  
*Кармышева Б.Х.* Этнографическое изучение народов Средней Азии и Казахстана в 20-ые годы: Полевые исследования Ф.А. Фиельструпа // Очерки истории русской этнографии, фольклористики и антропологии. Вып. 10. М., 1988. С. 38–62.  
Омская правда. 1991. 1 октября.  
Особое приращение к Акмолинским областным ведомостям. 1890. 23 марта.  
Отчет Западно-Сибирского отдела РГО за 1881 год.  
Сибирский вестник. 1896. 20 сентября.

# МАТЕРИАЛЬНЫЕ И ДУХОВНЫЕ АСПЕКТЫ ТРАДИЦИОННОЙ И МОДЕРНИЗИРУЮЩЕЙСЯ КУЛЬТУРЫ

*И.И. Маремшаова*

## К ВОПРОСУ ОБ ИСТОКАХ ЭКОЛОГИЧЕСКОЙ МЕНТАЛЬНОСТИ КАРАЧАЕВО-БАЛКАРСКОГО НАРОДА

Этническое сознание, состоящее из различных взаимосвязанных и взаимозависимых компонентов (экологическое сознание, потестарно-политическое сознание, религиозное сознание и т.д.) формируется на протяжении всей истории развития этноса. При этом каждый из компонентов имеет свою фазу активного формирования, совпадающую с определенными историческими периодами, связанную со значимыми для этноса событиями. Являясь субстанцией неоднородной и до наступления момента гомеостаза не статичной, этническое сознание целесообразно изучать исходя из исследования его отдельных компонентов, которые в результате складываются в целостную картину.

Один из ранних компонентов этнического сознания — экологическое сознание этноса. Его истоки следует искать в древнейшей истории народа. Изучая экологическое сознание карачаево-балкарцев, необходимо рассматривать два исследовательских блока: территориальный и родоплеменной.

Первый из названных блоков связан с процессом адаптации этноса во вмещающем его ландшафте. Однако система «этнос-ландшафт», хотя и выступает основополагающей для возникновения зачатков экологического сознания, характерна для более позднего этапа развития этноса, когда четко определены рамки «вскармливающего» ландшафта, например для периода оседлости.

Наиболее ранним и сложным представляется второй блок, соотносимый с инкубационным периодом этногенеза, определенный Л.Н. Гумилевым как «часть подъема от момента пассионарного толчка или

начала генетического дрейфа до появления этноса как новой этносоциальной системы» (Гумилев 1992: 327).

Для карачаево-балкарского этноса этот период неразрывно связан с тюркоязычными кочевыми племенами Евразийских степей, следы которых явно прослеживаются в традиционной культуре, языке, мировоззрении карачаево-балкарцев. Уже в 1959 г. на первой научной сессии по проблемам происхождения карачаево-балкарского народа, выводы которой носили общий и предварительный характер, были обозначены основные направления поиска. Главные из них связаны с тюркоязычными кочевыми и полукочевыми племенами гуннов, болгар, аланов, хазар (О происхождении балкарцев 1960). Определить процент участия каждого из них в этногенезе карачаево-балкарцев не просто, хотя бы в силу того, что на сегодняшний день не решена до конца проблема преемственности между названными этносами. Вместе с тем особый интерес это приобретает с учетом того факта, что этнической колыбелью карачаево-балкарцев является горный кавказский ландшафт. И отсюда интересен вопрос об экологических воззрениях племен, участвовавших в этногенезе карачаево-балкарского этноса.

Бесспорно, что эти воззрения были теснейшим образом связаны с языческими представлениями. Картина мира древних с их правилами и регламентациями преломлялась в разнообразных культурных и языковых формах. Так, в ономастике древних племен, принимавших активное участие в этнической истории карачаево-балкарцев, ярко проявляются черты первобытного тотемизма, отождествляющего человека или его род с животными, птицами и пр. Это прослеживается как в целом ряде имен-предводителей, так и в названиях самих племен. Их тюркские переводы тождественны наименованиям различных животных: *асс* — лев; *сак* — олень; *барсил* — барс; *хазар* — гусь и т.д. В последнем случае напрашивается параллель с мотивом гуся, утки в скифском искусстве, где образ водоплавающей птицы был устойчивым религиозным символом (Раевский 1977: 59).

Тотемические отголоски в ономастике древних не есть уникальное явление, свойственное лишь степнякам или кавказцам. Однако в преломлении к конкретному этносу они могут дать ключ, во-первых, к пониманию истоков традиционных экологических воззрений, во-вторых, подвести к решению проблемы «исчезнувших» или растворившихся в ком-то племен.

### Библиография

Гумилев Л.Н. Тысячелетие вокруг Каспия. М., 1992.

О происхождении балкарцев и карачаевцев. Нальчик, 1960.

Раевский Д.С. Очерки идеологии скифо-сакских племен. М., 1977.

## НЕСКОЛЬКО СЛОВ О ТАК НАЗЫВАЕМОЙ «ГАЛУННОЙ» ШАШКЕ

С помощью прилагательного «галунная» обычно обозначают ранние черкесские шашки, ножны которых отделаны определенным образом: две деревянные дощечки, составляющие основу ножен, обтянуты красным сафьяном, поверх которого укреплены кожаные накладки черного, коричневого или синего цвета. Иногда накладки могли быть изготовлены из цветного бархата (Аствацатурян 1995: 34). Края накладок усиливали нашитым серебряным галуном, что и послужило основанием для возникновения устойчивого фразеологизма «галунная шашка».

Ранняя история шашек в научной литературе освещена явно недостаточно. В настоящем докладе предпринята попытка рассмотреть со структурной точки зрения ножны галунной шашки. Можно выделить следующие устойчивые структурные элементы ножен: устье, муфта, наконечник, верхняя и нижняя обоймицы. Рассмотрим их по порядку.

**Устье.** В качестве точки отсчета для исследования возьмем шашку, хранящуюся в Оружейной палате Московского Кремля, инв. № ОР-4003 (Левыкин и др. 2004: 150, кат. № 62). Шашка интересна тем, что надежно датируется по документам серединой XVIII в., что для музейных собраний большая редкость. Устье данной шашки имеет необычную конструкцию: красная кожа, покрывающая деревянную основу ножен, скроена так, что образует своеобразный клапан, закрывающий головку рукояти вложенной в ножны шашки с лицевой стороны. Судя по тому, что вытаскивать шашку из такого положения неудобно, мы можем предположить, что клапан мог отгибаться на ножны, обнажая головку рукояти. В пользу этого предположения говорят глубокие складки у основания клапана и покрашенный красной краской край деревянной основы ножен, выглядывающий из-под клапана.

Согласно служебным документам Кубанского казачьего войска 80–90-х гг. XIX вв., раструб ножен, в который погружалась рукоять шашки, «представляет собой очень хороший резервуар для стока дождевой воды, как по эфесу шашки, так и прямо дождевыми каплями, а иногда и ручьями, с левого рукава черкески, под которым находится шашка» (Фролов 2009). Вероятно, клапан на шашке ОР-4003 закрывал устье ножен от попадания влаги во время непогоды, а в прочее время был отогнут, открывая владельцу доступ к оружию.

Некоторую аналогию такому устройству можно усмотреть в обычном для тяжеловооруженного черкесского всадника элементе защит-

ного доспеха — наручниках или нарукавниках. Эта защита тыльной стороны ладони представляла собой сафьяновый клапан, усиленный с внешней стороны нашитой кольчужной сеткой. Как хорошо видно на литографии А.О. Орловского «Горец» (1830 г., ГРМ), наручники можно было носить отогнутыми на наруч, освобождая таким образом кисть (Клочков 2007: 49). Надо заметить, что и по крою между клапаном пашки ОР-4003 и наручниками можно усмотреть некоторое сходство.

Шашки, схожие по конструкции устья ножен с пашкой ОР-4003, мне неизвестны, но на многих экземплярах галунных шашек присутствует декоративный элемент — кожаная накладка на устье ножен, оканчивающаяся треугольником, обращенным вершиной к нижнему окончанию ножен. Можно предположить, что это своеобразная «отсылка» к ранним шашкам, на которых этот элемент имел прикладное значение.

**Муфта.** На галунных шашках встречается устойчивый структурный элемент — шпигата в виде трубы кожаная деталь, плотно натянутая на ножны между верхней и нижней обоймицами. За неимением лучшего термина назовем ее муфтой.

Следует заметить, что наличие муфты заметно влияет на систему подвеса галунной пашки. На ножнах более поздних шашек, не украшенных накладными элементами с галуном, нижняя обоймица стремится приблизиться к центру тяжести оружия, занимая положение в середине или даже на границе верхней и средней трети ножен. Такой подвес позволяет «вписать» пашку в вертикальный силуэт мужской фигуры, максимально укоротив при этом пасовые ремешки. Наличие муфты заставляет перемещать нижнюю обоймицу гораздо ниже центра тяжести, иногда на границу средней и нижней трети ножен. В этом случае пашка занимает гораздо менее устойчивое положение, рукоять и нижняя часть ножен стремятся выйти за пределы силуэта, нижний пасовый ремешок существенно удлиняется, что увеличивает риск зацепиться за что-нибудь (см. илл.: Клочков 2007: 163).

Необходимо также отметить, что муфта на галунных шашках, как правило, коррелирует со съемным креплением нижней обоймицы. В РЭМ хранится галунная пашка № 8763-225 (Дмитриев и др. 2006: 145, кат. № 119). На основании рукояти пашки с левой стороны арабской графикой нанесена дата 1245 г. х. (1829/30 г. от Р. Х.), с правой стороны надпись: «Сделал Шаумаф» (Чтение Ю.Б. Гавриловой). Э.Г. Аствацатурян агрибутирует пашку РЭМ 8763-225 как черкесскую и предлагает иное чтение надписей: «Работал Шумаф», «1235» (1819/20 г. от Р. Х.) (Аствацатурян 1995: 27). Нижняя обоймица на пашке РЭМ 8763-225 представляет собой петлю нижнего пасового ремешка, зафиксированного на ножнах с помощью тонкого деревянного стержня, средняя часть которого прижимает кожаную петлю к телу ножен, а концы уходят под сафьяновую обтяжку ножен. При ближайшем рассмотрении выяснилось, что на деревянном стержне есть по-

перечные риски под ноготь пальца, благодаря которым стержень можно сдвинуть вдоль оси вверх, освободив таким образом нижний пасовый ремешок. Сам стержень утолщается к нижней части, что препятствует самопроизвольному смещению стержня при носке под действием силы тяжести, но нисколько не мешает двигать стержень вверх, по направлению к устью ножен. Учитывая, что наконечник ножен держится на трении, можно утверждать, что вся конструкция создана разборной.

На других галунных пашках из музейных собраний крепление нижней обоймицы может быть другим, но, как правило, нижние обоймицы съемные, в отличие от верхних. Можно предположить, что такая конструкция разработана для свободного доступа к муфте. В итоге получается, что муфта представляет собой сменный элемент, размеры которого критически важны, поскольку в жертву им приносится устойчивость подвеса.

Для черкесских князей и дворян в конце XVIII — начале XIX в. обычным элементом снаряжения была кольчуга. Иллюстративные материалы, запечатлевшие чинов лейб-гвардии Кавказско-Горского полускадрона начиная с 30-х гг. XIX в., демонстрируют характерную манеру ношения галунной пашки с кольчугой (Клочков 2007: 17, 25, 48, 52, 107, 122, 127, 185, 186; Гагарин 2004: 39). Можно предположить, что муфта на галунных пашках возникла как элемент, предохранявший тонкий сафьян от истирания о металл кольчуги. Помещенная между обоймиц, муфта как раз защищает ту часть ножен, которая прижимается к бедру. Ясно, что заменить истертую муфту гораздо проще, чем менять обтяжку ножен. В качестве аналогии можно привести метод защиты ножен от повреждений при ударах о доспех, практиковавшийся в средневековой Японии: часть ножен, касавшуюся тела, так называемую *коси* («поясница»), оплетали шелковым шнуром, который, естественно, периодически меняли (Баженов 2001: 104).

Остается добавить, что на многих галунных пашках муфта настолько мала, что не может служить защитой от истирания, в некоторых случаях она как бы «разделяется» на два элемента, что позволяет усилить декоративный эффект за счет обилия галуна. Можно предположить, что такие пашки уже не носили с кольчугой: русские военнослужащие различных подразделений заимствовали галунную пашку в комплекте с кавказским костюмом, но не с защитным доспехом.

**Наконечник.** Стоит вернуться к пашке ОР-4003, ранняя датировка которой делает ее своеобразной точкой отсчета в нашем исследовании. Обоймицы пашки выполнены из листовой латуни, несут следы грубой пайки, что очевидно не соответствует ни высокому статусу оружия, ни уровню обработки кожи, ни манере изготовления металлических обоймиц на ранних пашках. Предположение о позднем происхождении обоймиц подтверждает и наконечник ножен. Выполненный из кожи того же красного цвета, что и основная обтяжка ножен, наконечник закрывает нижнюю треть ножен и имеет небольшую дополнительную



деталь. Верхняя часть наконечника с лицевой стороны ножен заканчивается небольшой плоской лопастью, напоминающей по форме силуэт луковницы. Деталь скроена из одного куска кожи с самым наконечником и может отгибаться как по направлению к устью, так и по направлению к наконечнику ножен. При внимательном осмотре выяснилось, что лопасть по краю обшита витым шнурком, который на заостренной оконечности лопасти образует петельку. Если отогнуть лопасть на наконечник, как раз на том месте, куда приходится петелька, то можно видеть, что на коже наконечника расположены парные отверстия — вероятно, следы крепления небольшой пуговицы. Небольшая часть наконечника, закрываемая откидной лопастью, выделяется чуть более светлым тоном. Прямо под сгибом лопасти и параллельно ему на наконечнике наклеен отрезок тесьмы, вероятно, усиливающий этот нагруженный участок. Все эти признаки позволяют утверждать, что в верхней части наконечника ножен изначально крепились нижняя обоймица, представлявшая собой скорее петлю нижнего пасового ремешка. Мы также можем предположить, что пашка ОР-4003 когда-то была снабжена защитной муфтой, в противном случае нижняя обоймица была бы смещена ближе к центру тяжести оружия. Впрочем, следов муфты разглядеть не удалось.

В музейных собраниях встречаются галунные пашки без муфты, у которых наконечник увеличен в размерах и закрывает нижнюю половину ножен. В верхней части наконечника таких пашек крепится петля нижнего пасика: ремешок просто пропущен в небольшие прорезы наконечника. Именно такая конструкция ножен представлена на рисунке А.О. Орловского «Стрелок» (1815 г., ГРМ): воин в черкесском костюме вооружен луком со стрелами, кинжалом и галунной пашкой без муфты. Что характерно, на войне нет кольчуги (Орловский 1938: кат. № 121). Сам Александр Осипович Орловский изображен на автопортрете конца 1810-х — начала 1820-х гг. в черкесске с газырями и аналогичной пашкой, естественно, без кольчуги (Орловский 2002: ил. 1, кат. 13). Можно предположить, что наконечник мог закрывать половину ножен галунной пашки в том случае, если эту пашку носили без кольчуги, соответственно, не требовалось оставлять значительного места для муфты, и нижняя обоймица стремилась приблизиться к центру тяжести оружия.

Для пашек с увеличенными наконечниками характерен определенный декор. Продольный шов основной обтяжки ножен из красного сафьяна, как правило, выведен на лицевую сторону и укреплен декоративной тесьмой, что, скорее всего, является подражанием технике украшения шва металлической проволокой, обычной для оружия Османского государства. В верхней части наконечника обычно выполнены полукруглые вырезы, окантованные тесьмой или галуном, которые визуально отделяют часть наконечника с креплением для пасика от основной протяженности наконечника. На поздних пашках разви-

тие этого декоративного приема приведет к появлению в районе нижней обоймицы отдельных накладок, обращенных друг к другу треугольными окончаниями с широким галуном по краю.

**Верхняя обоймица.** Для ранних галунных пашек характерна узкая верхняя обоймица, сделанная из стали и обтянутая тонким серебром. Но изредка встречаются шашки, у которых верхняя обоймица сплетена из тонкого кожаного ремешка. Общим направлением развития убора пашек можно считать увеличение доли металла: если на ранних экземплярах металл используется очень скромно, то к концу XIX в. появляются шашечные ножны, целиком покрытые чехлом из украшенного металла. Если исходить из этой тенденции, то галунные пашки с плетеной верхней обоймицей следует признать относительно ранними.

В общем виде плетеная обоймица выглядела следующим образом: кожаный ремешок плотными витками обвивал ножны чуть ниже труба для рукояти, а с внутренней стороны ножен дополнительно проходил сквозь отверстия в верхнем пасовом ремешке. Стоит отметить, что часть витков ремешка с лицевой стороны проходила под декоративной тесьмой, прикрывавшей продольный шов основной обтяжки ножен, что препятствовало смещению обоймицы. Способ плетения обоймиц, встречающихся на галунных пашках, сохранился у адыгов практически до сегодняшнего дня. Плетение это называется *бжэнлэгуажьэ* (от кабардинского *бжэн* — ‘коза’, *лэгуажьэ* — ‘колено’; дословно: ‘козье колено’) и используется при изготовлении плетей и украшениях различных мелких изделий (Кишев 1981).

**Структурные параллели.** Из вышеизложенного ясно, что элементы ножен галунной пашки образуют систему со своими закономерностями. Интересно отметить некоторые структурные параллели в мужском черкесском костюме. Например, ноги всадника «снаряжены» (по-другому и не скажешь) следующим образом: поверх штанов надеты ноговицы, предохраняющие голень от лошадиного пота и ударов веток; поверх ноговиц отдельные наколенники, фиксируемые подвязками из мягкого сафьяна; на ступнях — чупьяки, низкая обувь, сшитая из красного сафьяна точно по ноге и надевавшаяся поверх своеобразных носков из кожи тонкой выделки (Клочков 2007: 51). И в costume, и в отделке ножен галунной пашки прослеживаются определенная общность подходов и технологических решений: 1) дробность элементов, каждый из которых имеет узкое предназначение; 2) крой в обтяжку, обеспечивающий «зализанность» силуэта и фиксацию деталей за счет трения; 3) сменные защитные детали; 4) стремление использовать в особо нагруженных местах двойной слой кожи — более толстой поверх более тонкой, причем монтаж осуществляется за счет точной подгонки, без дополнительного крепежа; 5) мягкий бандаж крепится завязыванием или плетением, но не металлическими деталями.

Приведенные параллели свидетельствуют, что галунную шашку можно рассматривать как часть более широкого культурного комплекса. «Укорененность» шашки в адыгской культуре подтверждает и практика заимствования этого оружия в комплекте с черкесским мужским костюмом и седельным набором.

**Культурный статус галунной шашки.** Известно, что красный цвет, характерный для основной обтяжки ножен галунной шашки, в Кабарде считался привилегией аристократов. Например, предводителей военных партий узнавали по обуви красного цвета (Студенецкая 1989: 38, 106). Производство галуна, украшавшего ножны шашки, требовало закупки дорогих материалов и большого количества свободного времени, которым не располагали женщины из низших сословий. Кроме того, сама шашка была специализированным, дорогим, «аристократическим» оружием, в отличие, например, от «демократического» кинжала. Очевидно, что галунная шашка была атрибутом в первую очередь высших социальных слоев. Поскольку именно в черкесской среде родилась шашка как особый тип холодного оружия, то мы можем утверждать, что «галунная» шашка представляет собой воплощение идеального образа шашки как таковой.

**Основная тенденция развития галунной шашки.** На ранних «галунных» шашках сам галун — всего лишь украшение края накладок на ножнах, т. е., мягко говоря, не самый важный элемент. Фразеологизм «галунная шашка» отражает внешний взгляд, воспринимающий предмет в его чисто декоративном аспекте. В соответствии с этим взглядом и шло развитие «галунных» шашек. Со временем накладки становятся уже, галун — шире. На некоторых шашках структура накладок вообще не прослеживается: решение декоративных задач предполагает свою собственную логику. С этой точки зрения замена галуна на серебряные детали и постепенное увеличение их площади представляет собой вполне последовательное решение.

## Библиография

- Астацатурян Э.Г.* Оружие народов Кавказа. М., 1995.  
*Баженов А.Г.* История японского меча. СПб., 2001.  
Гагарин Гр. / Текст Анны Корниловой. М., 2004.  
*Дмитриев В.А., Дмитриев С.В., Нератова Е.И., Шереметьев Д.А.* Холодное оружие в собрании Российского этнографического музея / Составитель альбома А.М. Лютов. СПб., 2006.  
*Кишев А.С.* Технология шва-плетения «бжэнлэгуажэ» у адыгов // Вопросы этнографии и этносоциологии Кабардино-Балкарии. Нальчик, 1981.  
*Клочков Д.А.* «Отличные храбростью...» Собственный Его Императорского Величества конвой. 1829–1917: История, обмундирование, вооружение, регалии. СПб., 2007.  
*Левыкин А.К., Миронова О.И., Новоселов В.Р., Чубинский А.Н., Яблонская Е.А.* Московский Кремль: Императорская Рюст-камера / Вступ. ст. А.К. Левыкина. СПб., 2004.

Александр Осипович Орловский (1777–1832): Каталог выставки. Л., 1938.  
Александр Осипович Орловский. 1777–1832: Каталог выставки. СПб.: Государственный Русский музей, 2002.

*Студенецкая Е.Н.* Одежда народов Кавказа. XVIII–XX вв. М., 1989.

*Фролов Б.Е.* Холодное оружие кубанских казаков. 2009 (В печати).

*О.А. Габуева*

## **ВЛАДИКАВКАЗСКИЕ КИНЖАЛЫ: ЗАРОЖДЕНИЕ И УГАСАНИЕ ХУДОЖЕСТВЕННОЙ ТРАДИЦИИ**

Термин «владикавказский кинжал» относится к образцам холодного оружия, произведенным в художественных мастерских города Владикавказа в 1880–1917 гг.

Эти изделия обладали совершенно особой художественной стилистикой. Кинжалы целиком оправлялись в серебряные ножны, хотя в традиционном осетинском оружии в черных кожаных ножнах серебряными были лишь отдельные детали. Серебряные рукояти, украшенные вставками из слоновой кости, пришли на смену роговым. Основным техническим приемом стала гравировка, более глубокая и широкая, чем на осетинских кинжалах, но не такая объемная, которая характерна для кубачинских изделий. Традиционные техники украшения оружия — чернь и мелкая гравировка, ложная зернь — использовались лишь как дополнительные приемы. Наконечник стали делали из полос такой зерни, разделяя их полосами с более крупной зернью на две-три части. Обильно стала применяться позолота.

Владикавказские кинжалы отличались устойчивостью композиционного строя и определенным набором орнаментальных форм. В украшении поверхности ножен в основном использовались две композиции, составленные из кубачинских узоров: «ветвь» и «заросли». В центре композиции, разрывая ее, помещалась крупная напайная розетка. По краю для обрамления основного узора чаще применяли полосы ложной зерни, черневые или нанесенные штампом четырех-пятилепест-

ковые розетки, S-образные и другие простые узоры в технике мелкой гравировки. Ножны владикавказских кинжалов отличались от традиционных северокавказских образцов эклектичностью.

В литературе все кинжалы владикавказского типа определяются как «лакские». Однако известно, что состав мастеров-ювелиров художественных мастерских Владикавказа был полиэтничным. Помимо дагестанцев (большинство были лакцы, реже — аварцы и кубачинцы) здесь работали осетинские, армянские, а также русские и еврейские мастера. Лакцы и остальные мастера-отходники всегда клеймили свои изделия во Владикавказской пробирной палате. Однако значительная часть кинжалов, по своей стилистике несомненно относящаяся к владикавказскому кругу, клейм не имеет. Можно с полной уверенностью сказать, что это изделия осетинских ювелиров. Находясь в родной среде, они избегали официальной регистрации своей продукции, экономя на пошлинах и налогах. Свои изделия клеймили, работая в городе, лишь такие известные мастера, как Кафар Гапшоев, Мусса Тахохов, братья Марзагановы, Ильяс Гагуев. Приписывать работы осетинских и многочисленных северокавказских ювелиров одним только лакцам не представляется правильным.

Владикавказский стиль сложился в рамках романтизации кавказского быта, что было характерно для русского общества конца XVIII–XIX вв. Особый интерес всегда проявлялся к произведениям местного искусства — коврам, серебряным сосудам, ювелирным украшениям и особенно к оружию, одним из центров производства которого к концу XIX в. стал Владикавказ. В формировании нового стиля решающую роль сыграл новый общественный класс — буржуазия, культурно-эстетическим запросам которого и отвечало местное искусство, питавшееся из разных источников одновременно — это могла быть и собственная художественная традиция, и иноэтнические влияния.

Кульг роскоши у развивавшийся владикавказской буржуазии как зримое воплощение ее власти, растущего влияния зачастую принимал поверхностно-причудливые формы. Апология мелкобуржуазных вкусов — доминирующая направляющая творчества городских ювелиров, цеховых в особенности. Оружие становится символом престижа, связанным с все возрастающим тяготением буржуазного быта к представительности. Потребности новой буржуазии привели к появлению оружия, отвечающего стремлению усилить парадный характер его образцов, придать ему репрезентативный облик.

Возникнув в городе, владикавказские кинжалы получили широкое распространение на Кавказе — стали «модными». Но владикавказский стиль оказался недолговечен, просуществовав лишь до 1917 г. Причина этого вполне понятна: зародившись в определенной социальной среде, отвечая на ее заказ, он исчез с наступлением нового исторического времени.

## **БУРКА В ОБРЯДАХ И ТРАДИЦИЯХ АВАРЦЕВ**

В прошлом бурка играла определенную роль в местных обычаях и традициях. Так, в обряде примирения кровников у ботлихцев часто фигурировала черная бурка. Родственники с той и другой стороны собирались на площади за селом друг против друга. В присутствии всего джамаата (сельского общества) здесь происходило примирение. Отец или дед убийцы приводил сюда убийцу, накинув на его голову бурку. Остановившись перед матерью, отцом и дедом потерпевшего, он бросал сына или внука к их ногам со словами: «Делайте с ним все, что хотите!» Убийца в черной бурке падал на землю перед ними, склонив голову. Мать покойного подходила к убийце, снимала с него бурку, гладила его по голове и, прижимая к себе, произносила такие слова: «Если ты будешь вести себя как человек, будешь нам сыном, если нет — останешься душманом (врагом. — *Р.И.*)». Здесь же сторона убийцы вручала потерпевшей стороне плату за кровь. Она состояла из скота (быка) и савана. После этого считалось, что родственники убийцы получили прощение.

Фигурировала бурка и в различных традиционных праздниках и играх аварцев. Так, готовясь к соревнованиям в беге, приуроченным к празднику первой борозды (*оцбай*), тренировавшиеся тайком от всех бегуны задолго до праздника делали пробежки в бурках или шубах и больших войлочных сапогах, чтобы войти в форму к моменту соревнований.

Оказывая помощь друг другу, женщины и девушки собирались у кого-либо в большой комнате (чаще всего в специальной для выделки бурок) для обработки шерсти или катания войлока. Здесь они могли пообщаться, побеседовать, поделиться своими радостями и горестями. В перерывах между работой собравшиеся могли потанцевать, а шутки и смех не смолкали во время работы. Любого мужчину, случайно или намеренно зашедшего сюда, женщины «арестовывали», принуждали его петь, танцевать и не отпускали, пока тот не давал им «выкуп» сладостями, фруктами, серебряной мелочью и проч. Здесь же могла происходить своеобразная игра-соревнование между девушками и парнями в перетягивании полотнища войлока: девушки, ухватившись за один его край, тянули в свою сторону («отбирали»), а парни, взявшись за другой — в свою («похищали»). Игра заканчивалась угощением победителей проигравшей стороной; чаще побеждали девушки. Впрочем, проигравшие могли «откупиться» исполнением куплетов, танцами и др. Взрослые не препятствовали этим играм, дававшим молодым

людям возможность присмотреться друг к другу, получше друг друга узнать.

Большой праздник устраивался бурочницами-мастерицами в день завершения работ по изготовлению бурок. Хозяйка и ее родственницы готовили праздничный обед, на который приглашались гости. Здесь на празднике односельчане весело общались, пели песни, которые сопровождались музыкой и танцами.

Интересен обычай взаимопомощи *гвай*, оказываемой родственниками и односельчанами в валянии бурок. У андийцев он хорошо описан проф. М.А. Агларовым. Здесь также принято было шутить, петь, в перерывах между работой хозяйка угощала пришедших едой, сладостями. На гвай приглашали отличавшихся остроумием и чувством юмора женщин и мужчин. Женщины работали, мужчины их развлекали. Если кто-нибудь из мужчин вел с девушкой частные разговоры, присутствовавшие громкой игрой на пандуре или песнями заглушали их беседу. Здесь пелись не только песни на известные мелодии и стихи, но и новые, сымпровизированные «на ходу», «на злобу дня». Наиболее удачные из них получали признание и становились всеобщим достоянием. Трудовые собрания гвай занимали едва ли не центральное место в быту общества не только как форма взаимопомощи, но и как значительное культурное явление, и одно из важных звеньев общественной жизни.

Использование бурки было присуще и некоторым народным играм спортивного характера. Так, одним из сложнейших номеров у канатоходцев был прыжок с привязанными к ногам кинжалами через уставновленный на канате шест с надетой на него буркой. При прыжках в высоту использовали хорошую качественную бурку. Ее закрепляли на земле в вертикальном положении в виде конуса, через который и нужно было перепрыгнуть. При прыжках в длину прыгали через растеленную на земле бурку. Плотный толстый войлок использовался как подстилка для соревнующихся борцов.

Таким образом, бурка настолько вошла в дагестанский повседневный быт, что стала питательной средой для местных традиций и обычаев.

## МУЖСКИЕ ТРАДИЦИОННЫЕ ГОЛОВНЫЕ УБОРЫ (ШАПКИ) БУХАРСКИХ ЕВРЕЕВ

Традиционный костюм — одна из неизученных областей этнографии бухарских евреев. Европейские путешественники и исследователи XIX — начала XX в., отмечая его сходство с костюмом соседних народов, не останавливались на описании конкретных деталей. Упоминались лишь особенности мужского костюма, отличавшие его, по местным мусульманским законам, от костюма правоверных — темный цвет халата, веревочный пояс, шапка особой формы (Емельяненко 2008: 300–307).

Вместе с тем описания таких шапок, оставленные современниками, противоречивы, хотя и приводятся в отношении одного и того же головного убора. В них они характеризуются как просто шапка в виде остроконечного колпака (Радлов 1869: 253), остроконечная шапка с меховой опушкой (Дмитриев-Мамонов 1907: 61), небольшая шапочка из темного сукна, опущенная мерлушкой «пальца на два шириной» (Ханыков 1843: 72), «низкая неуклюжая баранья шапка» (Яворский: 68), «четырёхугольный колпак из люстрина или проклеенного коленкора черного цвета, отороченный мерлушкой» (Крестовский: 272) и т.д. Подчеркивалась их коническая форма и то, что они были меховые или с мехом и имели матерчатый верх, хотя такие признаки нельзя считать специфичными лишь для шапок бухарских евреев. Ареал и хронологический диапазон бытования подобных шапок обширны. По миниатюрной живописи, письменным источникам, этнографическим фактам (Горелик 1972: 40, 42; Горелик 1979: 65–66; Мукминова 1979: 73–74; Сухарева 1954: 333–334) они известны на всем Ближнем и Среднем Востоке на протяжении всего средневековья и до XX в. Однако настойчивость упоминаний их у бухарских евреев, как и разночтения в описаниях современников, вряд ли случайны. В действительности, как показал анализ фотоиллюстративных и вещевых источников, в XIX — начале XX в. у бухарских евреев можно было насчитать семь типов шапок, которые по покрою относимы к двум группам — с меховым околышем и с меховой опушкой, в каждой из которых выделяются несколько типов.

Характерными по покрою только для бухарских евреев являлись шапки *первой группы*. Они имели околыш из черного каракуля (подкладка из ткани) шириной 8–10 см и матерчатую гулью на тканевой подкладке, скроенную из четырех клиньев и пришитую к краю или немного ниже края околыша с внутренней стороны. В зависимости от



формы тульи выделяются два типа. У *типа 1* тулья имела высоту 18–20 см и либо вытягивалась вертикально вверх, либо приминалась вниз или с боков, что демонстрировало довольно свободную манеру ношения шапок данного типа, характерную для предметов традиционной одежды, существующих в костюме особенно длительный срок. Примечательно также, что они встречаются на редких снимках и только относящихся к Бухаре на мужчинах пожилого возраста, что свидетельствует об архаичности данного головного убора, возможно, восходящего к старинному коническому переднеазиатскому *калансува*.

Шапки *типа 2*, напротив, представлены на большинстве фотографий разных мест расселения и разного возраста бухарских евреев — ремесленниках, торговцах, духовных лидерах. Они имели тулью также из темной ткани — люстрина, сукна или бархата, но более низкую — совсем уплощенную или немного выступающую над околышем. Вероятно, их форма явилась результатом эволюции высоких колпакообразных головных уборов, которая повсеместно выражалась в понижении высоты тульи. О времени их появления в костюме бухарских евреев трудно судить с достаточной определенностью. С одной стороны, авторами даже первой половины XIX в. в качестве отличительного знака бухарских евреев упоминаются только островерхие колпаки, с другой — аналогичные шапки можно встретить, например, на некоторых фотографиях субэтнических групп персов к. XIX — начала XX в. Еревана и Ашхабада, которые могли сохранять в своем костюме старинные варианты традиционной одежды, бытовавшей на их этнической территории. Поэтому у бухарских евреев они могли появиться достаточно давно, однако массовое распространение получили не ранее второй половины XIX в., став одним из самых типичных для них головных уборов вплоть до 1960–1970-х гг., хотя к этому времени подобный тип головного убора носили уже люди почтенного возраста, религиозные деятели, исполнители фольклорных произведений.

Связь с переднеазиатским регионом прослеживается и в шапках *типа 3* — целиком из черного каракуля, с околышем 5–6 см высотой и почти плоским верхом. Они бытовали у персов и афганцев на основной территории их проживания и поселившихся в Самарканде и Бухаре. Как отмечают исследователи, это был головной убор горожан, занятых в торгово-предпринимательской сфере. У бухарских евреев в нем изображены состоятельные люди, прежде всего те, кто был занят в международной торговле. Торговые же контакты Средней Азии с Ираном и Афганистаном в значительной степени находились в руках бухарских евреев, поэтому шапки данного типа могли носить представители определенной социально-профессиональной сферы, перенявшие их у своих иранских и афганских «партнеров».

Шапки *второй группы*, с опушкой, по конструктивным особенностям были аналогичны шапкам таджиков и оседлых узбеков Бухарско-Самаркандского региона (Сухарева 1954: 329), но представляли

собой мало распространенный у тех к концу XIX в. вариант шапок на меховой подкладке и крытых тканью. Опушка встык пришивалась к нижнему краю тульи и выкраивалась из двух полос меха, которые сшивались продольными сторонами и набивались внутри ватой или шерстью. В зависимости от ширины опушки и формы тульи их можно отнести к четырем типам (типы 4–7). В первых двух конусообразная тулья (18–20 см) сшивалась из четырех клиньев (отдельно верх из темной простой ткани и меховая подкладка), напоминая тулью в шапках I группы. В шапках *типа 4* опушка была шириной 4–6 см. Они известны по снимкам только начала колониального периода и в основном на участниках свадебной церемонии, равнине, что позволяет считать их выходящими из употребления, но, несомненно, старинными в costume бухарских евреев. В шапках с более узкой опушкой — 2,5–3 см (*тип 5*), напротив, сфотографированы молодые мужчины, и известно, что они бытовали у них еще в 1920-х гг. У таджиков же и узбеков к концу XIX в. они встречались редко — у сельских жителей, в городах — у бедноты, уличных артистов, нищих. Основное городское население носило чалму (Сухарева 1982: 76). Это позволяло современникам определять такие головные уборы как типичные для бухарских евреев.

Общими с таджиками и узбеками Бухары и Самарканда у бухарских евреев были и шапки с тульей сферической формы высотой 16–18 см (*тип 6*), крытые простой темной тканью или цветным узорным бархатом, расшитые шелком. Они также различались по бытованию. У таджиков и узбеков скромные варианты таких шапок в это время почти вышли из употребления и встречаются на фотографиях сельчан, городской бедноты, детей; шапки с нарядной тульей, оказавшиеся более устойчивыми, сохраняются в costume состоятельных слоев горожан, как и в прошлом, когда, судя по средневековым гератским и бухарским миниатюрам, они отличали costume представителей знати, придворных кругов (Горелик 1979: 66). У бухарских же евреев последние — праздничный головной убор молодежи, а крытые простой тканью — почтенных стариков.

Примером редкой в конце XIX в. формы являлись у бухарских евреев шапки с тульей цилиндрической формы и плоским верхом (*тип 7*), образец которой встречен лишь на одной из известных нам фотографий (ФК РЭМ 5378-1). По снимку трудно точно определить способ выкраивания тульи — круглое донце могло пришиваться отдельно или верх тульи уплощался за счет выточек и скоса в верхней части бокового шва. Последний способ, например, был характерен для старинных шапок крымских караимов и крымчаков, сохранявшихся в конце XIX в. в costume *хакамов* — религиозных лидеров их общины. Однако, хотя в остальном по покрою они не отличаются от цилиндрических шапок бухарских евреев, общность их происхождения у данных этноконфессиональных групп можно только предполагать. Отсутствуют сведения о шапках такого типа и в costume среднеазиатских народов.

На единственной фотографии, где она отмечена нами, в ней изображен уличный чилимщик — человек, предлагающий прохожим за небольшую плату сделать несколько затяжек из курительного прибора (Голендер 2002: 212). Обе фотографии были сделаны в Бухаре в конце XIX — начале XX в., и, возможно, такие шапки имели в это время лишь узко локальное бытование, к тому же ограниченное определенной этносоциальной средой. Однако у бухарских евреев в ней изображен старик — глава богатого семейства, несмотря на скромность тули, она имеет опушку из дорогого меха, что указывает на престижность для них данного головного убора.

Таким образом, шапки бухарских евреев, которые рисуются обычно современниками как унижающий достоинство отличительный знак, в действительности имеют различные варианты, каждый из которых, вероятно, появился в costume бухарских евреев на том или ином этапе их этнической истории и представляет неотъемлемую часть их культуры.

### Библиография

*Голендер Б.* Окно в прошлое. Туркестан на старинных почтовых открытках (1898–1917). Ташкент, 2002.

*Горелик М.В.* Ближневосточная миниатюра XII–XIII вв. как этнографический источник (опыт изучения мужского костюма) // СЭ. 1971. № 2.

*Горелик М.В.* Среднеазиатский мужской костюм на миниатюрах XV–XIX вв. // Костюм народов Средней Азии. М., 1979.

*Дмитриев-Мамонов А.* Путеводитель по Туркестану и железным дорогам Ташкентской и Среднеазиатской. СПб., 1903.

*Емельяненко Т.Г.* «Отличительные знаки» в традиционном costume бухарских евреев // Жилище и одежда как феномен этнической культуры. Материалы Седьмых Санкт-Петербургских этнографических чтений. СПб., 2008.

*Крестовский В.В.* В гостях у Эмира Бухарского. СПб., 1887.

*Мукминова Р.Г.* Costume народов Средней Азии по письменным источникам XVI в. // Costume народов Средней Азии. М., 1979.

*Радлов В.В.* Евреи в Самарканде (Из отчета Радлова о поездке его в Зеравшанский край летом 1868 г.) // ИИРГО. 1869. Т. V. Вып. 6.

*Сухарева О.А.* История среднеазиатского костюма. Самарканд (2-я половина XIX — начало XX в.). М., 1982.

*Сухарева О.А.* Древние черты в формах головных уборов народов Средней Азии // Среднеазиатский этнографический сборник. М., 1954.

*Ханыков Н.* Описание Бухарского ханства. СПб., 1843.

*Яворский И.Л.* Путешествие русского посольства по Афганистану и Бухарскому ханству в 1878–1879 гг. СПб., 1882. Т. I.

## ЮВЕЛИРНЫЕ УКРАШЕНИЯ СРЕДНЕАЗИАТСКИХ АРАБОК: «СВОЕ» ИЛИ «ЧУЖОЕ»?

В состав традиционного костюма народов Средней Азии в конце XIX — начале XX в. входил обязательный комплекс ювелирных украшений, который так же, как и одежда, отражал этническое своеобразие и позволял проследить культурные связи и взаимные влияния соседствующих народов.

Арабские женщины и девушки всех слоев общества также издавна носили большое количество ювелирных украшений. И хотя сейчас старинные украшения практически вышли из употребления, во многих домах арабского кишлака Джейнау (Узбекистан) бережно хранятся части комплектов традиционных женских украшений.

В старинный комплекс украшений входили головное украшение *синсила* с височными подвесками *чакка-дуо*, налобная повязка *хатабак*, носовые серьги, различные амулетницы, ожерелья, браслеты, наkosные украшения и кольца.

*Синсила* (*синсиля*, *синселя*, *силсила*) — украшение, состоящее из трех-четырёх рядов подвижно соединённых между собой с помощью цепочек или колечек мелких розеток. Изготавливали *синсила* чаще всего из серебра. Оно входило в состав украшений, которые семья жениха готовила в подарок невесте к свадьбе. У центральноазиатских арабов *синсила* являлось главной частью комплекта украшений молодой женщины. Впервые надевавшееся на невесту в дни свадьбы, в дальнейшем это украшение использовалось по праздникам. Надевалось *синсила* поверх сложного головного убора, состоящего из *бухнука* (шапочки с наkosником) и платка. Украшение охватывало всю голову и сзади прикреплялось крючками к платку. Сверху женщина накидывала ещё один нарядный платок. Иногда под *синсила* надевали *хатабак* — налобную повязку, сшитую из плюша двух цветов и украшенную фигурками и многочисленными подвесками из серебра (Исмаилов 1979: 237).

Арабы Джейнау считают украшение *синсила* исконно арабским, однако подобные украшения носили и женщины других народов Средней Азии. *Синсила* как подтип диадемы «в разных вариантах был распространён у полукочевого населения: казахов, киргизов, полукочевых узбеков и туркмен» (Борозна 1974: 35). Присутствовало *синсила* в комплекте украшений женщин-дурменок, бытовало у локайцев, кунгратов и карлуков (Борозна 1966: 114). Л.А. Чвырь представляет очень похожее южнотаджикское украшение, имеющее, кроме *синсила*,

и другие названия (*сараки, касаб*) (Чвыр 1977: 19). Для нас же большой интерес представляет мнение Д.А. Фахретдиновой об этом украшении, предлагающей в качестве правильного названия термин *силсила*, что означает «цепочка» (араб.). Термин же *синсила* переводу не подлежит и является искаженным.

Проведя доскональное исследование данного украшения, Д.А. Фахретдинова пришла к выводу, что еще в XIX в. оно представляло собой трехчастный комплекс, состоявший из налобной, височной и подбородочной частей. Налобную часть, которая накладывалась на надетый на голову головной убор (*сала, касаб, пешонобонд*), предварительно нашивали на широкую полосу цветного бархата или вышитой ткани (Фахретдинова 1988: 108). Некогда украшение *касаб* бытовало и у арабов кишлака Джейнау. Судя по всему, этому украшению придавалось важное символическое значение в свадебной обрядности. Даже праздник обрядового убирания постели молодоженов и надевания на новобрачную женского платья назывался *касабандон*. Х. Исмаилов в своей работе упоминает головной убор *касаб* как головной убор молодухи, но сомневается в том, что он собой представлял — какое-либо изделие из ткани или металлическое украшение (Исмаилов 1979: 236). И.Н. Винников, работавший в Джейнау почти за сорок лет до выхода в свет работы Х. Исмаилова, объясняет термин *касаб* как «женское головное украшение из серебра, имеющее вид обруча шириной около 7 см» (ПФА РАН. Ф. 1045. Оп. 1. Ед. хр. 115. Л. 553). Исходя из этого можно предположить, что некогда под *синсила* на голову женщины надевалось еще одно серебряное, скорее всего жесткое, украшение, вероятно, придававшее женскому убору более четкую форму.

Д.А. Фахретдинова предлагает обратить внимание и на второе очень интересное толкование слова *силсила* — «династия», «родословная», что само по себе уже раскрывает нам символический смысл украшения, надеваемого на новобрачную в свадебные дни (Фахретдинова 1988: 108).

Неотъемлемой частью *синсила* у среднеазиатских арабов являются парные височные подвески *чакка-дуо*. *Чакка-дуо*, так же как и *синсила*, были серебряные. В длину они достигали 40 см, в ширину — около 8 см. Каждое украшение состояло из двух-четырёх фигурных пластин. С помощью цепочек пластины соединялись между собой в единую полосу. Концы цепочек украшались штампованными бляшками и бубенцами. Украшение прикреплялось к *синсила* чуть выше виска и спускалось вдоль ушей, щек и шеи на грудь женщины. Бубенцы, вероятно, выполняли охранную функцию.

Интересным украшением арабских женщин является носовое кольцо. Само название кольца раскрывает его происхождение. Согласно мнению местных жительниц, именно *арабек (аравак, измам, натти)* отличает их от представительниц других народов Средней Азии. Кольцо по форме напоминает лук и украшено бусинами. Самая большая зе-

леная или синяя бусина называется *латва таи* («предохраняющий камень»), что поясняет назначение кольца. Традиция ношения носового кольца в перегородке носа сохранилась у арабов Джейнау до наших дней, а еще в середине XX в. молодые девушки в Джейнау носили носовые украшения не только в носовой перегородке, но и в левом крыле носа (Кармышева 1963: 592–594).

При анализе литературы, в которой упоминаются носовые украшения, и попытке определения ареала их распространения в Центральной и Юго-Западной Азии, автор столкнулся с интересным фактом: многие исследователи отмечают ношение носовых серег. Практически каждый из них приписывал ношение данного украшения только исследуемым им народам, но не говорил о широком распространении данного украшения. Так, Л.А. Чвырь отмечает, что «носовые серьги в XIX веке бытовали почти у всех территориальных групп таджиков» (Чвырь 1977: 25). Н.Г. Борозна пишет, что носовые серьги «встречались у туркмен, узбеков даштикипчацкого происхождения, некоторых оседлых таджиков, казахов и каракалпаков» (Борозна 1974: 40).

Из литературы по странам Ближнего Востока видно, что носовые украшения носили бедуинки и крестьянки Саудовской Аравии (преимущественно в правом или левом крыле носа) (Першиц 1957: 407), Ирака (носовые броши и большие носовые кольца, иногда доходящие до подбородка) (Данциг 1957: 525) и женщины Афганистана (Асланов 1957: 90).

Достаточно часто встречается описываемое украшение в Индии. Его носили и раджастанские, и панджабские, и гуджаратские женщины, и жительницы штатов Уттар Прадеш и Химачал Прадеш.

Из анализа имеющейся литературы можно сделать вывод о том, что к рубежу XV–XVI вв. женщины арабского племени, переселенного в Мавераннахр, заимствовали у жительниц северо-западных областей Индостана и Афганистана обычай вдевания кольца-оберега не только в крыло носа, как это было принято прежде, но и в носовую перегородку. Они принесли этот обычай в Центральную Азию, где он до того не встречался. В Мавераннахре, как явление уникальное, этот тип носового украшения стал этноразличительным признаком арабов. Представительницы других среднеазиатских этнических групп восприняли этот тип носового украшения как моду, и оно распространилось среди туркмен, узбеков, некоторых оседлых таджиков и каракалпаков. К XX в. эта мода совершенно прошла, что не отразилось на традиции ношения данного украшения в арабской среде.

В праздничный комплект украшений арабской женщины входила и цепочка носовой серьги (*измам канара, зимом конара, чет натти, чекка натти*). Это достаточно массивное украшение. Хранящаяся в РЭМе цепочка имеет длину 18,7 см (колл. № 10370-38). Звенья цепочки выполнены из двойной проволоки. К цепочке прикреплены 15 листовидных штампованных бляшек. На одном конце цепочки —

звено без подвески для соединения с носовым кольцом. На другом конце — кованый крючок, которым цепочка закреплялась на височной подвеске *чакка-дуо* и цеплялась прямо за выпущенную вперед косу. Такие цепочки с полным набором украшений носили до рождения трех-четырех детей.

Что касается ушных серег, то еще в начале XX в. арабки их не носили совсем (Исмаилов 1979: 236). Однако с течением времени они научились и привыкли носить серьги. В 1981 г. Б.З. Гамбург привез в РЭМ из Джейнау пару серег (колл. № 10370-32/1–2), распространенных у групп полукочевых узбеков, проживавших в контакте с арабами на территории Каршинского бекства. Это крючковые стержневые серьги длиной 7,5 см, изготовленные из серебра. Подобные серьги делали в Бухарском ханстве. В Сурхандарье их называли *козик-исирга* («серьги-колышки») (Фахретдинова 1988: 122). Сегодня арабские женщины Джейнау с удовольствием носят крупные золотые серьги фабричного производства, украшенные крупными полудрагоценными камнями.

Нагрудные украшения у среднеазиатских арабок представлены амулетницами (*базибан*, *бозбанд*), ожерельями и подвесками *хакик* (*акик*).

*Базибан* представляет собой полую металлическую трубочку с полусферическими крышками, одна из которых съёмная. Амулетницы украшались сканью, стеклами и полудрагоценными камнями, чаще всего сердоликом. К одной из сторон припаивались петли для подвешивания украшения на тесьму или пришивания к одежде. Внутри *базибана* помещали лист бумаги с молитвой, фрагменты текста Корана, но и даже пустое украшение уже имело обережный смысл.

Подобные амулетницы были широко распространены в мусульманском мире как среди оседлого населения, так и среди кочевников-бедуинов и имеют длительную историю. Они были известны в Персии уже во II–III вв. н.э., имели охранительный характер и обычно подвешивались к ожерельям как центральный медальон. С распространением ислама в амулетницы начали вкладывать листки бумаги с записанными на них строками из Корана. При этом наружный дизайн амулетниц начал упрощаться, так как считалось, что орнамент не всегда уместен для коранического амулета (Ross 1989: 58).

Л.А. Чவர்ь пишет о *бозбандах* как об очень популярных украшениях таджиков и узбеков в конце XIX — первой трети XX в. Их носили на груди: по одному и парами, подвешенными на цепочке и в составе бус, через плечо, под мышкой или в качестве наплечного украшения (Чவர்ь 1977: 30).

Наравне с амулетницами, арабские женщины носили подвески-украшения *хакик* (*акик*). Имеющаяся в РЭМе подобная подвеска (колл. № 10370-27) представляет собой полую металлическую коробочку, открытую с одной стороны. На крышке коробочки имеются две петли для пришивания подвески к одежде. В нижней части украше-

ния — красная пластмассовая пластинка с имитацией надписи арабским шрифтом. В данном экземпляре подвески пластмассовая пластинка заменяет традиционный для таких подвесок сердолик и сохраняет его название — *хакик* (*акик*). Подобные пластины изготовлялись в Афганистане и имели широкое распространение в арабских украшениях. Кроме *акик* иногда их также называли *базибан*, *бозубанд*, придавая им обережный смысл. Зачастую на сердоликах изображали мусульманский символ звезды и полумесяца (см.: Фахретдинова 1988: 149). Арабские женщины рассматриваемого региона иногда использовали такой амулет в качестве подвески в центре подбородочного валика *бухнука*.

Пользовались популярностью среди арабов Джейнау и коралловые ожерелья *маржон* (*марджон*). Имеющийся в нашем распоряжении экземпляр (колл. № 10370-41, РЭМ) состоит из трех рядов нитей, на которые нанизаны коралловые бусины, пластмассовые пронизки и стеклянные бусины. Украшено ожерелье серебряными монетами (*таньга*). Основным материал ожерелья — кораллы — считался надежным оберегом от зла и болезней: помогал при бесплодии, употреблялся при лечении кровотечений, сердцебиений и нервных заболеваний (Семенов 1912: 310).

Такие ожерелья были традиционными для Средней Азии и имеют аналогии как среди южнотаджикских украшений, так и среди узбекских. Л.А. Чвырь дает описание нашейного украшения *рохти мугра*, состоящего из нескольких ниток коралловых бусин с круглыми медальонами. Такие украшения зафиксированы на юге Таджикистана, в Каратегине и Кулябе (Чвырь 1977: 29).

Накосные украшения жительницы Джейнау не всегда использовали по назначению — в некоторых случаях они нашивались на одежду. Б.З. Гамбург привез в РЭМ такое парное украшение — *карказа* (колл. № 10370-31/1-2). Оно представляет собой две серебряные позолоченные трубочки с тремя кольцевыми поясками на концах и по середине. Украшение-трубочка закреплялось на пропущенном через нее локоне ниже уха. Аналогичное украшение под названием *найча* описывает Л.А. Чвырь и отмечает, что оно широко бытовало в таджикско-узбекской городской среде Самарканда, Ура-Тюбе, Ходжента и Ташкента (Чвырь 1977: 22).

Непосредственно для украшения волос арабские девушки и женщины использовали серебряные, обмотанные шелком накосные украшения, называвшихся в Джейнау *чалмур* (Исмаилов 1979: 236). Такое украшение, под названием *джамоляк*, бытовало главным образом у южных таджиков и соседствовавших с ними узбеков (в прошлом кочевых и полукочевых). Оно было разновидностью накосных украшений в форме кистей, сделанным из разноцветных шелковых шнуров, иногда почти сплошь обшитых разноцветным бисером (Чвырь 1977: 22).



Очень распространенными украшениями арабских женщин были парные ручные пластинчатые несомкнутые браслеты *даствона*. В МАЭ РАН под колл. № 7304-57(а, б) хранятся медные посеребренные браслеты. Они являются копиями старинных. На них напаяны продольные выпуклые полосы, между которыми методом гравировки нанесен растительный орнамент. Края браслетов оформлены в виде стилизованных змеиных головок (по три с каждой стороны). Браслеты такого типа были широко распространены по всему Таджикистану и Узбекистану. Змеиные головки на краях браслетов говорят о древнем происхождении данной формы браслетов и их глубоком ритуально-магическом значении. Именно подобные браслеты сохранились до наших дней. Во многих семьях кишлака хранятся оставшиеся по наследству от старших родственниц такие браслеты, а пожилые женщины зачастую еще и продолжают их носить.

Также распространены были у арабов и кольца. Они были в числе обязательных женских украшений. Обычно их украшали вставками из синего или зеленого стекла. Кольца эти изготавливали из серебра, но иногда они были и золотые. В 2005 г. для МАЭ РАН в Джейнау было приобретено такое кольцо из белого металла со вставкой темного цвета (предположительно из сердолика) (колл. № 7304-56). Аналогичные кольца носили и представительницы окружающего иноэтничного населения. Сегодня жительницы Джейнау предпочитают золотые кольца фабричного изготовления, украшенные драгоценными и полудрагоценными камнями. Причем необходимо заметить, что эти украшения довольно массивны. Конечно же, они призваны показать достаток семьи владелицы.

На основе изложенного материала трудно сделать вывод об изначальной этнической принадлежности описанных ювелирных украшений. Многие заимствованные украшения арабы за долгие годы использования уже считают своими, исконно арабскими. На протяжении сотен лет проживания в иноэтничном окружении среднеазиатские арабы многое переняли у окружающего оседлого населения, что можно объяснить и тем, что основная часть украшений производилась в крупных городских и сельских центрах.

## Библиография

*Асланов М.Г.* Народы Афганистана // Народы мира. М., 1957. Т. Народы Передней Азии. С. 56–106.

*Борозна Н.Г.* Материальная культура узбеков Бабатага и долины Кафирнигана // Материальная культура Народов Средней Азии и Казахстана. М., 1966. С. 91–120.

*Борозна Н.Г.* Виды женских ювелирных украшений у народов Средней Азии и Казахстана // СЭ. 1974. № 1. С. 32–44.

*Данциг Б.М.* Арабы Ирака // Народы мира. М., 1957. Т. Народы Передней Азии. С. 506–533.

Исмаилов Х. Традиционная одежда арабов Кашкадарьинской области Узбекской ССР // Костюм народов Средней Азии. М., 1979. С. 228–238.

Кармышева Б.Х. Среднеазиатские арабы // Народы мира. М., 1963. Т. Народы Средней Азии и Казахстана. С. 582–595.

Перишц А.И. Арабы Саудовской Аравии // Народы мира. М., 1957. Т. Народы Передней Азии. С. 383–416.

Семенов А.А. Воззрения мусульман на значение благородных камней и минералов // Мир ислама. Т. 1. № 1. СПб., 1912. С. 293–321.

Фахретдинова Д.А. Ювелирное искусство Узбекистана. Ташкент. 1988.

Чвырь Л.А. Таджикские ювелирные украшения. М., 1977.

Ross H.C. The art of Bedouin Jewellery (a Saudi Arabian profile). Monteux, Switzerland, 1989.

*Л.М. Гарсаев*

## **ЖЕНСКИЕ УКРАШЕНИЯ ЧЕЧЕНЦЕВ И ИНГУШЕЙ (КОНЕЦ XIX — НАЧАЛО XX ВВ.)**

С древнейших времен в народном быту украшения употребляются вместе с одеждой. В изучаемое время центром приобретения украшений чеченцами был г. Грозный. Ремесленное же производство украшений было развито в Урус-Мартане, Шали, Атаги, Ведено и др. Украшения различались по способу ношения: на шее, на груди, на талии, на руках, и в ушах. Украшения всех видов носили как девушки, так и невесты. После замужества количество украшений, как правило, уменьшалось. Нагрудные украшения чеченцы называют *туьдаргаиш*, ингуши — *дато*, кистины — *туьйдаргаиш*. Их изготавливали мастера с тонким художественным вкусом в основном из серебра. Нагрудны украшения представляли собою клинообразные металлические пластинки, которые располагались на груди сложным клинообразным рядом, конец которого доходил до пояса. Встречаются украшения с более широкими пряжками, которые называют *гуьржи туйдаргаиш* — «грузинское украшение». Оно состоит из 8–10 парных пряжек с изображением оригинального орнамента.

Следующее украшение — пояс (чеч. *дотька*, инг. *тIуехкар*, кист. *тIуехку*). Имели распространение «грузинский пояс» — *гуьржи*

*дoвхка*, в которое был вставлен драгоценный камень красного цвета в золотом орнаменте; *хьаса биллана довхка* (чеч.) — пояс с позументами и *дIзеанаш йолу довхка* (чеч.), *дзIайилла тIуехкур* (инг.) в виде цепочки.

К нашейным украшениям относятся бусы разного цвета и размера (чеч. *туьтеш*, инг. *гизг*) из коралла (чеч. *маржан*, ср. авар. *мержан*) и стекла, серебряные и золотые цепочки, кулоны (чеч. *лагпиллиг*, инг. *мидал*), позже часы-*сахьт*. В ушах носили крупные и небольшие золотые и серебряные серьги двух видов:

1) чеч. *хьалкха* — «плоские сережки», инг. *гIалкх*, ср.: кум. *гьалкга*;

2) чеч. *хIоэ* — «кавказские маленькие сережки», инг. *гIалкха*, а на руках — золотые и серебряные кольца (чеч. *чIуг*, инг. кист. так же) и браслеты (чеч. *хIоз*, инг., кист. *гIоз*) с бирюзой и изумрудом или без камня.

Бытовали и головные украшения — булавки с бусинками, которыми молодые ингушки и невесты прикрепляли головные шифоновые платки к шапке. У чеченцев в качестве украшений использовались монеты или имитирующие их бляхи.

**Б.Б.-А. Абдулвахабова**

## **ЗОЛОТОШВЕЙНОЕ ИСКУССТВО ЧЕЧЕНЦЕВ**

Богатейшая и своеобразная традиционная культура чеченцев изучена до сих пор неравномерно. Радикальные изменения во всех сферах жизни, происходящих в стране в целом и в Чечне в частности, породили сложную социокультурную ситуацию. С одной стороны, ослабевает интерес к западной массовой культуре, с другой — наблюдается большой интерес к собственным национальным духовным ценностям и материальной культуре. Несмотря на повышенный интерес в современной Чечне к традиционной культуре, все же совершенно неисследованными до сих пор остаются важнейшие пласты, в том числе и золотошвейное искусство чеченцев.

Золотое шитье известно у многих народов Кавказа с глубокой древности (см. напр.: Кузнецова 1982: 97–133; Золотое шитье адыгов 1998).

Сложилось ошибочное мнение, что золотошвейное искусство у чеченцев распространяется в XIX в. (Татаев, Шабаньянц 1974). Между тем искусство золотого шитья у чеченцев уходит своими корнями в глубины веков, о чем свидетельствуют различные источники, в первую очередь археологические (Абдулвахабова 1992). Материалы, извлеченные из средневековых погребальных памятников, дают выразительные образцы развитой традиции золотого шитья у чеченцев в указанный период.

Анализ источников по средневековой одежде чеченцев показывает, что украшению одежды местные народы придавали огромное значение (Абдулвахабова, Гайсултанова 2008). Вышивали не только хлопчатобумажными и шелковыми нитями, но и металлическими позолоченными или серебряными нитями. Вышивкой украшали не только женскую и детскую одежду, но и костюм мужчин. Основная работа по производству материалов для шитья одежды, как и само шитье, ложилась на плечи женщин. «Жены у них портные, ткачи, швеи, тесемщицы», — писал С. Броневский (Броневский 1823: 52). Другой автор отмечал: «... характерная особенность местных кустарных промыслов, что в большинстве их производство составляет труд женский» (Марграф 1882: 201–202). Хотя данное утверждение относится к концу XIX в., оно характеризует также ситуацию более раннего периода. В позднесредневековых погребениях — склепах Чечни (Жоротх, Цой-Педа) — нами неоднократно фиксировались женские «сумочки», внутри которых были кусочки тканей, шелковые, льняные, шерстяные и металлические (золотые и серебряные) нити, иголки в футлярах, наперстки и т.д.

Технические приемы шитья в Чечне были те же, что и у соседних северокавказских народов (дагестанцев, осетин, адыгов, карачаевцев и т.д.): шитье «в прикреп», «гладь», тканье галуна и басонных изделий. Шить и вышивать умели практически в каждой семье. Но искусных мастериц золотошвейного искусства было немного. Как и у многих народов Кавказа, в состоятельных семьях умение шить золотом и серебром считалось необходимым для молодых девушек.

Источником получения золотых и серебряных нитей для чеченцев были международные торгово-экономические центры Северного Кавказа. В разные периоды в Чечню из Астрахани, Терков, Святого Креста, Дербента, Кизляра и других городов поступали восточные и западноевропейские товары. Материалы Кизлярской таможни также свидетельствуют о том, что среди прочего товара, приобретаемого чеченскими купцами, было 25 «цевок» пряденого серебра (Абдулвахабова 2008: 227). Торговцы привозили сюда нити российского, иранского, турецкого и западноевропейского происхождения.

Золотым шитьем украшалась праздничная выходная одежда, головные уборы, обувь, различные предметы быта. Наиболее распространенным золотошвейным орнаментом в декоре одежды и бытовых пред-

метов были зооморфные, главным образом роговидные, растительные и геометрические мотивы.

При исследовании расположения вышивки и орнамента узора в женской, мужской и детской одежде выявляется характерная особенность. Каждый знак в узоре, орнаментальные композиции были для их создателей своеобразным восприятием окружающего мира. В мифологическо-эпическом мировоззрении чеченского народа большое место занимал растительный и животный мир. Широко распространенными были изображения «древа жизни». Характерными были и геометрические типы орнамента (полосы, прямоугольники, ромбы, параллельные линии и т. д.), солярные знаки. Все они находят этнографические параллели в орнаментах других народов Северного Кавказа, что свидетельствует о материальном и духовном единстве северокавказского культурно-исторического ландшафта.

### Библиография

*Абдулвахабова Б.Б.-А.* Традиционная одежда чеченцев и ингушей XVI — начало XIX века: Автореф. дис. ... к. и. н. М., 1992.

*Абдулвахабова Б.Б.-А., Гайсултанова А.А.* О знаковой функции народного костюма // Материалы Всероссийской научно-практической конференции. Грозный, 16 сентября 2007. Нальчик, 2008.

*Абдулвахабова Б.Б.-А.* Роль Кизляра в интеграции чеченских обществ в экономическую систему России (вторая половина XVIII — нач. XIX в.) // Провинциальный город в XVIII–XXI вв.: Материалы Международной научно-практической конференции. Кизляр, 2008.

*Броневский С.* Новейшие географические и исторические известия о Кавказе. М., 1823. Ч. 1.

Золотое шитье адыгов. Майкоп, 1998.

*Кузнецова А.Я.* Народное искусство карачаевцев и балкарцев. Нальчик, 1982.

*Маргграф О.В.* Очерк кустарных промыслов Северного Кавказа с описанием техники производства. М., 1882.

*Татаев В.А., Шабаньянц Н.Ш.* Декоративно-прикладное искусство Чечено-Ингушетии. Грозный, 1974.

*А.В. Гучева*

## АДЫГСКИЕ МАСТЕРА. МУЗЕЙ-МАСТЕРСКАЯ ЗАМУДИНА ГУЧЕВА (К ВОПРОСУ ВОЗРОЖДЕНИЯ ТРАДИЦИОННЫХ ПРОМЫСЛОВ)

Традиционная музыкальная культура адыгов вызывает большой интерес специалистов и общественности. Социально-политические и экономические условия развития адыгского общества в последние столетия привели к исчезновению многих музыкальных инструментов, утрате обрядовых пластов инструментального фольклора, смещению жанровой системы.

В 2000 г. в г. Майкопе открылся музей-мастерская, ставший поставщиком уникальных инструментов, сувениров и предметов обихода адыгского народа. Его основатель — заслуженный художник Республики Адыгея, народный мастер, член Союза художников России Замудин Лелевич Гучев. Оказались востребованы изготавливаемые в мастерской такие ныне редкие музыкальные инструменты, как похожая на скрипку *шичепшина* и напоминающая арфу *пшынэтIаркго*, а среди любителей музыкальной этнической экзотики особенно популярны адыгская флейта — *камыль* и трещотки — *пхащич*. З. Гучев изготовил множество музыкальных инструментов нескольких видов — ударные, струнные, смычковые, ставшие неотъемлемой частью многих оркестров и ансамблей, в частности ансамбля «Жъюу». Инструменты нашли применение в работе известных артистов, музыкантов, фольклорных и самодеятельных коллективов, а также в дошкольных и образовательных учреждениях не только в Адыгее, но и в Кабардино-Балкарской и Карачаево-Черкесской Республиках, а также в странах Ближнего Востока, где проживают наши соотечественники-адыги.

Постоянный поиск, обработка и научная систематизация получаемых в народной среде сведений позволили Замудину Гучеву создать своеобразную творческую экспериментальную лабораторию — музей-мастерскую, где он начал изготавливать музыкальные инструменты и параллельно совершенствовал искусство плетения циновок. Замудин увлекся теорией их изготовления, но со временем решил на практике реализовать приобретенные знания. Первую циновку он изготовил в 1978 г., и она хранится как реликвия. Плетению циновок Замудин обучался во время экспедиций у лучших адыгейских, кабардинских и черкесских мастериц. Его деятельность направлена на возрождение забытого промысла, и он в совершенстве овладел искусством плетения циновок. Вопреки представлению о том, что это ремесло сугубо жен-

ское, 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. Результаты его исследований опубликованы в 1990 г. в книге «Искусство адыгской циновки» (Майкоп, 1990).

*О.Г. Садковская*

## **ВЫШИВКА СЛАВЯНСКОГО НАСЕЛЕНИЯ КУБАНСКОЙ ОБЛАСТИ (ПО МАТЕРИАЛАМ КГИМАЗ ИМ. Е.Д. ФЕЛИЦЫНА)**

Большую часть населения Кубанской области в период с 1860 по 1920 гг. составляли славяне (казаки и иногородние), занимавшиеся сельским хозяйством.

В фондах Краснодарского государственного историко-археологического музея-заповедника имени Е.Д. Фелицына (КГИМАЗ) хранится свыше 500 предметов, украшенных вышивкой и принадлежавших славянскому населению края. Собраны они в результате этнографических экспедиций и командировок сотрудников музея в станицы и города Кубани. Материал коллекции представляет собой творчество вышивальщиц конца XIX — начала XX в. и состоит из одежды, образцов вышивки, предметов обихода. Большая часть предметов была выполнена владельцами, а другая — куплена в лавках. Преобладают вышивки крестом, гладью, строчевым шитьем, встречается ришелье, аппликация, тамбурный шов, машинная вышивка. Наиболее распространен растительный орнамент (в основном цветочный — розы, ромашки, лилии, но попадаются ветви елей, калины, лозы винограда), за ним следуют геометрический и растительно-геометрический. Встречаются вышитые козы, жуки, бабочки, ласточки, петухи, голуби, сюжетные картинки; строки из песен или поговорок населения Кубанской области. Некоторые вещи имеют метку в виде вышитых инициалов испол-

нителя или владельца. Рисунки на изделиях вышиты с желанием воспроизвести окружающую действительность в формах, как можно более близких к натуре — реальному силуэту цветка, птицы, животного.

Анализ коллекции КГИАМЗ вышитых изделий славянского населения Кубанской области говорит о том, что вышивка наносилась на вещь как декор, а не как оберег и перестала быть читаемой. Эти изменения были связаны с социальными, экономическими и политическими преобразованиями в стране и области. Население Кубанской области не было этнически и социально однородным из-за активной переселенческой политики Российского правительства. На Кубань переселялись донские казаки, русские и украинские крестьяне, с 1860-х гг. здесь разрешают селиться грекам, армянам, татарам, немцам, чехам, представителям других национальностей. Происходит взаимопроникновение различных культур. Одним из примеров тому служит форменная одежда кубанского казака — черкеска. Процесс переселения нарушал ранее сложившуюся традиционную связь передачи накопленного опыта между старшим и молодым поколением. Большинство переселенцев были молодые люди, самостоятельно ведшие свое хозяйство, заключавшееся в основном в обработке земли, а не ремесле.

После отмены крепостного права в России «свободное» население устремляется в города, создавая там класс наемных рабочих, формируя социальный слой мещан. Создается городская культура (манера одеваться, бытовой уклад), которая оказывает огромное влияние на быт населения Кубанской области. Вступление России в новый капиталистический этап развития привело к укреплению товарно-денежных отношений. В каждой станице, городе Кубанской области появляются торговые лавки, где можно приобрести для шитья и вышивки фабричные ткани, нити, иголки, ножницы, различные крючки, пальцы, вышитые изделия, книги, газеты. Это приводит к усовершенствованию техники вышивки; применению новых орнаментов; появляется такое понятие, как мода (смена форм и образцов одежды), приведшая к изменению сельского и городского традиционных костюмов. В станицах Кубанской области открываются церковно-приходские школы, дававшие мальчикам и девочкам начальное образование, а в городах области — гимназии, прогимназии, епархиальные училища. В 1902 г. в городе Екатеринодаре открылся Мариинский женский институт, где обучались девушки со всей Кубанской области. Одним из основных предметов здесь было занятие рукоделием. С 1863 г. в Екатеринодаре издается газета «Кубанские областные ведомости», сообщающая об административных приказах по войску, городским, сельским, войсковых происшествиях, печатаются различные рекламы, объявления, в том числе о модной одежде и курсах по рукоделию, вышивке.

Таким образом, вышивальное искусство в Кубанской области имело те же тенденции развития, что и российская вышивка этого же периода.



*В.А. Прищепова*

**ФОТОКОЛЛЕКЦИИ КАК ИСТОЧНИК  
ПО ИСТОРИИ ТРАДИЦИОННОЙ ОДЕЖДЫ  
НАРОДОВ ЦЕНТРАЛЬНОЙ АЗИИ  
(ПРОБЛЕМЫ ЭТНИЧЕСКОЙ ИДЕНТИФИКАЦИИ)**

В 1954 г. в МАЭ РАН поступила фотоколлекция из Музея народоведения в Москве (МАЭ. Колл. И-1902; о фотоколлекциях Музея народоведения по народам Средней Азии и Казахстана в собраниях МАЭ см.: Прищепова 2007: 134-139, 244-253). Она состоит из более, чем 200 снимков, выполненных в 1932-1936-е гг., на которых зафиксированы изменения, происходившие в это время в традиционной народной культуре населения Таджикистана.

В процессе изучения коллекции из нее были выделено две фотографии: «Молодые женщины-колхозницы на Вахше. 1935г.» (МАЭ. Колл. И-1902-24) и «Горные таджики в пешем походе» (МАЭ. Колл. И-1902-117). На них изображены люди, по типу внешности и костюму явно не являющиеся таджиками. Кроме того, при сопоставлении этих двух снимков стало очевидно, что на них запечатлены одни и те же персонажи.

На первом из них на фоне горного пейзажа показана группа женщин. Они идут «цепочкой», одна за другой, с ношей за спиной, в цветных халатах и длинных шароварах. Самая первая из них, несущая за плечами ребенка, имеет монголоидный тип лица и одета в киргизский костюм с характерным круглым и высоким тюрбаном. Вместе с ней идут еще две женщины, в лицах которых также присутствуют монголоидные черты. Оттиск называется «Молодые женщины-колхозницы на Вахше. 1935г.». На второй фотографии зафиксированы эти же женщины, а также мужчина и два подростка. Один из мальчиков, в белой чалме, похож на киргиза, мужчина и второй мальчик в тубетейках на - таджиков. Кроме наспинных узлов с вещами все участники зафиксированной бытовой сценки несут с собой деревянные палки. Текст под этим снимком гласит: «Горные таджики в пешем походе».

Первым впечатлением от этих двух фотографий, на паспарту которых обозначено «Таджики. Таджикская ССР», было то, что их ошибочно включили в таджикскую коллекцию. После сбора материала прошло более полувека, сведения о собирателе и районе его работы отсутствовали, документы к коллекции не сохранились. Позже иллюстративные собрания Музея народоведения перевозили из Москвы в Ленинград, передавали из музея в музей, могли что-то перепутать, перетасовать и так зарегистрировать изобразительный материал.

В легенде первой фотографии указано, что молодые женщины являются колхозницами и уточнен год съемки – 1935. На второй – год неизвестен. Идентичность изображенных лиц и из костюмов давала возможность уточнить датировку второй фотографию и сделать заключение, что оба снимка были выполнены в одно время, в 1935 г. Это означало, что снимки группы этнически смешанного населения не случайно оказались в составе таджикской коллекции. Подписи же к фотографиям информировали лишь о том, что «горные таджики» на Вахше отправились «в пеший поход».

Отсутствие необходимых сведений в кратких аннотациях к рассматриваемым снимкам вызвало много вопросов. Для более полной их атрибуции, необходимой для дальнейшей работы с музейными коллекциями, важно было попытаться ответить хотя бы на некоторые из них. Для этого обратимся к литературным данным.

Сначала нужно было выявить какие-либо локальные особенности киргизского костюма, характерные именно для одежды изображенной на коллекционных фотографиях молодой женщины. Прежде всего, обращал на себя внимание ее круглый и высокий головной убор. Тюрбан, *элекек*, киргизская молодуха впервые надевала после переезда в дом мужа, что означало ее переход из одной социально-возрастной группы в следующую и сопровождалось рядом ритуалов.

На фотографиях под тюрбаном виден край нижней шапки, небольшой по размеру, круглой, на которую повязывали этот головной убор. В старину шапочку вышивали, делали с наушниками и наосником. Данные иллюстративной коллекции 1935 г. подтверждают опубликованные сведения о том, что, эта шапочка с годами значительно изменилась и упростилась (Антипина 1962: 257).

На фотографиях киргизка за спиной несет ребенка. Возможно, это ее первенец. Согласно традициям, после появления второго или третьего ребенка киргизки в старину заменяли шапочку под тюрбаном на платок, закрывавший голову и шею. У женщины со снимков шея открыта и под тюрбан надета небольшая круглая шапочка без наушников.

По классификации известного исследователя традиционной культуры киргизов К.И.Антипиной, тюрбан женщин различался по форме и способу навертывания. К первой группе относился тюрбан с большим наlobным выступом. Тюрбаны с выступом меньшего размера составляли вторую группу. Оба варианта создавались наматыванием наискось положенных спереди кусков ткани. Чтобы получился круглый и высокий тюрбан третьей формы, как у женщины на коллекционных фотографиях, полотнище ткани навертывали вокруг головы (Антипина 1962: 255).

Кроме трех основных указанных форм киргизский женский тюрбан имел локальные особенности. Например, такой более округлый и довольно высокий тюрбан, как на коллекционных снимках, носили

женщины, принадлежавшие к родоплеменной группе *ичкилик*. (Антипина 1962: 255) У некоторых групп киргизов было принято при намотывании тюрбана спускать по спине полосу ткани в виде одной или нескольких ступенек, в зависимости от рода, к которому принадлежала женщина. (Антипина 1962: 255) На фотографиях у киргизки часть ткани тюрбана спускается на спину.

Величина тюрбана зависела от материальных возможностей владелицы. Богатые киргизки использовали для этого до 20-30 м тонкой ткани белого цвета (Антипина 1962: 255). В литературных описаниях *элечек* отмечалось, что обе его части, тюрбан и шапочку всегда делали из белой ткани, на переднюю сторону тюрбана нашивали различные серебряные фигурки, монеты, перламутр, жемчуг, шелковую тесьму, бахрому. На рассматриваемых фотографиях у киргизки тюрбан и шапка под ним однотонные, но не белого цвета, и тюрбан ничем не украшен.

Литературные материалы указывают, что *элечек* носили в XIX — начале XX вв., с начала 1920-х г. он стал постепенно вытесняться платком и в 1930-е г. практически вышел из употребления, а платок стал основным головным убором девушек и женщин. К 1960-м годам многие женщины уже забыли способы намотывания тюрбана, как и формы кусков ткани, которые шли на этот головной убор. (Антипина 1962: 255).

Из приведенных данных следует, что на коллекционных снимках 1935 г. изображена замужняя киргизка племени *ичкилик*, у женщин которого бытовал круглый и высокий тюрбан, как у нее.

Кроме старинного головного убора, сохранившегося в 1930-е годы, на рассматриваемых отпечатках показан еще один характерный элемент киргизского костюма замужней женщины — распашная юбка *бельдемчи*. Она представляла собой кусок ткани, нашитый на пояс и носимый сзади поверх чапана и шароваров. Обычно она была стеганой на тонком слое шерсти или ваты. *Бельдемчи* надевали после появления первого ребенка. На фотографиях виден широкий (16–18 см) мягкий пояс на войлоке или вате, к которому пришита юбка, длиной ниже колен. Закрепляли *бельдемчи*, как это видно на снимках, на талии пуговицами и завязками спереди. В старину женские платья подвязывали войлочным поясом с тканевым покрытием. Позже для этого киргизки стали использовать, как и мужчины, платки.

*Бельдемчи* различались по покрою и отделке. В более раннее время юбки украшали вышивкой, обшивали полосками меха, шерстяной бахромой. На фотографиях *бельдемчи* из узорной ткани. Юбка такого фасона как на снимках, то есть без сборок на поясе, была присуща только родоплеменной группе *ичкилик*, как и изображенный круглый высокий *элечек*. Историки одежды отмечали, что к 1960-м гг. во многих районах о *бельдемчи* у стариков осталось лишь воспоминание. (Антипина 1962: 241)

Иной головной убор, платок белого цвета, надет на другой женщине, изображенной на снимках. Он сложен углом и накинут на голову так, что закрывает волосы, а его концы свободно перекрещены спереди и перекинuty за спину. Платки белого цвета обычно, следуя традиции, носили женщины пожилого возраста, как и платья светлой или темной расцветки. На коллекционном снимке женщина показана в платке и однотонном белом платье, широкое и длинное до пят, напоминающее старинный покррой.

На фотографии «Горные таджики в пешем походе» кроме женщин присутствуют также мужчина, подросток и мальчик. На подростке с монголоидными чертами поверх *тубетейки* накручена белая чалма и короткая, выше колен, нательная распашная рубаша с длинными рукавами и открытым воротом.

На мальчике, в тубетейке, также надета длинная нательная рубаша старинного туникообразного покроя, с закрывающими пальцы рук, рукавами которые бытовали в прошлом особенно среди оседлого населения, в том числе, таджиков.

По литературным источникам известно, что в некоторых районах Таджикистана, в том числе, на реке, указанной на паспорту иллюстративной коллекции, Вахш - Сурхоб, в северо-восточной части Каратегина, в пределах Джиргатальского (Джергетальского) района, проживали тюркоязычные киргизы. (Народы Средней Азии и Казахстана 1963: 155) Почти все исследователи, которые в своих работах касались населения Каратегина и его истории, утверждали, что эти места, в том числе и Джиргатальский район, еще несколько веков тому назад были заселены исключительно киргизами. Большинство авторов связывает появление киргизов на территории Каратегина и Гиссара с нашествием калмыков в XVII в. (Абышкаев 1965: 9-16). В 1925 г. киргизов называли «населниками гор Таджикистана». (Панков 1925: 90) По данным некоторых ученых (Кисляков 1945, 1954; Семенов 1903; Искандаров 1961, 1962 и др.) значительная часть таджиков населила эти же места гораздо позже киргизов. Массовый приток переселенцев привлекала в Восточном Каратегине плодородная земля и прекрасные пастбища. До 1917 г. в кишлаке Джиргаталь проживало смешанное киргизо-таджикское население (Таджики Каратегина и Дарваза 1966: 79). После 1917 г. рядом с одноименным кишлаком был отстроен районный центр Джиргаталь.

Историко-культурное изучение киргизов Каратегина стало предметом специального исследования этнографов лишь в 1954 г. во время работы Гармской экспедиции (Известия отделения общественных наук АН Таджикской ССР 1956). Полевые материалы Б.Х.Кармышевой 1954 г. показали, что территория современного Джиргатальского района совпадала с ареалом расселения киргизов конца XIX в. (Кармышева 1956: 25).

В начале XX в. в Каратегине межнациональные браки между киргизами и таджиками были довольно редки. Но с годами они стали бо-

лее распространены. Сами киргизы отмечали, что киргизов-джиргатальцев называли полутаджиками или даже таджиками, «а иначе каратегинцами-каратегинчи», т.к. они сильно смешались с таджиками и иногда говорили одновременно на двух языках, при этом наблюдалось также большое взаимовлияние обеих культур (Кармышева 1956: 29). В Джиргатаальском районе Гармской области проживали роды киргизов, которые относились к племени *ичкилик*.

В капитальном издании 1966 г. «Таджики Каратегина и Дарваза», подчеркивалось присутствие значительной примеси монголоидных черт в физическом облике таджиков верхнего Каратегина. Большинство джиргатаальских кишлаков имело смешанное киргизско-таджикское население. Дети от смешанных браков считали себя таджиками. (Таджики Каратегина и Дарваза 1966: 50, 103) Такое смешанное население называли каратегинцами. (Таджики Каратегина и Дарваза 1966: 59)

Таким образом, на двух рассматриваемых фотографиях, по всей видимости, показаны жители Джиргатаальского района верхнего Каратегина. Несмотря на то, что изображенная группа названа «горными таджиками», одна из женщин одета в старинный национальный костюм киргизов *ичкилик*.

Коллекционные фотографии 1930-х гг. сохранили до наших дней достоверную и объективную информацию о населении Каратегина. и потому представляют значительный этнографический интерес.

Уникальные снимки 1932-1936 годов периода становления советской власти и колхозного движения в Средней Азии, повлекшего за собой глубокие социальные и культурные изменения, в том числе, и в области традиционных представлений, несомненно, являются важным источником для изучения народной одежды. На основе изучения фотографий Музея народоведения этого времени удалось установить, что на них зафиксирован, сохранявший свою архаическую форму, костюм джиргатаальских киргизок Гармской области, которые в те годы не были объектом внимания этнографов, и таджиков каратегинцев.

### Библиография

- Абышкаев А. Каратегинские киргизы в конце XIX – XX вв. Фрунзе. 1965.
- Антипина К.И. Особенности материальной культуры и прикладного искусства южных киргизов. Фрунзе. 1962.
- Известия отделения общественных наук АН Таджикской ССР. Вып. 10–11. Душанбе. 1956.
- Искандаров Б. И. О некоторых изменениях в экономике Восточной Бухары на рубеже - XX вв. Душанбе. 1961;
- Искандаров Б. И. Восточная Бухара и Памир во второй половине XIX в., ч.1, Душанбе. 1962.
- Кармышева Б.Х. Поездка к киргизам Джиргаталя в 1954 г. // Изв. Отд. Общ. Наук АН Тадж. ССР. Вып. 10-1. 1956.
- Кисляков Н. А. История Каратегина, Дарваза и Бадахшана. // Материалы по истории таджиков и Таджикистана. Душанбе. 1945;

- Кисляков Н. А.. Очерки по истории Каратегина. Душанбе. 1954;  
Народы Средней Азии и Казахстана. Т. II. М. 1963.  
Панков А. Население Таджикистана // Таджикистан. Ташкент. 1925.  
Прищепова В.А. Мужская одежда туркмен по фотоколлекциям Музея народо-  
ведения // Лавровский сборник. 2006-2007. СПб. 2007. С. 244-249.  
Прищепова В.А. Традиционная культура туркмен в условиях перемен (фо-  
токоллекции Музея народоведения 1920-1930 гг.) // Лавровский сборник.  
2006-2007. СПб. 2007. С. 249-253;  
Прищепова В.А. Фотоколлекции музея народоведения по народам Цент-  
ральной Азии (из собраний МАЭ РАН)/ VII Конгресс этнографов и антропологов  
России. Саранск 9-14 июля 2007 года. Саранск. 2007;  
Прищепова В.А. Прошлое и настоящее народов Средней Азии и Казахстана  
в материалах МАЭ (фотоколлекции Музея народоведения: 1920-1930гг.) // Радловский сборник. СПб. 2007. С. 134-139.  
Семенов А. А. Этнографические очерки Зарафшанских гор, Каратегина и  
Дарваза. СПб.1903;  
Таджики Каратегина и Дарваза. Вып. I. Душанбе. 1966.

*Ибрагимзаде К.*

## **РУЧНЫЕ НАБОЙНЫЕ ТКАНИ ГОРОДА ТОКАТА (ТУРЦИЯ)**

С давних времен человека сопровождают текстильные промыслы, и сегодня они занимают немаловажное место в современном обществе. Одним из них является художественная роспись ткани как вид народного прикладного искусства. Узорные ткани отражают художественную культуру и быт разных народов, что заставляет особо пристально отнестись к изучению данного вопроса.

Развитие этого ремесла было связано с одним из древних городов Турции, Токатом, который уже, более шести веков является значительным центром кустарного производства набивных тканей. Изобилие и разнообразие фруктовых садов, которыми славится Токат, несомненно, сыграли определяющую роль в узорах и цветовой гамме изделий. Токат располагался на пересечении торговых путей. Здесь же проходила и часть исторического Шелкового пути.

Здесь сложились глубокие народные традиции, которые еще сохраняются по сей день благодаря оставшимся мастерам. Однако следует заметить, что сегодня развитие новых технологий и уход из жизни старых мастеров-набойщиков, может привести этот вид традиционного производства набивных тканей к исчезновению.

К сожалению в исторических источниках сохранилось очень мало сведений о состоянии ремесел и, в частности, о производстве набивных тканей в древнем Токате.

Первые упоминания о данном промысле встречаются в материалах известного путешественника и исследователя Эвлия Челеби (начало XVII в.), который говорил о Токате, как городе с высокой прибылью; в частности прибыль от торговли местных медников, ткачей и набойщиков поступала в распоряжение матерей султанов.

Токат длительное время держал монополию на производство изделий из набивных тканей. Токатские мастера производили женские головные платки-язма не только со свойственными Токату рисунками и в определенной цветовой гамме, но выполняли и заказы других регионов, предпочтения населения которых были иными, и те же платки отличались не только названиями, но и композиционным решением.

Исследователь турецких художественных тканей *язма* Рейхан Кая (Кауа 1974: 62) разделяет последние на три основные группы: ручная роспись кистью (*калем иши язма*), ручная роспись в набивном контуре (*калыб-калем язма*) и полностью набивная роспись, где используются исключительно резные доски (*калыб язма*).

*Калем иши язма* является самым ценным с точки зрения народного искусства. В этой технике контуры и внутренняя часть узора исполняются мастером кистью в ручную. Самые удивительные образцы работ в технике *язма* можно увидеть в старых районах Стамбула Кандилли и Искудар, где они изготовливались. Сегодня эти ткани хранятся в ряде музеев Турции.

В тканях техники *калып-калем язма* контуры узора набиваются резными досками *каракалем*, а внутри раскрашиваются краской, наносимой кистью.

*Калып язма* на сегодняшний день является основной для изготовления набивных тканей и подразделяется на два основных вида:

а) *каракалем* — используются только резные доски *каракалем*, которыми набивается рисунок на белую некрашеную или уже на окрашенную ткань.

б) *эльван иши* — в этом виде цветной набивки кроме досок *каракалем* используются также резные доски *эльван*. Для каждого цвета в зависимости от цветовой гаммы узора используется отдельный резной *калыб*. Его тоже можно набивать как на белую, так и на цветную ткань. Сегодня для такой набивки используют синтетические красители синего, красного и желтого цветов.

Одним из распространенных в токатских мастерских видов набивки является техника *соктюрме* или *ашиндырма*, т.е. «вытравки». Способ «вытравки» появился позже черной и цветной набивки на некрашеную ткань (каракалем и эльван). Предварительно окрашенную ткань набивали составам извести, которая разрушала анилиновую краску, и таким образом получали белые неокрашенные узоры на черном окрашенном фоне. Среди мастеров она называется еще *анилин язма* (анилиновая).

Для такой техники набивки характерным является черный фон, на котором узоры остаются неокрашенными – белыми, цвета натуральной ткани, которые в последующем иногда набивают цветом. Но это происходит после полного завершения процесса окраски, набивки известковым раствором, промывки и сушки. Для окрашивания фона готовится анилиновый раствор, в котором смачивают ткань.

Ткань должна быть хлопчатобумажной. Перед окраской ее промывают. Анилиновый раствор для черного фона готовится следующим образом: на один литр воды кладут пять столовых ложек анилина, одну столовую ложку медного купороса и одну столовую ложку поташа. Этот раствор мастера называют *норс*. Ткань смачивают в таком растворе и выжимают, оставляя немного влажным.

Для набивки узоров готовится другой раствор: берется известь *киреч каймагы*, то есть гашеная в виде сметаны, за день раньше в горячей воде замачивают гуммиарабик — *арапзамкы*. Все это смешивается, а для подкраски извести добавляется пигмент краски розового цвета — *чингене пенбеси* («цыганская розовая»). Подкрасить известь необходимо для того, чтобы можно было различать узоры на белой ткани, так как замоченная в растворе анилина ткань в процессе набивки остается бесцветной. Только после просушки в теплой комнате она начинает приобретать светло-зеленоватый цвет, а после полной просушки становится темно-зеленой. Позднее ткань хорошо промывали в проточной воде, и она приобретала черный цвет, а узоры становились белыми.

В прошлом имела также распространение техника *батика* — *далдырма язма*. Для получения цветного узора на неокрашенной ткани используют доски *каракалем* и *эльван*, их может быть несколько, для каждого цвета своя. После просушки нанесенных на ткань узоров их покрывают воском или специальным клеем (*туткал*), после чего ткань опускают в емкость с краской. Вся ткань окрашивается, а покрытые воском или клеем узоры не впитывают краску. Позже крашенная ткань опускается в горячую воду, чтобы смыть воск и клей. Данная техника сегодня практически не используется токатскими мастерами (Türker 1996: 11).

Качество ткани, орнаментация набивных досок и цвет — основные факторы в создании художественного произведения.

Для токатской набивки в основном использовали хлопчатобумажные ткани ручного и фабричного производства. Для одежды, скатер-



тей, *бохча* (квадратный кусок материи, в который для переноски завязывают вещи), молитвенника используются плотные ткани. Некоторые мастера называют такую ткань *патиска*, а для головных платков используется тонкая ткань *тюльбэнд*. Ткани для набивок должны быть гладкими, без лишних утолщений. Поэтому мастера специально их обрабатывали, прежде чем набивать узор. Некрашеную ткань замачивали в воде, стирали и отбеливали. Это имело большое значение для четкости рисунка орнамента. Ныне промышленность выпускает ткани уже гладкой структуры и отбеленной – готовой для набивки. Насан Албай — один из немногих оставшихся старых токатских мастеров-набойщиков, называемых *язмасы*, рассказал, что они использовали привозные плотные хлопчатобумажные ткани — *мермер шах* («мраморный шах») или *капут бези*, которые потом готовили для набивки как указано выше. Экспортировавшуюся продукцию изготавливали именно из такой ткани. Размеры ткани для набойки в основном были 100×100 см. Размеры платков из ткани тюльбэнд, а также *кагым ичи*<sup>1</sup> обычно были 80×80 см.

Рисунок на ткань наносится деревянными резными формами *калыб* (ед. ч.). Их изготовление было трудоемким. Доски *каракалем* и *эльвант* делались обычно из цельного куска липы. Для полной просушки древесины нужно было три года. Рисунок переводили путем копирования с бумаги. Прежде чем начать работу, липу пропитывали горячим составом парафина и воска для облегчения процесса резьбы. Для цветной набойки ткани требовалось несколько наложений досок. Определенная сложность заключалась в обязательном совмещении отдельных частей узора. Рисунки, как правило, были очень устойчивы, и набивные доски порой использовали десятки лет, при необходимости подновляя или повторяя.

Токатские цветные набивки *язма*<sup>2</sup> в зависимости от цвета и узоров — имели свои названия.

1. *Tokat İçi dolusu* – ‘токатский внутри наполненный’
2. *Tokat beçlisi* – ‘токатский пятерной’ (композиция состоит из пяти больших узоров),
3. *Tokat üzümlüsü* – ‘токатский виноградный’,
4. *Tokat elmalısı* – ‘токатский яблочный’,
5. *Tokat yarım elmalıs* – ‘токатский яблочный половинчатый’,
6. *Tokat kirazlısı* – ‘токатский черешневый’,
7. *Tokat içi boş* – ‘токатский внутри пустой’ (*kayseri kenar*),
8. *Purket (Plaka)* – ‘пластинка-дощечка’
9. *Kaşık sapı* – ‘ручка ложки’
10. *Kaynana yumruğu* – ‘кулак свекрови’,
11. *Asma yaprağı* – ‘виноградный лист’,
12. *Ev işi* – ‘домашняя работа’,
13. *Trabzon kenar* – ‘трабзонская кайма’ (Tüker 1996: 25).

Поскольку промысел набивных тканей в Токкате сохраняется по сей день, то его нынешнее состояние представляет большой интерес для исследователей различного профиля.

\*\*\*

<sup>1</sup> Раньше головные платки *тюльбент* продавали завернутыми в бумагу в виде конверта. Оттуда и название *кагьт ичи*, то есть 'внутри бумаги'.

<sup>2</sup> Язма (*yazma*) – набойка ('писание', 'написание'), язмаджи (*yazması*) – набойщик, язмаджилик (*yazmasılık*) — набойное производство.

### Библиография

Kaya Reyhan. *Türk Yazmacılık Sanatı (Tahta Kalıpla Kumaş Baskısı)* İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 1974.

Türker Kemal. *Ağaç Baskı Tokat Yazmaları*, İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 1996.

*Р.И.Сефербеков, М.О.Алиев*

## ФИГУРНЫЕ ОБРЯДОВЫЕ ХЛЕБА НАРОДОВ ДАГЕСТАНА

В дни календарных праздников весны и первой борозды, религиозных праздников Ураза-байрам и Курбан-байрам (заменивших собой какие-то былые календарные праздники), свадеб и обряда обрезания «суннат» народы Дагестана выпекали особые фигурные обрядовые хлеба зооморфной (лошадь, бык, баран, заяц, куропатка, голубь, петух, курица, гусь), антропоморфной и кольцеобразной (хлеб-баранка) форм. В тесто обрядовых хлебов втыкали сырые яйца, грецкие орехи, изюм, а вместо «глаз» и «рта» — абрикосовые косточки, черные бобы. В таком виде их запекали в хлебной печи. Во время календарных праздников хлебами антропоморфной формы (называемые у аварцев *ясикІо* («кукла»), у андийцев – *йешикІу* («кукла»), у даргинцев – *начи*, *гулу-ча*, *къяна* («кукла»), у лакцев – *барта* («девочка», «девушка»), у лезгин — *нини* («кукла»), у южных кумыков – *урчукъан*, у дагестанских азербайджанцев — *гугал*) награждали победителей спортивных сорев-

нований (бег, скачки, метание камня, борьба). У лакцев *барта* помимо зоо- и антропоморфной имела и крестообразную и фаллическую форму (Х.М.Халилов). В повседневной жизни хлебные куклы дарили только девочкам, что подчеркивает женский облик персонафицируемого божества и суть — воспроизводство. Хлеб-баранку (у аварцев — *гор*, у андийцев — *гимура*, у даргинцев — *кьярква*) также дарили победителям соревнований в беге и скачках. Эту же баранку надевали на шею лошади, первой пришедшей к финишу на скачках. Ее же надевали на правый рог быка, при помощи которого производили первую борозду. Зооморфные хлебцы (чаще всего — «куропатка», называемая у аварцев — *мокъокъ*, у даргинцев — *кгахъба*, у лакцев — *кгахъну*, у кумыков — *кзакъга*) дарили детям, приходившим в гости на праздник. Хлебные куклы и зооморфные хлебцы у аварцев-андалальцев, лакцев, дагестанских азербайджанцев посылались и в числе подношений во время свадебного дарообмена жениха и невесты. Все виды хлебов дарили и мальчикам, подвергшимся обряду обрезания «суннат».

Таким образом, можно отметить сравнительное многообразие фигурных обрядовых хлебов у народов Дагестана, выпекавшихся на календарные, религиозные и семейно-бытовые праздники и обряды, и служивших призами и угощениями. На наш взгляд, зооморфные и антропоморфные хлеба являются персонафикациями аграрных божеств и божеств домашнего изобилия и благополучия. Поедание этих хлебов можно расценивать и как своеобразную теофагию. Некоторые хлеба (баранки у даргинцев и аварцев, *барта* фаллической формы у лакцев) имеют довольно прозрачную семантику женского и мужского начала и также связаны с плодородием. Отдельные хлеба, по мнению Г.Ф.Чурсина, являлись заменой жертвоприношений. Печенья, в особенности изображающие животных и птиц, свидетельствуют о древности этой формы ритуальной еды (В.И.Чичеров).

Фигурные обрядовые хлеба выпекались и другими кавказскими народами. Они характерны и для русских, у которых выпекались обрядовые печенья в виде оленя с ветвистыми рогами, выражавшего идею плодородия. Особого внимания заслуживают так называемые «рожаницы» в образе хлебной скульптуры, олицетворявшие женское животворящее начало (Т.А.Онуцина).

## ОРУДИЯ ВЫПЕЧКИ ХЛЕБА У КУМЫКОВ

Наши полевые материалы и археологические находки свидетельствуют о том, что кухонная и хозяйственная утварь (*савут-саба*) у кумыков была достаточно разнообразной и состояла из медной (*баггыр*) луженой, чугунной (*чоюн*), железной (*темир*), гончарной (*сыныкъ савут* — сев. кум., *сулевкен савут* — южн. кум.), алюминиевой (*топия*), а позже и эмалированной (*сырлы*) посуды и утвари. Довольно много было у кумыков посуды и хозяйственной утвари из дерева.

Деревянные изделия находили самое разнообразное применение в быту. В кумыкских домах можно было встретить узорные лари — *загъуры* с несколькими отделениями. В больших долбленных кадках мочили фрукты, позже солили помидоры, капусту. Всевозможная деревянная посуда использовалась на кухне.

Значительная часть деревянной и другой утвари была предназначена для выпечки хлеба. Она представлена разнообразными крупными деревянными прямоугольными корытами на ножках или без ножек для замеса теста (*кершен, сюнку* — сев. кум., *керсен* — южн. кум.), корытами для закваски теста (*чара* — южн. кум.), каталками (*окълав* — сев. кум., *акълав* — южн. кум.). Существовали специальные круглые деревянные лопатки с ручкой (*пухун* — сев. кум., *къанга* — южн. кум.), где формовали тесто. Эти же лопатки использовали для сажания хлеба в печь. Для переворачивания хлеба в печи использовались железные лопаточки с длиной ручкой (*къалакъ*).

У северных и у центральных кумыков существовали металлические трубочки (*муштюк*) длиной от 0,5 до 1 м для разжигания огня (на случай, если огонь ослабевал).

Сдобные и сладкие хлебцы кумыки выпекали в печи на медных (*баггыр тепси*) или бронзовых (*ез тепси*) подносах. Позже для этих целей стали использовать чугунные (*чоюн*) сковородки без ручек.

Большое значение женщины придавали украшению хлеба. Хлеб украшали разнообразными орнаментами (чаще геометрическими) при помощи вилки, ложек, ладони рук, указательным пальцем и т.д. У некоторых южных кумычек были специальные деревянные штампы для нанесения узора на хлеб. Кумычки соревновались между собой в умении красиво декорировать хлеб. Информаторы отмечали, что украшали хлеб не столько в ритуальных (магических), сколько в эстетических целях.

В целом, посуда и утварь кумыков находили не только разнообразное применение в хозяйстве и быту, они служили и украшением жили-

ща, составляя эстетическую культуру народа. Они имели самое разнообразное применение в быту и различались не только по материалу, внешнему виду, ярко выраженным своеобразием и многообразием, но и по назначению.

*Е.Ю.Гуляева*

## **ФОРМИРОВАНИЕ СТЕРЕОТИПНЫХ ПРЕДСТАВЛЕНИЙ О КУХНЕ ДИАСПОРЫ У АРМЯН АРМЕНИИ**

В августе 2007 года я проводила полевые исследования в Армении с целью собрать интервью по теме: «Кулинарная культура и армянская идентичность», меня интересовало то, как информанты представляют себе армянскую кухню. Я предполагала, что «внутренний» взгляд на армянскую культуру обнаружит её вариативность и неоднородность, то есть будут выделяться разные региональные традиции. Оказалось, что армяне Армении рассказывали не только о разных локальных вариантах армянской кулинарной традиции, но и о кухне диаспоры. В этом докладе я попытаюсь обобщить впечатления, полученные в поле и дать ответы на два вопроса: (1) как армяне Армении («хаястанцы») представляют себе кухню диаспоры? (2) почему именно таким образом?

Современная Армения — это лишь малая часть исторической Армении, которую принято делить на Западную и Восточную, так как эти части ее территории на протяжении многих веков входили в состав разных государств. С 30-х годов XIX в. это были Турция (Западная Армения) и Россия (Восточная Армения) соответственно. Политическое разделение дополнялось существованием этнографических особенностей западных и восточных армян и двух литературных языков (Саркисян 2002: 17–19). Основная часть диаспоры возникла после геноцида 1915–1916 гг., в результате которого значительная часть западно-армянского населения погибла, а подавляющее большинство выжившего

населения оказалось в странах Ближнего Востока, Западной Европы и Америки (сейчас там родилось уже третье и четвертое поколения). Для обозначения этой части диаспоры употребляется термин *спюрк* ('армянская колония за рубежом'), к остальной диаспоре отсылает термин *gaxt'oyaxx / gaxt'avaip* 'колония' / 'изгнание', 'сылка' (Абрамян 2000: 60–61). Можно утверждать, что для спюрка (западных армян), современная Армения (Восточная) является символической родиной, а не реальной родиной их предков<sup>1</sup> (Abrahamian: рукопись). Восточные армяне переселялись преимущественно на территорию бывшего Советского Союза, раньше их можно было считать внутренними мигрантами (внутри одной страны), а диаспорой они стали в результате возникновения новых политических границ. Их связи с родиной достаточно крепкие, так как в Армении остались родственники и не было «железного занавеса». В последние 20 лет численность армян в странах СНГ, прежде всего в России значительно возросла (с 1989 по 2002 г. официальное число армян в России выросло с 532 тысяч человек до 1130 (<http://www.rusnations.ru/etnos/armayn/>)), что связано с неблагоприятным положением в Армении после землетрясения 1988 года, карабахских событий и экономической блокады со стороны Азербайджана и Турции.

Число восточных армян в странах Запада было сравнительно невелико, контакты западных и восточных армян в диаспоре были ограничены. Но в 1946–1948 гг. в Армению «возвратилось» около 100 тыс. западных армян диаспоры, и в 1962–1973 — свыше 26 тыс. Большинство из них осело в Ереване (многие потом вернулись обратно, прежде всего в Америку и Европу (Тер-Саркисянц 1998: 34)). Репатрианты, приехавшие из разных стран и происходившие из разных частей Западной Армении, образовали субэтническую группу, которой старожилы дали название *akhpar* — от *akhper*, просторечное от *eghbajr*, брат — так репатрианты обращались друг к другу (Абрамян 2000: 68). Таким образом, армянскую диаспору можно разделить на две условные группы: западно-армянскую и восточно-армянскую.

Мои дальнейшие рассуждения основаны на материалах интервью, взятых у армян Армении (15), российской (5), ливанской (1), американской (1) диаспор. В этом докладе представлена попытка интерпретации полученных мною данных.

Когда я спрашивала о кухне диаспоры, то мне рассказывали о западно-армянских блюдах, в том числе привезенных репатриантами, противопоставленных восточно-армянским. Кроме того, мои информанты, говорили о том, что диаспора (имея в виду западных армян) лучше сохранила традиции, в том числе и кулинарные.

*И: Они [спюрк], во-первых, и кухню сохранили, и я могу вам сказать, что они намного лучше сохранили все традиции армянские. У нас здесь [в Армении] живут, ну и живут себе люди, понимаешь... (...). Слушайте, они настолько, вот... у них нету смеси, у них армяне*

*только с армянами, у них все делается по традиции, причем, по той традиции, по старой, у нас может что-то сейчас уже измененное, там, знаешь... (Armenia2007\_D\_053, Ж 30).*

Это интересно, так как, с одной стороны, на мой взгляд, состояние кулинарной традиции в самой Армении вполне благополучное, в том числе и с точки зрения национальной идентичности. Так Тоомре пишет о том, что хотя официальная советская политика препятствовала «нормальному» выражению «армянскости», в кулинарной сфере, даже при учете изменений и заимствований, национальная идентичность удерживала сильные позиции (Тоомре 1993: 206).

С другой стороны, в диаспоре, как свидетельствуют некоторые исследования, проживание в иноэтничном окружении приводит к сильным изменениям (если конечно группа/община не селится изолированно), в том числе кухня становится все менее аутентичной, особенно если это третье и четвертое поколение, выросшее на «новой родине» (Bakalian 1993: 365).

Тем не менее, мои информанты считают, что кухня западных армян, проживающих в диаспоре, сохранилась лучше, чем у них. Одновременно про кухню восточно-армянской диаспоры в России и странах СНГ говорят, что она скорее утрачивается, и вообще российские армяне «самые ненастоящие». Между тем, российская диаспора наполовину состоит из недавних мигрантов и по моим материалам, собранным, в основном в среде армян, родившихся в Армении и проживающих в России от 30 до 10 лет, кулинарные традиции весьма устойчивы и играют особую роль в репрезентации этничности.

Получается, что существует разное отношение к кулинарным традициям западно-армянской и восточно-армянской диаспоры<sup>2</sup>. Далее я попытаюсь ответить на вопрос, почему относительно западных армян сложился стереотип, что они сохранили традиции, а относительно восточных что они их утрачивают.

Для появления представления о том, что одни утрачивают кулинарную культуру, а другие сохраняют, должна была возникнуть ситуация взаимодействия армян Армении и диаспоры. Контакт с восточно-армянской диаспорой не прерывался, почти у всех родственники живут в России/СНГ, причем большинство — это либо родившиеся ещё в Армении, либо первое поколение родившихся уже в России, то есть это молодая диаспора, которая в отличие от остальной диаспоры поддерживает ту же кулинарную традицию, что и армяне Армении. Контакты западных армян диаспоры с Западной Арменией естественно были прерваны в результате геноцида, а с Восточной Арменией — «железным занавесом», поэтому представление о кухне западных армян в современной Армении возникло благодаря «возвращению» репатриантов, появилась возможность сравнить разные локальные кулинарные традиции. Следует заметить, что репатрианты привезли с собой блюда, которых раньше не было в Восточной Армении<sup>3</sup>, они очень быстро рас-

пространились среди местного армянского населения (видимо, потому, что местное население считало их «своими» — армянскими).

Я предполагаю, что **локальные особенности кухни диаспоры стали восприниматься как старые общearмянские традиции, которые были сохранены западными армянами, но забыты восточными.** Иными словами, есть тенденция воспринимать локальные особенности, вынесенные за пределы родины в диаспору, как архаику, и приписывать им общearмянский статус, «настоящую армянскость». Такой большой волны репатриантов как после Второй мировой войны больше не было, но после обретения Арменией независимости стали приезжать иранские, сирийские, ливанские (особенно после войны в Ливане) армяне. И сбавляется, как мне кажется, тот же механизм — особенности их кухни поддерживают распространение стереотипа о консервативности кулинарной культуры диаспоры. Мои информанты неоднократно говорили, что самые консервативные традиции — это традиции армян мусульманских стран.

Причем определенную роль в поддержании стереотипов играет и позиция самой западно-армянской диаспоры. В Армении я познакомилась с высокопоставленным духовным лицом — армянином-американцем и рассказала ему, что исследую кухню. Он мне ответил, что традиционной кухни в современной Армении нет. Мнение спюрка о том, что армяне Армении утратили армянскую кулинарную традицию, является, скорее всего, достаточно распространенным<sup>4</sup>. Можно предположить, что опять-таки столкновение с другой локальной традицией порождает у спюрка представление о том, что местные армяне не сохранили известные им армянские блюда. Кроме того, диаспора очень негативно относится к каким-либо изменениям и инновациям, так как для них кухня статична и зафиксирована в прошлом (представители диаспоры стараются сохранить в неизменности кулинарные практики). Соответственно все изменения в кулинарной сфере воспринимаются как сильное воздействие советской культуры. В каком-то смысле подобную позицию западных армян можно переформулировать следующим образом: «армяне спюрка сохранили традиционную армянскую кухню». Такой взгляд на себя можно объяснить важностью для диаспоры поддержания своей идентичности через представление о себе, как о хранителях традиции.

Но локальная специфика — не единственное условие формирования стереотипов, в среде армян существует представление о некоторой внутренней иерархии. Первое место в ней занимают западные армяне диаспоры, так как, во-первых, они сформировались в результате геноцида, пострадали непосредственно их семьи (геноцид является центральным в построении современной армянской идентичности, здесь мотив жертвы возносит западных армян на самый верх иерархии). Во-вторых, в Советском Союзе с Западом были связаны очень «престижные» коннотации; в-третьих, западные армяне диаспоры активно ока-



зывают финансовую помощь Армении, что делает их статус выше, чем армян Армении. Последние выступают как бы на вторых ролях, геноцид больше отношения имеет к западным армянам, кроме того, они находятся в сравнительно тяжелом материальном положении. Их относительное преимущество в том, что они по-прежнему живут на «родине», и возможно этим объясняется то, что для них актуальность проявления идентичности через кулинарную культуру снижена. В то время как в диаспоре при утрате одних маркеров этничности, в данном случае «своей территории», включаются компенсаторные механизмы, активно задействующие другие сферы проявления идентичности, в частности, еда может оказаться «последним бастионом», когда уже представители диаспоры не говорят на армянском языке и не ходят в Армянскую Апостольскую церковь и т. п. (Avakian 2005: 278–279).

Что касается диаспоры в странах СНГ, то ее представители оказываются как бы «на нижней ступеньке». Восточно-армянская диаспора формировалась, прежде всего, под влиянием экономического фактора, а это не является «уважительной причиной» в сравнении с геноцидом. Получается, что российская диаспора воспринимается как «неполноценная», а западные армяне выступают не только в качестве эталонной диаспоры, но и эталона всех армян. Поэтому сохранение традиции оказывается связанным с западно-армянской диаспорой, а её утрата — с восточно-армянской; последнее впрочем, оказывается не очень выраженным.

Таким образом, можно предположить, что формирование стереотипов связано с двумя главными факторами: наличием-отсутствием заметных локальных отличий и существованием внутренней иерархии разных групп армян.

\*\*\*

<sup>1</sup> За исключением тех западных армян, чьи предки сразу переселились на территорию Восточной Армении. Их никогда не считали представителями диаспоры. Вообще, в XIX — начале XX веков было несколько волн переселений из Западной Армении.

<sup>2</sup> Такие выражения как армянская, западно-армянская, восточно-армянская кухня, кулинарные традиции диаспоры — являются абстракцией, их существование обусловлено внешним взглядом на культуру, именно так армяне Армении смотрят на диаспору, а диаспора на хаястанцев, не игнорируя существующее разнообразие.

<sup>3</sup> Например, ломаджо, бастурма, суджук, имам балды и т. д.

<sup>4</sup> Несмотря на то, что среди моих информантов только двое были западными армянами из диаспоры, опосредованно их точку зрения озвучивали восточные армяне, с которыми я работала.

<sup>5</sup> Эта книга должна была выйти в 2006 году (Levon Abrahamian. Armenian Identity in a Changing World/ Mazda Publishers, Inc. Costa Mesa u CA u 2006. 406 p.) Её электронную версию мне любезно предоставил автор.

## Библиография

- Абрамян Л. Армянская диаспора // Диаспора. 2000. № 1 / 2. С. 52–76.
- Саркисян Г.Г. Население Восточной Армении в XIX — начале XX в. Ереван, 2002.
- Тер-Саркисянц А.Е. Армяне: история, этнокультурные традиции. М., 1998.
- Лица России <http://www.rusnations.ru/etnos/armayn/>, 1.06.2008.
- Abrahamian L. Armenian Identity in a Changing World (manuscript)<sup>3</sup>.
- Avakian Arlene Voski. Shish Kebab Armenians?: Food and the Construction and Maintenance of Ethnic and Gender Identities among Armenian American Fememists // From Betty Crocker to Feminist Food Studies: Critical Perspectives on Women and Food. University of Massachusetts Amherst, 2005. P. 257–280.
- Armenia2007\_D — полевые фонограммы интервью, собранных в Армении летом 2007
- Bakalian A. Armenian Cuisine // Bakalian A. Armenian- Americans: From Being to feeling Armenian. New Brunswick and London, 1993. P. 360–368.
- Toomre J. Food and National Identity in Soviet Armenia // Food in Russian history and culture/ Bloomington, Indianapolis, 1997. P. 195–214.

*Е.Ю. Гуляева*

## ПРЕДСТАВЛЕНИЯ О «СВОЕЙ» И «ЧУЖОЙ» ПИЩЕ У АРМЯН В НАЧАЛЕ ХХІ В.<sup>1</sup>

Когда я решила заниматься культурой питания армян, то естественно, стала читать литературу о пище не только армян, но и других народов Кавказа и Передней Азии. Меня поразило, что, с одной стороны, о кухне каждого из народов пишут как о чем-то совершенно особенном (*«у каждой закавказской народности своя излюбленная кухня, в зависимости от того или иного пищевого сырья»* (Лисициан 1955: 216)), с другой, в кухне армян и других народов Кавказа оказалось много похожего: от технологий приготовления до общих названий блюд (*борани, хаш, пахлава, гата* и др.), как правило, тюркского (*толма, кюфта, бозбаш* и др.) или персидского (*плав, аришта*) происхождения.

В связи с этим меня заинтересовало, как сами армяне<sup>2</sup> будут представлять «свою» кухню, будут ли «замечать» сходства с кухней других народов, что из того, что они готовят, не будут считать армянским?

Материалом для доклада послужили интервью (числом 40), собранные в Армении и в Петербурге в 2007–2009 гг. в рамках моего диссер-

тационного проекта<sup>3</sup>, посвященного тому, как армяне используют кулинарную культуру для конструирования своей идентичности. Я привлекла также материалы сайта «ВКонтакте.ру», те обсужденная, где поднималась тема национальных кухонь народов Кавказа.

Когда я говорила информантам, что меня интересует кухня, то часто они начинали перечислять «свои» армянские блюда. Если обратиться к Интернет-материалам, то можно увидеть похожую картину. В различных группах и на форумах люди просто пишут названия любимых блюд. Получается что-то вроде «инвентаризации», при этом в категорию «своих» попадают *шашлык (хоровац), хашлама, хаши, кюфта, ариса, мацун, спас* и др<sup>4</sup>. Все они составляют общекавказский фонд<sup>5</sup>.

Часть информантов говорила, что блюда у других народов немного, но отличаются:

*Мы по-другому подлив делаем (Armenia2007\_D\_072, Ж 50).*

*У нас больше финики, изюм, виноград, а у них больше чернослив (Armenia2007\_N\_38, Ж 55).*

*И: Да, похожи, все блюда, эли, только там, когда салат готовится с сыром. У нас тот же салат — нет сыра, такой, эли?*

*С: То есть там много сыра в грузинской кухне?*

*И: Нет, я, например, сказал сыр» (Armenia2007\_D\_004, М 25).*

Единая точка зрения на отличия не вырисовывается, эти рассуждения неконкретны, просто различия предполагаются как само собой разумеющиеся.

Но в некоторых случаях обнаруживаемое сходство блюд озадачивает. Одна моя информантка рассказывала о студенческих фестивалях, на которых представители разных национальностей репрезентируют свою культуру, в том числе и кухню. На них нередко возникают конфликты, в частности из-за того, что армяне и азербайджанцы могут приготовить одну и ту же еду, например, *плов* или *толму* (голубцы в виноградных листьях). Поэтому студенты предпочитают заранее договориться между собой, кто что готовит (ArmPeterburg2008\_D\_0x\_3). Получается, что одинаковые блюда у разных народов — это «неправильно». Вот, что сообщил мне один армянин о *толме*:

*Вот я сам не знаю, конкретно на примере долмы, как это можно назвать “настоящим армянским” блюдом, если во-первых есть “ему подобные” не только в кухнях всех соседних стран (Турция, Азербайджан, Иран, Грузия... по-моему), но и у русских (...), а самое интересное, что само слово “долма” далеко не армянского происхождения.... “dolmak” - “наполняться” (соврем. турецкий язык) (...) Это мне и не нравится, кстати, что наши уж чересчур далеко пошли при заимствовании слов, и названий для предметов и понятий, которые им были давно знакомы и для которых они, несомненно, имели свои, армянские, или хотя бы общеиндоевропейские “имена”. Вот и не знаю, что думать теперь. Правда, все это еще не повод думать, что вещь эта именно турецкая...(переписка автора, М 25).*

Из фрагмента интервью видно, что идеальное «свое» блюдо должно обладать двумя признаками: уникальностью и «своим» (армянским) названием. В противном случае это вынуждает предполагать заимствование.

В ситуации с *толмой*, не соответствующей двум указанным критериям, актуальными становятся разные объяснительные стратегии, апеллирующие к истории с целью объяснения, почему *толма* — это «свое» блюдо. Одна доказывает невозможность изобретения *толмы* азербайджанцами в силу их кочевнического прошлого.

*... <с иронией> а, да, долма — это турецкое кухня, да? Начинается начинкой, да? Ну, хорошо, если историк, националист, армянин будет в глубь истории ходить, хорошо. Откуда, если голубцы делают из кочана, скажем так, откуда будет это, капуста? — Средиземноморье. Откуда тюрки? — из Средней Азии. И получается. И другой националист может сказать: «хорошо, если из виноградной лозы делают, но они же кочевники, а виноград растет [неразб.]» (Armenia2007\_D\_008, М 35).*

Другая стратегия — апелляция к номинации: выдвигание конкурирующей этимологической версии, подчеркивающей древность и «автохтонность» армянской *толмы*:

*«По-видимому, первоначально, когда в Армении еще не была известна культура капусты, мясо заворачивалось в листья виноградной лозы, которая у армян называется также «толи» (это слово произошло от урартского «удули», что означает «виноградная лоза»). Название этого блюда «толма» произошло на почве турецкого толкования этого слова «долма» (Армянская кулинария 1961: 27).*

«Кулинарные» споры по поводу *толмы/долмы*<sup>6</sup> между армянами и азербайджанцами особенно остры в публичном пространстве интернета, где предъявляются взаимные обвинения в «кражах» и посягательствах на «авторские права». Следуют заметить, что в интервью об этих спорах часто говорят с иронией:

*А вот то, что касается шашлыка, азербайджанец может кричать: «Это наш!», грузин: «Наш!», армянин: «Наш!». К этим вопросам я отношусь очень спокойно, причем почему, потому, что я понимаю, что путем многовекового смешивания народов, обычай, конечно, традиции тоже смешались... (ArmPeterburg2007\_D\_02, Ж 55).*

При этом толерантное объяснение общего в культуре объясняется долгим совместным проживанием народов Кавказа (что предполагает многосторонние заимствования), не подразумевает сомнений в исконной «армянскости» большинства блюд, например, та же информантка продолжает:

*А вот именно в кулинарии у них очень много общего, можно сказать. Но, допустим, у нас есть кюфта — это исконно армянское блюдо, никакой грузин не попробует сказать, что это грузинское блюдо (там же).*

Когда я спрашивала информантов, что «неармянское» — они готовят, то чаще всего мне приводили в пример грузинские блюда, например, *хинкали*<sup>7</sup> (род пельменей, грушевидной формы и больших размеров). Их активно готовят, но себе не «присваивают». Также приводили в пример *сациви* и *хачапури* (простой и аджарский), последнее стало одним из основных блюд в меню армянского фастфуда. И про то и про другое вполне могут сказать (отчасти с иронией, отчасти без), что армяне готовят их лучше:

*Сациви — это истинно грузинское, но сациви таким же образом делают армяне и вкуснее, допустим, чем грузины* (там же).

*Т: Я люблю армянский хачапури, который здесь готовят, и ломаджо. В Питере только грузинский хачапури, там они несколько слоев делают, жирный получается* (Armenia2007\_D\_026, Ж 28).

Когда речь заходит о русской/советской кухне, то тема «авторских прав» не всплывает; рассказывают о заимствованиях, о том, что стали готовить пельмени, борщ, блинчики, винегрет, «столичный» салат. Борщ становится армянским, если он сварен со «своими» приправами или «это тот же самый армянский борщ, с тем, что попало под руку на нашей воде, можно с баклажанами...» (Armenia2007\_D\_035, М 30). В советское время распространение получил узбекский плов, притом, что у армян есть «свой» варианты *плавов*. Этот плов вместе с чебуреками привезли армяне, высланные при Сталине в Среднюю Азию.

Мне не рассказывали о заимствованиях у этнических меньшинств Армении (курдов-йезидов, айсоров, греков), у персов (их заместителями, по всей видимости, выступают иранские армяне), и главное, мне не привели ни одного блюда, которое считалось бы взятым у азербайджанцев.

Получается, что на уровне дискурса армяне спокойно «заимствуют» блюда у грузин, русских и не «заимствуют» у этнических меньшинств Армении и азербайджанцев. В случае с меньшинствами это, видимо, не актуально, так как у этих народов не та «весовая категория», чтобы конкурировать в борьбе за «авторство» блюд. С азербайджанцами причины неприемлемости заимствований, вероятнее всего, другие. Потому ли, что слишком близки культурные традиции, и, следовательно, это угрожает «кулинарной идентичности» армян? Ведь, например, сходства не всегда расцениваются как проблема. Если речь идет о далеких и престижных кулинарных традициях, легко назвать *ломаджо* — армянской пиццей, а армянский коньяк сравнить с французским (почти цитируя фразы из фильма «Мимино»: «Там коньяк в мире на первом месте, а потом на втором наш коньяк. Вначале французский, а потом наш Арапат» (Armenia2007\_D\_072, Ж 25)). Или причина в межнациональном конфликте, а острота споров вокруг *толмы/долмы* — это продолжение борьбы за территорию? Или и в том, и другом?

Подводя итоги докладу, можно сделать следующие выводы. Существует представление о наборе «своих» блюд, предполагается, что они

должны удовлетворять критериям уникальности и «своего» названия. Однако многие из них имеют широкое распространение и неармянское имя. В такой ситуации, чтобы провести границу между «своим» и «чужим», многим информантам достаточно условных, символических отличий.

Но так как сходство блюд предполагает, что кем-то (оппонентами) оно будет интерпретироваться как результат заимствования, то необходимым оказывается выдвижение разных объяснительных стратегий того, почему какое-то блюдо является для армян «аутентичным».

Формирование «кулинарной идентичности» не замкнуто на элементы «своей» культуры. Так, например, борщ легко был «ассимилирован» и в каком-то смысле стал «армянским»: «*Борщ у нас стал национальным*» (Armenia2007\_D\_072\_045, Ж 60).

Знакомство с кулинарным дискурсом показывает, что если реальность входит в противоречие с какими-то представлениями, то последние «подгоняют» реальность под себя. Для моих информантов важно, чтобы их кулинарная культура отличалась, и поэтому она отличается (можно даже предположить, что сами различия могут быть не причиной существования этнических границ, а следствием (Eriksen 2002: 39, 58)). Надеюсь, мне отчасти удалось показать в докладе, что дискурс может порождать не только знание, но и саму описываемую им реальность (Саид 2006:147).

Мне кажется, что исследование представлений о кухне дает богатый материал для изучения этнической идентичности, межэтнических отношений, националистического дискурса, представлений о связи культуры и этничности.

\*\*\*

<sup>1</sup> Речь пойдет, прежде всего, о «своих» и «чужих» блюдах, так как именно их имеют в виду, когда говорят о кухне.

<sup>2</sup> А не как этнографы, позицию которых можно объяснить тем, что перед ними стояли определенные исследовательские задачи, например, дать монографическое описание того или иного народа.

<sup>3</sup> Эта работа выполняется в Европейском университете в Санкт-Петербурге.

<sup>4</sup> Почти все (мясные, прежде всего) — это праздничные блюда, а значит и престижные. И вероятно, именно престижность способствовала их широкому распространению и, соответственно, упоминанию.

<sup>5</sup> Общекавказский фонд — условное понятие, сюда включены те блюда, которые не имеют однозначной атрибуции в этническом пространстве Закавказья и, соответственно, по поводу которых и до сих пор ведутся споры.

<sup>6</sup> Споры, как правило, ведутся вокруг нескольких блюд (*толма, хаш, мацун*), остальные как бы остаются в тени (суп *бозбаш*, тушеные овощи *аджабсандал*, обработанное определенным образом мясо *каурма*, лапша *аршита*, плов и многие другие).

<sup>7</sup> У армян распространено еще название *манты* (Petrosian, Underwood 2006: 100).

## Список источников и библиография

**Armenia2007\_D** — полевые фонограммы интервью, собранных в Армении летом 2007 года.

**ArmPeterburg2007\_D, ArmPeterburg2008\_D** — полевые фонограммы интервью, собранные у армян в Петербурге в 2007 и 2008 гг.

**Armenia2007\_N** — дневник полевых записей/ наблюдений, сделанных во время экспедиции в Армению летом 2007 года и в Петербурге зимой/ осенью 2007/2008.

**ВКонтакте.ру** (сетевой проект) <http://vkontakte.ru/> 1.05.2009

Армянская кулинария. М., 1960.

Лисициан С.Д. Очерки этнографии дореволюционной Армении. // Кавказский этнографический сборник. М., 1955. С. 182 — 264.

Саид Э.В. Ориентализм. СПб., 2006.

Eriksen T. H. Ethnicity and Nationalism // Second Edition. London, 2002.

*С. Погосян*

## ЖЕНСКИЕ СИМВОЛЫ В АРМЯНСКОЙ КУЛЬТУРЕ: ТРАДИЦИОННЫЕ И СОВРЕМЕННЫЕ ВОСПРИЯТИЯ

Для этнологического изучения женских ролей и статусов важны разграничения полов, стереотипы мужественности и женственности, проявления половой символики и ролевых позиций, их реальные и ожидаемые выражения. Стереотипы маскулинности и феминности различны и представляют половые символы, характерные для мужчин и женщин, выражаясь в разных элементах национальной культуры, в народных представлениях и восприятиях. Интересны соотношения стандартов этикета мужчин и женщин, соответствие или несоответствие нормативным и ролевым ожиданиям.

Стереотипы сексуального поведения мужчин и женщин представляют соматические, психологические и индивидуальные различия. Нормативные стандарты поведения формируются в быту, межличностных, семейных и социальных отношениях. В раннем детстве мальчики и девочки приобщаются к своей культуре и проявляется потребность

в половой идентификации. С переходом из раннего детства в другую возрастную группу в армянском традиционном обществе мальчики носили штаны, папаху, пояс, а девочки — платье, юбку, платок: элементы одежды типичные для женского пола. Материнство имело особое место и смысл в традиционной культуре и обществе. В армянском языке нет отдельных родов. Важно отметить, что самые большие ценности были связаны с вербальным, словесным кодом: материнский язык, Родина-мать, мать-земля, мать-река, мать-церковь. Часто Армения представлялась в женском образе и одеянии. Один из армянских портретных ковров называется «Мать Армения». На армянских монетах дважды встречаются образы женщин-цариц Эрато и Забел. На одной из монет первой Республики Армения, выпущенной в 1919 г., изображена женщина в традиционном головном уборе и с чертами женского идеала: скромность, трудолюбие.

Образ женщины, матери отражался во многих областях декоративно-прикладного искусства (гончарное дело, вышивка и кружево, ковроткачество, гобелен).

С женским началом соотносятся народные, церковные праздники Святого Благовещения, праздник Вознесения. Они связаны с материнством, являющимся основной функцией женщины. Символами армянки являются платок, вуаль, передник, пояс и треугольные, лунообразные, миндалевидные украшения, демонстрирующие ее социально-семейный статус. Женскими символами являлись также солонки и сферические керамические изделия. Символами домохозяйки служили половник и связка ключей.

Красный передник связан с женской символикой, он ассоциируется с представлениями о плодородии, с лоном. Пояс это особый магический круг, который является оберегом носителя.

В брачно-свадебном комплексе невеста ассоциировалась с теленком, а мужчина с овном, с бычком.

Девочка, молодая женщина сравнивалась с птичкой. У армян мужчина идентифицировался с петухом, а женщина с птенчиком, с оленем, джейраном. Женщина ассоциировалась также и с растениями, цветами.

Интересны и половые различия, проявляющиеся в разных интерпретациях и восприятиях пространства. Пространство вне дома связано с мужским началом.

С человеческими гениталиями ассоциировались предметы окружающего человека микрокосма. Значение фаллоса имела палка. Борода и усы являлись важными атрибутами мужского начала. В наши дни некоторые элементы мужского костюма: шаровары, костюм, галстук употребляются женщинами, как бы стирая четкие границы в одежде мужчин и женщин. Мужской сексуальный идеал предполагал и предполагает стойкость, упорство, инициативность, а для женского идеала типичны скромность, пассивность, самоотверженность.



## **СВАДЕБНЫЙ ОБРЯД КРЫМСКИХ ТАТАР В «СТАРОЕ ВРЕМЯ» И В НАЧАЛЕ XXI ВЕКА**

В конце XIX — начале XX в. свадьба у крымских татар происходила после уплаты калыма и длилась обычно три-четыре дня. В первый день в доме невесты проходили смотрины приданого, при этом приходившие в дом родственники жениха приносили с собой мясо и др. 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 недели через две после свадьбы. К первой четверти XX в. баранов уже не приводили, а просто приходили с мясом и едой. С этого дня начинались музыка и танцы. Музыкантами были цыгане. Лучшим танцорам в виде премии под шапку вкладывали бумажные деньги, поступавшие по окончании танца в пользу музыкантов. Мужчины и дети танцевали в комнате для гостей, а женщины и девушки угощались и танцевали на своей половине.

Вечером этого дня проходил обряд окрашивания хной (волосы и первые суставы пальцев рук окрашивали невесте хной две старухи, обычно ее родственницы). Жениху красили два пальца рук.

Третий день свадьбы был самым важным в обрядовом отношении, так как в этот день совершался переезд невесты в дом жениха и празднество переносилось туда. Утром невесту вели в баню, одевали ее, укладывали приданое. Она прощалась с родителями, просила их благословения. Брат невесты (или ее дядя, либо отец) надевали ей пояс, обнеся его три раза вокруг ее талии. За невестой приезжали родственники жениха и сват (ни жениху, ни его родителям, ни другим особенно близким родственникам участвовать в перевозе 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-подруги невесты, закрыв дверь в комнату невесты. Тот, кто надевал невесте пояс, выносил ее на руках на переднюю арбу (при этом она была закутана в покрывала-чадры), ее осыпали зернами и песком. Вместе с ней в эту арбу садились ее родственницы. У дома жениха невеста не выходила из повозки пока свекор не дарил ей корову или другую живность (в Бахчисарае таковую обозначал клок шерсти) или определенное дерево в саду (его символом была ветка с листьями). Вносил в дом жениха ее тот же, кто выносил из родительского дома, опять ее обсыпали зерном и песком. В доме жениха в комнате спешно разве-

шивалось 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, также с друзьями, шел в кофейню, где односельчане его по очереди поздравляли, отведывая кусочек сластей с подноса, стоявшего перед ним, 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 ему должна была поклониться до земли, целовать руки и ноги, старухи соединяли их руки, благославляли словами «*Алла хаерле етсун*» («Да благословит вас Бог») и уходили. Всю ночь гости пировали в доме жениха с музыкой, танцами и песнями (как и в доме невесты мужчины и женщины в разных помещениях).

Важным моментом свадебного обряда являлась регистрация брака муллой, которая происходила за несколько дней до свадьбы или в первый ее 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 на брак 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.

Утро четвертого дня и последующие также проходили по определенному ритуалу, но в данном случае, хотелось бы остановиться 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 «осовременненном» виде существуют в свадебной обрядности крымских татар настоящее время.

Как и в первой четверти XX в. молодые сами приходят перед свадьбой к мулле, который проводит с ними беседу и укрепляет их союз. После этого следует небольшое угощение (как правило, фрукты). Обрядов окрашивания хной, удаления волос на теле, бритья жениха не проводится, но заметную роль в качестве атрибута свадебной обрядности стал играть Коран. Невеста должна прийти в новую семью со своим Кораном. Священную для мусульман книгу помещают в специально для этого изготовленный футляр, вышитый золотной нитью, блестками, стеклярусом. При переходе невесты в дом жениха этот футляр с Кораном несет маленький мальчик (по возможности, младший ее 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 жених и невеста приходят одетыми в нарядный, но строгий светский костюм, то для ЗАГСа и праздничного ужина после его посещения многие татарские девушки стараются приобрести «европейское» белое свадебное платье с открытыми плечами, глубоким декольте, 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 еда 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, остальная же еда, как и вся обстановка застолья ничем не отличается от свадеб советского времени. Обряд далек от устоявшегося канона. В среде крымско-татарской интеллигенции идут поиски в литературных источниках и по аналогиям с современными турецкими обычаями новых еще более зрелищных и ярких обрядов при проведении свадеб. Многие в проведении свадьбы зависят от фантазии и изобретательности, а также религиозности ее устроителей.

*Емельяненко Т. Г.*

## **СОВРЕМЕННАЯ СВАДЬБА ТАДЖИКОВ САМАРКАНДА<sup>1</sup>**

Традиционная свадебная обрядность таджиков Самарканда неоднократно становилась объектом изучения этнографов. Не меньший интерес представляют ее современные формы, в которых нашли отраже-

ние произошедшие за последние десятилетия изменения в менталитете, культурных стереотипах и ценностях населения.

Как и в прошлом, большинство браков устраиваются по выбору родителей или с их одобрения. Широко распространены кузенные браки, несмотря на их запрещение в Узбекистане.

По-прежнему свадьба представляет чрезвычайно массовое по числу участников событие. О.А.Сухарева писала об этом как о пережитке родового строя, характерном уже в 30-х годах для глухих районов Средней Азии (Сухарева 1940: 172), однако этот «пережиток» не только не исчез за последние более чем полвека, но превратился в важный фактор организации социально — экономической жизни. Присутствие на свадьбе 500 — 1000 человек считается нормой. Справлять свадьбу, *фотиха* (помолвку) и другие семейные праздники в ресторане все более становится городской традицией.

Калым за невесту сейчас не дают, но большую роль имеют взаимные подарки сторон, вклад в организацию свадебных торжеств. За неделю до свадьбы у жениха устраивается угощение для стариков и друзей жениха, собирающихся на обряд *камарбанд* — одевание на жениха *чапана* и повязывание ему вышитого пояса *камар* — символ мужщины. Накануне свадьбы — посещение бани. Для жениха это формальная процедура, но у невесты она сохраняет черты старинного обряда *хамонбандон*. В бане *янга* дергает и красит ей брови *усмой*, сбривает волосы на теле, помогает помыться. А обряд *хинабандон* — окрашивание невесте ладоней и ступней хной (узоры были в виде точек, штрихов) давно исчез, хотя старики помнят, что в Самарканде он был именно у таджиков и иранцев, тогда как у местных узбеков отсутствовал.

В день свадьбы в доме жениха — обряд *либоз пушон* — одевание жениха в свадебный костюм, который в современном варианте состоит из костюма европейского покроя, опоясанного поясным платком *бельбог*, золотошвейных халата и тюбетейки. Проходит он в комнате, приготовленной для новобрачных: на стенах *сюзани*<sup>2</sup>, присланные стороной невесты, *тахмон* — стопка постельных принадлежностей (*курпачи*, *курпа*, цилиндрические подушки *люли*, обязательно четное количество), деревянная двуспальная кровать, вместо традиционно разложенных на полу курпачей. За невестой отправляются все собравшиеся в доме жениха, включая его мать, взяв в собой хотя бы *2 лали* — больших подносов с подарками: один с лепешками и сладостями, другой — с одеждой<sup>3</sup>.

Первыми в дом заходят женщины. Всех прибывших во дворе встречают 5-6 женщин, в том числе мать невесты, предлагая взять с подноса по 2 конфеты в знак пожелания сладкой жизни и смазывая входящим лоб мукой — символ чистоты и благих намерений. В доме невесты и начинается непосредственно свадьба — *никох*, которая представляет собой разновременный по происхождению и различный по природе обрядовый комплекс. Открывает его в самаркандской свадьбе обряд

*чимилдык* (узб. «занавес»), известный многим народам региона и имеющий древнее происхождение<sup>4</sup>. Он происходит в комнате, где делается *дастархан* для женщин, представляющих сторону жениха. Одновременно в этой комнате устраивается демонстрация одежды невесты, входящей в ее приданое. По стенам, украшенным коврами и *сюзани*<sup>5</sup>, развешиваются штук 30 платьев национального покроя<sup>6</sup>, 1–2 *калтачи* — халатов старинного покроя из материи в сине-голубых тонах, в которых женщины посещают полагается ходить на похороны<sup>7</sup>, а также современные куртки, пальто, кофты, платки и т.п. *Келин* вплоть до беременности должна переодеваться не менее 3–4 раз в день, и важно показать, что в ее гардеробе есть все необходимое. Перед комнатой — *тахмон*, приготовленный ее стороной, который вместе с одеждой будет отправлен в дом мужа.

*Чимилдык* вешается в переднем левом углу комнаты. В один из его верхних углов завязывают деревянную ложку, в другой — нож и ветку плодового дерева в качестве оберегов и благопожелания. Нижний край поднимается и перекидывается наружу, символизируя благополучный уход девушки из родного дома (в доме ее мужа наоборот внутрь). Обряд начинается угощением женщин, прибывших со стороны жениха. Они рассаживаются по периметру комнаты, около занавеса — наиболее пожилые и одна из них — *бихалфа* открывает застолье чтением молитв. Затем подают *чойширин* — горячую сладкую воду, несколько глотков которой должны сделать все присутствующие. Помимо расставленных на *дастархане* тарелок с фруктами, кусками дыни и арбуза, лепешек и чая, традиционными составляющими данного застолья являются 2 блюда — *угро* и плов. Плов не отличается от обычного (в Самарканде не было особого свадебного плова, как в Бухаре *оши софи*), но *угро* — похлебку, сваренную на мясном бульоне (больше ребрышек и костей) с добавлением гороха, моркови и фрикаделек и заправленную домашней лапшой (кладется отдельно в каждую *косу*) и кислым молоком, самаркандцы называют специфически местным свадебным блюдом, характерным именно для женского застолья (хотя сейчас его стали давать и мужчинам). Его подают сначала самым пожилым, а потом остальным. После окончания застолья<sup>8</sup> *дастархан* убирают (складывая справа налево) и под ритуальные песни *бихалфа* вводят сначала невесту<sup>9</sup>, затем жениха, которые встают под занавесом на расстеленную ее матью *курпачу* (*малафа курок*). Затем *бихалфа* обводит над ними и по направлению закрутки занавес двумя зажженными свечами, вставленными в кружку («чтобы всю жизнь вместе гореть») и подносит им складное зеркало, в которое они должны посмотреть одновременно и скрытно от окружающих. Задав молодым вопрос «он или нет?» и получив утвердительный ответ, она тут же его закрывает, и молодым подносят пиалу с медом, из которой жених 2 раза мажет губы себе и один — невесте (потом из нее мажут губы себе остальные) и надевает ей на правую руку часы. Зеркало, кружку, пиалу

лу, ложку и нож, завязанные в углах занавеса каждая женщина хранит как залог своего семейного счастья. После чего перед ними расстилают *дастархан куро́к* с лепешками, конфетами, яйцами, жареными пирожками *самбуса*, который почти сразу сворачивают, а жених, сделав 7 шагов вперед, дает свой *чапан* одеть тому, чья свадьба будет следующей, и затем он вместе с *дастархан куро́к* и *чимилдык* будет отправлен вслед за молодыми — сначала в ресторан, а затем им домой *Курпача куро́к* кладут на сиденье машины, в которой следуют молодые.

Выход молодых из дома сопровождается комплексом обрядовых действий, сложившимся в настоящее время, но состоящего из традиционных элементов. Прежде всего, мать невесты расстилает перед ними *пойяндоз* — полотнище белой бумажной ткани или сшитое из лоскутков разных материй («чтобы было всего много»), оставшихся от шитья свадебных платьев, который затем в шуточной борьбе должны разорвать друзья жениха, забрав кусочки в знак того, чтобы и у них была такая свадьба<sup>10</sup>. Во дворе молодые задерживаются и невеста, прикрывая лицо перекинутым через руку золотошвейным платком *даструмолча*, кланяется (делает *тазим*) собравшимся (обряд *келин салом*), а родители и ближайшие родственники молодых преподносят ей подарки: ее родные — золотые украшения, его — посуду и бытовые предметы. В этой церемонии совместились два старинных обрядов: *рубинон* — смотрение лица новобрачной родственниками жениха и *талбон* — первое посещение новобрачной своих родителей после замужества. Традиционно *талбон* должен был проводиться спустя некоторое время после свадьбы<sup>11</sup>. Жених в этот день шел на базар, покупал *каймок* — сливки, лепешки, и с подарками новобрачные отправлялись в гости, где устраивалось большое застолье, и ее родственники делали ей подарки. *Рубинон* же делался на следующий день после свадьбы и также сопровождался праздничным угощением. Но в настоящее время, когда обряды вынуждены совмещать, возникают разные «сочетания». *Рубинон*, например, могут устраивать и сразу после того, как молодые вернутся домой из ресторана: девушка переодевается в национальную одежду (до этого она в платье и фате европейского типа) и с *даструмолча* в руке приветствует новых родных, принимает от них подарки<sup>12</sup>.

В традиционной свадьбе застольем в доме невесты и отъездом молодых завершалась основная часть свадебных ритуалов. В настоящее время важное место занимают посещение ЗАГСа и многолюдное застолье в ресторане<sup>13</sup>.

Последнее в целом типично для подобных мероприятий, однако некоторые специфические черты все же следует отметить. Прежде всего, их можно найти в меню, составленном из блюд европейской кухни и традиционных, которых по обычаю должно быть три. Они подаются в следующей последовательности: *гуджа* — суп из размельченного и разваренного овса с фрикадельками, заправленный *чекой* (густой

сметаной), *кабоб* — жаркое из мяса с овощами и плов или *машпечери* — густая каша из маша с добавлением риса<sup>14</sup>. В последнее время стали делать и четвертое блюдо — *барак* (узб. *чучвара*) — очень крупные пельмени, которые сначала парят в *манты казане*, а потом жарят в обычном казане. Кроме того, обязательно на столе должны присутствовать пирожки *самбуса* (узб. *самса*), мясное ассорти, фрукты, выпечка, лепешки самаркандского типа. Также в ход застолья может быть включено проведение ритуала *салля бандон*, несмотря на то, что он является элементом обряда *суннат* — обрезания, когда мать мальчика дарит комплекты одежды *сарупо* своей матери, свекрови, янге, а ей повязывается старинный чалмообразный головной убор. Но если *салля бандон* сделали в свое время, то присоединение его к свадьбе родственников рассматривается как хороший знак для новой семьи. Также относится к появлению на свадьбе недавно вышедших замуж женщин, *металба* («первые выходящие»), которые приходят с подарками — подносами с мясом, лепешками, рисом и на которые в ответ им положат ткани, конфеты.

Из ресторана молодые на разных машинах и в сопровождении друзей и родных юноши направляются домой. По дороге устраивается *гульхон* — факельное шествие, и весь путь отмечен весельем и пением традиционных свадебных песен (с припевом «ер, ер»). Около дома жених на руках выносит невесту из машины, а затем, отдав символический выкуп ее брату, обносит вокруг костра<sup>15</sup>.

*Чимилдык* должен быть повешен там к приходу молодых<sup>16</sup>. Этим занимаются родственники новобрачной. Они развешивают приданое и остаются ночевать, причем спят с новобрачной в одной комнате. Муж проводит ночь в своей прежней комнате, и лишь после мусульманского бракосочетания, которое мулла совершает на следующий день, их брак вступает в законную силу.

Таким образом, современная самаркандская свадьба представляет собой сложный обрядовый комплекс, в котором традиционные элементы, несмотря на их упрощенную и видоизмененную форму, по-прежнему имеют первостепенное значение. Более того, тенденция к насыщению свадьбы старинными обрядами и приданию свадебным торжествам особого размаха демонстрирует ту роль, которая отводится им как средству выражения этнолокального культурного своеобразия, и показывает, насколько данное явление актуально в настоящее время, ставшее, очевидно, ответной реакцией на процессы нивелирования этнических культур, имевших место в советское время.

\*\*\*

<sup>1</sup> Статья написана по полевым материалам автора, собранным в Самарканде в августе 2007 г.

<sup>2</sup> Термином «сюзани» в Самарканде обозначают вышивки с различной композицией узора, а также покрывала без вышивки, но изготовленные из дорогих

и ярких тканей. Подобное применение термина, означающего «вышитое иглой», к не вышитым, но декоративным изделиям, отмечено нами также в Бухаре.

<sup>3</sup> У узбеков таких подносов должно быть 9 штук.

<sup>4</sup> О применении свадебного занавеса в свадебной обрядности и его символическом значении: *Бонч-Осмаловский* 1926:101–110; *Фиельструп* 1926: 111–122; *Лобачева* 1985: 119, 122; *Кисляков* 1959: 109, 182. Примечательно, что у самаркандских таджиков свадебный занавес обозначается узбекским термином, тогда как у горных таджиков он именуется иранским словом *чодир, чодар* (*Мардонова* 1986: 34).

<sup>5</sup> Наиболее старинные вышивки вешаются на переднюю, находящуюся напротив входа стену.

<sup>6</sup> Из них лишь 3–5 платьев могут быть из *ханатласа* — национальной ткани, которые считаются домашними, остальные — из импортных синтетических материй.

<sup>7</sup> Несмотря на то, что уже в к. XIX–н. XX в. *калтача* (*мунисак*) бытовала преимущественно в качестве траурной одежды горожанок (*Сухарева* 1982: 34–44), ее значение не изменилось до настоящего времени.

<sup>8</sup> Все, что остается после застолья, отдают бедным или в дом престарелых — это *садака*.

<sup>9</sup> По улице ее ведут под *болинпуш* — вышивкой, которую держат над ней ее подруги

<sup>10</sup> В настоящее время *пойяндоз* часто заменяется ковровой дорожкой, поэтому самый главный смысловой элемент обряда — его разрывание оказался утраченным.

<sup>11</sup> Современные информаторы говорят о разных сроках, что отражает хронологически разные этапы существования обряда, но он мог проводиться до рождения ребенка.

<sup>12</sup> У узбеков Самарканда, а также в Бухаре и Ташкенте, новобрачная делает это с накинутым на голову шарфом *нишал*.

<sup>13</sup> Новобрачные предварительно совершают поездку по городу, причем посещают не мусульманские святыни, как это было в прошлом, а современные памятники.

<sup>14</sup> Раньше *машпечир* подавалось только мужчинам, как *угро* — женщинам, теперь же этому не придают значения.

<sup>15</sup> Как говорят, сейчас ленятся нести на руках, и чаще молодые вдвоем обходят вокруг костра.

<sup>16</sup> Снимают *чималдык* через несколько дней пожилые многодетные женщины, они же убирают постель новобрачных. *Чималдык* распарывают, из белой ткани делают подушки, из нарядной части — курпачи, курпа, штаны.

## Библиография

Бонч-Осмаловский А. Свадебные жилища турецких народностей // Материалы по этнографии. Л., 1926. Т. III. Вып. 1.

Кисляков Н. А. Семья и брак у таджиков. М.-Л., 1959.

Лобачева Н. П. Хивинская свадьба // Этнография в Таджикистане. Душанбе, 1985.

Мардонова А. Обряд «чодарканон» у таджиков Гиссара // Краткое содержание докладов Среднеазиатско-кавказских чтений. Апрель 1985 г. Л., 1986.

Сухарева О. А. История среднеазиатского костюма. Самарканд (2-я половина XIX–начало XX в.). М., 1982.



Сухарева О.А. Свадебные обряды таджиков г. Самарканда и некоторых других районов Средней Азии // СЭ, 1940. № 3.

Фиельструп Ф.А. Свадебные жилища турецких народностей // Материалы по этнографии. Л., 1926. Т.Ш. Вып. 1.

*Дзлиева Д.*

## К ВОПРОСУ О СЕМАНТИКЕ БЛАГОПОЖЕЛАНИЯ *ФАРН ФÆЦÆУЫ* В ОСЕТИНСКОЙ СВАДЬБЕ

Понятие *Фарн* входит в число ключевых категорий осетинской народной традиции. С ним связано множество осетинских пословиц и поговорок, например: «*Фарн уæ куыстæй!*» (пер.: «*Пусть ваш труд несет благополучие!*»), или «*Фыды Фарн мардтам не цæуы*» (пер.: «*Фарн отцов не уходит в царство мертвых*»). *Фарн* также упоминается в традиционном благопожелании, произносимом гостем на пороге дома: «*Фарн ам уæд*» (пер.: «*Да пребудет в этом доме Фарн*»). Ему отвечает хозяин дома: «*Фарнай дзаг у*» (пер.: «*Да будешь ты богат Фарном*»).

*Фарн* одновременно выступает как абстрактная сакральная идея блага и как конкретный материальный символ, божественный персонаж. В сказании «Созырыхъо и Агунда» (Нарты 2003: 216) *Фарн* помогает герою Сослану в бою с соперником Мукарой. Вот что по этому поводу пишет исследователь С. Джанайты: «Одним из основных представлений, составляющих мировоззрение Нартов, могло быть понятие о некоем подобии космического разума или информационного поля, создаваемого мудрыми предками из бессмертных лучших творений человеческой мысли. Именно подобные составляющие разумной субстанции „фарн“-а следует, в первую очередь, понимать в частном осетинском пожелании „*Фыдæлты фарн ма фæсæфæт*” (Пусть не исчезнет Фарн предков)» (Джанайты 2007).

Этимологию слова *фарн* и его образно-мифологическое значение объясняет академик В. И. Абаев: «*Фарн* — общеиранское полурелигиозное понятие, точное значение которого трудно определить; будучи дериватом „неба-солнца”, оно обозначало все то благое, источником чего древние мыслили небо-солнце: „небесная благодать”, „благополу-

чие”, „преуспевание”, „благопристойность”, „мир”, „тишина”.<...> Восходит к иранскому *hvarnah* (от „*hvar*” — солнце) перс. *Farr* — „блеск”, „великолепие”, „пышность”, *сод. Farrn (frn, prn)*. В осетинском существует фамильное имя *Фарниатте* (Фарниевы), а в нартовском эпосе один из главных героев зовется *Бурæ-фæрныг / Борæ-фæрнуг*, т.е. „Бора наделенный фарном”. Ср. так же *Бонварнон* (из Бон-фарнон) ‘Планета Венера’, буквально „(вестница) древнего фарна» (Абаев 1958: 421). В образ *Фарна* предки осетин вкладывали более широкое понятие нежели «небесную благодать», вероятно, *Фарн* был символом некоего «светлого разума», передающегося из поколения в поколение. «Толкование (В.И. Абаева. — Д.Д.) несоизмеримо с действительным охватом всех „светлых” сакральных представлений и таинств, объединенных термином „фарн” и вводящих это понятие в ряд священных слов, не имеющих однозначного толкования на других языках» (Джанайты).

У осетин земной *Фарн* изображается в виде рогов барана, а образ единого (небесного и земного) *Фарна* представляется как сокол на бараньих рогах.

Интересно отметить, что «образ барана как воплощённого *Фарна* получил широкое распространение и в сасанидском искусстве» (Мифы 1997: 557).

С этим образом были связаны особенности строения некоторых осетинских святилищ, а также традиционного осетинского домостроения. Центральный опорный столб жилого дома в некоторых случаях декорировался орнаментом в виде рогов барана. Как отмечает Б. Гатиев, «во время свадебного обряда шафер подводит молодую в западный угол, где находится украшенный рогами домашних и диких животных священный столб, называемый *сары-зад*» (Гатиев 1886: 20) (*Сары зад* — досл. ‘ангел головы’).

Здесь проходил обряд снятия фаты с невесты, сопровождавшийся произнесением заклинательного приговора–благопожелания будущей жене и матери:

«Фарн, фарн, фарн! Семь сыновей и одну голубоглазую дочь!  
Фарн, фарн, фарн! Как насадка — многодетна!  
Фарн, фарн, фарн! Как медведица — плодovitа!  
Фарн, фарн, фарн! Как баран — крепкошея!  
Фарн, фарн, фарн! Семейей — любима!  
Фарн, фарн, фарн! Соседями — уважаема!  
*Фарн, фарн, фарн! Семь сыновей и одну голубоглазую дочь!*» (Агнаев)

В настоящее время этот обряд переносится в центральное помещение дома, так как традиционный опорный столб в современных конструкциях жилых помещений не используется.

Исследователями указывается, что «не исключена связь *Фарна* в образе барана с осетинским „властителем спальни”, награждающим новобрачных потомством (своего рода субститутом „властителя

спальни” является „святой баран”, к которому в брачном обряде обращаются с просьбой, чтобы рождались мальчики)» (Мифы 1997: 557).

В этой связи отметим, что в Даргавском ущелье Северной Осетии, существует святилище «*Фыры дзуар*» (пер.: святилище барана, т.е. представлялся в облике барана). К нему обращались незасватанные девушки с просьбой о даровании им счастливой судьбы, молодые женщины просили о даровании им детей, а также женщины, рожавшие одних девочек и просившие мальчиков.

Известно, что рога барана спиралевидные, а спираль в свою очередь является символом времени, перехода от прошлого к настоящему. Эту связь в осетинском свадебном обряде, олицетворяла невеста, как будущая мать.

Понятие «*Фарн*» употребляется в различных ситуациях свадебного обряда, например, в молитве перед отправлением невесты из родительского дома, которую произносил *хистер* (старший за свадебным столом):

«Вот наша младшая, ты идешь в новый дом,  
и пусть та семья, в которую ты идешь, будет для тебя счастливой.  
Пусть Фарн Вселенной благословит тебя!

*Пусть новый дом станет для тебя домом Фарна!*» (записано от Гусалова Г. С., перевод с осет. Д.Дзалиева)

Упоминание *Фарна*, наблюдается во многих свадебных песнях осетин, например таких как «*Алай зараг*» и «*Медмоси инайа*». Считалось, что упоминание *Фарна* также способствует сохранению небесной благодати в том доме, из которого уходит невеста. Однако существовала и специальная осетинская песня «*Фарн фацауы*» или песня поезжан, исполнявшаяся при выводе невесты из родительского дома или при вводе невесты в дом жениха. В ней поется о том, что поезжане, ведущие невесту, тем самым несут в дом счастье и *Фарн*.

«<...>Воробей с дерева слетел,  
На ветку /другого/ дерева сел.  
Девушка /на выданье/ из дому отправилась,  
В другой дом вошла,  
Фарн идет, наши хозяйки,  
*Будьте добрыми и встречными!*» (Памятники 1992: 246).

Эта песня исполнялась при выводе невесты из родительского дома и при вводе ее в дом жениха, а так же при перемещении невесты из одного помещения в другое. По словам исследователя Тамары Хамицаевой, «при выводе невесты кричат: „Фарн фацауы”, „Уходит счастье, обилие”; в молитвословии так же говорилось о том, что невеста уносит в постоянный свой дом „фарн”; но произносящий эти слова никогда не забывал сказать о том, что и в родительском доме она оставляет „фарн”

(об этом же пелось и в песне „Алай”)» (Хамицаева 1974: 151). В более ранних записях песни поезжан, восклицание «Фарн фацауы» являлось обязательным, однако заметим, что хотя тематическая основа песни остается той же, в поздних записях упоминание «Фарна» менее распространено, чаще оно заменяется на «счастье». Это может быть связано с тем, что истинное сакральное значение «Фарна» утрачивается, и становится более узким, означающим благополучие и счастье.

Музыкально-стилевые особенности песни связаны с многоголосной фактурой, в целом типичной для осетинской мужской хоровой песни. Один из голосов является концертирующим (он импровизирует самостоятельную мелодию), а остальные голоса выдерживают бурдонный бас (*фарсаг*). Перевод термина *фарсаг* — ‘подпевание’, ‘побочный, второстепенный’, раскрывает функциональные характеристики голоса в организации многоголосия. Бурдонный голос звучит у хора в низком регистре, иногда один из подпевающих голосов идет на октаву выше, что придает песне более широкую тесситуру и объемное звучание многоголосия. Чаще всего мелодика бурдонного баса достаточно неразвита и развертывается в узком диапазоне интонирования вокруг основной ладовой опоры. Координация солирующего голоса и хорового бурдона осуществляется в интервалах квинты и октавного унисона в опорных точках песенной формы.

В большинстве образцов возглас «Фарн фацауы» вводится в начале и в конце песни, тем самым утверждая смысл текста. Входя в рефрен как компонент песенного текста, этот возглас также может повторяться.

Просматриваются устойчивые связи образа Фарна с обрядами перехода — свадебным и погребальным. Например, у таджиков, принадлежавших также как и осетины к иранской языковой группе, существовало поверье о том, что «душа барана (связываемого с *Фарном*) помогает душе человека перейти через мост, ведущий в рай» (Мифы 1997: 557).

Таким образом, семантика благопожелания «*Фарн фацауы*» в осетинском свадебном обряде воплощает древнеиранские верования осетин, выходящие далеко за рамки общепринятых толкований этого слова. Являясь символом *Фарна*, невеста приносила в дом не только счастье и радость, а также несла в дом светлые знания предков, являлась связью между прошлым, настоящим и будущим.

## Библиография

- Абаев В.И. Историко-этимологический словарь осетинского языка в 4-х т. Т.1. М.; Л. 1958.
- Агнаев Г. Свадебные и поминальные обряды. <http://ironau.ru/aechnaty-c.html>
- Гатиев Б. Суеверия и предрассудки у осетин // Сборник сведений о кавказских горцах. Вып. 9. Тифлис, 1886.
- Джанайты С.Х. Три слезы Бога. Владикавказ, 2007. <http://osetins.com/trislezyboga/index.htm>
- Мифы народов мира. Энциклопедия в 2-х тт. М., 1997 Т.2.

- Нарты Каджыга. Сост. Т.А. Хамицаева. Кн.2.Владикавказ, 2003.  
Памятники народного творчества осетин. Владикавказ, 1992.  
Хамицаева Т.А. Семейная обрядовая поэзия осетин // Вопросы осетинского  
литературоведения. Т. 33. Орджоникидзе, 1974  
Интернет ресурсы:  
1. <http://ironau.ru>  
2. <http://osetins.com/trislezyboga/index.htm>

*А.М. Астежева*

## ФОЛЬКЛОР В СОВРЕМЕННОЙ АДЫГСКОЙ СВАДЬБЕ

Обрядовые песни исполняются в определенное время и при определенных обстоятельствах. Их жанровая дифференциация определяется бытовой функцией. В адыгском фольклоре они представлены следующими жанрами: а) песни, непосредственно связанные с трудом (песни пахарей *вакуГэ дэКГ*); б) песни опосредованно связанные с трудом (охотничьи песни *щакГуэ уэрэд*, песни вызова дождя *Хъэнциэгуащэ*); в) семейно-обрядовые и семейные песни (свадебные песни *фызышэ уэрэд*, колыбельные песни *гущэ уэрэд*); г) врачевальные песни-заговоры (песни-заговоры оспы *фэрэКГ уэрэд*, песни-заговоры от ран и травм *щГапцэ уэрэд*).

К упомянутым песням непосредственно примыкает обрядово связанный с ними традиционный поэтический жанр музыкально неинтонируемых *хохов* (*хъуэхъу*) — благопожеланий, произносимых перед началом работы или во время праздников возвращения с пахоты, обрядов свадьбы и др.

В наше время свою традиционную функцию более или менее сохранили семейные, семейно-обрядовые песни и хохи.

Адыгская свадьба зрелищно красива плясками, песнями, играми *джегуакГуэ* (народного поэта-скомороха, выступающего организатором свадебных плясок): новобрачные не принимают участия в этих торжествах. Для них остаются строго регламентированные специаль-

ные церемонии — *унэишэ* — ввод невесты в дом жениха, *шауэшиыж* — возвращение жениха в родной дом.

В центре внимания свадебного торжества находится невеста (*ныса-щIэ*). Праздничный обряд разворачивается вокруг неё: невесту славят, при выводе из родительского дома и когда везут в дом родителей жениха, когда ее вводят в этот дом, когда к ней заходит свекровь. Её славят в своих благопожеланиях старики, а молодёжь в честь неё устраивает пляски. Все основные эпизоды свадьбы отмечены ритуальными песнями и хохами. Образ невесты каноничен и включает целый ряд достоинств:

У неё «подол платья в золоте»,  
«бархатом её подушка покрыта»,  
она «из могучего дома старинного пришла»,  
у неё «шея косули»,  
«шёлк нежный» — её кожа, сияют чёрные её глаза, брови её — ласточкины крылья». Невеста в хохгах изображается умной, кроткой и воспитанной, она «многодетна, как наседка», «ею рождённые не погибают».

Наименьшее место в свадебных песнях занимает образ жениха:

он доблестный витязь [«орлу подобен»] «в седле быстр, как ласточка».

Это первый тип песен адыгской свадьбы.

Второй тип — обрядово-смеховые песни в исполнении джегуакIуэ. Например, он даёт портретную характеристику невесте:

невеста, что мы привезли,  
чёрная, со вздёрнутым носом...  
смуглая и курносая...  
жёсткая трава её волосы.

в семью раздоры вносит...  
(в дом) приходящим грозит...  
в шитье не умелая...  
на буйволовое молоко падкая.

Смех, возбуждаемый такими песнями, носит карнавальный характер, он также сохранился в таких обрядово-зрелищных формах, как ханцегуаша, чапш, хурома.

Два традиционных типа свадебных песен — величальный и смеховой образуют пару высокого и низменного, напоминающую нам древнюю, мифологическую пару, где рядом с героем стоит его пародийный двойник.

И. В. Стасевич, Л.Ф. Попова

## СВАДЕБНАЯ ОБРЯДНОСТЬ КАЗАХОВ АКТЮБИНСКОЙ ОБЛАСТИ РК (НАЧАЛО XXI ВЕКА)

Известно, что среди обрядов жизненного цикла казахов свадебная обрядность считается наиболее подверженной влиянию современных форм культуры. Несомненно, в советское время произошло заметное упрощение обрядового оформления брака, получили распространение, так называемые студенческие и комсомольские свадьбы. Не вдаваясь в подробное описание процесса адаптации традиционных форм культуры в постсоветское время, отметим, что, как показывают полевые материалы последних лет, свадебный обряд казахов, как в сельской местности, так и в городской среде, в настоящее время, сохраняет традиционную структуру: сватовство-сговор, период свиданий жениха и невесты, собственно свадьба. По сути, за последние 100 лет изменилась не структура обряда, а ритуальное наполнение отдельных его этапов, традиционная процедура их оформления заметно упростилась по сравнению с «классическим» вариантом, зафиксированным исследователями культуры казахов в XIX — начале XX века.

Возросший в постсоветское время интерес к своей родословной и знание *шежире* способствуют сохранению среди казахов семипоклоленного брачного барьера, нарушение данного обычая расценивается как «недопустимое преступление» и встречается достаточно редко, сохраняется и запрет на брак для детей родных братьев (разновидность ортокузенного брака). С другой стороны брачная изоляция женщин из *торе* нарушена — запрещенные в прошлом браки мужчин, принадлежащих к *қара сүйек*, и женщин из *торе* в настоящее время достаточно широко распространены.

Процент межнациональных и межконфессиональных браков по сравнению с советским временем заметно сократился, несомненно, это связано с национальным размежеванием этносов, в прошлом составлявших «единый советский народ». При заключении межнациональных браков предпочтение отдается варианту: муж казах — жена представительница другого этноса. Только при таком варианте дети, рожденные в межнациональном браке, наследуют родство по линии отца и включаются в казахскую родовую структуру.

Традиционная оценка непререкаемости родства по линии отца и сохранения родовой организации общества хорошо заметна и в обычае заключения *левирадного* брака. В настоящее время случаи заключения на официальном уровне подобного брака единичны, обычай *левирата* заменяется практикой проживания вдовы, которая остается не-

замужней до конца жизни, с семьей умершего мужа. В таком случае к женщине относятся с большим уважением, считая, что она посвящает свою жизнь воспитанию детей по традициям семьи их отца. А если вдова все же решает на повторное замужество с представителем другой семейно-родственной группы, то часто поступает как в случае развода — оставляет детей или хотя бы одного сына на воспитание родителям и родственникам умершего мужа.

Несмотря на то, что ушли в прошлое такие традиционные формы заключения брака, как колыбельное сватовство (*бесік куда*), обменный брак (*карсы куда*), брак с отработкой калыма в хозяйстве будущего тестя, до сегодняшнего дня среди казахов сохраняется несколько способов заключения брака, самый распространенный — через сватовство при обоюдном согласии родственников жениха и невесты, другой способ — умыкание невесты. Но и в том и в другом случае структура обряда остается неизменной, меняется лишь очередность этапов. Женихья путем умыкания невесты начинается либо со сватовства, за которым следует похищение девушки и завершается свадьбой, либо — с похищения невесты и завершается примирением сторон через сватовство и свадьбу.

Умыкание девушки при ее согласии и с разрешения ее родителей в настоящее время является своего рода игровой формой обычая, к ней прибегают в случае необходимости сократить расходы семьи невесты на проведение свадебных торжеств, так как в этом случае свадебного *тоя* в доме невесты не совершают и ее родственники не присутствуют на празднике в доме жениха. Первое свидание молодых и родителей невесты происходит через несколько месяцев после свадьбы, тогда же родители молодой жены передают ей собранное приданое. Умыкание девушки без ее согласия, тем более умыкание чужой засватанной невесты более спорный способ заключения брака, целью которого является, в первую очередь, принуждение девушки к замужеству. До сих пор традиционные представления о правомерности тех или иных действий остаются значимым фактором при разрешении кризисных ситуаций, поэтому, даже если родственники украденной девушки обращаются в органы правозащиты, что случается достаточно редко, обычно конфликт разрешается силами двух семей, а девушка предпочитает остаться в новой семье и выйти замуж, так как возвращение в дом своих родителей по традиции рассматривается как позор для всей семьи. Так же как и в прошлые времена на умыкание девушки без согласия ее семьи решаются только те потенциальные женихи, социальный статус семей которых достаточно высок, и в случае конфликта их родственники смогут силой своего авторитета и материальными штрафами сгладить возникший скандал.

Свадьба в классическом варианте (со сватовством) делится на два этапа: первый *той* проходит в доме невесты (*қыз ұзату*), в момент приезда за ней жениха и сватов, второй — в доме жениха. Основным счита-



ется праздник в доме жениха, где традиционно и проходит обряд *беташар* («открывание лица невесты»), по мнению информантов, все еще являющийся символическим признанием заключенного брака родственниками жениха<sup>1</sup>. Нужно отметить, что в целях финансовой экономии, несколько обрядов свадебного цикла могут совмещаться, например, по соглашению между семьями жениха и невесты, могут быть объединены помолвка (*сырга тагу*), знакомство родственников и *той* в доме невесты, на котором и происходит передача невесты жениху и сватам. В этом случае порядок праздничной трапезы остается традиционным, но меню отличается обязательным наличием блюда *куйрук-бауыр*.

В доме родителей невесты молодым не стелют совместную постель, так как религиозно брак освещается только по приезде брачующихся в дом жениха, откуда вся процессия и отправляется в мечеть, а затем в ЗАГС. Напомню, что у казахов по традиции, религиозное оформление брака происходило в доме невесты, в аул жениха девушка приезжала уже в статусе молодухи. Вероятно, что распространенная на сегодняшний день традиция оформления брака возникла и утвердилась под влиянием религиозных норм «классического» ислама.

Обряд *беташар* в городе проводят во время застолья, после посещения мечети и ЗАГСа, в сельской местности — во время свадебного *тоя*, иногда до государственной регистрации брака. Проведение обряда «открывания лица невесты» доверяют приглашенному тамаде (*асаба*). Во время церемонии молодая под белым покрывалом стоит на шкуре белого барана в окружении двух молодых женщин, уже ставших матерями, которые слегка поддерживают ее. К покрывалу привязан платок и *камча*, которую держит мальчик (обычно младший брат жениха). Рядом с ним стоит *асаба*, который поет для невесты песню-назидание: «больше работай, не сиди долго у зеркала, не крась лицо, уважай старших...». В ходе песни вспоминают умерших старших родственников, а затем называют ныне здравствующих родственников, которые выйдут и кладут деньги в стоящую около *асабы* банку. Невеста при этом благодарит подателя, совершая поклон. После родственников наступают очередь друзей и знакомых. Представляет *асаба* выходящих с юмором: «вот брат невесты, он директор, как хорошо, что невеста ни в чем не будет нуждаться...» и далее в том же духе. В заключение *асаба* поет благопожелания и говорит, кому в это время настало открыть лицо, «у меня легкая рука, у всех, кому я это делал — счастливая судьба». После того, как лицо молодой открыто, свекровь (или бабушка) повязывает ей платок в знак смены ее статуса. Затем следует чтение *бата* и собравшиеся приглашаются к трапезе.

Обязательными элементами свадебной обрядности остаются традиции скрывания невесты в доме жениха за специальным занавесом (*шымылдық*), помазание лица невесты разогретым маслом как факт приобщения молодой к новой семье, обсыпание молодых *шашу* (сухо-

фруктами, орехами, конфетами, *баурсаками*), система традиционного дарообмена между семьями жениха и невесты. Так, отправляясь за невестой, жених, в сопровождении четырех сватов, берет с собой собранный матерью чемодан с традиционным набором подарков родственникам невесты. Ковер дарят родителям невесты («для умерших предков»), матери отдельно — золотые серьги — *ана сүті* (плата за «молоко матери»), жене старшего брата невесты — *шапан*, женам младших братьев невесты — цепочки или отрезки ткани, 10 тыс. тенге — общий подарок, 1–3 и более тыс. тенге — на резку скота, 1 тыс. тенге — на блюдо жениха (когда жениху подносят блюдо с *бешбармаком*, он должен дать денег), 1 тыс. тенге на чай. Также посылаются фрукты, конфеты, коньяк и шампанское к столу. Сторона невесты готовит ответные подарки родственникам жениха и сватам: ковры, золотые украшения, отрезки ткани, верхнюю одежду, деньги, традиционный набор продуктов и напитков к столу.

Наиболее устойчивой традицией в свадебной обрядности казахов является подготовка невесте приданого (*жасау*). Даже во времена комсомольских и студенческих свадеб этот обычай, по словам информантов, сохранял свое значение как обязательная подготовка девушки к замужеству. Состав приданого традиционен — повседневная и праздничная одежда, украшения, постельные принадлежности, напольные и настенные ковры, войлоки, посуда, мебель. Плохое приданое — позор для семьи невесты. С целью пополнения приданого недостающими вещами, за 1–2 недели до свадьбы в доме невесты проводят *жеңге-той*, на котором родственницы невесты (ведущая роль отводится женам братьев невесты) просматривают приготовленное приданое. За некоторое время до *тоя* родственницы узнают у матери невесты, каких предметов не хватает в приданом и стараются восполнить недостачу за счет своих средств.

К вечеру дня свадебного *тоя* в доме жениха вновь проходит обряд смотрения приданого, но уже для родственников жениха. Демонстрирует приданое родственница невесты, как правило *жеңге*, поочередно показывая вещи, входящие в его состав и называя имена родственников, участвующих в подготовке приданого.

В отличие от традиции подготовки приданого обычай выплаты *калыма* в советское время был запрещен на официальном уровне. Поэтому передача *калыма* семье просватанной девушки нередко принимала скрытые формы, например, оформления через администрацию рынка фиктивной продажи скота семье невесты или тайной передачи родителям невесты оговоренной денежной суммы. Свое значение *калым* сохранял преимущественно в южных районах Казахстана, тогда как на севере и западе страны этот обычай, особенно в советский период, не соблюдался. В настоящее время обычай выплаты калыма получил более традиционное оформление, несмотря на то, что в отдельных районах Казахстана он заменен традиционными подарками семье невесты

и собственно свадебными расходами, которые берет на себя семья жениха.

Через 2–3 дня после свадьбы женщины собираются пить чай после обеда у молодой снохи (*келін шай*). Наливать чай — это тоже искусство и женщины придирчиво смотрят, как молодая будет это делать. Для нее главное на этом испытании не растеряться, соблюсти правильные пропорции молока и чая, не перепутать пиалы. За эти «смотрины» женщины дают снохе подарок (300–500 тенге), который молодуха обычно отдает свекрови или с ее разрешения тратит на свои нужды.

Родственное общение между семьями жениха и невесты начинается с обряда *тәтті шай* (*коже котнас*): через какое-то время после свадьбы родственники жениха приглашают в гости родственников невесты, затем наоборот — семья невесты приглашает в гости сторону жениха. Таким образом, данный обряд может считаться завершающим этапом свадебных церемоний, после его проведения общения между сторонами становится свободным, родственным.

Резюмируя изложенные материалы по свадебной обрядности казахов Актобинской области, нужно еще раз подчеркнуть отличия современных традиций от их «классических форм», существовавших в XIX — начале XX века, однако сохранение устойчивого ядра некоторых из них, и в первую очередь относящихся к обрядам жизненного цикла, говорит в пользу того, что традиционное виденье мира продолжает оставаться одним из действенных способов самоидентификации человека.

\*\*\*

<sup>1</sup> Обряд *беташар* не проводят в случае заключение брака с разведенной женщиной или вдовой.

*О.А. Гудимова*

## ЛЮБОВНАЯ МАГИЯ В ЛИРИЧЕСКИХ ПЕСНЯХ КАЗАКОВ КУБАНИ

В народных песнях казаков Кубани всех жанров скрыт богатый материал для фольклористов, историков, этнографов и т.д. Нас интересуют лирические и, близкие им, плясовые песни казаков. По мнению авторов учебника «Русский фольклор» Т.В. Зуевой и Б.П. Кирдана,

«главное назначение лирических песен — раскрывать мировоззрение народа путем непосредственного выражения его чувств, мыслей, впечатлений, настроений» (Зуева, Кирдан 1998:268).

В отдельных лирических песнях звучит тема регулирования отношений между мужчиной и женщиной: привлечение брачного партнера; восстановление или разрушение супружеской любви; тоска по близкому человеку.

По народным представлениям, любовь — это болезнь:

Ох, от любви нету леки  
Ни в науке, ни в аптеке. (Бойко 1993:28).

Но вера в «присушку» и «отсушку» до сих пор существует в станциях Кубани:

Ой, Гануся моя мыла,  
Чем ты мэнэ напоила?  
Чи любыстоком? Чи чарамы?  
Чи солодкымы речамы? (Бойко 1993: 59)

Сербиянка сероглаза —  
Любопытная она.  
Пузырьки в кармане носит —  
Присушить хочет меня. (Бойко 1993:140)

Девушки-казачки до сих пор используют «любовные» заговоры. Отдельные действия, связанные с ними, отражены в песенной традиции казаков. «Щоб мого мылого / Кращи нэ любылы», девушка должна была совершить манипуляции с его следом:

Як пиду в садочок,  
Та й сорву лысточок,  
Та й понакрываю  
Мылого слидочок... (Захарченко 1997: 287)

Чтобы любовь не проходила, можно использовать носовой платок:  
Подарю тебе платочек:  
Все углы завязаны.  
Узлы не развязывай,  
Про любовь не сказывай (Захарченко 1997:111)

Очень интересна с точки зрения использования любовной магии песня «Прыйшов парень до хаты», в которой описаны действия, с помощью которых девушка возвращает остывшего к ней любимого:

— Ой, мамонька, мамонька,  
Болить мое сэрдэнько.

— А чоґо ж воно болыть?  
— Нэ хочэ парень любить.  
— Бэґы, доно, до гаю<sup>1</sup>,  
Нарвы зилля<sup>2</sup> размовлю<sup>3</sup>...  
Размовлыночку нэйшла  
Та й до дому прынэсла.  
Положыла в казанэц:  
«Киши, киши, корынэц!»  
Шэ й корынэц нэ вкыпив,  
А молодэц прылэтив...  
— Ой, чоґо ж ты прылэтив,  
Як любить нэ схотив?  
— Як до тэбэ нэ лэтать,  
Як ты вмиеш чаровать?  
Як жэ тэбэ нэ любить,  
Як ты вмиеш так варыть?! (Бойко 1993:47 — 48)

Любой фольклорный текст является документом той эпохи, в которой он создавался.

\*\*\*

<sup>1</sup> Гай — лес, роща С. 75

<sup>2</sup> Зилля — зелье, отрава, ядовитая трава С. 106.

<sup>3</sup> Размай — 1. волшебное зелье; 2. что-либо распускающееся. С. 183.

### Библиография

*Бойко И.Н.* Плясовые припевки Кубани: Запись и подготовка текста к печати И.Н. Бойко/ И.Н. Бойко. — Краснодар: Фольклорно-творческий центр народов Северного Кавказа «Отрада», 1993.

*Захарченко В.Г.* Народные песни Кубани / В.Г. Захарченко. — Краснодар: Сов. Кубань. Вып. 2: Песни черноморских казаков, 1997.

*Зуева Т.В., Кирдан Б.П.* Русский фольклор: Учебник для высших учебных заведений / Т.В. Зуева, Б.П. Кирдан. — М.: Флинта: Наука, 1998.

*А.М. Косых*

## **МУЖ НА СВАДЬБЕ ЖЕНЫ: СОЦИАЛЬНАЯ МАСКА И АТРИБУТЫ ГЕРОЯ (ПО ЭПИЧЕСКИМ СЮЖЕТАМ «СКАЗАНИЕ ОБ АЛПАМЫШЕ», «ПЕСНЬ О БАМСИ БЕЙРЕКЕ», «ДОБРЫНЯ И АЛЁША»)**

Азиатские и европейские эпические сказания международной сюжетной темы «муж на свадьбе жены» сопоставлял В.М. Жирмунский, специально рассмотрев и упомянутые в подзаголовке сюжеты.

Сравнивая эпические сказания географически и культурно отдаленных сообществ, я сопоставляю их как самодостаточные поэгические формы, не затрагивая историко-генетический аспект сходств и отличий.

Я привлекаю 2-ю часть кунградской версии «Алпамыша», «Песни о Бамси Бейреке» (3-е сказание из огузского героического эпоса «Китаб-и дедем Коркут») и 120 севернорусских *досюлишных песен / старин* на сюжет «Добрыня и Алёша».

Эпический сюжет можно определить как схему, состоящую из последовательных сюжетных ходов, насыщаемую варьируемыми мотивами и деталями. Схема, реализуемая в севернорусской и среднеазиатской традициях, имеет обязательно героя (*Добрынюшка Никитинич, Бамси-Бейрек, Алпамыш*), его жену или невесту (*Настасья, Бану-Чечек, Барчин*) и его противника (*Алеша Попович, Яртачук, Ултан*), и их действия: отлучку, возвращение и игру на чужом пиру, ожидание жены/невесты и родителей и подчинение противнику, распускание слуха и захват имущества героя или претензия на это.

Варьируемыми оказываются детали. Это вещественные атрибуты *молодого* героя – оружие (*лук/ружье*) и музыкальный инструмент (*гусли/кобза*), которыми способен пользоваться только он. Значимыми являются орудия унижительного наказания противника (*гусли/тяжелая конская плеть – шалыга и меч*), символизирующие в финале власть истинного хозяина.

Герой принимает социальную маску *скомороха, безумца* или *пастуха*, переодеваясь в *платье скоморошье, мешок из верблюжьего вьюка, пастушью одежду*. Маска позволяет герою проникнуть на чужой пир и осуществлять игру на территории противника: играть на музыкальном инструменте, предьявлять перстень, производить беспорядок на кухне и на пиру, побеждать в козлодрании и стрельбе из лука/ружья. Ключевой является музыкальная игра героя, по которой гости и жена/невеста начинают догадываться, кто на этом пиру истинный муж.

И. В. Стасевич

## К ВОПРОСУ О ТРАНСФОРМАЦИИ ПОГРЕБАЛЬНО-ПОМИНАЛЬНОЙ ОБРЯДНОСТИ КАЗАХОВ В СОВРЕМЕННЫХ ГОРОДСКИХ УСЛОВИЯХ

В основу предложенной вниманию читателей статьи легли полевые материалы автора за 2006–2007 гг., полученные в Актюбинской области (Хромтауский, Айтекебийский и Шалкарский районы) Республики Казахстан.

Несомненно, специфика городского образа жизни — проживание в многоквартирных домах — повлияла на традиционную обрядность. Многие обряды были адаптированы к новым условиям, что не изменило их суть, но повлияло на некоторые механизмы воспроизведения ритуальных действий.

После соблюдения всех формальных процедур констатации смерти и частичного обмывания тело умершего закрывают с головой белой тканью (*ақтык*) и помещают в отдельной комнате, доступ в которую открыт только мулле.

В городских условиях выработался свой этикет оповещения о смерти (*ескерту*). О кончине родственника, если это конечно возможно, стараются не сообщать по телефону. В случае, если печальную новость нужно сообщить человеку, живущему в том же городе, где и умерший, то к нему посылают доверенное лицо. Человека, который пришел с извещением, как это и принято, зовут в дом, предлагают выпить чая, начинают беседовать с ним. Пришедший должен выбрать момент, подходящий для того, чтобы сообщить о несчастье. Если умер пожилой человек, то говорят о его смерти практически сразу («это ожидаемая, естественная смерть»), а если умер молодой человек, то говорить об этом не торопятся, при сообщении о несчастье употребляют иносказательные фразы, например, *шаңырақ құлады*, что в дословном переводе означает «*шаньрак упал*». Смысл традиционных *ескерту* и состоял в том, чтобы слушающий без прямого объяснения сам догадался о смерти близкого человека, некоторые *ескерту* могли даже не включать словесного текста, а состоять только из музыкального ряда.

Из присутствующих на похоронах выбирается старший *бас қарушы* (*жаны ашыған адам, асаба*) — мужчина, распорядитель мероприятия. Он необязательно является родственником умершего, может быть просто хорошим знакомым семьи. Распорядитель назначает *саятшы* — помощников, тех, кто роют могилу, обмывают тело, приглашают гостей, следят за приготовлением поминальной пищи, собирают по-

жертвования семье умершего. Близкие родственники покойного освобождаются от любых приготовлений к поминальным мероприятиям, единственная их обязанность — оплакивать покойного и принимать соболезнования приходящих. В городе попрощаться с умершим приходят всем двором.

Женщины оплакивают умершего, чередуя слезы с текстовыми причитаниями (*жоктау*). Тексты причитаний могут быть импровизационными, но при этом сохраняют строгую организацию (устоявшиеся формульные выражения, повторяющиеся мотивы), что позволяет говорить о существовании до настоящего времени единой поэтической традиции казахских причитаний. Причитают не только близкие родственницы покойного, но и соседки, просто знающие тексты причитаний и пришедшие помянуть умершего человека. Профессиональных плакальщиц нет, но практически любая пожилая женщина знает тексты причитаний.

Женщины располагаются отдельно от мужчин, собираются на кухне, в прихожей квартиры, где идет подготовка к поминкам. Вдова находится вместе с причитающими женщинами и причитает сама. Она сидит на видном месте, все, кто приходят в дом, подходят к ней и высказывают соболезнования. Если у вдовы есть дочери, то они сидят рядом с ней, также как и мать покойного. Женщины одеты в одежду темных тонов, превалирует черный и синий цвета. Мужчины, не самые близкие родственники покойного, которые остаются в доме и принимают приехавших родственников, собираются во дворе, ведут беседу, обсуждают вопросы материальной помощи семье покойного. Иногда взрослые дети покойного встречают гостей стоя у дверей квартиры на лестничной площадке или у подъезда дома.

Скот для поминальных трапез режут прямо во дворе «чтобы кровь животного пролилась на землю, это важно на похоронах». Котлы для варки мяса ставят во дворе за домом. По словам наших информантов, в некоторых крупных городах на официальном уровне запретили резать скот прямо на улице возле дома, этот запрет вызвал недовольство многих казахов, особенно представителей старшего поколения, так как, по их мнению, нарушает основную традицию приготовления поминальной пищи.

Как только завершаются переговоры с соседями и близкими о степени их участия в поминальных процедурах, все продукты стараются вынести из дома, где находится тело покойного, к соседям, в домах которых будет готовиться поминальная пища в течение трех дней. Часто традиционное объяснение необходимости переноса продуктов питания из дома покойного к соседям и запрета готовки пищи в доме, где лежит покойный, заменяется современной трактовкой: «от запаха пищи, от тепла при готовке портится тело, а его нужно сохранять три дня».

На ночные бдения *кузет* (*шилдехана*) собираются пожилые люди, члены семьи покойного (от 7 до 15 человек), обычно присутствует и мулла.



Отметим, что среди информантов до настоящего времени сохраняется понимание того, что обряд *шилдеhana*, проводимый в первые дни жизни ребенка, и обряд с тем же названием, входящий в цикл погребально-поминальных мероприятий, схожи и имеют одну цель — охрана объекта (ребенка, покойного) от действия вредоносных сверхъестественных сил. Хотя, кроме этого обоснования необходимости охраны покойного присутствует и прагматическое объяснение — «нельзя тело оставлять без присмотра, может и кошка, и собака зайти». Круглосвечное освещение комнаты, где лежит тело покойного, информанты объясняют следующим образом: «мы должны держать свет, ведь умерший уходит в темноту, а проводить его туда нужно при свете».

Обмывают тело покойного в день похорон 5-7 человек. Совершают эту процедуру обязательно в перчатках-мешочках (*қолған*), которые изготавливаются из той же ткани, что и саван («просто накручивают куски ткани на руки», «шьют мешочек, без пальца»). Иногда мулла разрешает обмывать тело и в покупных резиновых перчатках. После окончания процедуры перчатки сжигают, но если умерший был уважаемым пожилым человеком, то его родственники забирают перчатки домой, по мнению опрошенных такие перчатки обладают лечебными свойствами, их используют при лечении мастита. Обмывальщикам платят по 100 тенге и дают новую одежду, хотя, следуя традиции, им положено отдавать ношенные вещи самого покойного («но кто сейчас будет ходить в старых вещах»). Вещи покойного фигурируют еще и в обряде раздачи приехавшим на похороны родственникам *uici siçgen kiiimi* — «вещей пропитавшихся запахом покойного». Раздача обычно происходит на 7 поминальный день, но если кто-то из родственников уезжает домой раньше, то ему *uic* могут дать в день отъезда. Получивший дар говорит в ответ: «Я бросил горсть земли на могилу, я выполнил свой долг, могу идти». В настоящее время эта традиция также подверглась трансформации — раздают собравшимся на похороны не вещи покойного, а новые неносенные *шапаны*, платки, рубашки, платья, ювелирные украшения и т.п. Таким образом, от первоначального обряда раздачи личных вещей умершего, в представлении носителей традиции обладающих особой благодатью, сохранилась только традиция вручения участникам погребально-поминального обряда в память об умершем родственнике или друге дара (вещи, по сути, никоим образом не связанной с личностью покойного). Вероятно, что первоначально традиция раздачи вещей умершего практиковалась только в случае смерти пожилого и уважаемого человека (только в этом случае его вещи наделялись благодатью), в настоящее время обычай подарков присутствующим на похоронах соблюдается в независимости от возраста покойного.

Погребение тела происходит утром (после 10 часов, но не позже 12 часов) третьего дня. Вся группа участников церемонии делится на две части — одна часть (мужчины) едет на кладбище, другая, состоящая

большей частью из женщин, остается в доме вести приготовление к поминальной трапезе. В момент выноса тела женщинам разрешается идти только до калитки или пройти несколько метров от подъезда дома до дороги. Умершего человека выносят завернутого в ковер. О способе выноса тела мы получили противоречивую информацию — одни информанты утверждали, что умершего нужно выносить ногами вперед («рождается головой вперед, а уходит ногами вперед»), другие, наоборот, — что головой вперед («как человек рождается, так и уходит»). В п. Акколь информанты утверждали, что самый правильный способ выноса покойного «ногой вперед за порог», а потом уже за порогом тело следует развернуть и нести головой вперед («за умершим человеком, за его головой остаются его потомки»). Если покойный был почтенного возраста, то совершают *садақа шашу* — траурную процессию обсыпают зерном или привязывают мешочек с зерном сзади к машине («что бы хорошее не покинуло дом»), на которой тело увозят на кладбище.

Интересны воспоминания наших информантов о способах захоронения умерших в городских условиях, практиковавшихся еще в недавнем прошлом — в советские времена. В городах и аулах, расположенных недалеко от города, умерших, особенно партийных, хоронили в гробах. Иногда после прощания с покойным, его тело вынимали из гроба и хоронили без него, а сам гроб оставляли на могильном холме, по-видимому, следуя традиции водружения на могиле знаковых предметов, соответствующих социальному положению покойного — частей юрты, конских седел, пики с траурным знаком, колыбели и т.п. Иногда покойный в гробу лежал в саване, но на время прощания ему открывали лицо. Саму крышку гроба часто вообще не использовали или оставляли прислоненной к стене могилы. А в аулах, удаленных от города, такой практики, по мнению информантов, не существовало. Отход от традиции захоронения в гробах, по мнению наших информантов, произошел в конце 80-х гг. XX века.

Обряд *дәуір* — выкупа грехов покойного — еще недавно широко распространенный в регионе, в настоящее время практически повсеместно заменен обрядом прощения грехов умершего, который проводится муллой перед чтением заукойной молитвы (*жаназы*).

*Жаназы* читают недалеко от дома, на «чистом, хорошем месте», если погода плохая, то обряд могут провести и в помещении перед самой отправкой тела на кладбище.

По мнению опрошенных, при кладбищах крупных городов существуют должности профессиональных могильщиков, что абсолютно не характерно для традиционного понимания специфики подготовки могилы к захоронению — обычно могилу роют родные, друзья покойного или его соседи, то есть люди из ближайшего окружения.

Поминки по умершему проходят в квартирах / домах соседей или в арендованном для этой цели помещении (кафе, ресторане). Если поминальная трапеза проходит в домашних условиях, то мужчины

и женщины рассаживаются в разных помещениях, если — в кафе, то мужчин и женщин рассаживают за разные столы. Многие из опрошенных негативно относятся к тому, что в настоящее время на поминальный стол ставят «европейскую еду» и считают, что более правильно на поминках подавать традиционную пищу — *баурсаки*, масло, урюк, конфеты, мясо. Интересно, что те же информанты абсолютно спокойно относятся к тому, что на свадебном столе преобладает сейчас европейская кухня. Видимо, это еще раз доказывает большую консервативность погребально-поминальных обрядов по сравнению с другими обрядами жизненного цикла, подверженными активным инновациям.

Если умерший был человеком пожилым, то присутствующим на похоронах раздают *жыртыс* — куски шелковой или плюшевой ткани. Ткань не режут, а обязательно разрывают, причем, делают это невестки из семьи покойного. *Жыртыс* можно использовать в быту, но только «на чистое дело», скажем, сшить из нескольких кусков постилочный коврик *курпе*.

После завершения поминальной трапезы присутствующие моют руки и уходят домой. Провожать гостей не принято. Если поминки совершались по молодому человеку, то присутствующие долго не засиживаются за столом, а если умер пожилой человек, то этикет приписывает долгое застолье и обильную еду в его честь. Покидающие дом покойного берут *сыбага* (доля ритуальной пищи — мясо, лепешки, сладости, *баурсаки*) для своих родственников, оставшихся дома.

Поминальные трапезы, но, естественно, с меньшим числом присутствующих, повторяются каждую пятницу в течение 7 или даже 40 дней, затем на сотый день и раз в год.

Вдова не выходит из дома до 40 поминального дня, каждый день печет 7 поминальных лепешек (*жети нан*), не закрывает входную дверь, принимает всех, кто приходит высказать соболезнования и совершить совместную молитву в память об умершем (*бата оқыр*). Этот срок заметно сокращается, если вдова работает, в таком случае ей предоставляют отпуск только на 7 дней.

В течение года после смерти мужа родственники каждую неделю приглашают вдову на так называемый утешительный чай (*көңіл шай*) «это как поддержка, чтобы не оставалась одна со своим горем». Приглашения следуют «по кругу», все близкие родные должны в знак уважения к вдове пригласить ее к себе в гости.

Женщины, находящиеся в трауре, до настоящего времени соблюдают ряд запретов, среди них основные — не трогать новорожденных детей и не прикасаться к приданому невесты.

По прошествии года вдове, в независимости от ее возраста, придется на поминки женщины дарят белый головной платок со словами «нельзя оплакивать умершего всю свою жизнь».

Запрет на обновление надмогильного памятника не сохраняется. По мнению некоторых информантов, традиция не просто обновления,

а ухода за могилами близких появилась не так давно (в середине XX века) и соблюдают ее в основном городское население. Одним из проявлений этой традиции стало украшение могил свежими и искусственными цветами.

Судя по зафиксированным сведениям, в настоящее время большой поминальный *ас* дают чаще, чем это было принято в традиционном обществе, отмечая 3, 5, 10, 15, 20, 25 ... лет со дня смерти родственника. Информанты считают, что эта традиция появилась недавно, в годы независимости и связывают ее распространение с повышением уровня жизни населения и с возможностью оформить кредит, позволяющий провести мероприятие. Далеко не каждая семья может позволить себе отмечать все эти даты, но проведение *асов* традиционно рассматривается как фактор, определяющий уровень социальной значимости всей семьи.

Кроме торжественных *асов* проводят *садақа* — семейные поминальные трапезы меньшего масштаба. Причем *садақа* часто дают сразу по нескольким умершим родственникам одновременно и не приурочивают к конкретной дате.

Полученные материалы подтверждают, что в современном сознании носителей традиции сохраняется двойственное отношение к покойному: с одной стороны мы видим почитание и заботу о покойном, с другой стороны — боязнь умершего, желание изолировать себя от возможного негативного влияния с его стороны. Одним из факторов определения «благополучного» и «неблагополучного» покойного является время и характер его смерти. Положительным моментом считается естественная своевременная смерть человека, отрицательным — ранний, насильственный или трагический уход из жизни. В первом случае негативное влияние покойного на окружающих сводится практически к нулю, поэтому вещи, оставшиеся от умершего человека, наделяются особой положительной силой, часто используются в лечебных целях, употребляются в качестве оберегов. Во втором случае — покойный может быть «неуспокоенным», его вещи не несут благодати, а от предметов, употребленных в процедурах подготовки тела к погребению, пытаются избавиться.

Важно отметить, что до настоящего времени казахи большое значение придают соблюдению всех необходимых норм поведения участников обряда и проведению основных поминальных обрядов, которые, по сути, составляют традиционный цикл проводов души покойного. Сохраняется и вера в то, что душа умершего год (по мнению некоторых информантов до 40 поминального дня) после смерти человека прибывает рядом со своим домом в мире людей, поэтому установка на могиле памятника приурочивается к 40 поминальному дню (временная конструкция) или к годовщине со дня смерти (стационарный памятник). Через год поминание и оплакивание умершего меняют характер и интенсивность проведения общественных поминовений умершего понижается по мере удаления от дня похорон.

Анализ полученных материалов по погребально-поминальной обрядности показал, что в основном структура ритуала проводов души покойного в городских условиях не отличается от структуры того же ритуала в сельской местности. Суть ритуала остается неизменной, изменяются только некоторые детали проведения обрядов, что, несомненно, связано со спецификой городского образа жизни. Традиция гражданских панихид, характерная для города советских времен, ушла в прошлое.

В современной погребально-поминальной обрядности казахов Западного Казахстана наблюдается две тенденции развития: возврат некоторых традиционных норм, со ссылкой на «канон», знатоками которого становятся люди старшего поколения и усиление влияния норм «классического» ислама, под действием которых происходит, по сути, реформирование традиционных норм. Казалось бы, эти две тенденции развития противоречат друг другу, но известная специфика регионального ислама Центральной Азии заметно притупляет конфликт. Выделяется устойчивая обрядовая система, значимость ее составляющих поддержана самими носителями традиции, ориентирующихся в своих оценках на традиционные категории культуры, что подтверждается достаточно полным и непротиворечивым толкованием информантами наиболее важных с их точки зрения ритуалов и обрядов.

*М.А.-А. Джанкёзова*

## **КОНЬ И ОРУЖИЕ ГЕРОЯ В СЮЖЕТЕ КАРАЧАЕВО-БАЛКАРСКИХ ИСТОРИЧЕСКИХ ПЕСЕН, ПОСВЯЩЕННЫХ ХАСАУКИНСКОМУ СРАЖЕНИЮ**

«Карачаевцы... народ свободный, храбрый, отличные стрелки из ружей... Сама природа своими красотами и ужасами возвышает дух горцев, и порождает благороднейшие страсти», — так писал А. Якубович в 1825 г. в «Северной пчеле» (№ 138). Это в полной мере испытали на себе царские войска во время Хасаукинского сражения. Покорению Карачая генералом Эммануэлем в 1928 г. народ посвятил знаменитые

песни «Хасаука», «Песнь об Умаре», которые являются одними из самых популярных в Карачае и Балкарии (Рахаев 2002: 59). Являясь выдающимися образцами карачаево-балкарского фольклора и своеобразной устной летописью народа, эти песни наиболее полно отражают беззаветный героизм свободолюбивого народа. В этом сражении погиб один из храбрейших сынов Карачая — герой Хасаукинского сражения Умар. Его имя упоминается в «Хасауке», но, очевидно, позднее народ создал произведение, целиком посвященное ему.

Исторические песни карачаевцев не знают героя без боевого скакуна (*тулпар ат*). Герой разговаривает с конем, как с товарищем, пове­ряет ему свою судьбу, наделяет его превосходными эпитетами, хвалит и лелеет его. В бою конь не только способствует совершению подвигов героем, но и сам становится участником боя. В большинстве карачаево-балкарских героико-исторических песен высокий, гнедой (*тору, хора*), или серый (*боз алаша*), тонконогий (*кџошунаякџлы*) конь обгоняет ветер, топчет копытами врагов, подставляет во время боя свой бок под свинцовый дождь вражеских пуль, превосходит хозяина в даре предвидения, быстроте реакций в сложных ситуациях. Конь до конца разделяет судьбу своего хозяина. Если сраженный герой падает с коня, то верный конь скорбит об убитом хозяине (Малкондуев 2000: 182). Этот художественный приём, характерный для нартского эпоса, применяется и здесь:

Акџджал атынг кючлю тукџум эснеди,	Твой конь соловый (белогри- вый) глубоко вздохнул,
Ачы кишнеб “Болур болду” дегенди,	Горестно заржал: «Все кончено!» — сказав.
	(Антология 1965: 85).

Предчувствуя близкую смерть лежащего без движения Умара, его верный Чубар оставил поле брани, помчался к дому Айшат и сообщил о близкой кончине своего хозяина. «Вместе с Айшат плачут горы, деревья и камни», а «черные сакральные камни Карачая сегодня растают подобно глыбе соли, увидев как их славный сын распрощался с жизнью». Так народ увековечил героизм, самоотверженность и патриотизм героя Хасаукинского сражения — Умара.

Карачаевцы и балкарцы в течение многих веков жили в условиях военизированного быта. Поэтому на довольно высоком уровне были металлообработка, изготовление холодного и огнестрельного кремневого оружия. Об этом свидетельствуют многообразие терминов, характеризующих оружие, которое по сей день сохраняется в карачаево-балкарском языке.

Наиболее часто упоминаемое в песнях оружие героя — кремневое ружье *тау мылтыкџ*, длинное ружье *шкок*, пистолет *герох*, а также пушка *тон*, патрон *окџ*, порох *от*. Из холодного оружия герои песен

предпочитают высококачественные, знаменитые марки мечей, сабель и шашек: *горда бычакъ* — «тонкий булатный» нож, *белибау бычакъ* — меч или сабля из дамасской стали, *уллу бычакъ* — сабля, *кылыч* — шашка, *кџама* — кинжал, *кџара кџама* — меч, *кезлик* — небольшой острый ножик (хранился в кармашке с обратной стороны ножен). В их вооружение также входят *джая* — лук, *солтан джая* — лук из рога антилопы, *садакъ* — стрела, *сюнгу* — копьё, штык, *сюнгу таякъ* — пика, *гебох* — тяжелое копьё, *муджра* — кистень, *токъмакъ* — булава, *кюбе* — панцирь, *такъыя* — шлем (Мизиев, Джуртубаев 1994: 148).

В песнях содержатся данные о том, что карачаевцы владели секретом изготовления разнотипного пороха, свинцовых пуль для огнестрельного оружия. В песне «Хасаука» описывается процесс изготовления пороха. «Эбекку улу пошел в огневую крепость за огнем, /Долго пытался он достать порох, /Лавиной завалило огненную жилу, /Наконец добыв пригоршню огня (пороха), /Он покрошил азалию, (ракетник), /Добавил серу, всё перемешал, процедил порох. Состав в форму разлили, /Готовые свинцовые пули во врага полетели, /В руках смельчаков-джигитов горские ружья (уст. *тау мылтыкъла*) палили нещадно...».

Как известно, в Большом Карачае имелись каменные пороховые ступы, так называемые ступы Карчи (*Кџарчаны от келилери*) в которых изготовлялся порох. Во время известного сражения специальные люди, владевшие секретом изготовления пороха, там разливали его в мерки (*хазыры*) и отправляли на место битвы. Сегодня около Священного камня Карачая (Кџарачайны Кџадау Ташы), на месте слияния рек Худес и Кубани, сохранились фрагменты этих каменных ступ. В 1985 г. во время прокладки федеральной трассы в Большой Карачай они были взорваны. Один из сохранившихся фрагментов пороховой ступы дает нам возможность воссоздать картину производства пороха.

### Библиография

Антология карачаевской поэзии. Составитель Н. Кагиева. Ставрополь, 1965.

*Караева А.И.* Очерк истории карачаевской литературы. М., 1966.

*Малкондуев Х.Х.* Поэтика карачаево-балкарской народной лирики XVI–XIX веков. Ч. 1. Нальчик, 2000.

*Мизиев И.М., Джуртубаев М.Ч.* История и духовная культура карачаево-балкарского народа. Нальчик, 1994.

*Рахаев А.И.* Традиционный музыкальный фольклор Балкарии и Карачая. Нальчик, 2002.

## ИСПОЛЬЗОВАНИЕ СОБАКИ В ОХОТЕ С ЛОВЧЕЙ ПТИЦЕЙ В ТРАДИЦИИ НАРОДОВ ПЕРЕДНЕЙ И СРЕДНЕЙ АЗИИ

Охота с ловчими птицами в Азии имеет глубокие исторические корни. Ландшафт азиатских территорий – степи и пустыни, горные районы, лесной древостой, густые кустарниковые заросли и плотные камышовые партии в припойменных участках рек и озёр – являл невероятное видовое разнообразие и обилие всевозможной дичи, что наложило свой отпечаток на способы охоты. В таких охотах под ловчими птицами использовались разные как по внешнему виду, так и по назначению собаки.

Следует заметить, что отношение к собаке в культурах Передней и Средней Азии было неоднозначным. У народов, исповедующих ислам, собака пользовалась репутацией нечистого животного. Старая афганская поговорка гласит: «Лай собаки отпугивает ангела над домом хозяина». У жителей долин Хуф и Баджу существовало представление, «что если завести собак, то тогда от их присутствия отлетает благодать (*баракат*), преуспевание, которое имелось до того. Здесь собака считалась вредным животным, действующим неблагоприятно на счастье дома» (Андреев 1953). Как следствие, по сообщению В. Наливкина: «туземец собаку свою не воспитывает, решительно ничему не учит и никогда почти не кормит. Собаки в большинстве случаев плохо развиты, тощи и зачастую страдают кожными болезнями, что зависит прямо-таки от крайне неудовлетворительного питания. В аулах почти исключительной их пищей бывает падаль и человеческие экскременты. Мудрёно ли после этого, что громадное большинство ищеек, находящихся в руках туземцев, с изумительной быстротой пожирает убитую птицу, если охотник не успеваешь овладеть ею прежде своей собаки» (Наливкин 1891: 75).

В соответствии с Кораном использование на охоте дрессированных собак допускалось. При этом дрессированной считалась такая собака, которая трижды брала добычу и не съедала её. В противном случае она приравнивалась к хищному зверю, добыча которого в соответствии с представлениями о чистой (*халаль*) и нечистой (*харам*) пище, была непригодна для еды.

В XIX веке в Средней Азии уже трудно было встретить породистых собак. Исключение составляли области Каратегина и Дарваза, где сохранялась развитая соколиная охота с широким использованием как птичьих собак, так и борзых *тазы* в качестве подсокольных. По мне-



нию Е.Т. Смирнова, здешняя птичья собака *джавзы* похожа на мелко-го сеттера и представляет собой довольно чистый тип, выработавшийся в течение длительного периода в обособленных горных условиях. В Каратегине беки имели целые парни таких собак (Смирнов 1885: 25).

В других районах Туркестана роль птичьих собак-ищеек выполняли аульные дворняжки – вымески сеттеров и пойнтеров, произошедшие от самых разнообразных и случайных скрещиваний, а в качестве гончих выступали грубые помеси гончих с теми же дворовыми псами или просто лайки. Европейские легавые проникали в Среднюю Азию в незначительном количестве и не всегда лучшего вида. В результате местной дрессировки бойкий, размашистый поиск сеттера или пойнтера превращался в медленную, мелкую рысцу с поминутным обнюхиванием травы и кустиков (Смирнов 1885: 21). Такая ситуация сохранялась в Передней и Средней Азии и в позднейший период, вплоть до наших дней. Например, Герд Кюнерт указывает, что ввозимые в Афганистан из-за границы породы охотничьих собак практически не находят применения и спросом не пользуются. Местные птичьи собаки *пати* или *гурши*, используемые при охоте с ястребом, напоминают вздёрнутого на ногах спрингер-спаниеля, вероятно, завезённого англичанами. Собаки с длинной псовиной предпочитают здесь всем остальным. Однако купированные уши и хвост, а также выцветшие до белого цвета глаза на общем фоне псовины от бурого до черного придают собаке несколько уродливый вид. Этих собак называют *лутша* или *луча*. Чтобы приобрести щенка даже такой собаки, охотнику подчас приходится идти на столь крайнюю меру как воровство, поскольку, с одной стороны, продажа собаки здесь рассматривается как позор, бесчестие, а с другой – хозяин суки не всегда идёт на то, чтобы дарить щенков (Kühnert Gerd 1980: 62).

Касаясь дрессировки, В. Наливкин пишет, что от собаки для соколиной охоты требуется лишь, «чтобы она хоть немножко, хоть как-нибудь искала бы, и чтобы её можно было не кормить, чтобы она сама добывала себе пищу. Этим обуславливаются особенности дрессировки и содержания собаки, а равно и её полевые качества. Собаки ищут хотя и довольно настойчиво, но почти всегда вяло. Чутьё имеют слабое; очень часто не делают стойки, не апортируют» (Наливкин 1891: 75). Справедливости ради следует заметить, что в некоторых областях Средней Азии определённую выучку своим собакам всё же задают. Ее качество зависит от мотивации охоты. Одни охотятся по страсти, и добыча для этих охотников не имеет значения, другие же жаждут дохода. Этим определяется подход к обучению собак, хотя в любом случае оно примитивно.

В начале XX века в Афганистане обучение щенка начиналось по достижении месячного возраста. Сначала с помощью воробья с опалёнными на огне перьями щенку прививалось стремление к поиску в доме или во дворе. Затем посредством того же воробья делали волок, по сле-

ду которого собака должна пройти. Постепенно трассу волока удлиняли и, в конце концов, упражнения переводили в поле. Для обучения апортировке местные охотники применяли «мячик» из шерсти, напшигованный перьями. Брошенный клубок молодая собака по команде «биги» должна была схватить пастью и принести хозяину. Если пёс выполнял команду хорошо, то подобные упражнения начинали проводить с дичью. По истечении шести месяцев считалось, что ученик освоил свою программу. Затем ещё некоторое время молодой пёс работал в паре со старой, более опытной собакой. В первый год с молодой собакой охотились лишь на равнине. Считалось, что только после того, как она «набьёт» свои лапы, и они достаточно окрепнут, с ней можно начинать охоту в горной местности.

На соколиной охоте собака должна найти и выгнать птицу, после чего уже пускали сокола или ястреба. Так охотились на фазанов и перепелов. В Туркестане, например, при охоте на уток собак обычно не брали, выгоняя птицу из камышей криками, стуком, хлопаньем арапника или ударами в маленький барабан.

Вот как описывает очевидец охоту с ястребом, проходившую в Елизаветпольской губернии (Азербайджан): «Местный бек (дворянин) садится на коня с ястребом в руках, берёт с собой от двух и более верховых же нукеров (прислуги) и от двух или же более собак, представляющих собой пародию на легавую. Тут есть и сеттер белый в жёлтых пятнах с отрубленным хвостом; есть и гладкошёрстный легаш с примесью крови борзой; и чего-чего только вы не найдёте в этой стае, состоящей подчас из десятка других голодных, визжащих и забитых собак. Вся эта фаланга берёт направление в степь.

В кустах, одна из собачонок затыкала носом. Ястребятник следит за ней и поощряет звуком «бас». К собаке присоединяются другие и начинается скачка собак в разных направлениях, с характерным повиливанием хвоста и повизгиванием. Наконец, около одной заросли столпилась вся стая; некоторые из собак начинают буквально ввинчиваться в неё с разных сторон. Остальные с визгом и характерно приподнятыми ушами следят за ходом дела в заросли.

Вдруг раздаётся неистовый крик на собак подъехавшего охотника, и подскакавшие нукера в миг буквально скатываются с лошадей, кидаются в заросли и извлекают бранные останки турача, растерзанного собаками. Турача заключают в имеющуюся на луке седла нукеров перемётную сумку; собаки с высунутыми языками, от избытка чувств, повиливают самодовольно хвостами; охота движется дальше. Это — случай лучший. Бывает часто, что турач исчезает безвозвратно в утробе голодных охотничьих псов» (Лесничий Старосивильский... 1897: 129).

Отношение к борзой собаке в мусульманских культурах определялось заветом, будто бы изречённым царём Соломоном и обращённым к лошади и борзой собаке: «Вы будете спутниками человека и первыми после него, перед лицом Бога». В этом следует искать причины особой

любви мусульман к лошади и борзой собаке. Отсюда и та терпимость, с которой они относятся к присутствию борзых в своих комнатах. Как пишет Адам Чайковский, лаская и глядя собаку, правоверный не теряет своей чистоты и может сесть на молитвенный коврик (*седжиде*). Остальные животные не имеют таких привилегий. Так, если кошка потрётся о платье мусульманина, он должен непременно сменить его или вычистить, прежде чем идти в мечеть, причём уже необходимы полные омовения Чайковский 1879: 2).

Борзые были у самого пророка Магомета, являвшиеся, как полагают, родоначальниками так называемой алеппской породы борзых, вследствие чего эти собаки считались избранными.

Особое отношение к борзой собаке проявлялось и в её воспитании, и в дрессировке. Например, у крымских татар и турок при выработке выдержки и послушания гончих практиковался жёсткий метод дрессировки, основанный подчас на битье собак. Однако к борзым его не применяли, поскольку борзая — это дворянин, *бей-заде*, которого не должна касаться нагайка.

В Азии в качестве подсокольных использовались разные породы борзых собак. Так, в Средней Азии — это *тазы*, в Иране — персидская борзая, в Афганистане — два вида борзых под общим названием *тази*, одна из которых известна как афганская борзая — *бакхмуль*, другая — *салюки*. В странах Арабского Востока — это собака *слюги*, причем в зоне Сахеля преобладала порода *азавак*, а в зоне Сахары борзые включали в себя, судя по изображениям XIX века, даже брудастых борзых наподобие ирландских волкодавов.

В разведении борзых на мусульманском Востоке имелись различные практики. Например, в Афганистане не придерживались строго направленного разведения, а потому и потомство зачастую обнаруживало все промежуточные типы обеих разновидностей борзых. То же самое писал М. Богданов, сравнивая среднеазиатских борзых, виденных у казахов и у туркмен в Закаспийской области: «Киргиз (казах — В.Ф.) как животновод очень плох. Он определяет своё богатство количеством домашних животных, а это роковым образом отражается на их качестве. Между борзыми подбор естественный, и киргиз ценит и бережёт собак более резвых, поимистых, сильных, но подбором производителей и строгим скрещиванием лучших экземпляров киргизские спортсмены не грешат. Потому между киргизскими борзыми встречается немало выборзков с явными следами примеси дворовых собак, и очень редки собаки более или менее чистой крови.

Туркменская борзая тазы представляет совершенный контраст с киргизской. В противоположность киргизу туркмен превосходный зоотехник. Их лошади — аргмаки — давно пользуются заслуженной известностью; их тазы есть чистокровное животное. Туркмен во многом напоминает араба и так же, как последний, высоко ценит и бережёт чистую кровь в своих животных» (Богданов 1878: 47).

Об отношении к борзым собакам у арабов интересные сведения приводит эмир Абд-эль-Кадер (1807-1883): «Борзые, порода которых называется у арабов *слюги*, окружены самыми внимательными попечениями; случка их производится с такими же предосторожностями, как и кровных лошадей. Араб Сахары делает иногда сто с лишним километров, чтобы случить хорошую суку с известным кобелём.

Если случайно борзая сука (*слюги*) будет случена с простым кобелём, её заставляют скинуть щенят, стесняя их в её утробе, или же закидывают тотчас, как она ощенится. Но подобный случай ставит иногда в опасность не одну её материнскую привязанность, но и саму жизнь. Нередко взбешённый араб, узнав, что борзая сука его унизилась такой связью, безжалостно убивает её, считая, что её преступление должно умереть вместе с ней.

Однако если рождаются щенки от желательной вязки, они ни на минуту не остаются без внимания. Женщины кормят их иногда своим грудным молоком. У арабов существует несколько поверий в выборе щенков. Если один из них забирается на спину своих братьев, находящихся в кучке, то хозяин проверяет, не является ли это случайным. Щенка снимают, и если он упорно лезет по спинам своих братьев и сестёр и такое происходит в течение семи дней, то хозяин может возлагать на него большие надежды и не променяет его даже на негра. Кроме того, арабы предпочитают щенков, родившихся под нечетным числом, то есть первого, третьего, пятого и т.д. К этому следует добавить, что арабы не любят борзых с тёмным щипцом (мордой) и пазанками, говоря, что как бы резва ни была борзая подобного окраса, она всё-таки стоит меньше других, ибо не приятна глазу — «точно собака ходила по грязи и копалась в падали».

В то время как собаке простой, хотя и полезной и неусыпному стражу, предоставляют отыскивать пищу среди падали, прогоняя её от стола и от палатки, борзая спит в отделении, предназначенном для мужчин, на коврах, возле своего господина и даже на его постели. Её одевают, защищают от холода попонами, как лошадь; эта зябкость даже ценится как доказательство породности собаки.

Смерть борзой — печальное событие для всей палатки: женщины и дети оплакивают её как члена семейства» (Абд-эль Кадер 1852: 256–257).

Следует добавить, что для соколиной охоты выбираются *слюги* некрупные, в отличие от зверовых собак, которые более рослые и мощные, а также превосходящие первых по злобе к зверю. Многие породы азиатских и восточных борзых не обладают достаточной резвостью, чтобы ловить накоротке, а являют собой как бы тянущий тип собак, способных к длительной скачке, то есть преследованию зверя на протяжении даже нескольких километров.

Таким образом, в Азии и на Востоке получили распространение разные породы собак, которые в зависимости от вида охоты выполняли

и различные функции. Так, при охоте по перу на полях, в кустарниковых зарослях, в горных областях использовались собаки с функцией птичьих гончих, иногда легавых, то есть работающих со стойкой. В тугайных лесах и тростниковых зарослях собаки служили в качестве гончих, выставляя зверей под ловчих птиц. В открытых же местностях пустынь и степей под ловчими птицами использовалась исключительно борзая.

### **Библиография**

- Абд-эль-Кадер Охота у арабов // Журнал коннозаводства и охоты, №8 1852.  
Андреев М. С. Таджики долины Хуф, 1953.  
Богданов М. Тазый и киргизские борзые // Природа и Охота, №4 1878.  
Лесничий Старосивильский «Турач» // Природа и охота, №3 1897  
Наливкин В. Особенности охоты у туземцев Туркестанского края // Природа и Охота, №6 1891.  
Смирнов Е.Т. Охотничьи собаки Памира // Природа и охота, №7 1885.  
Чайковский А. Породы борзых и псовая охота на Востоке // Природа и Охота, №10 1879.  
Kühnert Gerd «Der Hund» // Falknerei in Afghanistan», Bonn 1980.

*Л.М.Коркмазова*

## **ЭТНОГРАФИЧЕСКИЕ СВЕДЕНИЯ ПОСЛОВИЦ И ПОГОВОРОК КАРАЧАЕВО-БАЛКАРСКОГО НАРОДА**

Пословицы и поговорки — это тот жанр фольклора, которым каждый из нас пользуется ежедневно, часто даже того не замечая. В пословицах и поговорках карачаево-балкарского фольклора древнейшая мудрость народа прекрасно вписывается в современность, она отражает отстоявшуюся в веках народную философию, национальный и общечеловеческий исторический опыт. В кратких изречениях отражены бытовые реалии народа, животный мир, природа родной страны, социальные условия, в которых он живёт, а также историческое прошлое, отношения народа с соседями, друзьями, врагами. Карачаево-балкарский народ, как и другие народы, обладает огромной сокровищницей

пословиц и поговорок, которая составляет важный элемент его духовной культуры.

Вот, например: *Хороший пастух выгонит стадо утром рано.*

Казалось бы, всего две строчки. А в них реалии народной жизни, и отношение народа к труду, и общее, и национально-специфическое.

Попадающее большинство пословиц и поговорок создавались трудовым народом. Труд в карачаево-балкарских паремиях, как и в словесном творчестве других народов, занимает одно из главных мест. Осознавая труд как основу жизни, карачаевцы и балкарцы образно и чётко выразили своё отношение к нему:

*Труд — радость жизни*

*Человек не боится работы,*

*Работа боится человека.*

*Кто без дела, тот без почёта*

*Труд — мать счастья.*

*Труд — радость жизни.*

*Не надейся на силу, надейся на труд.*

*Без труда человек не может утвердить своё достоинство.*

*Человек познаётся в труде* и др.

В народе всегда ценили умение и мастерство во всяком деле, ловкость, расторопность, о чём свидетельствуют такие пословицы и поговорки:

*Работа боится искусных рук.*

*Дело умельца быстро завершается.* и др.

Пословицы и поговорки карачаевцев и балкарцев не потеряли своего общественного, эстетического и воспитательного значения и в наши дни, они активно живут и в устной традиции, и в художественной литературе. В них нашли отражение его история и хозяйственная деятельность, бытовые и правовые нормы, а также обычаи, верования, суеверия, т.е. вся его жизнь вчерашняя и сегодняшняя, а возможно, и будущая.

Таким образом, народные пословицы не устаревают и не умирают. А главное, они всегда современны.

## **ТРАДИЦИЯ НАРОДОВ ДАГЕСТАНА В ПРОФИЛАКТИКЕ ОДНОЙ ДЕТСКОЙ ФОБИИ**

Традиционно у многочисленных народов Дагестана принято считать, что детство — именно то самое время, которое определено для избавления от различных фобий. Подобное мнение, возможно, возникло потому, что именно в детстве фобии «открыты», в силу того, что ребенок не умеет их прятать, а то, что на поверхности, легче всего устранить. Детских фобий, как рациональных, так и иррациональных, множество, по всей видимости, из-за того, что ребенок натура чрезвычайно эмоциональная. У народов Дагестана в профилактике и преодолении некоторых детских фобий, в частности страха (перед темнотой, физической болью, показаться трусом, быть битым сверстниками, испугаться и солгать, и т.д.) прослеживается четкий гендерный аспект. Страх — одно из сильных проявлений эмоций, считался у народов Дагестана в силу некоторых особенностей их менталитета, одним из самых сильных фобий, который следовало искоренить или глубоко «загнать» именно у мальчиков, так как ассоциировался с «трусостью». Как известно, понятие «настоящий мужчина» (положительный эталон, гармоничная личность, храбрец) и трус (изгой в обществе) несовместимы в сознании горцев, в том числе и горцев Дагестана.

Следует отметить, что народы Дагестана считали и сейчас считают, что ребенок рождается без чувства страха вообще, но до определенного возраста (обычно до трех лет) ему следует внушить чувство страха перед некоторыми бытовыми предметами и условиями. В частности, ребенка учили различать горячее, поднося уголек из печи; учили распознавать высоту, поднимая на плоскую крышу своего дома. Считалось, что внушение чувства страха в данном случае служило воспитанию безопасности.

Известно, что некоторые страхи, появившиеся в детстве, остаются у человека надолго, другие же исчезают навсегда, как детские болезни. Человеку во все времена и повсеместно свойственно стремление избавляться от страха разными способами. Наиболее распространенный из них — убежать, уйти, спрятаться от того, что пугает. Однако в традициях народов Дагестана предпочтительным считалось научить ребенка преодолевать страхи. Как свидетельствует полевой материал, не всегда гуманным способом. Ребенку 7–8 лет давали прочувствовать страх, далеко не на безопасном расстоянии: высшим проявлением храбрости считалось вечерняя прогулка на сельское кладбище, где он должен был на конкретном надмогильном камне оставить свой голов-

ной убор, за которым должен был пойти следующий мальчик. «Воспитание смелости» могло продолжаться до первых петухов. На такой «подвиг» их, как правило, провоцировал один из старших ребят или кто-нибудь из взрослых. Ребенок способен превратить свой страх в игру, как он превращает в игру многие другие важные и серьезные вещи. Игровой момент в серьезном испытании позволял и преодолевать, и приручать страх. Особенно важным считалось для «авторитета» ребенка в обществе научиться преодолевать страх перед физической силой, воспитание смелости, умения разумно рисковать: ребенка могли побить в драке — это вполне естественно, главное — не заплакать и не сбежать с «поля брани».

Традиционно, горцы Дагестана считали, что «закаливание» страхом необходимо ребенку (он даже сам к этому стремился), поскольку страх в жизни ребенка — это слабость, делающая его беззащитным и одно из полей для проявления детской жестокости: обнаружив, что другой ребенок чего-то боится, его могли специально пугать и развлекаться его страхом.

Именно в детстве и при переходе от детства к юности происходило «приручение» страхов, их дисциплинирование. Ребенок при помощи сверстников и изредка взрослых учился управлять сложной и очень важной для себя триадой чувств: страха, риска, безопасности. Это, как считалось, его инструменты для контроля поведения на всю оставшуюся жизнь.

*М.К. Мусаева*

## **ОСНОВНОЕ СОДЕРЖАНИЕ ТРАДИЦИОННЫХ ОБРЯДОВ ДЕТСКОГО ЦИКЛА У НАРОДОВ ДАГЕСТАНА**

Главным предназначением обрядности предродового этапа родового цикла было обеспечение здорового потомства (предпочтительнее мужского рода). Уже в структуре свадебного обряда, как ее неотделимая часть, присутствовали магические действия, целью которых было обеспечение продуцирующих способностей молодоженов и благополучие будущих новорожденных.



Благополучный исход родов и счастливую жизнь будущего ребенка беременная женщина и ее ближайшее окружение стремились обеспечить путем соблюдения определенных запретов, а также определенных действий, как рациональных, так и иррациональных (на наш, с современной точки зрения взгляд), которые диктовались в основном представлениями о магической уязвимости роженицы, о притягивании ею «злых сил», которые могли якобы принести вред не только ей самой, но и ее окружению. При этом и рациональные, и магические действия были достаточно тесно переплетены.

Родильные обычаи и обряды выполняли и социальную функцию.

На разных этапах родильного цикла, кроме узкого круга — семьи, в этот процесс постепенно вовлекались и другие члены общества, хотя далеко не равномерно на каждом из этапов.

В ритуальных действиях, призванных обеспечить новой семье нормальное, здоровое потомство, в период свадебных торжеств принимали участие практически все жители общества.

В период ожидания ребенка, из-за опасения привлечь к будущей матери и ребенку внимание вредоносных сил, круг участвовавших в ритуальных и обрядовых действиях лиц основательно сужался до семейного клана.

В дальнейшем, в послеродовой период, участие родственников и соседей в обрядовом оформлении жизни, уже только ребенка, постепенно возрастало.

Особое место в обрядовом комплексе послеродового периода занимали действия, совершаемые впервые — они всегда становились поводом для торжественного угощения определенного, иногда значительного, круга лиц (к таким действиям относились наречение имени, первое укладывание в люльку, первая стрижка волос, ногтей, появление первого зуба, первый шаг, обрезание).

Даже, казалось бы, в таком внутрисемейном, на наш взгляд, деле, как купание, укладывание в люльку, стрижка волос и ногтей, совершавшихся впервые, домашние были на вторых ролях, главными действующими лицами были родственники, соседи.

Подобная активность общества и родственного коллектива, однако, не исключала повышенного внимания к самому новорожденному, он находился в центре событий сам по себе. Об этом свидетельствует тот факт, что у народов, Дагестана (как впрочем, и у других народов Северного Кавказа), обычай требовал одарить небольшим подарком того, кто заметит первый зуб, увидит первый шаг, услышит первое слово. Концентрация обрядовых действий вокруг ребенка способствовала тому, что он с первых дней жизни ощущал себя включенным в коллектив, и в дальнейшем, по мере взросления, привыкал воспринимать общественный контроль и участие в жизни общества как естественную часть своего бытия.

*Б. Кабилова*

## ТРАДИЦИОННАЯ МУЗЫКА ТАДЖИКОВ: ИСТОРИЯ ЗАПИСИ И ИЗУЧЕНИЯ

Традиционная музыка таджикского народа прошла длительную историческую эволюцию и накопила в течение веков своеобразные и специфические жанрово-стилистические признаки с соответствующими образно-эмоциональными, музыкально-выразительными, структурными и исполнительскими особенностями.

Если о музыке кочевников-скотоводов — киргизов, казахов, узбеков и туркмен — почти не сохранилось литературных и исторических сведений, то о музыкальной традиции таджиков — оседлого земледельческого народа — источники сохранили достаточно много сведений. В основном они касаются профессиональной музыки, достигшей особенно высокой степени развития в таких центрах среднеазиатской цивилизации, как Самарканд, Бухара, Худжанд (Беляев 1962; Виноградов 1968; Успенский 1980; Раджабов 2005; Хакимов 1995, 2002).

Как известно, в конце XIX и в начале XX столетия в Центральной Азии стали распространяться элементы европейских традиций. Именно в этот период начинается процесс ознакомления таджикского народа с новыми европейскими многоголосными традициями, активно распространяющимися в отдельных регионах проживания таджикского населения. В этот период регион в центре мусульманской Евразии становится объектом всестороннего изучения, начало которому положили востоковеды, этнографы, археологи, географы — энтузиасты и представители русской интеллигенции. Особая заслуга среди них принадлежит В. Бартольду, А. Семенову, М. Андрееву, А. Федченко, Н. Северцову, И. Мушкетову и др.

Во второй половине XIX в. в Центральную Азию приезжают и музыканты из России. Среди них музыканты чешского происхождения — Август Эйхгорн и Вацлав Лейсек (Ковбас 1969). Они энергично берутся за создание музыкальных и театральных кружков, организацию частных музыкальных школ. Именно им принадлежат первые записи мелодий народов региона, их публикация и исследование. Если Лейсека привлекала в собирательской деятельности композиторская сторона, то есть создание музыкальных сочинений типа попурри, рапсодий на темы мелодий народов Центральной Азии, то Эйхгорна больше увлекало само исследование истории музыки и фольклора региона. Ярким примером тому стала его книга «Музыкальная фольклористика в Узбекистане» (Эйхгорн 1963). Безусловно, книга имеет большую ценность с точки зрения представленного в ней музыкально-этногра-

фического материала, однако, в ней ощущается и целый ряд недостатков методологического плана. Прежде всего, это касается рассмотрения всей музыкальной культуры народов Центральной Азии через призму только одной культуры — узбекской, без учета роли подлинного ее создателя — таджикского народа. Отсюда, естественно, неточности в определении истоков музыкальных традиций.

Большую работу по записи таджикской народной музыки вел известный этнограф С. Рыбаков, исследователь музыки народов Поволжья и Центральной Азии. Так, он записал в Бухаре известную таджикскую песню «Усмат намехом» («Не хочу твоей усьмы»), а также отрывки из *Шашмакома*<sup>1</sup> — «Мугулчай дугох», «Баёт», танцевальные мелодии «Уфар», «Мавриги», напевы дервишей и др. (Нурджанов 1999: 4). В свою очередь, иранист-лингвист К. Залеман записал таджикскую народную музыку в Самарканде, лингвист и этнограф-иранист И. Зарубин — в памирских районах и Дарвазе. Им же опубликовано несколько работ с некоторыми сведениями о народных песнях и музыке таджиков (Данскер 1960: 90). В этот период учеными этнографами, востоковедами, а также представителями русской администрации, работавшими в Центральной Азии с конца XIX в., были собраны коллекции музыкального инструментария таджиков, которые в настоящее время хранятся в музеях Российской Федерации (Хакимов 2003: 123-124).

Одними из первых записей, произведенных в Дарвазе, являются записи А.Семенова. В работах «Материалы для изучения наречия горных таджиков Центральной Азии» и «Этнографические очерки Зеравшанских гор, Каратегина и Дарваза» А.Семенов дает ряд наблюдений, касающихся музыкальной культуры таджиков данного региона (Данскер 1965: 175).

Более последовательное изучение таджикского народного творчества начинается в первые послеоктябрьские годы и, прежде всего, благодаря созданию в 1920 г. при Наркомпросе Туркестанской автономной Советской Социалистической Республики (ТАССР) Музыкально-этнографической комиссии по сбору, записи и изучению музыкального творчества народов Средней Азии и Казахстана. Членами этой комиссии были композиторы и музыканты В. Успенский, Э. Мелнгайлис и Н. Миронов, приехавшие из России.

Одним из значительных достижений музыкального искусства в первые послеоктябрьские годы стала нотная запись инструментальных разделов *Шашмакома*, сделанная композитором В. Успенским, благодаря известным бухарским исполнителям Бобо Гиесу Абдугани и Бобо Джалолу Назирову в 1923 г. Это было первое издание *Шашмакома*, сыгравшее огромную роль в возрождении и дальнейшем развитии профессионального музыкального искусства таджиков.

Началом нового этапа музыкально-фольклорной работы в Средней Азии стало создание в 1928 г. в Самарканде Института музыки и хорео-

графии, который возглавил Н. Миронов. Он записал на фонограф более 500 образцов таджикского музыкального традиционного творчества, большей частью собранных в Бухаре, которые послужили основой последующих его изданий (Миронов 1931 а; 1931б). Опубликованные в то время сборники не давали точного представления о характере, специфике таджикских народных песен, поскольку они содержали образцы, зафиксированные собирателями на слух с голоса певцов без звукозаписывающих устройств или даже по памяти. Таким образом, некоторые образцы в сборниках народных песен были подчас авторскими.

В 1932 г. Н.Миронов издал книгу «Музыка таджиков», по которой в то время и судили о песенном творчестве таджикского народа (Миронов 1932: 6-7). Здесь автор излагает некоторые сведения о музыке таджиков, прилагая 58 образцов таджикского народного музыкального творчества.

Большое количество таджикских народных песен было записано в 30-е годы XX столетия такими композиторами и музыковедами, как С. Баласанян, А. Ленский, Л. Книппер, Л. Степанов, А. Листопадов. Е. Романовская, И. Рогальский, М. Цветаев, заложившими фундамент таджикской многоголосной профессиональной музыки.

В 1937 г. в Таджикистане был организован научно-исследовательский Кабинет народной музыки, в котором имелось почти три тысячи звукозаписей таджикских народных песен и инструментальной музыки. Кабинет вел большую работу по накоплению таких записей, поэтому важнейшим направлением его деятельности было активное проведение экспедиций, с целью сбора и последующей расшифровки образцов народной музыки. Кабинет музыки размещался тогда в театре оперы и балета под крышей, в мансардном помещении (Данскер 1955). Из-за тяжелых условий хранения многие записи сохлились. Несмотря на трудности существования, сотрудники Кабинета музыки смогли составить музыкальные сборники, среди которых особенно примечательны «Музыка таджиков» и «Мелодии Памира» (Ленский, Зубков 1941а, 1941б), где представлены нотные тексты свыше 100 песен и инструментальных таджикских мелодий. К сожалению собранный материал был мало разработан и обобщен с точки зрения ладовой основы, ритмической организации, структуры и связи музыки со словом.

В 1954 г. в Дарвазе музыкальный фольклор изучала группа искусствоведческого отряда Гармской этнографической экспедиции, работавшая совместно с сотрудниками Кабинета народной музыки. На магнитную ленту было записано 96 народных песен и несколько инструментальных произведений. Были зафиксированы также данные об исполнителях, собраны сведения о музыкальном инструментарии и его изготовлении, о музыкальной культуре прошлого и настоящего данного района. На основе расшифрованных звукозаписей

и других материалов экспедиции был сделан доклад на Всесоюзном этнографическом совещании в Ленинграде в 1956 г.

В конце 50-х годов в работу по собиранию и изучению таджикской народной музыки включился сектор истории искусств Института истории, археологии и этнографии им. А. Дониша Академии наук республики, созданный по инициативе таджикского этнографа, искусствоведа, театроведа Н. Нурджанова. Благодаря энтузиазму сотрудников сектора, а также ежегодным экспедициям и смотрам самодеятельности, проводившимся в Душанбе (тогда Сталинабад), удалось записать на магнитную пленку более 2000 образцов народной музыки из разных районов Таджикистана и Средней Азии.

В эти же годы появились первые статьи о таджикской народной музыке, в которых исследовалась природа таджикских народных песен (на материалах горного Таджикистана), а также прослеживался исторический путь развития таджикской музыкальной фольклористики (Цветаев, Данскер 1956).

В 60-е годы таджикская народная музыка становится предметом исследования известного музыковеда В. Беляева, который внес большой вклад не только в развитие таджикского советского музыкознания, но и музыкальную науку всех республик Средней Азии и Казахстана (Беляев: 1962). Внимание исследователя привлекала не только область народной музыки, но и общее развитие музыкальной культуры Таджикистана. Более того, в 1947 г. В. Беляев принял участие в издании пятитомника вокально-инструментального классического творчества устной профессиональной традиции — *Шашмакома*, написал предисловие к первому и четвертому томам издания, где впервые дал аналитический обзор монументального цикла<sup>2</sup>, составленного знатоками классической музыки таджиков народными *хафизами* (певцами) Б. Файзуллаевым, Ш. Сахибовым, Ф. Шахобовым.

Наряду с трудами В. Беляева в эти же годы выходят в свет работы В. Виноградова, одного из ведущих советских музыковедов. В монографии «Музыка Советского Востока» В. Виноградов обобщил свои многолетние наблюдения над процессами развития национальных музыкальных культур народов Средней Азии и Казахстана. Подзаголовок этой книги — «От унисона к полифонии» — определил основную ее тему — развитие музыки Советского Востока — от одноголосия, корнящегося в древних музыкальных пластах восточных народов, до широко развитых форм современного многоголосия в произведениях профессионального творчества.

Подчеркивая важную роль инструментальной музыки в фольклоре народов Средней Азии и Казахстана, В. Виноградов доказал, что именно этот факт опровергает распространенное мнение о якобы безраздельном господстве на Востоке одноголосия. Автор приводит большое количество нотных примеров, подтверждающих не только своеобразие

гармонического склада инструментальных произведений, но и наличие в них зачаточных форм полифонического мышления. Кроме того, В.Виноградов указал на то, что в музыкальном быту таджиков и других народов региона можно встретить и хоровое пение.

Собирание и более углубленное изучение таджикского музыкального фольклора продолжились в 60-е-80-е годы силами сектора истории искусств Института истории, археологии и этнографии им. А. Дониша Академии наук республики, который ежегодно направлял искусствоведческие экспедиции в северные и южные районы Таджикистана, а также в некоторые области соседних республик, населенные таджиками. На базе этих материалов были проведены научные исследования, которые стали основой фундаментального труда «Музыкальное и театральное искусство Памира» (Кароматов, Нурджанов 1978, 1986). В работе отмечается жанровое разнообразие музыкального искусства Памира, включающего в себя вокальные и инструментальные произведения, эпос и многочисленные жанры песенного и театрального народного творчества.

Материалы искусствоведческих экспедиций стали основой научных исследований сотрудников отдела искусств ИИАЭ (Данскер 1956, 1965; Таджикова 1977; Юсуфи (Юсупова) 1984; Кабилова 1999; 2004 а; 2004б).

В период 1966-1977 гг. были изданы в трех томах «Сурудхой халкии тоҷики» («Таджикские народные песни»). Составителями этого издания стали композиторы Ш. Сахибов, Ф. Шахобов, И. Рогальский и поэт М. Рахими. Предисловие к первому тому написала З. Таджикова, а к третьему — Ф. Кароматов. В их статьях даны характеристики мелодий таджикских и памирских народных песен, выявлены ладоинтонационные, метроритмические и структурные особенности.

К Международному симпозиуму и фестивалю «Фалак» и художественные традиции народов Центральной Азии»<sup>3</sup>, проведенному в 2004 г. в г.Душанбе, был издан сборник «Гулчине аз гулзори Фалак» («Избранное из Фалака») под редакцией таджикского композитора А.Одинаева, в который вошли нотные расшифровки лучших образцов этого жанра из репертуаров народных *хафизов* (певцов) Таджикистана.

Кабинет музыки Института истории, археологии и этнографии им. А. Дониша АН РТ, которым заведует автор этих строк, располагает многочисленными уникальными записями музыкального фольклора таджиков. Отрадно, что в 2007 г. Кабинет музыки, благодаря финансовой поддержке японского мецената господина Нориёши Хореучи, приступил к перезаписи своих архивных материалов с магнитных лент на цифровой формат. Наша цель — максимально сохранить эту музыкальную сокровищницу, чтобы не только таджикский народ, но и все мировое сообщество смогло ознакомиться с уникальной самобытной таджикской музыкой.



<sup>1</sup> *Шахмаком* — цикл из шести *макомов*. *Маком* (*макам, мукам, мугам*) — определение восточного лада; принцип формообразования в профессиональной вокально-инструментальной музыке на Ближнем и Среднем Востоке; ладок на грифе музыкального инструмента.

<sup>2</sup> Первый том — *маком* «Бузрук». М. 1950; Второй том — *маком* «Рост». М. 1954; Третий том — *маком* «Наво». М. 1957; Четвертый том — *маком* «Дугох». М. 1959; Пятый том — *макомы* «Сегох», «Ирок». М. 1970.

<sup>3</sup> *Фалак* (букв. небо, космос, вселенная) — музыкально-поэтический жанр горных таджиков.

## Библиография

*Беляев В.* Очерки истории музыки народов СССР. Вып. 1. Музыкальные культуры Киргизии, Казахстана, Туркмении, Таджикистана, Узбекистана. М. 1962.

*Виноградов В.* Музыка Советского Востока. От унисона к полифонии. Очерки. М. 1968.

Гулчине аз гулзори Фалак. Душанбе. 2004.

*Данскер О.* Сохранять и изучать народные богатства // Коммунист Таджикистана. 1955, 17 марта.

*Данскер О.* Собрание и изучение народной песни // Сб. статей, посвященный искусству таджикского народа // Труды АН ТаджССР. 1956. Том 42.

*Данскер О.* Музыкальная культура таджиков Каратегина и Дарваза // Искусство таджикского народа. Душанбе. 1965. Вып. 3.

*Кабилова Б.* Фалак // Мероси ниёгон (Наследие предков). 1999. №4

*Кабилова Б.* Фалак и современная таджикская музыка // «Фалак» и художественные традиции народов Центральной Азии. Душанбе. 2004 а.

*Кабилова Б.* Расшифровки фалака // Гулчине аз гулзори фалак (Избранное из фалака). Душанбе. 2004 б

*Кароматов Ф., Нурджанов Н.* Музыкальное искусство Памира. М. 1978. Кн. 1; М. 1983. Кн. 2.

Ковбас М. В. В. Лейсек в Узбекистане (страницы из истории развития музыкальной культуры) // Вопросы музыкальной культуры Узбекистана. Ташкент. 1969.

*Ленский А., Зубков Н.* Музыка таджиков. Сталинабад. 1941а.

*Ленский А., Зубков Н.* Мелодии Памира. Сталинабад. 1941 б

Мелодияҳои Помир (Мелодии Памира). Ташкент-Сталинабад. 1941

Муסיкаи тоҷикон (Музыка таджиков). Ташкент-Сталинабад. 1941.

*Миронов Н.* Песни Бухары, Ферганы и Хивы. Ташкент. 1931 а.

*Миронов Н.* Обзор музыкальных культур узбеков и других народов Востока. Самарканд. 1931 б

Миронов Н. Музыка таджиков. Сталинабад. 1932.

Нурджанов Н. Театральная и музыкальная жизнь столицы государства Саманидов. Душанбе. 1999.

*Раджабов А.* Традиции классической музыкальной культуры эпохи Сасанидов. Душанбе. 2005.

Сурудҳои халқии тоҷики (Таджикские народные песни) // Составители: Ш. Сахибов, Ф. Шахобов, И. Рогальский, М. Рахими. Душанбе. 1966. Т. 1; 1970. Т. 2; 1974. Т. 3.

*Таджикова З.* Песенная культура таджиков (по материалам Зеравшанских искусствоведческих экспедиций 1958-1961 гг.): Автореф. дисс... к. искусствоведения. Л. 1977.

*Успенский В.* Научное наследие. Воспоминания современников. Композиторское творчество. Письма. Ташкент. 1980.

*Хакимов Н.* Музыкальная культура раннесредневековой Уструшаны. Худжанд. 1995.

*Хакимов Н.* Музыкальная культура таджиков (древнейшая, древняя и раннесредневековая история). Худжанд. 2002.

*Хакимов Н.* Музыкальный инструментарий таджиков // Таджикиская музыка. Душанбе. 2003.

*Цветаев М.* О некоторых особенностях таджикских народных мелодий // Сб. статей, посвященный искусству таджикского народа // Труды АН ТаджССР. 1956. Том 42.

*Эйхгорн А.* Музыкальная фольклористика в Узбекистане (музыкально-этнографические материалы) // Под ред. проф. В. Беляева. Ташкент. 1963.

*Юсупова С.* Народная инструментальная музыка Горного Бадахшана (по материалам памирских экспедиций 1975-1977 и 1979 гг.) // Памироведение. Душанбе. 1984. Вып. 1.

*Алиева П. Ш.*

## ДАГЕСТАНСКОЕ НАРОДНОЕ ЦЕЛИТЕЛЬСТВО. ТРАДИЦИИ И ИННОВАЦИИ

В последнее десятилетие появились огромные разновидности магической и мистической целительской практики. Они основаны на инкультурных заимствованиях, таких как шаманизм, вуду, тантризм, дзэн, даосизм и др.

С другой стороны, большое влияние на развитие религиозно-магических элементов в традиционной медицине народов Дагестана сыграло и то, что из полуподпольного состояния вышли местные традиционные сакральные практики. До настоящего времени проводятся ритуалы «сбирания джиннов», имеет распространение техника «вселения духа».

Современное знахарство мало чем отличается от знахарства архаичного. Разве что она закамуфлирована религией или наукой.

В современном Дагестане идеи суфийских шейхов становятся все более популярными, и это дает толчок к изучению и других мистических течений, таких как сайентология, массонство, хатха-йога и др. Под пат-



ронажем религии развивается и укрепляется тайная практика целительства. Многие современные целители пользуются потенциалом не только восточных философско-религиозных учений, но и соответствующими практиками; наряду с Кораном они пользуются книгами по фитотерапии, апитерапии, магнитотерапии, книгами заговоров и др.

Многие современные лекари, а также люди пожилого и преклонного возраста, с которыми приходилось беседовать, давали русские названия тех трав, из которых они готовят лекарство. Примером могут служить такие лекари-самоучки как Муртазали сын Кебедхаджи из Корода, Саду Мухамадхаджиев из Бакалух, Магомед из Согратля, Гаджиев Магомед из Бацада, Гаджимусаев Ахсабали, Исаев Муртуз из Ругуджа, Арцула Хажии, Халималов Магомед из Кудали, Муминат из Цада, Равзат из Очло, Хусейн Мухама из Арани, Эрен-Даци из Буцри, Гаджи-Мухамад из Голотля, Шахбанов Магомед из Гведиша, Магомедшарипов Шарабудин и Камиль-паша из Карата, Гириин из Буртуная и многие другие.

В своей деятельности современные знахари ориентируются на официальную медицину: необходимость ранней и точной диагностики, диеты, профилактики, а также понимание границ своих возможностей и своевременное направление больного к более компетентным специалистам.

Традиционная медицина народов Дагестана к настоящему времени утратила ряд прежних функций, но приобрела новые. В какой-то мере она интегрировалась в культуру современного индустриального общества. Сохранение активности методов народного врачевания в современных условиях позволяет уточнять значение и роль опыта в жизнедеятельности в этнической культуре.

Устойчивость традиционной медицины во времени можно объяснить, с одной стороны, накопленным предками веками соответствующим опытом, и, возможно, стремлением сохранить народные традиции, с другой — наличием подтверждения действенности методов и средств народной медицины, которые на фоне кризиса официального здравоохранения (в т. ч. дороговизны лекарств) приобретают популярность и притягательность.

Хранителями народных медицинских знаний в настоящее время являются практически все представители старшего поколения. Знахари же нередко стараются скрыть от посторонних свои знания, полученные особым путем (с соблюдением магических процедур и предписаний). Это налагает определенные трудности во взаимоотношениях с такими лекарями, к тому же приходится учитывать, что за годы советской власти люди, владеющие навыками традиционного врачевания, подвергались репрессивному воздействию. Данное обстоятельство оставило значительный след в психологии людей, что нашло отражение во время наших экспедиционных исследований. Тем не менее, исследования оказались довольно результативными. Современные целители, знахари не только хранят традиционные медицинские знания, но и пополняют их собственными рецептами.

А.Б. Семенова

## ОТРАЖЕНИЕ КУЛЬТА ДЕРЕВА В СОВРЕМЕННОЙ СВАДЕБНОЙ ОБРЯДНОСТИ КАРАЧАЕВЦЕВ И БАЛКАРЦЕВ

Культ дерева входит в число древнейших религиозных представлений народов мира.

Растительные мотивы широко представлены в искусстве карачаевцев и балкарцев. В языческую пору они занимали важное место в мировоззрении и ритуалах народа. Многие растения наделялись в сознании балкарцев и карачаевцев магическими свойствами и использовались в качестве оберегов, например, ветки боярышника и рябины. «Рубить плодоносящие деревья запрещалось – в них жили, по народным верованиям, духи этих деревьев. Были и отдельные деревья, которым воздавали особые почести. В Карачае поклонялись Одинокому Дереву (Джангыз Терек). В Черекском ущелье Балкарии такое дерево называлось Раубазы (от древнего слова “ырау” – племя и “баз” – защита, опора» (Мизиев, Джуртубаев 1994: 121).

В Карачае и Балкарии существовали различные поверья и обряды, связанные с растительностью. Они встречаются и в свадебном обряде. Перед свадьбой молодежь оформляет свадебные флаги (*той бай-ракъла*). Каждая девушка – участница свадьбы – могла выставить свой «флаг». Однако самым почетным по сей день считается флаг семьи (*юй байракъ*). Еще в начале XX в. он изготавливался обязательно из добротной ткани зеленого цвета, на нем изображали фамильную тамгу. Как пишет И.М. Шаманов, «в отдаленном прошлом флаг свадебного поезда был флагом женихового рода, о чем напоминало вышитое на нем тавро рода жениха над тавром рода невесты» (Шаманов 1988: 44). Свадебный «флаг» составлялся таким образом, чтобы все входящие в его состав предметы, привязывались к древку. Древко для знамени готовилось из наиболее почитаемого дерева.

В доме невесты иногда допускался обмен семейными флагами. Этот факт приводит к мысли, что флаги символизировали союз породнившихся семей, который усиливал их мощь и престиж. Говоря о происхождении данного ритуала, мы склонны считать, что символические флаги — отголосок какого-то древнего обычая. Сегодня этот древний обычай в измененном виде возрождается.

Еще одним красочным символом свадьбы у карачаевцев и балкарцев являлась ореховая шапка (*къоз бёрк*). Она остается атрибутом и современной свадьбы. «К верхней части палки-стержня прикрепляются прутья в виде конуса, затем их обтягивают шелковой тканью, чаще барха-

том. Начиная от макушки конуса, на ткань нашивают различные женские украшения, перемежая их с грецкими орехами. Украсить *кѳоз бѳрк* бралась девушка – близкая родственница жениха. Остальные родственницы считали своим долгом добавить что-либо к украшениям, стараясь придать шапке особый колорит» (Кучмезова 2003).

Свита, отправляющаяся за невестой, везла *кѳоз бѳрк* в ее дом. *Кѳоз бѳрк*, как и *юй байракѳ*, оказывался в центре внимания. Чем богаче и краше убирались эти ритуальные предметы, тем больше похвал заслуживали их оформительницы, а вместе с тем вся родня жениха. *Кѳоз бѳрк* – знак особой чести, оказываемый невесте. На наш взгляд, *кѳоз бѳрк* можно сравнить с традицией украшать ветку дерева, приурочив это к свадьбе. Эта традиция, несмотря на различия в деталях, известна многим народам. В толковании данной традиции исследователи сходятся во мнении, что украшенная ветка символизировала древо жизни. Известно, что орех был культовым деревом у многих народов. До сих пор у карачаевцев и балкарцев существует особое отношение к этому дереву. По поверью, срубить ореховое дерево – значит навлечь несчастье или беду. В то же время вкусивший священный плод верил в божественную благодать. В мировоззрении многих народов Кавказа грецкий орех символизировал также и плодородие. Видимо, и *кѳоз бѳрк* мог олицетворять собой пожелание плодovitости, многодетности.

### Библиография

Кучмезова М.Ч. Соционормативная культура балкарцев: традиции и современность. Нальчик, 2003.

Мизиев И.М., Джуртубаев М.Ч. История и духовная культура карачаево-балкарского народа. Нальчик 1994.

Шаманов И.М. Свадебная обрядность у народов Карачаево-Черкесии: традиционное и новое. Черкесск, 1988.

**Х.Х. Хабекирова**

## ИЗ НАРОДНОГО КАЛЕНДАРЯ ЧЕРКЕСОВ (О ПОЧИТАНИИ ЛУНЫ)

В древних доисламских верованиях черкесов луна служила объектом поклонения, её почитали как божество, и просили у неё помощи. По литературным источникам, в новолуние (*мазѳц1ѳ*) люди собирались в назначенное место и обращались к луне с различными просьба-

ми и даже «показывали» ей предметы и вещи, которые они желали бы иметь. В это время молодёжь выходила с факелами, песнями и танцами за пределы селения. Здесь устраивались танцы, разводились костры, через которые прыгали все присутствующие.

Ислам, который исповедуют сейчас черкесы, отрицательно относится к почитанию каких-либо астральных объектов («Нет бога кроме Аллаха»), но реликты доисламских верований дошли и до наших дней, приняв мусульманское оформление. И сегодняшние полевые материалы говорят о том, что у черкесов сохранились поверья о том, что молитва/просьба, произнесённая при появлении новой луны, исполняется богом. Существует мнение, что новую луну необходимо обязательно приветствовать. Увидев её, человек должен сесть на корточки и, обратив лицо к светилу, произнести молитву (импровизированную), в которую вкладываются просьбы, обращённые к ней: «*Уи къыкгуэкIыггэр тхэм уэггурлы тхуицI*», «*Ялыхь, мазэ уэггурлы тхуицI, Ялыхь, узыншаггэ къыдэт*» («С твоим появлением/выходом пусть бог пошлёт нам счастье, удачу»; «О,Аллах, пусть этот месяц будет для нас счастливым, Аллах, даруй нам здоровье») и т.п. Словом *мазэ* в языке обозначаются и луна и единица времени — месяц (явление, наблюдаемое у многих других народов), поэтому люди просят блага в течение всего этого периода. Произносятся по этому случаю также мусульманские молитвы — *аяты*, совершается *дуа*. Многие верующие и сейчас следуют этому обычаю. В некоторых сообщениях уточняется, что, увидев серп новой луны необходимо сразу же, не сходя с этого места (*умыбакгуэу*), присесть на корточки и помолиться богу. По мнению информантов, на новую луну нельзя говорить: «*Мазэр къыицIэкIа*», «*Мазэр къыкгуэкIа*» («Луна появилась», «Луна вышла»), а нужно сказать только так: «*Мазэр къалъхуицI*», «*Мазэр къэхъуицI*» («Луна родилась», «Луна появилась на свет»). Почитание луны и других астральных объектов как солнце, само небо, отразилось в клятвенных выражениях «*мор зи мазэ*» («клянусь этой луной»), «*мор зи дыггэ*» («клянусь этим солнцем»), «*мор зи уафэ*» («клянусь этим небом»). В поздних исламизированных вариантах формул, к ним присоединилось слово *тхэ* (бог/божество).

Как известно, существуют общие для мировой мифологии идеи о связи между луной и женщиной, плодородием и судьбой. Несмотря на то, что в некоторых мифах и мифологических рассказах черкесов луна выступает братом солнца, всё же наиболее распространены сюжеты, где она сестра солнца. В народном мировоззрении луна отождествляется с женщиной и женским началом. Она видится также олицетворением женской красоты: «*Мазэм и нурыр къыицхъэцхъ*» — «От неё исходит лунное сияние», «*Мазэр и напэ*» — «Лицо, прекрасное, как луна». Существовали в прошлом и женские имена *Мазэггуэ* (Лунная ночь), *Мазэнэху* (Лунный свет), которые продолжают бытовать у зарубежных черкесов.

В сохранившихся у черкесов представлениях о ночном светиле, видны следы астральных, анимистических воззрений, в которых луна

рассматривалась живым существом. Согласно народным поверьям, на луну нельзя показывать пальцем — она может обидеться, нельзя долго и пристально на неё смотреть, так как она смущается, стыдится (*мэукIытэ*). Запрещается (при возникновении такой ситуации) садиться по нужде лицом к полной луне, ибо считается, что она всё видит. Нужно повернуться к ней спиной.

В представлениях черкесов о луне отложились различные этапы формирования народной системы мировоззрения.

*М.Ш.Ризаханова*

## **К ВОПРОСУ О СВЯЗИ НАРОДНОГО КАЛЕНДАРЯ С ОСНОВНЫМИ НАПРАВЛЕНИЯМИ ХОЗЯЙСТВА У ЛЕЗГИН (XIX — НАЧАЛО XX В.)**

Основными направлениями хозяйства лезгин с глубокой древности являлись земледелие и скотоводство. Они требовали необходимости увязки циклов хозяйственных работ с определенными погодными условиями. Так возникает определение времени исходя из цикличности сезонов тепла, жары и холода. Год у лезгин делится на два периода — *микъи вахт* («холодное время») и *чими вахт* («теплое время»).

Хозяйственная деятельность требовала четких периодов отсчета времени, в соответствии с которыми можно было определить начало и конец основных периодов земледельческих и скотоводческих работ. Земледелец должен был знать в какое время начать посев зерновых, чтобы урожай был хороший. Считалось, что нельзя засеивать поле, пока земля находится в *чилла* (здесь — «в спячке»). Скотовод знал, какое время благоприятно для развития скота и в соответствии с этим регулировал время отела и окота.

Связь календаря с земледелием и скотоводством обнаруживается и в отсчете начала теплого периода года с начала весенней вспашки (*цанар цадай вахт* — «время вспашки») и выгона скота на летние пастбища (*хпер яй.лахриз фидай вахт* — «время выгона скота на летние пастбища»).

Занятия земледелием и скотоводством определили необходимость наблюдения за небесными телами, за изменениями в природе, связан-

ными с различными сезонами. Ритмическая повторяемость движения небесных светил во времени и пространстве давали народу наиболее объективные, универсальные ориентиры (суточные, сезонные), необходимые для хозяйственной деятельности. Именно астрономические единицы счета времени были праобразами календарных единиц. Лезгинам хорошо были известны и имеют национальные названия такие элементы сферической астрономии, связанные с солнцем, как восход (*рагъ экъечIун, экуьн ярар*), зенит (*нисин вахт*), закат (*рагъ ацукъун*); связанные с луной: новолуние (*цIуйи варз*), полнолуние (*ацIай варз*), конъюнкция (*вацран мичIер*); календарные планеты и созвездия: Венера (*Зугъре гъед, Экуьнин гъед, Чубандин гъед*), Марс (*Яру гъед*), Медведица (*ЧIехи кицI*) и т.д.

Весь годичный цикл у лезгин был связан с направлением хозяйства, т.е. в каждый промежуток времени выполнялись те или иные хозяйственные работы. Так, с периода *Яран сувар* (*Новруз байрам*), совпадающего с первым днем весны — 22 марта и традиционно считающегося у лезгин началом нового года, проводились основные сельскохозяйственные работы — вывоз удобрения на поля и, если земля достаточно прогрелась, приступали к пахоте; интенсивная пахота проводилась и в периоды *алкъвар* — *далкъвар* (7–22 апреля); с конца апреля до конца мая сеяли огородные культуры; в период *ракъар* (7–22 июня) производили прополку полей; во второй, третий и четвертый периоды лета — *хыб* (7–22 июля), *гатун цIуг* (22 июля — 7 августа), *гатун чIуш* (7–22 августа) завершали жатву зерновых, косили сено; в пятый период лета — *чIем* (22 августа — 7 сентября) собирали урожай с садов и огородов; шестой и последний период лета — *кьюьгъвер* (7–22 сентября) — пора осенней вспашки, обрезки деревьев. Эти же работы продолжались и в периоды *хиб* (7–22 октября) и *чиш* (22 октября — 7 ноября); в зимний период — *цIуг* (7–22 ноября) и *чIем* (22 ноября — 7 декабря) выполнялись всевозможные домашние работы (заготовка топлива, тканье ковров, вязание носков); на этот период приходилось и выполнение *кири*, когда взрослые мужчины на своем транспорте (арбах) отправлялись в города Дербент и Баку за солью, керосином, сахаром и т.д.; с периодом *чиш* (7–22 февраля) — завершающим этапом зимы, связаны выполнение обрядов и обычаев, направленных на обеспечение урожая, сохранение от бедствий себя и своих близких (приготовление и раздача ритуальных блюд *gimI* — сваренных вместе сушеных бараньих ножек, пшеницы и фасоли, *семене* — густой массы из проросшей пшеницы и т.д.); пятый период зимы — *хыб* (22 февраля — 7 марта) — сезон окота скота и подготовки к полевым работам; шестой и последний период зимы — *кьюьгъвер* (7–22 марта) считался началом весны.

Со многими из периодов годичного цикла связан ряд поверий, обрядов и обычаев, представляющих в сущности магические средства и действия, направленные на обеспечение хорошего урожая и приплода скота.

## ОБРАЗ ЗМЕИ В УКРАШЕНИЯХ БУХАРЫ

Уже в ранних формах украшений эпохи бронзы, античности, раннего средневековья Бухарского оазиса большое место занимают изображения животных или их скульптурки: змеи, черепахи (лягушки), льва, мухи, барана, верблюда и птицы. Очевидно, что они имели смысловую нагрузку и выполняли определенные магические функции. Исследователи рассматривают их как символы различных культов, хотя не исключают и их тотемное назначение (Ширинов 2000: 42).

Изображение змеи, по имеющимся материалам, одно из наиболее устойчивых в украшениях Бухары и Бухарского оазиса. В начале бронзового века в этом регионе появляются украшения для рук: бронзовые браслеты несомкнутые с заходящими друг на друга концами, окончания, которых выполнены в виде змеиной головки и тонко заостренного конца. Такие браслеты с желобчатой выпукло-вогнутой поверхностью, с четко выделяющимся ребром, изготавливались из металлической полоски шириной около 9–10 см, толщиной 1,5–2 мм. (Гулямов, Аскаров, Исламов 1966: XXIII, 5, 6, 8, 9).

Браслеты такого типа широко распространены и встречаются при раскопках памятников земледельческих регионов и степной бронзы в Афганистане, Хорезме, Киргизии (Сарианиди 1977: 85).

Другим видом украшений, при декорировании которых использован образ змеи, являются головные украшения — металлические височные подвески (4 ед., XIII–XII вв. до н.э.; женские захоронения могилы 2 и 3 Гуджайли, найдены у ушных отверстий), выполненные в форме вытянутой спирали, сжатой в средней части (в виде змеи, сворачивающейся в клубок.) Один конец таких подвесок оформлен в виде стилизованной головки змеи, другой заострен. Подвески изготовлены из ковanej бронзовой полоски, желобчатой в сечении, их длина — 5,5–6 см.

Можно предположить, что форма височных подвесок и браслетов свидетельствует о наличии у населения этого региона комплекса представлений, связанных с культом змеи. Образ змеи, распространенный уже у ранних земледельцев, обычно связывается с женским божеством, идеей плодородия и бессмертия. Змея — охранитель и оберег, что делает её защитником людей, стражем дома, символом благополучия (Антонова 1983: 20; Чвырь 1983: 129; Ремпель 1987: 32–34).

В эпоху античности образ змеи сохраняется в бронзовых и железных серьгах представляющих собой незамкнутые колечки, со стили-

зованным изображением головки змеи, браслетах из курганов Бухарского оазиса (Обельченко 1957: 114); пряжках литой овально-круглой формы с изображением змей на концах из Кызылкыра (Нильсен 1959: 74).

В эпоху средневековья сохраняют свою популярность незамкнутые браслеты-змейки и крючковые витые серьги. Среди них фрагмент бронзового спиралевидного браслета, концы которого оформлены в виде стилизованного изображения головки змеи; фрагмент бронзового полого браслета с чеканным орнаментом, передающим стилизованное изображение змеи и фрагмент гладкого браслета без орнамента. (Семенов, Мирзаахмедов 2001, 2002: рис. 108,4; 93, 1). Браслеты XI в. из Пайкенда, имеют аналогии с браслетами из Отрара (Акишев, Байпаков, Ерзакович 1987: 201, 202) и позднесредневековыми из Бухары.

Имеющий древнюю и сложную семантику образ змеи использован в височных подвесках и браслетах из Заманбабы, серьгах, перстне и браслетах из курганов Бухарского оазиса, Варахши, Пайкенда, Бухары эпохи античности и средневековья.

Комплекс представлений, связанных с образом змеи, существовал у населения Среднеазиатского региона в различные временные периоды. Змея и её изображение считались у народов Средней Азии оберегами от смерти, носителями жизненной силы (Хамиджанова 1960). Описывая детские амулеты, Г.П. Васильева пишет, что одним из сильнейших детских оберегов у туркмен является изображение змеи: «Нередко на халатике или шапочке можно было увидеть изображение змейки, сделанное из пестрой тесьмы» (Васильева 1986: 184). Одним из атрибутов *гаворы* детской колыбельки являются амулеты, связанные с образами змеи, выступающей в качестве идеи женского плодородия (Чвырь 1983: 129, 131).

## Библиография

- Акишев К.А., Байпаков К.М., Ерзакович Л.Б. Отрар в XIII–XV вв. Алма-Ата: Наука, 1987.
- Антонова Е.В. Мургабские печати в свете религиозно-мифологических представлений первобытных обитателей юга Средней Азии и их соседей // Средняя Азия, Кавказ и зарубежный Восток в древности. М., 1983.
- Васильева Г.П. Магические функции детских украшений у туркмен // Древние обряды, верования и культуры народов Средней Азии. М., 1986.
- Гулямов Я.Г., Исламов У., Аскарлов А. Первобытная культура и возникновение орошаемого земледелия в низовьях Зерафшана. Т., 1966.
- Нильсен В.А. Кызыл-Кыр (результаты раскопок 1955) // ИМКУ. Вып. 1. Ташкент, 1959.
- Обельченко О.В. Курганные погребения первых веков н.э. и кенотафы Кую-Мазарского могильника // Археология Средней Азии. Труды САГУ. Вып. СХI. Книга 25. IV. Ташкент, 1957.
- Ремпель Л.И. Цепь времен. Ташкент, 1987.
- Сарианиди В.И. Древние земледельцы Афганистана. Материалы Советско-Афганской экспедиции 1969–1974 гг. М., 1977.



Семенов Г.Л., Мирзаахмедов Д.К. и др. Раскопки в Пайкенде в 1999 году. СПб., 2002. — Семенов Г.Л., Мирзаахмедов Д. К. и др. Раскопки в Пайкенде в 2001 году. СПб., 2002.

Хамиджанова М. Некоторые представления таджиков, связанные со змеей // Памяти Михаила Степановича Андреева. Сборник статей по истории и филологии народов Средней Азии. Сталинобад, 1960.

Чвырь Л.А. Опыт анализа одного современного обряда в свете древневосточных представлений // Средняя Азия, Кавказ и зарубежный Восток в древности. М., 1983.

Ширинов Т.Ш. Средняя Азия во 2 тысячелетии до нашей эры и протозороастризм // ИМКУ. Вып. 31. Самарканд, 2000.

**И.Г. Семенов**

## **ИРАНСКИЕ ЭЛЕМЕНТЫ В ДЕМОНОЛОГИИ ГОРСКИХ ЕВРЕЕВ**

К числу устойчивых элементов демонологии горских евреев можно отнести те из них, которые так или иначе связаны с миром иранской культуры. Это, прежде всего, демонологические персонажи, имеющие иранскую этимологию — *Серови* (*SergIovi*, *Ser'ovi*), возможно, *Нумнегир*, и недавно выявленный мною демон *Хюрсек* (*Xuyrsek*, *Xürsek*). Вероятно, к их числу относится выявленный М.К. Мусаевой еще один такой персонаж — *Вечехур*.

1. Серови — классический «водяной», но в некоторых случаях, в частности, в описании И.Ш. Анисимова, а также и в материалах, опубликованных мною, наблюдается реминисценция образа данного демона с другим — *Дедей-Ол*, представления о котором были заимствованы горскими евреями у азербайджанцев. Данная реминисценция была обусловлена тем, что оба персонажа имели связь с водной стихией. Имеются достаточно веские основания утверждать, что представления о Серови были заимствованы предками горских евреев еще в Иране, правда, прямых параллелей в соответствующих представлениях иранских народов выявить не удалось, что, впрочем, позволяет предположительно расценивать представления о Серови как результат очень древнего заимствования в культуре горских евреев.

2. Нумнегир — эвфемизм («(Тот, чье) имя нельзя произносить»), подменяющий наименование ласки и каменной куницы, название ко-

торых горскими евреями табуировалось. Возможно, что данное табуирование было заимствовано предками горских евреев еще в Иране, однако, мною была предложена гипотеза, согласно которой данное заимствование имело место уже на Восточном Кавказе и, возможно, еще в раннесредневековый период.

3. Представления горских евреев о Хюрсеке имеют прямые параллели в демонологии дагестанских народов, однако, такие же параллели обнаруживаются и в представлениях современных персов о демоне *Херсак*, созвучие которого с *Хуърсек* позволяет связывать последний с миром иранской культуры.

4. Представления о демоне Вечехур были выявлены М.Т. Мусаевой в 2005 г. и впервые введены в научный оборот на 14-й Международной Междисциплинарной научной конференции по иудаике, проводившейся центром «Сэфер» в 2006 г. К сожалению, М.К. Мусаевой не удалось зафиксировать образ данного демона и его среду обитания. Что же касается его функций, то отчасти они описываются его именем, которое имеет прозрачную горско-еврейскую этимологию — «Пожиратель детенышей», где *вече*- в данном случае имеет значение «детеныш», а *-хур* — причастие, образованное от глагола *хурде* «есть, кушать, пожирать». Можно отметить, что основное значение термина *вече* в горско-еврейском языке — «цыпленок», но данный термин служит для образования названий детенышей и других представителей животного мира: *вечесег* «щенок», где *-сег* — «собака», *вечехуг* «поросенок», где *-хуг* — «свинья», *веченазу* «котенок», где *-назу* — «кошка», *вечехэр* «осленок», где *-хэр* (*-хър*) — «осел» и т.д. Таким образом, вторым, а в прошлом, возможно, и основным значением термина *вече* является «детеныш».

Следует, однако, принять во внимание, что в функции демонологического персонажа «Вечехур» входило пожирание плода, находящегося в утробе матери. Однако, выявить значение термина *вече* как «плод (в утробе матери)» не удалось. Возможно, впрочем, что такое значение имело место для данного слова в далеком прошлом.

Следует также отметить, что образы почти всех остальных демонологических персонажей у горских евреев представляют собой прямые заимствования у непосредственных соседей — азербайджанцев, кавказских татов, лезгин, табасаранцев, кайтагских даргинцев и кумыков. Можно также в качестве гипотезы утверждать следующее: массовые миграции горских евреев из одной этнографической зоны в другую приводили к утрате прежнего набора заимствований такого рода и приобретению новых.

## НОМЕНКЛАТУРА МИФОЛОГИЧЕСКИХ ПЕРСОНАЖЕЙ ГОРСКИХ ЕВРЕЕВ ДАГЕСТАНА

Сформировавшиеся в различные исторические эпохи автохтонные и аллохтонные мифологические персонажи горских евреев следующие:

1. «Властитель растительного царства» *Идор*, в честь которого перед началом весны существовал праздник Шев-Идор, т.е. ночь *Идора* (И.Ш. Анисимов).

2. Персонификации времен года: «*Гудур-Бой* и *Кесен-Бой* относятся к божествам осени и зимы» (И.Ш. Анисимов).

3. «Бог дождя, грома и молнии» *Земирей*. В обряде вызывания дождя дети пели песню, призывая его послать побольше дождя (И.Ш. Анисимов).

4. «Божество *Гогиль*» упоминается девушками в песне в обряде вызывания солнца. Ему был посвящен одноименный праздник (И.Ш. Анисимов).

5. «Добрый дух» *Илеп-Нови*, показывающийся людям в ночь с субботы на воскресенье в виде бедно одетого гостя или белого духа с огромной бородой. Принявшего и накормившего *Илепа-Нови* в качестве гостя ожидает богатство. Если его пригласят на свадебный пир, то жизнь новобрачных будет счастлива (И.Ш. Анисимов).

6. Персонификации божеств продуцирования и покровительствующих семье и браку ряженные *думбой*, сопровождающие канатоходцев «пеһлиончи» во время представлений на свадьбах и др. общественных мероприятиях (И.Ш. Анисимов).

7. Амбивалентное, принадлежащее «переменно к добрым и злым» «божество *Нум-Негир*» («тот, чье имя нельзя произносить») — «покровитель путников и семейного плодородия». В то же время его появление в образе белой куницы и прохождение меж ног человека являлось предвестием беды, горя, семейных несчастий и болезней новорожденных (И.Ш. Анисимов; И.Г. Семенов).

8. Домовая змея *Ождехоје-мар* — доброе божество, покровитель семьи. Невидима. Представлялась в виде семиглавой змеи. Локус обитания — под полом жилища, в фундаменте, на потолке, в стене. Ей клали чашку меда (И.Ш. Анисимов).

9. Домовой *Хюрсек* мог иметь облик летающего бородатого мужчины. Его появление сулило удачу (И.Г. Семенов).

10. Водяной *Сер-ови* // *СергЮви* («Глава воды») имел антропоморфную («имеет образ воздушной девы, белой как снег») и аморфную (чер-

ный туман) ипостаси. Охранял воду, следя за тем, чтобы люди не бросали в нее нечистоты. Манил к себе молодых людей и топил их, а стариков не трогал. Оберегом от него служили стальные предметы, и, в частности, носимые на большом пальце булатные кольца (И.Ш. Анисимов).

11. Демон-антагонист беременных *Вечехур* («*Пожиратель детеныша*»). Аморфное без определенного пола существо, которое в последние три месяца перед родами было способно похитить плод из утробы матери, во время сна. Как оберег от демона на ночь в комнате беременной на подоконнике клали кусок хлеба (М.К. Мусаева, М.М. Магомедханов; И.Г. Семенов).

12. Демон-антагонист беременных и рожениц *Дедей-Ол* («*Мать Ол*»). Имела облик страшной женщины, одетой во все белое, с длинными волосами. Обитала в лесу и по берегам рек, где ее заставляли выполаскивающей внутренности роженицы, которыми она завладевала обманом. Роженица умирала сразу же после того, как демон проглатывал внутренности. Боялась обнаженного кинжала. Приобрести власть над *Дедей-Ол* можно было, завладев ее волосами (И.Ш. Анисимов; И.Г. Семенов).

13. Злой, «нечистый дух» *Шегаду* — глава нечистой силы, обитающей в потустороннем мире (И.Ш. Анисимов).

Таким образом, можно отметить сравнительное многообразие и разветвленность мифологических персонажей горских евреев. Дальнейшее их изучение перспективно в плане реконструкции более полной картины пантеона и демонологии народов Северо-Восточного Кавказа.

**Борокова Л.А.**

## **ДЕМОНОЛОГИЧЕСКИЕ ПЕРСОНАЖИ АБАЗИНСКОГО ФОЛЬКЛОРА**

В абазинском фольклоре имеются возникшие в давние времена мифы-рассказы, повествующие о встрече человека с демоническими существами — *алмасты* — *кэвалбаста* (*куалбасты*) — «ведьма»; *уды* — «колдуньи», «оборотни»; *шайтаны*; *джинны* и т.п.

Рассказы о встрече человека со сверхъестественными существами подобного характера имеются и в русском фольклоре. Их принято называть быличками.

Мифы-былички — это рассказы о сверхъестественных существах, образы которых сложились в недрах мифологических представлений. Нет сомнения в том, что все эти лешие, водяные в русских быличках, равно как и абазинские алмасты, уды, шайтаны, джинны, в архаический представлениях считались духами-хозяевами отдельных местностей, леса, воды и т.п.

Имеющиеся в абазинском фольклоре материалы повествуют о том, что эти былички отражают древние верования. Уверовав в созданный ими самими фантастический мир, люди рассказывали о нём различные истории, о приключениях, якобы случившихся с тем или другим человеком, верили в них и поэтому придавали им правдоподобный характер. Такие повествования, возникшие в незапамятные времена, сопутствовали обществу на протяжении многих веков, видоизменяясь в каждую эпоху.

И в наше время в абазинских аулах живы люди, которые помнят рассказы тех, кто сталкивался с этими существами. Эти рассказы абазин характеризуются такой же своеобразной системой образов и композиционными приёмами, формой исполнения и тематикой, что и быличка. Они трактовались как личное воспоминание или же, как событие, случившееся с каким-либо хорошо известным в народе человеком, либо с близким другом, родственником рассказчика.

В среде абазин считалось, что алмасты враждебны человеку, но, несмотря на это, при определённых обстоятельствах они могли служить ему. В случае встречи с представителями другого мира человек терял сознание, погибал или в итоге порабощал это существо.

Информатор из аула Апсуа Адыгге-Хабльского района КЧР Агиров Рамазан (1924 г.р.) вспоминает: «По рассказам моей бабушки, люди очень боялись встречи с демоническими существами. Встретившись с мужчиной, оно привораживало его, и впоследствии он становился „мужем“ оного, если же он не покорялся воле последнего, то заболел неизлечимой болезнью вплоть до психического расстройства. Были случаи, когда алмасты оплакивала умершего „мужа“, приходя в его двор ночами, пока не справляли поминки. Находились люди, которые видели и наблюдали за поведением алмасты в разных ситуациях, например, как она расчесывала волосы (сила алмасты была в её волосах). Существует поверье — при встрече с алмасты, чтобы сделать её безопасной и подчинить её, нужно отрезать клочок её волос и заставить поклясться именем бога неба *Уаишо*. Волосы необходимо спрятать: по примете, если алмасты найдет их, она становится свободной».

Другие демонические существа уды-колдуни (оборотни) — это вполне реальные люди, знакомые и даже родственники, которые душат новорождённых в люльках, сосут их кровь, превращаясь в кошек. По рассказам очевидцев из аула Абазакт Хабезкого р-на КЧР, якобы имел место реальный случай, когда отец новорождённого, поймав оборотня (кошку) сильно избил его, отрезал ухо, а наутро он узнал в ней

соседскую женщину. Та стала просить у него прощения, заявив, что её заставляють поступать так нечистые силы».

Хочется отметить, что, несмотря на преследование в советское (атеистическое) время, вера в демонические существа, рассказы о них, якобы основанные на реальных событиях, продолжают свое бытование в народе по сей день.

*Дмитриев С.В.*

## ПРОИСХОЖДЕНИЕ ОДНОГО ДЕМОНОЛОГИЧЕСКОГО ОБРАЗА НАРОДОВ ЦЕНТРАЛЬНОЙ АЗИИ: *ПРОЖОРЛИВАЯ СТАРУХА*

Среди демонологических образов, которые сложились в традиционных представлениях народов Центральной Азии, довольно широкое распространение получил персонаж, называемый «прожорливая старуха», соответственно, у киргизов это «жалмауыз кемпир», у казахов «мыстан кемпир», у узбеков «ялма из» или «жалмовиз кемпир» и т.д. Как отмечает В.Н.Басилов, обычно этот персонаж олицетворяет злое начало. Это людоедка, похитительница детей. Разновидностью этого персонажа у киргизов считается демон *Mite*, который представлялся старухой в лохмотьях, которая живет в горах, в лесу, далеко от человеческих жилищ. Она увлекает девушек в свой шалаш и незаметно сосет у них из колена кровь; когда жертва ослабевает, *Mite* ее съедает. Существует мнение, что образ *Жалмауыз кемпир*, как и близкие к нему, восходит к культу матери-покровительницы, на что, как указывает В.Н.Басилов, отмечая присущие ей иногда функции шаманки — волшебницы, хозяйки родового огня, владычицы и стража «страны смерти». В некоторых сказках она сохраняет черты доброй бабы-яги русских сказок, которая оказывает покровительство герою (В.Б. 1980: 439).

Можно ли трактовать этот демонологический образ именно так мы и постараемся сейчас разобраться. При его анализе мы будем исходить из методологической посылки, которая была сформулирована В.Я. Проппом во введении к его классическому труду «Исторические корни волшебной сказки». По его мнению, при анализе того или друго-

го фольклорного сюжета исследователи часто ограничивают свой материал рамками искусственно созданной границы, чаще всего рамками одной культуры. Однако в этом случае нельзя изучать проблему генетически, так как доступный материал обычно является ограниченным и в нем сложно проследить эволюцию сюжета или образа. Поэтому, по мнению В.Я.Проппа, при анализе происхождения фольклорных сюжетов и образов мифологии возможно и необходимо обращаться к материалам других культур (Пропп 1996: 32-33). Поэтому при анализе образа «прожорливой старухи» мы несколько раздвинем рамки собственно центральноазиатского региона и привлечем более широкий материал.

Для того чтобы выяснить вопрос о возможном происхождении этого образа, мы сначала разложим этот образ и связанные с ним мотивы на структурные составляющие.

В образе «прожорливой старухи» я выделяю следующие характерные черты. Это, во-первых, антропоморфный облик персонажа; во-вторых, его преклонный возраст; в-третьих, место проживания в отдаленной и пустынной местности, нередко в ямах; в-четвертых, как наиболее характерный — особая прожорливость персонажа; в-пятых, как правило, в наиболее архаичных вариантах, отсутствие семьи.

Антропоморфный облик вообще нередок для мифологических персонажей. Особенностью же *жалмауз кемпир* по сравнению с другими подобными персонажами являются черты, которые подчеркивают именно его прожорливость, то есть большие зубы.

Важным элементом этого персонажа является так же его старость и проживание в отдаленной местности. Это, по моему мнению, пожалуй, самый важный элемент, требующий специального рассмотрения в контексте отношения к старческому возрасту у народов Центральной Азии в целом.

Как указывает известный исследователь культуры монгольских народов, Р.Г. Галданова, возраст, маркирующий наступление старости в монгольских народах определялся 60-ю годами — именно в этом возрасте человек достигает счастья. По ее словам, эта возрастная группа представляла собой социальную память коллектива, аккумулировала в себе опыт и знания. Сам возраст налагал на стариков печать «сакральности», на них налагалась обязанность исполнения религиозных церемоний в бытовых обрядах жизненного и природного циклов (Галданова 1992: 110–111). В традиционной культуре человек в этом возрасте считается лицом, застрахованным от оскорблений (Дубов 1899: 59). Видимо, к этому возрастному периоду относится представление о том, что люди, достигшие преклонного возраста, «отдают свои прожитые годы после смерти детям и внукам», и поэтому их дети должны дожить до возраста родителей (Бакаева, Гучинова 1988: 109). У саянских тюрков, если при рождении ребенка в жилище заходил пожилой человек, то младенцу часто давали его имя, чтобы он жил долго, как

вошедший старик (Бутанаваев, Монгуш 2005: 153). Однако возраст 70 лет в ряде случаев считается уже критическим (Банзаров 1903: 37). Человек, достигший этого возраста, считается способным нанести вред своим потомкам. По этому поводу у монголов существует поговорка: «зловещий старик тот, который увидит своих правнуков» (Гомбоев, 1859: 254) [по другой версии это касается увидевших свое пятое поколение (Галданова, 1986: 115)]. Интересно отметить, что у таджиков лишними для человека считаются года, прожитые сверх возраста пророка Мухаммеда, то есть больше 63-х лет. По-видимому, в данном случае произошло смещение критического возраста с традиционных 70-ти лет до характерного и пограничного для мусульманской традиции возраста пророка. В свою очередь, известный исследователь традиционной культуры народов Средней Азии М.С.Андреев как критический для таджиков указывает более традиционный для народов Внутренней Азии возраст 70 лет и, приводя встреченную им в Таджикистане песню, отрывок которой звучит следующим образом: «Если жена дожила до семидесяти и не умерла, то ты ее бей и убей: // Убивать топором женщин — таков бывает обычай мужчин», рассматривает ее именно в контексте убийства стариков (Андреев 1953: 209-211). Как полагают, такой человек «живет за счет других» (Бабаева 1989: 100). К этому же возрасту относится обычай прижизненных поминок, который распространен у некоторых народов Средней Азии и который, по всей вероятности, связан с подобными представлениями о вредоносности стариков, достигших определенного возраста. По-видимому, этот обычай прижизненных поминок является смягченным вариантом центральноазиатского обычая убийства стариков и других представлений, связанных с возрастом.

К 70-летнему возрасту обычно относится известный центральноазиатский обычай убийство стариков путем их ритуального закармливания (монг. *ухэ унгулхэ*), зафиксированный многими исследователями и относящийся как к древности и средневековью, так и к XIX, а иногда и к нач. XX вв. По представлениям монгольских народов, у мужчины (вероятно, это касается и женщины) в жизни бывает три пира: первый — при его рождении, второй — свадебный и третий — в глубокой старости (Галданова 1986: 115). Когда человек достигал семидесятилетнего возраста, устраивали пир, на котором собирались знакомые и родные. Эти последние угощали старика или старуху у себя дома со всевозможным почетом. Затем его заставляли проглотить кусок жиру, вырезанный в виде ленты, тем самым, создавая пробку, которая душила старика (Хангалов 1958: 11, 29). Совершалось это потому, что считалось, что если он доживет до 80 лет, то его потомство перестанет умножаться, то есть он живет уже за счет последующих поколений (Галданова 1987: 55). Как пишет Г.Н. Потанин, считается, что обычай ритуального умерщвления стариков в целях сохранения потомства уничтожил *Ундург-гэгэн*. В связи с этим запретом монголы



стали протестовать, так как, по их словам, с прекращением этого обычая начались засухи, неурожаи трав, падеж и скота от бескормицы. Тогда *Ундург-гэгэг* разрешил монголам произносить бранные слова «убей отца», которые ранее были запрещены (Потанин 1919: 54). С тех же времен у монгольских народов стал считаться греховным и оскорбительным обычай входить в дом к родным своей матери, заткнув концы подола за пояс. Как полагают, это связано с тем, что в прежние времена, когда существовал обычай умерщвления стариков и старух посредством глотания кусков жира, то этот обычай совершал кто-нибудь из родни по женской линии. Это делалось следующим образом: старика одевали в лучшую одежду, угощали, а когда наступало время, родственник, затыкал полы за пояс, чтобы они не мешали, вбегал в юрту и насильно заставлял старика или старуху глотать приготовленные куски жира или мяса (Хангалов 1898: 63-64). По словам известного монгольского исследователя ламы Галсана Гомбоева, с древних времен существует выражение «внук задушит». На этом основании старались не показывать стариков правнучатам. Также старики свыше семидесяти лет лишались права «обниматься» по случаю нового года. Он же сообщает, что еще в XVIII в. было обыкновение зарывать стариков заживо (Гомбоев 1859: 254).

Одновременно в фольклоре Центральной Азии присутствовали общевразийские мотивы, описывающие древний обычай, согласно которому в древности выросшие дети увозили стариков в пустынные места, где те должны были умереть в одиночестве, и причина, по которой от этого обычая отказались. Причина эта обычно заключается в том, что старик дает полезный совет, который спасает род или государство в сложной ситуации (см. о сюжете: Андреев 1929: №981; Сравнительный указатель 1979: №981). Этот мотив часто считается индоевропейским, но, по всей вероятности, имеет более широкое распространение.

Подобный персонаж «прожорливая старуха» существует и в китайской культуре. Здесь он называется *цю-гу* или *чу-гу* — старуха, у которой снова выросли зубы и которая ест детей (Палладий, Попов 1888: 103).

Как мы, видим, для того, чтобы нейтрализовать зловерное воздействие стариков, их, в разных вариантах, согласно традиции, либо прямо умерщвляли, либо увозили в пустынные местности, нередко скидывали в яму (что часто трактуется как помещение в могилу).

Обычай неких действий в отношении стариков характерен не только для индоевропейской традиции. Китайские древние и средневековые источники описывают этот обычай у народов Юго-Западного Китая, т.е. проживавших на территориях, граничащих с южным Тибетом, с Бирмой. Этот пример особенно интересен для нас, так как в нем существуют разные варианты, известные в разных традициях. В основном мне известны варианты, связанные с культурой Маней. Как сообщается в одном отрывке, «во времена династии Юань Ло пло из Ло

у Маней (достиг) 100 лет и был очень слаб; дети и внуки, завернувши его в войлок, вынесли в глубокое ущелье. Впоследствии (у него) вырос хвост и по преданию (он прожил) 300 лет» (Ивановский 1887: 23).

Несколько более пространная информация приведена в информации о Цоньских Манях: «Когда старые Цонсы с горы Мэнь шань долго не умирают, то (у них) вырастает хвост. Они едят людей, не признавая в этом детей. Любят горы, боятся домов; крепки на бег, как звери. Туземцы называют их Цюх у (осенние лисицы). Однако они не бывают постоянно» (Ивановский 1887: 7).

Наконец, самый информативный отрывок по интересующему нас вопросу: «Бо (белые) Лоло обычно живут 180-190 лет. С достигшими же 200 лет дети и внуки не смеют жить вместе, (поэтому) выносят в глубокую долину, в большое ущелье и оставляют провианта на 4 или 5 лет. Эти (престарелые) Го(ло) мало по малу начинают не обращать внимания на человеческие дела, а только знают есть и лежать. По всему телу вырастают густые (зеленые) волосы, похожие на мох. На заднице вдруг образуется хвост, и, если пройдет долго (времени), то он становится длиннее тела. (Тогда у них появляются) красные волосы, золотой сок, крючковатые зубы, острые когти. Они перелезают (букв. карабкаясь переходят) через отвесные скалы и направляются взад и вперед, как будто бы летели; схватывая тигров, барсов, кабарг и оленей, они добывают (себе) пищу. Слоны также боятся их. Туземцы называют их «Лупя» -- зеленые тыквенки» (Ивановский 1887: 9).

В последних примерах, которые представляют оттенки одного и того же представления, сосуществуют два варианта древнего предания о стариках. Во-первых, это их изоляция в труднодоступных мечтах еще при их жизни — наиболее распространенный в Евразии вариант. Во-вторых, указывается причина их изоляции, а именно пожирание потомков — вариант, характерный для Центральной Азии. Интересно, что у изолированных стариков в ходе их физического видоизменения появляется хвост. Необходимо отметить, что у самых разных народов Евразии хвост у человека служит маркером его вредоносности по отношению к окружающим людям. Так, в Западной и Восточной Европе хвост считался признаком ведьмы и колдунов и именно по этому признаку их часто определяли. Тот же признак служил для выявления колдунов и колдуний на Кавказе и в других регионах Евразии (Г.М. 1875; 1893, Мамаладзе 1893: 65; Потанин 1899: 190 и др.). Возможно, вариант, фиксируемый у Маней, является более полным, объясняющим первоначальную причину варианта, которого условно назовем «индоевропейским».

В заключении отметим выводы, к которым приводит нас изложенный материал. По всей видимости, образ «прожорливой старухи», распространенный в мифологии центральноазиатских народов генетически восходит к представлениям о зловредности стариков, достигших определенного возраста. До нас дошли как смягченные «индоевропей-

ские» представления, вошедшие в сюжет об отказе от обычая оставления стариков в отдаленных местах, так и более жестокие обычаи непосредственного умерщвления их в целях защиты последующих поколений. Исследуемый же демонологический образ «прожорливой старухи», по всей вероятности, является отзвуком этих представлений.

Как правило разные демонологические образы имеют определенный набор признаков, которые выделяют их в среде подобных персонажей. В этой связи интересно отметить, что по своим повадкам и внешнему виду персонажи, зафиксированные у Маней очень сильно напоминают облик мифически народов *йаджудж* и *маджудж* (или *Гог* и *Магог*) в том виде, в каком они сложились в мусульманской традиции. Так, у Низами Гянджеви, последние обитают в районе области Хирхис, в степи. Хотя они имеют человеческую природу, они с головы до ног обросли волосами, имеют когти и клыки, гонятся за дикими зверями, «каждый из них повергает слонов» и т.д. (Низами 1983: 505–507). Возможно, представления, связанные с интересующими нас мифологическими персонажами были широко распространены во Внутренней Азии и оказали влияние на образы мусульманской демонологии, но эта тема требует специального исследования.

## Библиография

- Андреев М.С.* Таджики долины Хуф (верховья Аму-Дарья). Вып. I. Сталинабад, 1953.
- Андреев Н.П.* Указатель сказочных сюжетов по системе Аарне. Л., 1929.
- Бабаева Н.С.* Прижизненные поминки как пережиток ритуального убийства старых людей // Этнография в Таджикистане. Душанбе, 1989.
- Бакаева Э.П., Гучинова Э.Б.* Погребальный обряд у калмыков в XVIII–XX вв // СЭ. М., 1988. №4.
- Банзаров Д.* Пословицы Агинских бурят // Тр. Троицкосавско-Кяхтинского отделения ИРГО. VI. Вып.1. 1903.
- Бутанаев В.Я., Монгуш Ч.В.* Архаические обычаи и обряды саянских тюрков. Абакан, 2005.
- В.В. (В.Н.Басилов).* Жалмауыз кемпир // Мифы народов мира. Т. I. М., 1980.
- Г.М.* Ведьмы // Неделя. 1975. №46.
- Галданова Г.Р.* Традиционные верования и обычаи забайкальских бурят в рукописях Г.-Д.Нацова // Исследования по исторической этнографии монгольских народов. Улан-Удэ, 1986.
- Галданова Г.Р.* Доисламские верования бурят. Новосиб., 1987.
- Галданова Г.Р.* Закаменские буряты: Историко-этнографические очерки (вторая половина XIX-первая половина XX в.). Новосиб., 1992.
- Гомбоев Г.* О древних Монгольских обычаях и суевериях, описанных у Плана Карпини // Труды Вост. отд. Имп. Русского археолог. о-ва. Ч. 4. Спб., 1859.
- Дубров Я.П.* Быт калмыков Ставропольской губернии до издания закона 15 марта 1892 года // Изв. О-ва археологии, истории и этнографии при Имп. Казанском ун-те. Т. XV. 1899.

*Мамаладзе Т.* Народные обычаи и поверья гурийцев // Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа. Т. XVII, отд. II. Тифлис, 1893.

*Ивановский А.[О.]* Матерьялы для истории инородцев Юго-Западного Китая (губерний Юнь Нань, Гуй Чжоу, Сы Чуань и отчасти Ху Гуань). Т. I. Ч. 2. Вып. 2 (Сведения этнографические. СПб., 1887.

Низами Гянджеви. Искандер-Наме. Пер. с фарси и комм. Е.Э.Бертельса и А.К.Арендса. Баку, 1983.

*Палладий, Попов П.С.* Китайско-русский словарь. Пекин, 1888. Т. 1.

*Потанин Гр.* Этнографические заметки на пути от г.Никольска до г. Тотьмы // Живая старина. Вып. II.

*Потанин Г.Н.* Монгольские сказки и предания // Зап. Семипалатинского подотдела Зап.-Сиб. отдела ИРГО. Вып. XIII. Семипалатинск, 1919.

*Пропл В.Я.* Исторические корни волшебной сказки. СПб., 1996.

Сравнительный указатель сюжетов: Восточнославянская сказка. Сост. Л.Г.Бараг, И.П.Березовский, К.П.Кабашников, Н.В.Новиков. Л., 1979.

*Хангалов М.* Свадебные обряды, обычаи, поверья и предания у бурят Унгинского инородческого ведомства Балаганского округа // Этнографического обозрение. Кн. XXVI. 1898. № 1.

*Хангалов М.Н.* Собрание сочинений. Т. 1. Улан-Удэ, 1958.

## **Курбанова М.Б.**

### **СУПРА В ОБРЯДАХ БУХАРЫ**

Несомненно, что одним из самых важных этнографических источников являются обряды, связанные с предметом домашнего обихода. Такие своеобразные обычаи и обряды были широко распространены на территории Бухарского оазиса.

Важной составляющей частью кухонной утвари бухарской семьи являлась *супра* (тадж. *пустак*) кожаная скатерть. Из бараньей или козьей шкуры, круглой или овальной формы (Шаниязов 1981:123), она являлась ритуальным предметом и использовалась в семейных обрядах.

С древних времен считалось, что дом без *супры* лишен изобилия. Возможно, именно из-за этого ни одно домашнее хозяйство не обходилось без такой скатерти. Её хозяйственное значение общеизвестно. В ней просеивали муку, замешивали тесто и, раскатывая его, готовили мучные блюда. По традиции *супру* никогда не оставляли без муки, так как последняя, по верованиям местного населения, определяла семейное изобилие, а горсть муки приносила семье хлеб насущный (Курба-

нова 2001: 139) Считалось, что семья, оставившая *супру* без муки, останется без хлеба на столе. Требовалось предельно серьёзное отношение к ней. Женщинам нельзя было брать в руки *супру*, не совершив омовения, молодых девушек с ранних лет обучали поверьям, связанным с *супрой*. После использования кожаную скатерть аккуратно складывали в тканевый футляр.

*Супра* имела большое практическое и семантическое значение в различных семейных обрядах, связанных с изобилием, например, в обряде стрижки ногтей младенца, широко, освещенном в трудах этнографов (Жумаев 1991: 18; Турсунов 2002 :19). Если в семье рождалась девочка, её ручки окунали в муку, рассыпанную на *супре*, чтобы с детства привить ей хозяйственность и дать изобилие. Для свадебных церемоний и обрядов готовили мельничную или кунжутную халву. Жидкую массу халвы разливали в промасленное деревянное блюдо, имевшее форму мельничного жернова. Масса этой халвы достигала 5–10 кг. По материалам Бухарского оазиса во время свадьбы сторона жениха обязательно приносила так называемое «тегирмон халво» халву из пшеничной муки. Халва белого цвета, очень сладкая, ароматная и вкусная посыпанная кунжутом. Её размягчали на *супре* и давали жениху и невесте, чтобы им сопутствовало счастье. Очевидно, «тегирмон халва» была своеобразным предвестником свадьбы, символом будущего союза.

Широко распространенный в северных и северо-восточных частях бухарского оазиса обряд «келин оши» (угощение для невесты) также связан с *супрой*. На территории Шафиркана и Вабкента в день «келин-бийрон» (привод в дом жениха невесты) в присутствии всех женщин невеста трижды совершала обряд поклонения (зиёрат килади) муке на *супре*. Затем невеста раскрывала *супру*, замешивала тесто и готовила различные мучные блюда. Именно во время этого обряда невеста собственноручно раскладывала *супру*, складывала её, поднимала над головой и входила под *чимилик*. Иногда невеста из муки под *чимиликом* должна была замесить тесто для *угро* (лапша) или *чучвара* (пельмени). Такое блюдо пожилые женщины называют «келин оши». Этот обряд носил экзаменационный характер для молодой невесты.

## Библиография

- Жумаев А.Ш.* Обычаи и обряды узбеков и таджиков Бухарского оазиса, связанные с рождением и воспитанием детей (конец XIX начало XX в.). Автореферат диссертации кандидата ист. наук. Т., 1991. С. 18
- Курбанова М.Б.* Особенности традиционной кухонной утвари Бухары. Сб. Из истории культурного наследия Бухары. Вып. 7. Бухара, 2001. С. 139
- Турсунов Б.Р.* Особенности семьи, семейных обрядов населения Ферганской долины в XX веке (на примере Канибадамского оазиса). Автореферат диссертации кандидата ист. наук. Т., 2002. С. 19
- Шаниязов К.Ш., Исмаилов Х.И.* Этнографические очерки материальной культуры узбеков конца XIX — начала XX в. Т., 1981. С. 123

## МУХР-И ДУО/ ПЕЧАТЬ-ТАЛИСМАН ИЗ БУХАРЫ

В фондах Бухарского государственного архитектурно-художественного музея-заповедника хранится коллекция печатей официальных и частных лиц, относящаяся ко времени Бухарского ханства. В составе этой коллекции имеются печати, изготовление и употребление которых было прямо связано с деятельностью среднеазиатских суфийских братств в Бухаре в XVIII — начале XX века.

Речь идет о специальной категории печатей, использовавшихся в ритуалах и обрядах позднесредневековой Бухары. Одна из печатей этой группы известна под названием *мухр-и дуо* (перс. «печать-талисман»).

Печать представляет собой миндалевидную медную литую пластину размерами 37×20 см с ручкой на тыльной стороне (утеряна).

Лицевая сторона печати сплошь покрыта гравированным текстом на персидском языке с арабскими вставками, выполненном почерком *наста'лик*. По краю пластины и картушей расположены тонкие ободки с точечным заполнением.

Надпись начинается в ободке вокруг центрального миндалевидного картуша, продолжение следует внутри его:

«[Абдаллах] ибн 'Аббас,<sup>1</sup> да помилует его Аллах, сказал: «Обладатель сей печати, и заклинания будет защищен от десяти бед (напастей). Первое — от слепоты, второе — от болезни, третье — от нищеты, четвертое — от смуты к султану, пятое — от внезапной смерти, шестое — от бедствий дня и ночи, седьмое — урезания от хлеба насущного, восьмое — от нашествия саранчи (мор), девятое — от / лживой веры, десятое — от темноты / могилы и от вопросов Мункир и Накира.

Пусть Аллах Всевышний укроет/[нас] в своей добродетели.

Сие заклинание: Господи, укажи нам путь благополучия в жизни, [дай нам] больше хлеба насущного, здоровья в теле, [дай нам возможность] раскаяться [в грехах] перед смертью, спокойно умереть, прощения грехов [наших] после смерти. Нет бога кроме Аллаха. Спокойствие в почитании веры и переселении [души] в рай и удалении от ада.

О Милостивый из Милосердных [да ниспошли нам свое] благословенье. 1116 [=1704-05]».

Каждый, кто выкажет сомнение — станет вероотступником».

Описанная выше печать начала XVIII века относится к группе ритуальных печатей суфийских братств. Появление их, судя по составу надписей, связано с народными верованиями в магическую и защитную силу этих печатей.

Печати-амулеты известны в Средней Азии с эпохи бронзы. Печати с изображением животных и птиц, символов различных культов, были найдены на юге Узбекистана в Сапалли тепе, в Туркменистане на Алтын депе (Аскаров, Ширинов 1993: 37; Массон 1981: XII.4).

Подобные печати получили широкое распространение в эпоху раннего средневековья, в виде ложных перстней, вырезанных из ювелирных камней, так же они известны и для памятников Бухарского оазиса (Борнс 1848: 595-628; Шишкин 1963: 185; Семенов, Мирзаахмедов 2003: рис. 94:1). В эпоху ислама сюжетные изображения были заменены арабграфическими кораническими надписями, моральными сентенциями охранного характера.<sup>2</sup>

По этнографическим данным, оттиски *мухр-и дуо* рекомендовались как средство для лечения болезней, достижения успеха в делах. Иными словами, они были призваны оказывать «помощь» во всех делах человека.

Согласно одной из версий, оттиск данной печати распространяли дервиши во время обряда *ош — и дарвишон* (перс. — тадж., «пища для дервишей»). Обряд совершался жителями определенного квартала города Бухары в случае частых несчастий, неудач и болезней, преследовавших их. Они приглашали дервишей на трапезу, средства для которой собирали жители всего квартала. Дервиши молились, отгоняли неудачи и злых духов от квартала и использовали при этом *мухр — и дуо* в качестве амулета. Иногда совершался и *зикр*. Затем садились за общую трапезу.

Возможно печати *мухр — и дуо* имели и другие сферы применения; выяснить это помогут дальнейшие исследования. В настоящее время применение оттисков печатей *мухр — и дуо* в обрядах Бухары не отмечено.<sup>3</sup>

Комплексное изучение различных категорий источников (в этом случае сфрагистических и этнографических) позволит глубже рассмотреть малоизученные факты о деятельности суфийских братств в позднесредневековой Бухаре.

\*\*\*

<sup>1</sup> Абдаллах б. Аббас (619-686) — двоюродный брат основателя ислама Мухаммада, согласно традиции — родоначальник коранической экзегезы. См.: Ислам. Энциклопедический словарь. М.1991. С. 7, 8.

<sup>2</sup> Печать подобного типа X-XI вв. с охранной надписью была найдена при раскопках городища Пайкенд. О широком использовании подобных надписей на печатях и талисманах мусульманского Востока см.: Catalogue of Islamic Seals and Talismans. By Ludvik Kalus. Oxford, 1986. 1.1.2.

<sup>3</sup> Например, бухарцы продолжают использовать оттиски печатей Пир-и Дастир во время обряда, известного под названием «Хатм-и Ёздахум». Об обряде см.: Ислам на территории бывшей Российской империи. Энциклопедический словарь. Выпуск 3. М., 2001. С. 108, 109.

## Библиография

- Аскаров А.А., Ширинов Т.Ш. Ранняя городская культура эпохи бронзы юга Средней Азии. Самарканд, 1993.  
Борнс А. Путешествие в Бухару. М., 1848.  
Массон В.М. Алтын-Депе. Л., 1981.  
Семенов Г.Л., Мирзаахмедов Дж. К. и др. Раскопки в Пайкенде в 2002 году. СПб., 2003.  
Шишкин В.А. Варахша. М., 1963.

*Л.Т. Соловьева*

## ОБЕРЕГИ И ОХРАНИТЕЛЬНЫЕ ОБРЯДЫ В ЖИЗНИ АБХАЗСКОЙ СЕМЬИ

В быту сельского населения Абхазии большую роль продолжает играть комплекс традиций, связанных с обеспечением благополучия и достатка в семье. Об этом свидетельствуют и собранные нами в последние годы полевые материалы.

До настоящего времени сохраняется, в частности, использование в этих целях специальных оберегов. Так, в сел. Члоу не раз приходилось видеть большие камни с естественным отверстием, предназначенные для защиты от сглаза. Их вешают на забор у калитки — там, где они хорошо видны входящему на территорию усадьбы. Между прочим, подобные камни, но меньшего размера, помещают для защиты «от сглаза» и на традиционную колыбель (*агара*).

Почти в каждой фамилии есть «запретные дни» (*амишара*), когда запрещаются те или иные виды деятельности: давать что-то в долг, выносить из дома деньги, резать животных, шить, использовать острые и колющие предметы, расчесывать волосы и т.д. У одних фамилий это четверг, у других — пятница и т.д.; если же фамилия многочисленная, то в отдельных ее *абипарах*-патронимиях эти дни могут быть различными.

Невестка, приходя в новую семью, соблюдает, как правило, оба запретных дня — своей фамилии и фамилии мужа. По народным представлениям, нарушение данных запретов грозит болезнями и различными несчастьями для членов семьи. В современных условиях соблюдение подобных запретов довольно затруднительно, особенно для молодых. Поэтому придерживаются их в большинстве своем люди среднего возраста или пожилые. Имеются и некоторые «хитрости», позволяющие



обойти запреты. Так, если в запретный день необходимо совершить какую-то покупку, то деньги выносят из дома накануне, отдавая их на хранение соседям, и затем, на следующий день, со спокойной совестью тратят их. Иногда в семьях сохраняется память о том, по какой причине был установлен тот или иной запретный день (например, в дом ударила молния, но все обошлось благополучно). Бывает, что обязательство соблюдать такой день (т.е. недавно назначенный) берет на себя только хозяйка, чтобы не отягощать этой обязанностью детей.

Распространенный в Абхазии обычай — выделение специального животного — коровы, именуемой *адзатв*. Для этого необходима молодая телочка, которая еще ни разу не телилась. Давая обет назначить телочку в качестве адзатв, иногда ей надрезают ухо, а также устраивают небольшое моление. Адзатв может быть посвящена благополучию всей семьи или отдельного человека (иногда это делают для невестки — тогда телочку могут взять из приплода той коровы, что дали невестке в приданое). К такому животному относятся с особым уважением, его не разрешается бить и обижать. Если у адзатв рождается бычок, то через год-полтора, когда уже родится следующий теленок, его режут и устраивают семейное моление с приглашением ближайших родственников и соседей. Когда адзатв постареет, ее можно заменить другой телочкой (из ее же приплода или другой, но обязательно хорошей породы). Если в силу каких-то причин (несчастный случай или преклонные годы) адзатв режут, то это необходимо сделать в семье, и даже если мясо идет на продажу, то сердце и печень такого животного полагается оставить в доме.

Несчастья, неожиданно, без видимой причины посетившие какую-то семью, абхазы объясняют нередко проклятием, которое было наложено, возможно, в очень давние времена на их предков. По существующим представлениям, человека могут постигнуть несчастья и болезни, даже если он сам ни в чем не был виноват, но кто-то из его ныне живущих родственников (или предков) совершил нечто предосудительное (допустил ложную клятву и т.п.). Как говорят абхазы, «за прадедов тоже может семья страдать, надо их грехи отмаливать». В этом случае идут к гадалке (гадают на фасоли, на картах и т.д.), и она объявляет, в какое святилище следует пойти с соответствующими пожертвованиями — в Илори, в Дыдрыпш, Лдзаа-ныха и т.п. — чтобы снять это проклятие.

Убеждение, что грехи одного человека могут принести несчастье всей семье, всему роду, всей фамилии, дает основание старшему поколению жестко требовать от молодежи соблюдения норм «апсуары» и «аламыса».

\*\*\*

Работа выполнена в рамках Программы фундаментальных исследований Президиума РАН «Адаптация народов и культур к изменениям природной среды, социальным и техногенным трансформациям» (проект «Многокультурные общества Кавказа в условиях глобализации»).

## КАРАЧАЕВО-БАЛКАРСКИЕ КЛЯТВЫ

Среди афористических жанров фольклора карачаевцев и балкарцев клятвы (*антла*) являются одним из наиболее архаических жанров. По функциональному назначению их можно разделить на клятвы-присяги и обиходно-бытовые клятвы. По содержанию и форме они разделяются на клятвы, в которых нашли отражение домусульманские культы и верования балкарцев и карачаевцев, и клятвы, связанные с исламом. В свою очередь эти клятвы бывают мужские, женские и общие.

Как показывает фольклорный и этнографический материал, балкарцы и карачаевцы в прошлом, как и многие другие кавказские народы, широко использовали клятвы в регулировании отношений во всех сферах жизни — от бытовых до социально-политических. В народном представлении Клятва-Ант (Клятва) персонифицировался в образе мужчины (по свидетельству сказителя Биязирова Барасбия его дед говорил, что некогда слово “*ант*” бытовало у балкарцев как теоним). В одной из легенд говорится: «Ант имеет человеческий облик. Это высокий мужчина, одетый в длинную лохматую бурку. Ездит же он на хромом коне. Если человек дает клятву по любому поводу, пользуется клятвой всуе, дает ложную клятву или же нарушает ее, то Ант начинает преследовать его. В силу того, что он ездит на хромой лошади, он немного задерживается, но час расплаты для клятвопреступника всегда настает. А наказывает Ант очень жестоко: он лишает жизни не только этого человека, но и всех членов его семьи». Вот почему в народе до сих пор бытуют различные фразеологизмы, проклятья, связанные с клятвой: «*Ант аяггы асхакъ*» («У Анта нога хромая»), «*Ант жетсин*» («Чтобы тебя настигло проклятие Анта») и т.д. В пословицах и поговорках всячески осуждается человек, нарушивший свою клятву: «Человек, съевший яд — умирает один раз, человек, съевший (нарушивший) свою клятву, умирает сто раз», «Верный своей клятве — настоящий мужчина, нарушивший свою клятву — человек без чести и совести» и др.

В древности вера в силу слова была настолько велика, что люди считали, что, если человек нарушит клятву, то все самопроклятия, которые он произносил во время клятвы, обязательно падут ему на голову.

Многие информаторы сообщают, что присягнувшие в общине очень редко нарушали свою клятву. При этом они утверждают, что горцы старались не нарушать клятвы не только из-за страха, что их за это

покарает Ант или другие божества и покровители именами которых они клялись, но и за то, что клятвопреступник изгонялся из общины. Позднее же, когда стали действовать жесткие этические нормы, горца, нарушившего клятву, считали человеком потерявшим мужскую честь и достоинство, а как известно, в горах честь приравнивалась к жизни. Поэтому большинство горцев предпочитали умереть, чем быть клятвопреступником.

Вот почему долгое время в общине, данное человеком слово или обет (*нюзюр*) приравнивались клятве. Так, если мужчина в каком-либо деле говорил: «*Сез береме*», «*Сез бердим, хакъды*» — «Даю слово» или «Слово даю, клянусь» этого было достаточно. Со временем сакральная функция клятв почти утратилась и уже в обиходно-бытовых клятвах стала превалировать утилитарная функция.

*Точиева М. Б.*

## ЧЕЛОВЕК В ИНГУШСКОЙ НАРОДНОЙ ФИЛОСОФИИ

В ингушской народной философии понятие «человек» (инг. *саг*), как самостоятельная философская категория существовала еще в глубокой древности, о чем свидетельствуют многочисленные мифы, выделяющие человека из всей совокупности мироздания, как нечто одушевленное и неповторимое. Конечно, первоначально человек рассматривался как часть природы. Об этом свидетельствует миф о золотом веке «*дунен беркат*» («земная благодать»): «Первоначально поверхность земли представляла собой ровную, пустынную твердь. Не было ни воды, ни растений, ни гор и никаких живых существ. Однажды из небес опустилась на землю отдохнуть мудрая белая птица, которая летела своей дорогой. Птица эта была настолько огромной, что покрыла своим телом всю землю. Птица, отдохнув и освободившись от своих экскрементов, улетела. *Из экскрементов этой вещицы птицы образовалась вода и семя. Вода разлилась по всей поверхности земли и образовала моря, озера, реки. Семя разнес ветер по всей земле, и появились различные растения. Так появилось на земле обилие всего: воды, растений, животных*» (Танкиев 1997: 13). Здесь пока человек не выделяется из общего массива природы, а является ее составляющей. Подобно античным философам, ингуши пытались вывести все живое

из общего первоначала. Так, например, Ферекид увидел одно из трех начал всего сущего в земле, Фалес — в воде, у Анаксимандра — это апейрон, у Анаксимена — это воздух, у Гераклита — огонь, у Демокрита — атом. Так же, как у **Фалеса** (конец VII — пер. пол. VI в. до н.э.) одним из первоэлементов сущего у предков ингушей была **вода** (инг. *хи*). Эта вода не простая, она «разумная», т.к. птица, которая оставила воду «мудрая». Но вода была только одной составной частью, другой составной частью являлось **семя** (инг. *гу*). Здесь можно наблюдать сходство с философией **Ферекида** (VII либо VI в. до н.э.), у которого семя также является одним из первоначал, из которого образовались вода, огонь и воздух, но у Ферекида это семя Зевса, а в ингушской философии это семя принадлежит мудрой белой птице.

Однако в последующем прослеживается, что постепенно человек выделяется из общей массы мироздания и рассматривается как нечто более сложное и разностороннее. Так, в мифе о центре земли, говорится: «...*Чтобы укрепить землю, бог создал горы и холмы. Над землей создал небеса и назвал их крышею земли. Потом бог населил землю всякими существами и людьми...*» (Антология 2003; 23). Человек рассматривается в двух аспектах: как часть общества и как отдельное целое, т.е. как индивид. Человек, сам по себе, — явление сложное и многогранное, ибо у каждого человека свое мышление, свое понимание мира, свои представления о добре, зле, справедливости и т.д. И, наконец, у каждого человека своя цель, свое сверхъестественное предназначение в этой жизни. Так, в мифе об устройстве мира говорится: «*имеется восемь раев и семь адов. Все они созданы для людей. Те из них, кто хорошо вел себя, попадут в рай, а те, кто вел себя плохо, — в ад. Земель восемь и небес восемь. Под землей текут реки, стоят моря, много и других чудес...*» (Антология 2003; 21). Смысл жизни человека древние философы-ингуши видят в постоянном совершенствовании своей внутренней духовной сущности. Человек есть синтез двух начал — низшего, т.е. связанного с телесной сущностью человека, и высшего, связанного с душой человека, с его духовной сущностью. Главный принцип здесь — «*поступать не так, как я хочу, а так, как правильно*». Стремление к совершенствованию — главное отличие человека от животного.

В последующем, человек рассматривается как более совершенное и разумное создание Бога. Об этом свидетельствует миф «Прежние великаны».

«*Прежде чем сотворить человека, бог создал великанов — вампалов. Они были настолько велики ростом, что, проходя под солнцем, нагибались, чтобы не сшибло с них папахи и не обожгло головы. Скот у них был такой величины, что он поедал леса, как траву. Их огромные тела не удовлетворялись обыкновенной пищей, и они при случае поедали друг друга. И все же Бог терпел, надеясь, что со временем они образумятся. Но Земля начала жаловаться богу:*

— Со дня появления на свет этих великанов я не знаю покоя ни днем, ни ночью. Они всю меня перетоптали.

Бог наслал на великанов заразную болезнь, и они все вымерли. *Потом бог создал человека. И тогда Земля успокоилась»* (Антология 2003; 30).

Миф ярко подчеркивает совершенство человеческой сущности, он создан Богом, впоследствии как усовершенствованная и самая идеальная составляющая бытия.

### Библиография

Антология ингушского фольклора / Сост. И.А. Дахкильгов. Нальчик, 2003. Т. I.

Танкиев А.Х. Духовные башни ингушского народа. Саратов, 1997.

*Прищепова В. А.*

## СЛУЧАЙ ФОТОФАЛЬСИФИКАЦИИ В МАТЕРИАЛАХ КОЛЛЕКЦИЙ МАЭ КОНЦА XIX В.

При работе с фотоматериалами часто возникают определенные сложности. Музейная документация об иллюстративных коллекциях МАЭ стала упорядочиваться лишь в первое десятилетие XX в., поэтому многие сведения об истории формирования этого фонда, особенно ее первых этапах были утрачены. До сих пор, в практике музейного дела и в публикациях используются преимущественно вещевые коллекции. Это было обусловлено тем, что абсолютное предпочтение, как в экспонировании, так и в хранении отдавалось вещам. Иллюстративные материалы считались второстепенными и поэтому почти не вводились в научный оборот.

Таким образом, далеко не всегда мы имеем необходимые для атрибуции фотоиллюстративных материалов сведения. Встречается несоответствие между данными, имеющимися в музейной документации, и реальным составом той или иной коллекции. Кроме того, первые музейные описи часто носят фрагментарный характер, представляют собой простые списки изображений, что, несомненно, снижает их источ-

никоведческую ценность. Не все иллюстративные описи в одинаковой мере содержат сведения первоначального музейного учета о коллекциях. Ряд коллекций вообще не имеет музейных описей. Чаще всего музейные материалы сопровождаются лишь краткими надписями и потому нуждаются в научном описании и необходимых пояснениях.

Краткие комментарии к коллекциям (в тех случаях, когда они были), а пояснительные надписи к изображениям в музейных документах иной раз отличаются неточностями, не всегда были выполнены самим собирателем, чаще относятся к более позднему времени. Причиной пристального внимания к определенной коллекции могли стать именно замеченные неточности в документах.

Например, исключительно ценным приобретением для музея стали покупки в 1894 и 1897 годах двух коллекций фотографий по разным народам Средней Азии (более 300 единиц) (МАЭ. Колл. 255, 1403) у фотографа Н. Ордэ. Обозначение авторства на стеклянных негативах встречается достаточно часто в конце XIX-начале XX вв., например, «Ф.ОрдэN» или «собственность Барцевского». Мастер защищал исключительное право собственности, подписывая свою работу, как и автор любого другого произведения от конкуренции со стороны других фотографов.

При изучении коллекции Н. Ордэ был обнаружен весьма любопытный фотомонтаж. Части эпизодов, снятых с натуры, в частности, снимков «Киргизы. Перекочевка» (МАЭ. Колл. 255-57), «Киргизы. Кочевка» (МАЭ. Колл. 255-76) и «Киргизы. Остов юрты» (МАЭ. Колл. 255-77) фотограф совместил с изображением «Зеравшан. Киргизские кочевья на озере Искандер-Куль» (МАЭ. Колл. 255 – 79). Предположения по поводу технических возможностей фотомонтажа в конце 1880 — начале 1890-х годов подтвердила экспертиза сотрудников фотолаборатории МАЭ.<sup>1</sup> С какой целью Н. Ордэ создал такую фотографию при наличии в составе коллекции двух самостоятельных снимков, зачем соединил их в фотомонтаже, можно лишь догадываться. Возможно, это была своего рода «шутка», «проба пера» мастера при изготовлении фотомонтажа, который он мог надеяться использовать при продаже своих снимков в музей.

Состав фотоколлекций МАЭ отражает основные этапы эволюции отечественной фотографии. Так, появление среди монохромных фотографий раскрашенных от руки снимков из коллекции И.С. Полякова 1880 г. и С.М.Дудина 1899 г. стали предшественниками сложнейших технологий цветной печати наших дней. В конце XIX — начале XX вв. особый вид раскрашенной фотографии считался наиболее популярным. Снимки закрашивали чаще всего частично, как фотографию из коллекции И.С. Полякова, или, что встречается значительно реже, полностью, как на снимках С.М. Дудина. Поступление в МАЭ в 1908 г. первой стереоскопической коллекции также отражало еще один этап развития отечественной фотографии. Появление стереофотографии

явилось одной из ранних попыток создать ощущение объемности. Фотомонтаж также нашел отражение в иллюстративных коллекциях МАЭ на примере коллекции Н. Ордэ 1894г.

Российские фотографы сыграли важную роль в распространении фотографических знаний, в формировании отечественной визуальной антропологии как самостоятельной области науки и искусства. Главная ценность этих материалов состоит в фиксации ушедшей в прошлое жизни народов региона. По оценке историков фотографии, работы отечественных фотографов-любителей конца XIX — начала XX веков «как в техническом, так и в художественном отношении сделали огромные успехи и могут теперь смело конкурировать не только в России» (Фототворчество России 1990: 10).

\*\*\*

<sup>1</sup> Как сообщили заведующий фотолабораторией МАЭ Н.В.Ушаков и фотограф С.Б.Шапиро фотомонтаж стал возможен после изобретения фотоувеличения в 1860-1870-х годах.

### **Библиография**

Фототворчество России. М.1990.

# КОНФЕССИОНАЛЬНЫЕ АСПЕКТЫ ИСТОРИИ И КУЛЬТУРЫ

*Р.И. Сефербеков, М.Р. Сефербеков*

## О ВЕРХОВНОМ БОЖЕСТВЕ СЕВЕРОКАВКАЗСКОЙ ЭТНИЧЕСКОЙ ОБЩНОСТИ

При анализе названий, функций, предикатов и атрибутов верховных богов и громовержцев у народов Северного Кавказа (в рамках исторических категорий — «северокавказская цивилизация», «историко-культурная и этнокультурная общность людей — северокавказцы», восходящих к V–III тыс. до н.э. — времени существования прасеверокавказской этнической и языковой общности) закономерно возникает вопрос: а имелось ли Верховное божество, общее для большинства северокавказских народов?

Имеющиеся у нас материалы, с известной долей вероятности, позволяют ответить на этот вопрос положительно.

Если принять во внимание, что охота — наиболее древнейшее занятие человека со времен палеолита, а божество-патрон охоты — наиболее архаичное божество времен культа природы, то логично предположить, что оно и являлось Верховным божеством северокавказской этнической общности.

Таковым, вероятно, было *Дал* — «общекавказское понятие «божество», «всемогущий», «всевышний» (В.М.Котович). Основа «дал» фиксируется в названиях божеств охоты, диких животных и др. у народов Северного Кавказа и отдельных этносов Грузии. Так, у аварцев они называются *Будалаал* или *Буадалал*, у лакцев — *Авдал*, у цахурцев — *Абдал* (А.М.Дирр). У сванов *Дал*, *Дали* — женское божество охоты, леса, владычица зверей и птиц, покровительница охотников, а *Ал* — повелитель гор (А.М.Дирр, Б.Ковалевский). Упоминание о богине *Дал* встречается в детском фольклоре ногайцев (Ф.З.Абакарова).

Сванская *Дал*, *Дали* соотносится Е.Б.Вирсаладзе с *Дале* (почтенски «бог»), *Дале* (у цова-тушин «бог»). Арчинцы зовут бога *НаI*. Прослеживается несомненная этимологическая связь между *Дал* и грузинским



«дила», упоминающимся в многочисленных рефренах хоровых песен — *Дила, Дела, Делиа, Эрио Дила, Нана Дила, Дивли Далале* и др.

Предполагается генетическая и этимологическая связь между сванской богиней охоты *Дал, Дали* (возможно и *Ал* — покровителя гор), вайнахским верховным богом *Дӏӏе, Дале*, аварскими божествами охоты и диких животных *Будалаал, Буадалал*, лакским *Авдал*, цахурским *Абдал*, ногойской богиней *Дал*, властелином оспы *Аларды* у осетин, божеством *Хӏал-ерда* у вайнахов, верховным богом арчинцев *Нал*, верховным богом лакцев *Зал*, верховным богом даргинцев *Заӏа* (И.А.Гильденштедт), а также встречающимся у дагестанских и иных народов демоном-антагонистом рожениц *Ал* (*Албасты, Ал паб*).

Таким образом, приведенный теонимический материал названий и функций божеств — патронов охоты, диких животных, верховных божеств и др. у народов Северного Кавказа и некоторых народов Грузии позволяет нам с достаточной уверенностью говорить о *Дал* как о Верховном божестве северокавказской этнической общности эпохи древности.

### **З.И. Хасбулатова**

## **ВЕРА — ОСНОВНАЯ ЧАСТЬ ПРАВСТВЕННОЙ КУЛЬТУРЫ ЧЕЧЕНЦЕВ**

1. Как и других народов, у чеченцев, на протяжении многих поколений формируются и укрепляются основы нравственности, а результаты этого процесса создают составную часть духовной жизни. Нравственные ценности, относительно тесно связываясь и переплетаясь с другими сторонами культуры, являются важной основой для многих и многих представлений и действий, взаимоотношений и творчества. Уважительное и заботливое отношение к старшим и детям, моральное и материальное внимание по отношению к нуждающимся, милосердие в самых разных его проявлениях, помощь и взаимопомощь; понятие чести и долга; обязательность выполнения тех или иных обязательств, взятых на себя, т.е. ответственность за данное слово, трудолюбие и многое другое — все это следует считать основой нравственной культуры.

Оценки и утверждения в отношении нравственности у чеченцев прямо или косвенно восходили и восходят к вере, чем достигается единство нравственных ценностей, которые и создают связанную между собой целостность. Известно, что нормы поведения, нравственные нормы передавались из поколения в поколение. В наставлениях и поучениях родителей, в мечети после пятничной молитвы, на сходах постоянно говорили, да и сейчас говорят, и должны говорить о нравственности.

Чеченцы руководствовались нравственными принципами во всем, что имело место в их жизни, подтверждается внешними наблюдателями, высказываниями самих чеченцев, а также в решениях сельских сходов, в прошениях и т.д.

2. Чеченцы ценили не только правдивость, но и критику своих недостатков. Эта черта народной нравственности была свойственна каждому чеченцу и укреплялась за счет обязательных поучений, как родителей, так и старших родственников, об этом же шла речь на сходах, в мечетях, в общественных местах и т.д. Важными средствами очищения нравственной обстановки был обычай просить прощения при определенных обстоятельствах, например, когда собирались вокруг тяжело больного, или на похоронах, а также и в период начала или окончания поста: «*мархаш лоцуц*», «*мархаш дьостаи*», «*Дели дехари деш*, *Говшашна кГинтГера довлара*» — прощали друг другу все обиды и просили у Дели (бога) также прощение, — отмечали наши информаторы. Обычай прощения бытовал не только внутри семьи или в родственном коллективе, но и среди широкого круга людей. В его основе лежали идеи покаяния и взаимного прощения. Многие наши информаторы — люди старшего возраста говорили, что «если друг друга простить и Бог простит — «*Вовшашна кГинтГера даьлча Дела а вера ву шуна кГинтера*», или такое выражение «*Со сана Дела волийла хьуна кГинтера*» — «Дай Бог, чтобы как и я, простил тебя и Бог», являются обыденным явлением в чеченской среде.

Примечательно, что по нравственным нормам, уезжая надолго куда-либо, при прощании с близкими, чеченцы просили прощения. Нам представляется, что смысл такого обычая в том, чтобы сознание вины не тяготило в разлуке, чтобы оставшиеся не имели зла, чтобы очиститься от грехов перед дальней дорогой, которая возможно преднесет испытания.

У обычая просить прощения друг у друга в разных случаях жизни имелись свои оттенки, свои особенности, но основа, суть всегда была одна и та же — религиозно-нравственное очищение через примирение, взаимное прощение всех обид. Сегодня, к большому сожалению, перед постом, при встречах на похоронах и сельских сходах этот прекрасный обычай почти перестал действовать; только люди старшего возраста помнят, знают и соблюдают его.

3. Чеченская нравственность и нормы поведения, а также вера требовали и требуют беспрекословного уважения детьми родителей на

протяжении всей их жизни. Общественное мнение резко осуждало и осуждает лиц, которые проявляли непочтительное отношение к людям старшего возраста.

По мировоззрению народов Кавказа, в том числе и чеченцев, религиозно-нравственная основа взаимоотношений между поколениями в семье достаточно четко проявлялась в представлении о значении родительского благословения или проклятия, особенно матери.

Родители давали благословение детям перед дальней дорогой, перед свадьбой или же ответственными делами: «*Дала аьтто бойла хьан*», «*Дала некъ нисбойла хьан*», «*Дала ирсе доьзал хилитийла, ирсе вахар (яхар) хуьлда*» — использовали и другие многочисленные пожелания, связанные с благословением. Были специальные *аяты*, которые читали, да и сейчас читают матери, люди старшего возраста, когда их дети выходят из дома. Чеченцы большое значение придавали благословлению и молитве родителей. Следуя нравственной культуре, почитания и уважения достойны не только родители и родственники старшего возраста, но и все старшие вообще.

5. Рассматривая традиционный нравственный идеал в связи с мусульманской верой, нам представляется, что религиозность чеченцев была достаточно цельной, составляя единство с образом и порядком жизни. Для основной массы чеченцев вера служила и служит основой, способом самого их существования. Все оценки и утверждения, связанные в той или иной степени с нравственными традициями, прямо или косвенно были связаны с религией. Нормы поведения, нравственные традиции из поколения в поколение передавались как бы по наследству. И в то же время они как бы заново укреплялись за счет восприятия основ ислама. Нравственные традиции, нравственные поучения звучали постоянно.

По воззрениям чеченцев, свойством человека, который отвечал высокому нравственному идеалу, являлась вера. Чеченцы связывали и связывают поведение человека с состоянием веры — «*бусулба ву иза*». Судили и судят о вере по тому, как аккуратно человек посещает мечеть, соблюдает пост и обряды — «*ламаз марха ду цуьнца*», но особенно по степени соблюдения нравственных традиций и норм в целом «*эхь — има долуш, овзда гИллакх долу ш ву (ю) иза*».

6. Сегодня в условиях возрождения национального самосознания нравственные традиции и вера стали востребованными. За годы Советской власти нравственные традиции, нормы поведения претерпели существенные изменения, но и то, что сохранилось даже в трансформированном состоянии в памяти людей старшего поколения имеет положительное значение. За ними проявляются освещенные вековой традицией этические принципы справедливости, толерантности, радушия, взаимности и т.д. Непреходящие нравственные традиции, ценности, освоенные длительным коллективным опытом, были приспособлены к трудовому образу жизни чеченцев.

## ПРАЗДНОВАНИЕ АШУРА У СУННИТОВ КАВКАЗА

Многие мусульманские праздники по целому ряду причин остаются недостаточно изученными в этнографическом отношении. В значительной степени это касается и Дня Ашуры у суннитов Кавказа.

В отличие от шиитов, для которых начало месяца мухаррам (ашура) — это дни траура, для суннитов — это праздник, наступление лунного нового года. На основе полевых материалов, собранных в разных регионах Северного и Южного Кавказа, проследим основные моменты этого события.

Обрядность суннитов Кавказа (кабардинцев, адыгейцев, черкесов, балкарцев, карачаевцев, грузин-мусульман Аджарии), связанная с этим праздником, насыщена символикой плодородия и благополучного начала. Накануне праздника полагается держать пост. Повсеместно в эти дни (праздничными считаются три дня этого месяца) принято готовить особое блюдо из смеси злаков (нечто вроде жидкой каши), обязательно из семи компонентов, хотя в отдельных местностях эти компоненты могут различаться. Как говорят, варят «из всего, что растет на земле».

В балкарском селении Верхняя Балкария это блюдо называется *ашра хантус* (букв. «каша ашуры»). Размолотую кукурузу, пшеницу, разную крупу варят в воде, добавляют кусочек мяса от «курмана» (ашура бывает через 40 дней после курбан-байрама, и специально оставляют кусочек мяса жертвенного животного — его высушивают или хранят в холодильнике). Когда крупа разваривается, добавляют молоко и сметану. Чегемские балкарцы называют это блюдо *ашра гёже*.

В кабардинском селении Шалушка *ашры* (кабард. *ГышрыI*) варят из риса и толченой белой кукурузы, добавляют молоко, фасоль, сыр, сушеное мясо от «курмана»; готовое блюдо сверху поливают пережаренным красным перцем и луком.

Приготовленную кашу полагается обязательно раздавать, причем существуют различные варианты раздачи: «на сколько домов хватит», «на семь домов», «на десять домов по одну сторону улицы и на десять домов по другую сторону улицы», «на всю улицу» (если улица небольшая) и т.д.

По народным представлениям, «кашу ашуры» варят «для счастья», «для здоровья», для того, чтобы все шло благополучно. Почему полагается готовить это блюдо, объясняют по-разному: в память о том, что пророк Муса спасся от фараона со своими соплеменниками, а пророк Нох (т.е. Ной) от потопа; в память о рассказанном в Коране (буря вы-

несла судно на берег, и у людей, которые спаслись, осталась лишь горсть зерен — из них сварили кашу и смогли накормить всех спасшихся людей). Некоторые из наших информантов не знали никаких подобных объяснений, но были твердо уверены, что это мусульманский обычай и эту кашу в указанное время обязательно следует готовить. Говорят: «Если эту кашу не сварить — в семье добра не будет».

В Адыгее традиция празднования ашуры также прочно сохраняется. Кашу *ашрай* (адыгейск. *ашириГ*) варят в большом котле (примерно на 10 л), из семи компонентов (дробленая и шелушенная кукуруза и пшеница, фасоль, вода, перец, соль, молоко, поджаренный лук). Сверху на готовую кашу кладут *лакумы* (жареные маленькие кусочки теста из пшеничной муки). Праздничным утром все купаются, нарядно одеваются. В ведрах или чашах кашу разносят по соседям (обычно близким) и родственникам (в некоторых селах — всем родственникам в селе). Иногда котлы вывозят на окраину аула и угощают всех проезжающих. Даже адыгейцы-горожане (например, жители Майкопа) готовят это блюдо. Говорят, что это делают для того, «чтобы было изобилие во всем». Считается, что приготовленное блюдо следует раздавать в нечетное число домов — «так как Аллах един». По представлениям адыгейцев, хорошо, если попробуешь ашрай, приготовленный в семи домах.

В некоторых аулах Адыгеи сейчас ашрай готовят по кварталам (по *джамагъатам*), хотя ранее, лет 20 назад, делали это в каждом доме. Аналогичные ритуалы, связанные с ашурой, по данным 1980-х годов, были известны и грузинам Аджарии.

Как свидетельствуют представленные материалы, празднование Дня Ашуры широко распространено у суннитов Кавказа, нередко до настоящего времени сохраняя не только религиозное, но и социальное значение. Многие моменты этого праздника имеют связь с древнейшими новогодними аграрными ритуалами, призванными обеспечить благоденствие и благополучие в течение всего наступающего года.

*М.С.-Г. Албогачиева*

## МАУЛИД В ИНГУШЕТИИ

Маулид, или праздник рождения Пророка Мухаммада, отмечается 12-го числа месяца Раби аль-авваль. Поскольку точная дата рождения Пророка неизвестна, маулид был приурочен ко дню его смерти, что накладывает отпечаток на характер торжества (Ислам 1991: 163).

Хафиз Сахави, известнейший знаток хадисов, сообщает, что мусульмане стали собираться для совершения и исполнения маулидов через триста лет после начала проповеди Мухаммада (Мусульманский календарь 2001: 3 июня). Сам пророк Мухаммад не считал собственный день рождения ни праздником, ни особой датой. Согласно сунне, в исламе есть только два праздника — Ураза-байрам и Курбан-байрам. Однако такое нововведение как маулид, пришлось по душе многим его последователям. Этот праздник отмечается мусульманами, живущими во всех частях света: в России, Сирии, Алжире, Тунисе, Марокко и т.д. В Пакистане он является официальным праздником, отмечаемым в течение трех нерабочих дней. Однако в священной Мекке, где родился пророк Мухаммад, день его рождения не является официальным праздником.

Широко эта дата отмечается и многими мусульманами, проживающими на Кавказе, в числе которых ингуши. В месяц Раби аль-авваль, ингуши стараются больше читать Коран, молитвы, слушать проповеди, раздавать милостыню (*сагIа*), делать всевозможные пожертвования, собирать гостей для исполнения религиозных песнопений и чтения маулида.

На первой пятничной молитве, в каждой мечети бывает хутба, посвященная жизни Пророка и его заповедям.

В этот месяц многие жители Ингушетии посещают могилы своих устазов, расположенных на территории Ингушетии и Чечни. К числу наиболее посещаемых, относятся зияраты Денни Арсанова и его сына Бахьаутдина, находящиеся на кладбище в Урус-Мартане Чеченской республики (Саламов 2004: 30); зиярат Ужахова Тешал-хаджи, который располагается на вершине горы в селении Барсуки Назрановского р-на Республики Ингушетия. Эта был особо почитаемый в народе человек, так как лично принял благословение от Кунта-хаджи и был им благословлен. Поэтому, многие ингуши, прежде чем отправиться в паломничество, поднимаются к его могиле, делают *дуа* и отправляются в Эртени, где располагается зиярат матери Кунта-хаджи Хеды (село Первомайское Веденского р-на Чечни). Поток паломников здесь не прекращается никогда (Албогачиева 2007: 94). Особое оживление начинается в период месяца Рамадан, в праздники Курбан-байрам и Раби аль-авваль. К этим могилам едут мусульмане из Дагестана, Ингушетии, Кабардино-Балкарии и других мест, там они читают маулиды, восхваляющие пророка, совершают зикр и просят благополучия себе и своим ближним у Аллаха. Здесь нужно отметить, что «маулид, проводят, как правило, после, а не до посещения зиярата. Это традиция дожила до настоящего времени и не прервалась даже после большевистской революции. Более того, можно утверждать, что коллективные практики исполнения зикров, назмов и маулидов на святых местах региона помогли сохранению местной мусульманской традиции и передачи ее от поколения к поколению в советскую эпоху» (Зелькина 2006: 44).

Организовать маулид можно в любое время, но в месяц Раби аль авваль маулид особенно желателен. Маулиды отмечают важнейшие события частной и общественной жизни мусульман не только Ингушетии, но и жителей соседних Чечни и Дагестана: свадьбы, похороны, новоселья, окончание поста — уразы, другие мусульманские, и раньше даже советские праздники. Устроить маулид, оплатив угощение для участников, может не только община, но и один человек. Это считается действенным средством, помогающим прервать череду преследующих семью несчастий, болезней, а также неурожаев, засухи и пр. (Хизриева 2006: 51). Этот праздник отмечается не только в кругу семьи, но и в различных учреждениях республики.

Маулид устраивается на поминках, и в случае смерти ребенка, не достигшего восьмилетнего возраста, когда не делается пышных похорон. Особенно пышно маулид отмечается после приезда из хаджа. Для этого собирают родственников, односельчан, знакомых, которых угощают, а самым близким дарятся сувениры и подарки, привезенные из Мекки. Это могут быть: четки, коврики для намаза, женские головные платки и платья, тубетейки, картины и плакаты с изображениями исламских святых и многое другое. Присутствующие здесь люди не участвуют в маулиде, они являются просто слушателями.

Ингуши считают своим долгом в месяц празднования рождения Пророка, отметить эту дату в кругу семьи и родных. В связи с этим, каждая семья, заранее договаривается с главой местных мюридов (*турком*) о точной дате и времени, на которое приходится празднование. Наиболее известные исполнители религиозных песнопений (*назма*) еще до наступления этого месяца включают в число приглашенных. На празднике они исполняют религиозные песни, посвященные Пророку Мухаммаду и его деяниям.

Участие в маулиде требует особого поведения. Во-первых, надо иметь искреннее намерение и дать обет (*нигат*) исполнить желание пригласившего. Во-вторых, нужно отстраниться от любых неблагоприятных мыслей. В-третьих, идя на маулид, необходимо совершить ритуальное омовение и умаститься дозволенными благовониями. На маулиде следует отрешиться от мирской суеты: житейских трудностей, желаний, сомнений. Среди приглашенных на проведение маулида, есть как образованные, так и пока не обладающие обширными познаниями в области ислама люди, но умеющие хорошо исполнять религиозные песнопения.

На традиционные маулиды приглашаются родственники, друзья, знакомые, соседи или просто прохожие, которых угощают. Эти люди не участвуют в маулиде, и являются просто слушателями.

В исламе нет прямого запрета на совместное пребывание мужчин и женщин, если при этом соблюдаются все необходимые требования шариата. Но при этом в некоторых ситуациях считается желательным ограничивать общение посторонних мужчин и женщин. При этом

должны быть соблюдены определенные требования: присутствующие должны быть одеты в соответствии с требованиями шариата, женщины должны полностью прикрыть волосы платком, а мужчины на голову надевают фески или тюбетейки; мужчины и женщины должны находиться за разными столами; недопустимо свободное общение между мужчинами и женщинами, не являющимися родственниками, на темы, которые могут привести к греху. Однако в практике ингушского общества пожилых женщин даже специально приглашают в комнату, где происходит торжество, чтобы они могли увидеть исполнителей и послушать их. Читать маулид и совершать эту процедуру могут и женщины. Чаще всего, это миссия возлагается на женщин, которые входят в группу, которая совершает зикр.

Проведение маулида не снимает с мусульманина исполнение обязанности совершения намаза, соблюдения поста и пр., а потому маулид не должен совпадать со временем совершения намаза. Из-за этого, его отмечают после очередного намаза.

Когда гости собираются на маулид, они говорят слова приветствия и затем все садятся в круг или за стол и против часовой стрелки начинают читать приветствие пророку Мухаммеду, каждый по очереди. Перед тем как начать трепезу, все сидящие за столом по очереди три раза обмакивают палец в соль и рассасывают ее, а затем приступают к еде. В народе говорят, что для совершения маулида, достаточно иметь на столе воду и соль, поэтому угощение ограничивается тем, что в состоянии предоставить устроитель маулида. Чаще всего готовят вареную или жареную говядину, баранину, курицу или индейку с галушками из пшеничной или кукурузной муки с чесночным соусом и подливкой. Кроме этих основных блюд национальной кухни готовят и многие блюда европейской кухни. Чтение маулида начинается, перед тем как подадут чай, деликатесы и сладости. Для этого стол освобождают от части продуктов, чтобы поставить графин с водой и соль. Затем у хозяина дома спрашивают, по какому поводу устроено данное торжество, и оговорив соответствующее намерение, начинают маулид. Во время исполнения маулида, в той части, где идет приветствие Пророку, присутствующие встают, отдавая дань уважения. Три человека, из читающих маулид, каждый по два раза посылают приветствие в адрес Пророка, в это время все продолжают стоять. В моей практике встречались и такие случаи, когда все участники маулида, до конца исполнения *назыма*, не садились за стол.

В ингушской практике, в завершающей части маулида, исполняются религиозные песнопения, в честь устатов. Каждое братство в этом случае исполняет *назым*, в честь своего учителя. В настоящее время в Республике Ингушетия кадирийский тарикат представлен братствами Кунта-хаджи Кишиева, Бамат-Гирей-хаджи и Али Митаевых, Батыл-хаджи Белхароева, а накшбандийский тарикат представлен братствами Новр-Хаджи из Наура, Исаак муллы Чапанова из Ачалуков,



Дени Арсанова и Багаудина Арсанова из Шалажи, Апти и т.д. После окончания маулида, всем исполнителям зикра дарят носовые платки, носки, или фески, в общем, то, что пожелает устроитель праздника. Маулид считается особенно благословенным, в тех случаях, когда на него попадают неприглашенные люди, которые случайно оказались на торжестве. После окончания маулида все присутствующие должны отпить по три глотка воды из графина, перед каждым глотком палец обмакивается в соль и затем делается глоток. На праздничный стол в период чтения молитв кладутся различные украшения и предметы, которые представляют определенную ценность. Считается, что эти вещи обретают защиту от воровства и пропажи.

Если это большой маулид в честь выздоровления больного, где семья понесла большие финансовые потери, приглашенные дают деньги. Женщины несут всевозможные угощения.

Таковы некоторые особенности празднования маулида у современных ингушей.

### **Библиография**

- <http://www.regnum.ru/news/787138.html%20-%2069k>  
*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.  
*Зелькина А.* Учение Кунта-Хаджи в записи его мюрида // Этнографическое обозрение 2006 №2  
Мусульманский календарь. Маулид 2001. 3 июня. Кострома, 2000  
*Саламов Х.* Ровзат. Нальчик, 2004.  
*Хизриева Г.А.* Вирдовые братства Ингушетии // Этнографическое обозрение 2006. №2 С.51  
Ислам: Энциклопедический словарь М., 1991.

*Н.С. Терлецкий*

## **НЕКОТОРЫЕ ОСОБЕННОСТИ ОБЪЕКТОВ ПАЛОМНИЧЕСТВА И ПОКЛОНЕНИЯ ЗАПАДНОГО ПАМИРА**

Как и во многих других районах Центральной Азии, одной из главных составляющих религиозного поведения мусульманского населения Горно-Бадахшанской автономной области (далее ГБАО) Республи-

ки Таджикистан является практика посещения и паломничества к многочисленным почитаемым объектам (*зийарат*). В исламском мире существует несколько терминов для обозначения подобных святынь мест: наиболее распространенным из них является *мазар*, также встречаются *зийарат-гах*, *даргах*, *рауза*. На Памире применительно к местам паломничества и поклонения наиболее часто употребляется термин *остон*. Представленное вниманию сообщение в основном базируется на материалах, полученных в ходе полевых исследований, проводившихся в рамках Центральноазиатской этнологической экспедиции в июле-августе 2008 г. Маршрут экспедиции пролегал по территории трех южных районов ГБАО: Рошткалинского, Ишкошимского и Шугнанского. Всего в ходе работы были осмотрены более 30 остонов. В предложенной заметке речь пойдет о местах паломничества и поклонения, находящихся в кишлаке Тусён, Рошткалинского района, расположенного в нижнем течении Шахдары, примерно в 18 километрах юго-восточнее Хорога. Выбор данного селения в качестве иллюстрации к заявленной тематике был обусловлен тем фактом, что имеющиеся здесь остоны весьма типичны в целом Западного Памира, и вполне отражают общие тенденции и особенности религиозности населения данного региона. Статья основана на личных наблюдениях автора, а также сведений, полученных в ходе работы с информантами — жителями кишлака, среди которых хочется принести особую благодарность декану исторического факультета Хорогского государственного университета Аловиддину Шоинбекову.

Наиболее известным и популярным почитаемым местом Тусёна является остон Шохбурхон (Шобурхон-Вали (Праведный Шобурхон)), который является объектом посещения не только местных жителей, но известен и за пределами селения. Он расположен на довольно крутом склоне горы близ центра кишлака. Остон представляет собой относительно крупное сооружение прямоугольной формы с двускатной крышей. Длинная сторона, обращенная к центру кишлака, представляет собой открытую террасу с деревянным ограждением. Боковые капитальные стены остона сложены из камня, обмазанного глиной и побелены. Потолочное перекрытие, выполненное из поперечных балок, поддерживается деревянными резными столбами-колоннами. Вход в остон находится с южной стороны. *Мазар* состоит из двух помещений. Первое — небольшое расположено *при* входе. В нем находится очаг для приготовления пищи и отопления, располагается хозяйственный инвентарь. Во втором помещении (размеры комнаты 11х6 м) (Бубнова 2007:167) находятся три могильных сооружения, вытянутой прямоугольной формы с двускатным верхом, изголовья могил ориентированы на север. Слева от входа на возвышении располагаются могилы Шохбурхона и его матери, в правой части — могила его слуги. Могила Шохбурхона находится на постаменте. Напротив нее — возвышение, в которое вмонтирован камень, на котором сложены рога, че-

реп и челюсти горных козлов, два светильника, а также глиняный сосуд, служащий светильником (*чирог*). В изголовья каждой из могил смонтированы камни-булыжники округлой формы. Постройка современной. Некоторые детали старого строения в процессе ремонта и перестройки (остон ремонтировался не менее четырех раз), по словам информантов, были утрачены. История создания святилища была начертана на дощечках на потолке, однако надписи не сохранились (Бубнова 2007:167). Территория вокруг остона обнесена железной оградой. В комплекс культовых объектов мазара также входят 1) небольшое святилище, сложенное из камней 2) почитаемое дерево и 3) источник. Первый из этих объектов представляет собой небольшое сооружение (около полуметра высотой) в виде арки или ниши, сложенной из плоских камней. Внутри него располагается небольшой камень-булыжник округлой формы. Святилище располагается прямо на тропинке, проходящей мимо остона Шохбурхона. Согласно местной традиции, проходящий мимо человек должен положить что-либо (деньги, еду и пр.) внутрь этой каменной ниши. Следующий прохожий забирает то, что оставил здесь предшественник, и, в свою очередь, кладет что-либо взамен. Дерево и находящийся под его ветвями источник располагаются ниже по склону горы от собственно помещения остона и также почитаются — их появление связывается легендами с деятельностью Шохбурхона. Вода считается целебной, а упавшие на тропинку сухие ветви дерева аккуратно собираются и складываются под сенью его кроны, их использование в утилитарных хозяйственных целях запрещено.

Эпоним представляет собой реальный исторический персонаж. Граф А.А. Бобринский сообщает, со слов пира Саид-Юсуфа Али-Шо, что вместе с предком последнего, Шо-Малангом, пришли в горы из Себзеvara, из Хорасана, три пира: Шо-Бурхан, Шо-Хомуш и Шо-Кошон. Первый не оставил потомства, второй поселился в Кулябе (в Бухаре), где и умер, правители Шугнана считают его своим предком. У Шо-Кошона также осталось большое потомство (Бобринский 1902:4-5). Шохбурхон прославился своим благочестием и набожностью и весь ма почитается на Памире.

С именем Шобурхона связан еще один остон Тусёна, называемый Уздочжир (букв. Камень пращи — *жир* — камень, *виздоц* — праща), который расположен в верхней части поселения, в его западной стороне. Небольшой остон располагается на пологой местности и представляет собой огороженный участок прямоугольной формы. Стены остона сложены из камней без раствора. Длина сторон ограды — около 2–3 метров; наибольшая высота — около 1,5 метра. Стена с трех сторон (снизу и с боков) огораживает почитаемое старое дерево. В нижней стене сделана небольшая ниша, в которой лежит камень темного цвета округлой формы. На одном из углов этой каменной ограды лежит крупный камень овальной, практически круглой, формы.

Предание гласит, что однажды Шохбурхан, сидя на вершине одной из гор, увидел на месте, где теперь находится остон, корову, которая поедала урожай. Дабы отогнать ее, праведник бросил в нее большой круглый камень, который сохранился до наших дней и почитается паломниками. По одной версии камень бросил Шохбурхан, по другой — Шох-и Тирандаз (Шой Тирандоз). Шой Тирандоз является одним из *гайби* — небесных стражей Памира. По представлениям, он ставит управителей этого мира. Раз в 170 лет он стреляет в правителя, и если его стрела поражает змеиную душу, она сразу падает в *дуззах* — ад, а если попадает в человека с львиным сердцем, тогда он возносится в *бешт* — рай (Горненский 2000:49).

Весьма типичный облик имеет следующий остон, расположенный в селении Бермеф, которое фактически является составной частью кишлака Тусён. Объект располагается близ дороги, ведущей вверх вдоль реки Шарфдара (Тусиёндара) в селение Девлох. Небольшой остон представляет собой небольшое сооружение в виде арки или ниши, сложенное из камней на вершине довольно крупного валуна. На плоском верхнем камне лежат рога. Внутри ниши прохожие складывают приношения. Какая-либо особая легенда, связанная с этим остоном отсутствует. Подобный тип «придорожного» святилища широко распространен по всей территории Памира, равно как и других районах центральноазиатского региона. Путники совершали возле них ритуальные действия и оставляли подношения с надеждой на обретение удачи в дороге. Часто, в особенности в горных районах, подобные мазары устраивались в местах, представлявших наибольшую опасность для путешественников. В таких случаях прося об удаче, «проходя или проезжая опасный участок пути путник привязывал к мазару-дереву лоскут оторванный от своей одежды» (Кисляков 1960:115).

Последний из обнаруженных остонов носит название Хатжир (букв. Камень [с] надписью — *жир* — камень, *хат* — надпись). Он расположен на северо-западе от кишлака, близ дороги, ведущей на сенокосы жителей селения. Остон представляет собой камень средних размеров, с нанесенной на него надписью на арабском языке, выполненной белой краской: «*لا اله الا الله يا على يا محمد*» — (Нет бога, кроме Аллаха! О 'Али, о Мухаммад!). Часть надписи стерта от прикосновений рук паломников и следом от стекающего масла, которым верующие поливают камень во время *зийарата*. Местность, в которой располагается остон пользуется недоброй славой, как место обитания злоторных духов — *дэвов*. Опасаясь их, люди старались не ходить здесь без большой на то надобности. Считается, что для защиты людей от злых духов некий мулла нанес на камень надпись, и с тех пор он почитается как мазар. Рядом находится место, которое именуется «монгольскими могилами», где действительно имеются остатки людских захоронений. По преданию, некий монгольский полководец Джули прибыл на Шах-

дару с большим войском. Местные жители дали им отравленную пищу, отведав которой монголы умерли, и были погребены в этом месте.

Все перечисленные выше остоны Тусёна продолжают активно использоваться местными жителями. Представленные святыни наглядно демонстрируют основные типы почитаемых объектов паломничества и поклонения, встречающиеся на Памире: остон-могила почитаемого персонажа мусульманской агиографии, остон-природный объект (дерево, камень, родник), связанный легендами с тем или иным праведником, небольшой «придорожный» остон, обычно не имеющий сопроводительных легенд.

### **Библиография**

*Бобринский 1902* — Бобринский А.А. Секта исмаиля в русских и бухарских пределах Средней Азии. Москва, 1902.

*Бубнова 2007* — Бубнова М.А. Археологическая карта Горно-Бадахшанской автономной области: Западный Памир: (памятники каменного века — XX в.). Душанбе, 2007.

*Горненский 2000* — Горненский И. Легенды Памира и Гиндукуша. М., 2000.

*Кисляков 1960* — Н.А Кисляков Н.А. О некоторых древних повериях таджиков долины реки Хингоу. М., 1960.

**Т.А. Узденов**

## **МУСУЛЬМАНСКАЯ ЭПИГРАФИКА КАРАЧАЯ КАК ИСТОРИЧЕСКИЙ ИСТОЧНИК**

Западный Кавказ по сравнению с Дагестаном не так богат памятниками мусульманской культуры. Тем не менее, в горной полосе Карачая расположено большое количество мусульманских эпиграфических памятников (несколько сот) на арабской графике, которые почти не изучены. С целью начала систематического и комплексного изучения мусульманской эпиграфики Карачая летом-осенью 2008 г. была организована экспедиция временной исследовательской группы из Карачаево-Черкесского государственного университета им. У.Д. Алиева в рамках гранта, поддержанного РГНФ.

Несмотря на то, что большинство памятников безвозвратно утеряно в XX в., экспедиции удалось обнаружить и зафиксировать более трех-

сот пятидесяти мусульманских эпитафических памятников, написанных на арабском, османском, северокавказском тюрки языке, большая часть которых представляет интерес для исторической науки и требует дальнейшего исследования с подробным описанием и прочтением с комментариями. Так, известные уже фрагменты куфических надписей с мусульманской формулой единобожия, обнаруженные в Н. Архызе и датируемые X в., позволяют ставить вопрос о возможном проникновении ислама в Аланию уже в раннее средневековье, который впоследствии был вытеснен христианством.

Даже довольно поверхностное исследование некоторых зафиксированных нами памятников позволяет пересмотреть точку зрения относительно хронологии начала активной исламизации Карачая. Устоявшаяся в исторической науке точка зрения о том, что в Карачае ислам стал распространяться с конца XVIII в., легко опровергается эпитафическими данными.

Зафиксированный материал позволяет проследить эволюцию развития арабского письма в Карачае, получившего широкое распространение на Северном Кавказе. Куфические надписи не представлены широко в Карачае, за исключением известных фрагментов X в. из Н. Архыза. Памятники XVII– первой половины XIX в. почти все написаны почерком *наسخ*, причем по мере усиления позиций ислама в регионе, с появлением грамотных *катибов* сам стиль письма совершенствуется, письмо становится более грамотным, роскошным, непринужденным. Со второй половины XIX в., особенно с начала XX в., появляются надписи смешанным почерком *наسخ* и *сульс*. Обнаружено даже несколько надписей с частичным использованием почерка *рика* и *дивани*. Некоторые из них представляют замечательные образцы высоко развитого каллиграфического искусства по мастерству исполнения, не уступающие лучшим ближневосточным надписям.

Даже поверхностное описание обнаруженных памятников позволяет сделать вывод о том, что в XVIII — XIX вв. в Карачае получила распространение не только арабская письменность, но и своя национальная — на основе арабской графики. Она способствовала не только исламизации региона, но также обогащению местных народов культурным наследием Ближнего Востока, с одной стороны, и усилению культурной интеграции народов Северного Кавказа, с другой.

## СУФИЙСКИЕ ТАРИКАТЫ НАСЕЛЕНИЯ ВЕРХНЕЙ КУБАНИ XIX–XX ВВ.

Из всех суфийских течений, когда-либо проявивших себя на Северном Кавказе, *тарикат* (орден) *Накшбандийа* стал наиболее популярным. Может быть, это объяснялось тем, что «накшбандизм впервые в истории суфизма осудил и отбросил его традиционную паразитическую монашескую ипостась, заменив ее призывом к активной жизненной деятельности и производительному труду» (А.Н.Болдырев). Следует отметить, что на Кавказ этот тарикат, вернее, распространившаяся здесь его модификация попала отнюдь не из Средней Азии, где он зародился. Он связан со следующими обстоятельствами. Первый накшбандийский мюршид в Индии — шейх Ахмад Фаруки (1563/4 — 1625) был провозглашен реформатором, точнее обновителем религии (араб. *муджадид*), после чего ветвь его последователей получила наименование накшбандийа — *муджадидийа*.

К этой ветви принадлежал иракский шейх Халид Багдади (ум. 1242 г.х./1827 г.), который частью суфиев этого ордена был признан его обновителем. От его имени новая ветвь тариката получила название накшбандийа - муджадидийа - *халидийа*.

Именно его учеником был первый мюршид кавказских накшбандийцев — шейх Исмаил Кюрдамирский (из восточнокавказской провинции Ширван). Согласно преданию, он получил сан мюршида от своего наставника в 1230 г.х. (1814 г.).

От шейха Исмаила ведут начало две кавказские ветви данного тариката, зачинателями которых были его ученики (*мюриды*): одна — по линии Мухаммада Салиха Ширвани (р.1821), другая — по линии Хасмухаммада Ширвани.

К шейху Хасмухаммаду и восходит действующая по сей день в Карачае «старая» ветвь накшбандийцев. Выявленная нами нисходящая цепь духовной генеалогии (*ильсия*) выглядит следующим образом: Хасмухаммад Ширвани → Мухаммад Яраги → Джамалуддин Казикумухи → Абдурахман Сугури → Тетекай-хаджи Кикунни → Шарафуддин Кикунни → Мухаммад-хаджи Боташев (Шакай улу).

Последний был арестован в ходе репрессий 1930-х гг. и пропал без вести. От него наставничество над мюридами перешло (не в качестве *устаза*, т.е. *мюршида*, а уполномоченного — *аманатчы*) к Хаджи-Мурату Байрамукову /атаул Хабич улу/ и Локману Байрамукову /атаул Бюттю улу/. Последний передал эту функцию Юнус-апенди Узденову, от которого ее переняли его сын Ахмат-хаджи (а. Нов. Джегута, Ка-

рачаево-Черкесская Республика) и Олий Локманович Байрамуков (с. Красный Курган, КЧР). Его преемником себя считал и ныне покойный Махмуд-апенди Узденов (с. Гюрюльдеук, КЧР), от которого функцию аманатчы унаследовал Х.Семенов.

Приверженцы данного тариката совершают паломничество (*зиярат*) к предполагаемой могиле шейха Абдуллаха Бухарского и к «Камню шейха Абдуллаха» в Тебердинском ущелье, к «святой могиле» (со «святым источником») у аула Хурзук, к могиле Бушай-амма Узденовой (Хубиевой).

Здесь следует отметить, что в вопросе духовной правопреемственности между последователями Юнус-апенди имеются существенные разногласия. Последнее обстоятельство во многом обусловило то, что в последнее время в Верхней Кубани появились мюриды дагестанского шейха Саид-афенди Чиркейского, который также принадлежит к тарикату накшбандийа– муджадидийа — халидийа по линии не Хасмухаммада Ширвани, а Мухаммада Салиха.

Некоторые последователи суфизма в Верхней Кубани сейчас практикуют традицию тариката *шазалийа*, обрядность которого считается менее строгой, нежели накшбандийа.

*З.Б. Цаллагова*

## **ПРАВОСЛАВИЕ И ОБРАЗОВАНИЕ В ОСЕТИИ: ДВУХВЕКОВОЙ ПОИСК ГАРМОНИИ И ДИАЛОГА**

Осетия и осетины прочно ассоциируются с православием. По преданию, осетины впервые познакомились с христианством через проповедь апостола Андрея Первозванного. Памятники раннего христианства доныне сохранились в горах Осетии. В качестве государственной религии православное христианство предки осетин — аланы приняли в начале X в. под влиянием Византии. Вместе с православием аланы усваивали формы управления, государственности, искусства, а также формы развития просвещения.

После присоединения Осетии к России в 1774 г. православная вера, пришедшая в упадок после татаро-монгольского нашествия, стала активно возрождаться. Повсеместно строились храмы, открывались церковно-приходские школы, в которых дети получали начальное об-



разование, на осетинский язык переводились богослужебные книги, составлялись учебные тексты. Святейший Синод, изучивший возможности миссионерской деятельности в Северной Осетии, в 1774 г. создал особый орган — Осетинскую духовную комиссию, просуществовавшую до 1860 г., в недрах которой зародилась осетинская система образования; именно при ней и была создана миссионерская школа — первое осетинское учебное заведение.

Есть мнение, что идея школьного просвещения в Осетии возникла вследствие знакомства с обычаями горцев, как попытка использовать в новых условиях древний институт аталычества для укрепления своего влияния среди осетин. Не дожидаясь решения правительства об открытии школы, миссионеры брали к себе на воспитание детей местных жителей. Дело христианского просвещения горцев было высоко оценено Екатериной II: «Нет лучшего способа по обстоятельствам осетинцев учинить их прямыми христианами, к здешней стороне приверженными, как просвещением из них молодых людей» (Материалы 1950: 4). Синод и представители царской администрации на Кавказе рассчитывали в будущем использовать выпускников школы в качестве православных проповедников и проводников политики царского правительства среди своего народа. Некоторые ученики церковно-приходских школ продолжили учебу в духовной семинарии и стали впоследствии священниками.

Первой печатной осетинской книгой (1798 г.) с параллельными русским и осетинским текстами был краткий катехизис «Начальное учение человеку, хотящим учиться книг божественного писания», изданный осетинским священником Павлом Генцауровым. Дальнейшие шаги в развитии осетинского образования связаны с именем осетинского просветителя Ивана (Иуане) Георгиевича Ялгузидзе (Габараева) (1775 — 1830 гг.), переведшего с русского и грузинского языков на осетинский более десятка церковных книг, используемых в школах.

В конце 90-х годов XVIII в. дело христианского просвещения Осетии фактически прерывается в связи с тем, что царизм в утверждении и укреплении своей власти на Северном Кавказе предпочтению стал отдавать силе оружия и перешел к откровенно колониальной политике. Однако православные миссионеры не уходят из края; именно они, несмотря на то, что ни в российской, ни в европейской науке того времени не была ещё разработана теоретическая база для анализа религиозных феноменов, занимаются описанием и изучением культуры, обычаев и религии осетин. В начале XIX в. для оживления работы православного духовенства в Северной Осетии было создано местное духовное управление. В целях создания местных кадров священнослужителей в 40-50-е годы XIX в. на учебу в Астраханскую духовную семинарию была отправлена группа молодых осетин. Часть из них стала в последующем священниками, часть первыми в Северной Осетии учителями коренной национальности в приходских школах Кавказа.

В 1836 г. открылось специальное духовное училище во Владикавказе, из стен которого вышли церковнослужители и учителя, сыгравшие большую роль в просвещении своего народа и распространении христианства (А. Колиев, В. Цораев, А. Гассиев, Г. Кантемиров, А. Уруймагов и др.).

С завершением Кавказской войны царская администрация принимает усилия по активизации православного миссионерства. В 1860 г. было создано «Общество восстановления православного христианства на Кавказе», открывшее в Осетии с целью подготовки пастырей и школьных учителей в 1866 г. Александровскую учительскую школу (преобразована в 1872 г. в учительский институт) и в 1887 г. Владикавказское духовное училище (преобразовано в 1896 г. в духовную семинарию). Большую роль в истории просвещения осетинского народа и его духовно-нравственном становлении сыграла Александровская миссионерская духовная семинария, открытая в с. Ардон в 1888 г. За 23 года своего существования она стала настоящей кузницей кадров национальной интеллигенции; среди тех, кто прошел через Ардонскую духовную семинарию, многие известные осетинские писатели, видные религиозные и общественные деятели, ученые и педагоги. В конце XIX — начале XX в. в школах Осетии преимущественно учительствовали выпускники Ардонской семинарии, работали они и за пределами Осетинского округа.

Прервавшийся в начале XX в. опыт отношений православной церкви и осетинского просвещения возобновлен в начале XXI в.: органы народного образования РСО-Алания всячески поддерживают открытие и функционирование православных школ, планируется открытие и духовной семинарии.

### **Библиография**

Материалы по истории Осетии. Дзауджикау, 1950. Т. 2.

*А.Р. Наврузов*

## **ПРОБЛЕМА ШЕЙХСТВА И «ЛЖЕШЕЙХСТВА» В ТАРИКАТЕ**

На современном этапе на Северном Кавказе и, в частности, в Дагестане, когда повсеместно наблюдается распространение ислама вширь и вглубь, приобретают особую актуальность вопросы взаимоотноше-

ния традиционного и нетрадиционного ислама, отношения верующих к суфизму вообще и к суфиям и суфийским шейхам, в особенности. Особый интерес в этом отношении вызывает вопрос шейхства и «лжешейства» в тарикате. Эта проблема, как выясняется, не нова, она возникла не сегодня и не вчера. Она достаточно глубоко затрагивается в статьях Абусуфьяна Акаева (1872–1931) в журнале «Байан ал-хакаик», редактором которого он являлся<sup>1</sup>. В своих статьях на суфийскую тему Абусуфьян касался темы шейхства и мюридизма в шариате. Он пишет, что шейхство приемлемо в шариате, если «оно имеет целью поклонение, незапятнанное лицемерием; если оно с целью тренировки души; если оно ведет к отказу от таких порицаемых качеств, как высокомерие, алчность, стремление к высоким постам, накоплению имущества и денег; если это ведет к обладанию такими похвальными качествами, как смиренность, отказ от притязаний на руководство, отказ от ненасытного желания овладеть имуществом и богатством людей».

Шейхство неприемлемо в шариате и даже крайне порицаемо, считает А. Акаев, если оно «во имя приобретения мирских благ, спекуляции на религии; если это делается с претензией на руководство, с целью увеличения своих последователей-муридов, а также с целью обладания внешними атрибутами шейха — как носить чалму, плащ (*аба*), четки, посох, *сивак* (зубочистку)». Затем А. Акаев пишет, что нечистоплотны не все шейхи, а большинство из тех, кто претендует на шейхство. Он отмечает, что ученые и шейхи называют признаками истинного шейха то, что он становится бедным после того, как был богатым. Признаки же «мнимого» шейха в том, что он становится богатым после того, как был бедным.

Касаясь темы «лжешейства», А. Акаев полностью цитирует целый параграф из книги известного дагестанского суфия, шейха накшбандийского тариката Хасана из Кахиба (Хасана ал-Хилми) «Ал-бурудж ал-мушайада» («Укрепленные башни»). В частности, он пишет, что «каждый мурид объявляет себя руководителем, один шейх отвергает другого, между ними происходят столкновения, один питает злобу к другому, они завидуют друг другу, оскорбляют друг друга, издеваются и насмеваются один над другим. И если дело обстоит таким образом, — продолжает Хасан из Кахиба, — то каков же смысл в избрании шейха?». Также он пишет, что многие шейхи, берущие на себя смелость осуществлять наставническую деятельность, не имеют на это «иджаза» — свидетельства на проповедование тариката. Более того, они не выполняют того, что предписывают шейхи в своих книгах: наставления, зикры, установленные предписания, не соблюдают и нормы поведения, вводят что-то новое (*бид'а*). Всем, кто обладает истинным знанием, следует выражать порицание таким «лжешейхам», так как соблазны подобных шейхов подобны соблазнам шарлатанов. Против них следует вести большой джихад. «Выявлять таких шейхов и давать им достойный отпор является одной из наших обязанностей», — пи-

шет Хасан из Кахиба. Подводя итог, А. Акаев указывает, что нет ничего лучше шейхства, если оно истинно, и ничего пагубнее лжешейхства.

Мысли и идеи шейхства в Дагестане, изложенные в статьях А. Акаева в журнале «Баян ал-хакаик», не устарели. Они актуальны и сегодня, так как помогают в освещении реалий духовной жизни Дагестана на современном этапе.

\*\*\*

<sup>1</sup> Ежемесячный духовный журнал на арабском языке «Баян ал-хакаик» («Разъяснение истин»), издавался с сентября 1925 по август 1928 г. в г. Буйнакске в типографии им. тов. Е.Г. Гоголева Даггосиздата по разрешению советского правительства. За это время вышло 12 номеров. Тираж 1000 экземпляров. Цена подписного издания на год составляла 2 рубля 60 копеек, на полгода — 1 рубль 40 копеек, на 3 месяца — 85 копеек; стоимость одного экземпляра была 20 копеек. Издание дагестанских ученых-арабистов. Ответственный редактор Абусуфьян Акаев из с. Казанище. Кроме Абусуфьяна членами редколлегии были Юсуф-кади и Билал-хаджи из с. Дженгутай, Хаджи-кади, Мустафа-кади и Хизри из с. Казанище. Основные цели и задачи издания — разъяснение добродетелей и красот ислама, выявление истины, очищение шариата от ереси и фантазий, просвещение умов ученых и студентов.

*М.Н. Османова*

## **АРАБОЯЗЫЧНАЯ ПЕЧАТНАЯ КНИГА В ДУХОВНОЙ ЖИЗНИ ДАГЕСТАНА (КОНЕЦ XIX — НАЧАЛО XX В.)**

Вопросы возрождения духовной культуры народов Дагестана неразрывно связаны с воссозданием объективной картины местного книгопечатания и распространения книг, что, в свою очередь, помогает воссоздать картину исторического развития. Особую остроту и значимость эти вопросы приобрели в период распада СССР, упадка многих духовных ценностей эпохи социализма, усиления сепаратистских тенденций и роста религиозного экстремизма.

Современное книгоиздательское дело долгое время рассматривалось без учета его дореволюционной истории, что создавало видимость культурной отсталости одной из мусульманских провинций Российской империи.

Как известно, в многонациональном Дагестане вплоть до первой четверти XX в. арабский язык был языком богослужения, науки, литературы, делопроизводства, частной и официальной переписки, овладение же арабской грамотой означало и овладение его языком (т.е. арабским).

До нашего времени сохранились чрезвычайно разнообразные сочинения на арабском языке, которые представляют огромную ценность для науки, истории и культуры Дагестана. Тематика этих произведений чрезвычайно разнообразна: арабская грамматика, «коранические науки», мусульманская юриспруденция, суфизм, лексикография, поэзия, астрономия, логика, этика, а также актовый материал.

В основу печатной книги легла рукописная книга. В Рукописном фонде Института истории, археологии и этнографии Дагестанского научного центра РАН хранятся рукописные сочинения, созданные за пределами Дагестана — в странах Ближнего и Среднего Востока; рукописи, представляющие собой копии имевших широкое хождение в мусульманском мире книг, выполненных местными переписчиками; оригинальные сочинения, созданные местными авторами. Хронологические рамки рукописного наследия фонда охватывают XII–XX вв.

Вопрос о распространении в Дагестане печатной книги на арабском языке до настоящего времени не был предметом специального научно-исследования.

Тематика сохранившихся до наших дней печатных книг на арабском языке самая разнообразная — грамматика, логика, риторика, философия, догматика, *фикх* (мусульманское право), *тафсир* (комментарии к Корану), *хадисы* (жизнеописание Пророка Мухаммада), суфизм, этика, астрономия, поэзия и др.

Арабские печатные книги можно разделить на две группы, исходя из места их происхождения:

1) книги, привезенные в Дагестан в 70-90-е гг. XIX — начале XX в. из Египта, Турции, Ирана, Сирии, Средней Азии, а также из Казани, Симферополя, Бахчисарая. В их числе известное суфийское сочинение ал-Газали (ум. 1111) «Ихйа ‘улум ад-дин», изданное в Египте 1289 г.х. (1872 г.); книга Тафтазани (ум. 1390)<sup>2</sup> «Мухтасар ал-ма‘ани» (риторика), изданная в Стамбуле в 1304 г.х. (1886/87 гг.), произведение «Шарх ал-бахджат» (фикх) Закарийи ал-Ансари (ум. в 1520 г.), изданное в Египте и многие другие. Большое число книг поступало из Казани, бывшей в то время крупным центром мусульманского книгопечатания в Российской империи.

2) книги, изданные в Дагестане в местных типографиях (типографии «ал-Матба‘а ал-исламиyyа» М.М. Мавраева в Темир-Хан-Шуре, «Каспий» А.М. Михайлова в Порт-Петровске, И. Нахибашева в Хасанюрте)<sup>3</sup>.

Во всех трех вышеуказанных типографиях книги издавались в основном литографским способом. В 1907–1908 гг., с открытием ислам-

ской типографии М.М. Мавраева, Дагестан становится центром арабографического книгопечатания на Северо-Восточном Кавказе.

\*\*\*

<sup>1</sup> РФ ИИАЭ ДНЦ РАН — Ф.15. Оп. 1. Инв. №№ 241-244

<sup>2</sup> РФ ИИАЭ ДНЦ РАН — Ф.15. Оп. 1. Инв. № 93

<sup>3</sup> В начале XX века в Дагестане функционировало около 10 типографий, и лишь в трех из них печатались книги на арабском языке.

*М.А. Бубнова*

## **ПРОЯВЛЕНИЯ ДРЕВНИХ КУЛЬТОВ В РЕЛИГИОЗНОЙ ПРАКТИКЕ ИСМАИЛИТОВ ГОРНО-БАДАХШАНСКОЙ АВТОНОМНОЙ ОБЛАСТИ (ПО АРХЕОЛОГИЧЕСКИМ ИСТОЧНИКАМ)**

Территория Горно-Бадахшанской автономной области, Республики Таджикистан (ГБАО) в настоящее время граничит на севере с Республикой Кыргызстан, их разделяет Заалайский хребет; на востоке — с Китайской Народной Республикой, граница между ними — Сарикольский хребет; на юго-западе с Афганистаном по рекам Памир и Пяндж. На юго-восточном участке узкая полоса шириной от 15 до 65 км. отделяет Мургабский район ГБАО от Республики Индия и Исламской Республики Пакистан. Внутренняя, западная граница проходит по Дарвазскому хребту, юго-западное положение его носит название Хазрати-Шох. С учетом природно-климатических особенностей современную территорию ГБАО принято разделять на Западный и Восточный Памир, подчеркивая этим различные условия проживания человека и его хозяйственную деятельность. На Западном Памире развито земледелие и скотоводство (субтропический климат). На Восточном Памире — только скотоводство. Последний представляет собой высокогорное плато, поднятое на высоту 3600–4200 м. над уровнем моря и входит в аридную зону с высокопродуктивными пастбищами (Акназаров, Мельничов 2006; Мухабатов, Хоналиев 2005)<sup>1</sup>.

На территории ГБАО проживают последователи ортодоксального ислама — сунниты ханафитского толка в Дарвазском<sup>2</sup>, Ванджском

и Мургабском<sup>3</sup> районах. Исламизм утвердился здесь в XI–XII вв. через несколько столетий после его возникновения в Арабском халифате в середине VII в. (Эльчибеков 2005). «С тех пор исмаилиты расматривались приверженцами ортодоксального ислама как крайняя мусульманская секта. Их обвиняли в отходе не только от ортодоксального ислама, но и от умеренного шиизма. Действительно, идеологи исмаилизма разработали довольно стройную религиозно-философскую систему, далеко отошедшую от мусульманского правоверия. Исламитам с самого начала были свойственны учение о воплощения божества в пророках и имамах, культ обожествленного Али, вера в переселение душ, собственная обрядность и т.д.» (Каландаров 2004б: 302). Носир Хосров, величайший проповедник исмаилизма пришел на территорию Западного Памира во второй половине XI в. из местечка Йомган в Бадахшане (Афганистан).

По мнению исследователей, доисламские культы и верования глубоко вошли как в воззрения, так и в религиозную практику исмаилитов Западного Памира, а возникли они задолго до утверждения исмаилизма на территории ГБАО.

Возникает вопрос: Как давно возникли эти древние культы и верования, насколько они реальны, чтобы отождествлять их с религиозной практикой исмаилитов Западного Памира?

Ниже будут рассмотрены некоторые элементы древних культов, принятых современными исмаилитами.

Прежде всего следует сказать о культе камней. Он, несомненно, связан с культом гор или духом гор. Исламиты очень почитают священные камни. Ими могут быть отдельные обломки скал, отдельные валуны, искусственно сложенные груды камней. Для обозначения святого места, связанного с естественно или искусственно сложенными камнями у шугнанцев есть специальное понятие — *кадамджой* (Каландаров 2004б: 375–376). По сведениям А.А. Бобринского, в верховьях р. Пяндж горцы молятся у этих камней, просят исцеление от болезней, делают приношение, зажигают *чирог* и ставят его на камни. Они верят, что молитва и просьба их у священных камней будет услышана (Бобринский 1908: 110; Каландаров 2004б: 343–345). В Шугнанском районе Т.С. Каландарову рассказывали, что в древние времена мужчины в одном из селений обходили его по очереди на рассвете с камнем, который называли «камнем дня». Существовало поверье, что если этот обряд не будет совершен, то солнце не взойдет и не наступит день (Каландаров, Терехов 2006: 102).

Обратимся к древним памятникам. Культ камня зафиксирован в ритуально-погребальном комплексе Карадимур, обнаруженном на второй надпойменной террасе левого берега реки Карадимур (левая составляющая р. Большой Марджанай Южный впадает в озеро Яшилкуль)<sup>4</sup>. Он состоит из двух комплексов. Для нас представляет интерес второй из них. Это квадратное в плане открытое помещение со стенами

ориентированными по странам света и наружным входом-коридором. Стены сложены без фундамента и представляют собой сплошной глинобитный блок, по обеим сторонам облицованный каменной кладкой из одного ряда камней, положенных на глиняном растворе. В северной и южной стенах (ширина 1,4 и 1,6 м.) были совершены погребения в пятистенных ящиках, сложенных из вертикально поставленных каменных плит. Погребения впускные, при этом стенка ящика, обращенная внутрь помещения, совпадает с наружной облицовкой стены. Сверху ящики были перекрыты каменными плитами. Погребальные и поминальные обряды совершались внутри помещения. В центре сохранились следы большого костра (диаметр 1,6×1,7 м., толщина зольного 12 см.). В нем обнаружены кости животных (крупный рогатый скот — корова или як, сурки — очень крупные особи, определение Ш. Шаропова), фрагменты лепной керамики, некоторые из них со следами упрощенного орнамента «меандр», выполненного гребенчатым штампом. У южной стены на полу лежала голова жеребенка.

Обращаем внимание на внутреннюю облицовку западной стены помещения. В центре каменную облицовку прерывают 3 вертикально стоящих камня, два боковых, высотой 80–90 см., между которыми поставлен светлый камень, высотой 60 см. Не исключено, что их перекрывала каменная плита, обнаруженная рядом на стене (72×27×21 см.). Не вызывает сомнения, что это своеобразный алтарь, а камни, из которых он сложен — священные, которым молились отправляя умерших в мир иной. Обнаруженные фрагменты керамики (федоровский вариант андроновской культуры) дают основание датировать ритуально-погребальный комплекс Карадимур в пределах XI (?) — X вв. до н.э. (Бубнова 1993: 312–315).

В древних могильниках, датированных I тыс. до н. э. неоднократно встречаются светлые камни, которые выделяются в общей конструкции надмогильных сооружений. И сейчас в Ишкашимском районе на середину могильной насыпи ставят белый круглый камень на уровне живота погребенного. По местным представлениям он разделяет тело покойного на макрокосмос (*афак*) и микрокосмос (*анфус*) (Шоинбеков 2007: 168).

Особо следует сказать о культе святых и святилищ в контексте цветовой символики. Святилища широко распространены у исмаилитов Западного Памира и наиболее полно освящены Т.С. Каландаровым по материалам Шугнанского района (Каландаров 2004б: 375–399). Заслуживают внимания его объяснения, связанные со святыми местами на Западном Памире. Как он пишет, в Средней Азии почитаемую могилу святого называют арабским термином *мазар*, на Западном Памире такая могила называется *остон*. Остальные священные камни и постройки, с ними связанные, воспринимаются как святилище.



Интерес представляет святилище в Рушанском районе, известное под названием Мушкилкушо. Оно расположено на правом берегу р. Бартанг (правый приток р. Пяндж) у подножья скального уступа, не доезжая до селения Емц. Небольшая постройка с входом закрывается грот в скале. К святилищу от автомобильной дороги ведет мощеная камнем тропа. Справа от нее, в самом начале, стоит четырехугольной формы небольшой постамент, сложенный из мелких каменных плиток (площадь 62×63 см., высота 44–45 см., окрашен белой краской). На поверхности по краю мелкой галькой выложен четырехугольник разделенный диагональными линиями, также сложенными из гальки и окрашенными в белый цвет. В центре пересечения диагоналей стоит черный, конусовидной формы камень (высота 18–20 см.). Перед камнем положена еще одна белая плитка и на ней тоже лежит маленький черный камень. По словам местных жителей, святилище было построено в XIX в. В настоящее время святилище отреставрировано и находится в хорошем состоянии. «Мушкилкушо» переводится как «помощь в трудности» (Бубнова 2008: 98–99).

Очевидно, что «помощь в трудностях» подразумевает тяжелые, трудные периоды в жизни человека, в этом случае черный цвет символизирует темные, злые силы, тогда как белый цвет — помощь, добро. И эта символика также уходит в далекое прошлое. Свидетельствуют об этом древние обсерватории, открытые на Восточном Памире (Мургабский район). Две обнаружены в долине р. Шоролю (левая составляющая Кудары) и по долине левого притока р. Кальтатур. Третья — Карат — в районе озера Каракуль. Специфика их состоит в следующем. «Инструментом» определения календарных дат в данном случае выступают плоские двцветные фигуры, выложенные на земле. В основе каждой из них — прямоугольник с вогнутыми сторонами и сильно или не очень оттянутыми углами. На их концах ставили камни типа менгиров. Контур фигур фиксировали небольшие темные камни или плитки, вкопанные в землю. Внутри каждая фигура делилась на четыре части осевой и долевой линиями, сложенными из небольших темных камней. В центре пресечения ставили небольшой камень. Образовывалось четыре сектора: один засыпали мелкими темными камешками, противоположный — белым толченым кварцем. Как вариант вместо кварца использовали зеленый медистый песчаник (Кальтатур). Длина фигур колеблется от 6–7 до 29 см.

Исследования проведенные астрономом Н.А. Коноваловой (Институт астрофизики АН Республики Таджикистан) показали, что с помощью этих фигур определяли восход Солнца в день весеннего и осеннего равноденствия (21 марта и 23 сентября), а также день летнего и зимнего солнцестояния (22 июня и 22 декабря) (Бубнова, Коновалова 2006).

Два цвета использованные в фигурах можно рассматривать как представление древних людей о таких понятиях как добрые и злые

силы, очевидно, в том смысле, что белый цвет символизирует день, а черный — ночь.

В комплексе Шоролу с восточной стороны обнаружено четыре кургана, насыпь одного из них была разделена двумя линиями, сложенными из темных камней. В результате образовалось четыре сектора, как и в вышеуказанных фигурах они засыпаны темными камушками и белым дробленным кварцем. В долине р. Язгулем (левый приток р. Пяндж) в Ванджском районе среди наскальных рисунков есть изображение круга разделенного поперечными линиями на четыре сектора. По словам местных жителей, такой круг символизирует четыре времени года (Агаханянц 1957: 78).

Все обсерватории, о которых шла речь, кроме практических целей, связанных с определением календарных дат, необходимых для регулирования сельскохозяйственных работ, служили также местом, где совершались ритуальные церемонии, посвященные выпасу скота. Фигуры имитируют растянутые шкуры животных. В долине р. Шоролу, кроме упомянутых обсерваторий, есть еще несколько комплексов включающих ритуальные захоронения баранов, овец, а также погребения служителей культа (Бубнова 2005, 2007).

Возникновение обсерваторий относится к VI–V вв. до н.э., возможный период функционирования — VI–II вв. до н.э.

Почитание святых в религиозной практике исмаилитов занимает особое место. Святилища, посвященные им, известны во многих местах, в том числе и около целебных источников. Одному из них покровительствует Фатима (дочь пророка Мухаммада и жена имама Али).

Святилище Фатимаи Зухро находится в верховьях р. Ямчун (правый приток р. Пяндж) в Ишкашимском районе. В небольшом закрытом помещении типа коридора перед входом в купальню, куда стекает горячая вода из расщелин в горе, находится прямоугольное в плане возвышение, примыкающее к скальному уступу. На плоской поверхности, в центре у края, небольшой четырехугольный в плане постамент, на котором установлены рога архара. Под ним в вертикальную поверхность стены (фасад) встроен очаг. Под ним стену украшает квадрат, сложенный из цветных мелких камней. Внутри он разделен на четыре части линиями, сложенными из белых камушек. По обе стороны квадрата стену украшают «тюльпаны», выложенные из белых камней (белыми — ветки и листья, из цветных - цветков). С левой стороны за тюльпаном выложен круг. Четко выделяются четыре сектора выложенные более светлыми и более темными камешками. Нет сомнений, что в святилище Фотимаи Зухро сочетаются древние культы животных (рога архара) и священного огня, а в круге — далекий отголосок двух цветов из обсерватории Шоролу (Бубнова 2008: 233).

Отметим, что прямоугольники, аналогичные фигурам Шоролу украшают внутренние стены постройки, возведенный над источником в районе селения Козидех (Ишкашимский район).

Таким образом, все вышеизложенное дает основание утверждать, что элементы древних культов составной частью вошли в религиозную практику исмаилитов Западного Памира.

\*\*\*

<sup>1</sup> Информация дается по всей территории ГБАО, а не только о Западном Памире, где проживают исмаилиты. Кроме того, происхождение древних культов подтверждают археологические материалы, обнаруженные в основном в Мургабском районе. Немаловажным является и то, что в настоящее время пересмотрены как вопросы связанные с заселением ГБАО, так и о саках Памира (Бубнова 2001 б, 2006).

<sup>2</sup> В селении Йогид (Ёгет) население исповедует шиизм.

<sup>3</sup> Население — этнические киргизы.

<sup>4</sup> Приняты старые географические названия.

### Библиография

*Агаханиянц О.Е.* Наскальные рисунки в Язгулеме // Изв. ООИ. АН Тадж. ССР. 1957. Вып. 14. С. 71-78

*Акназаров О.А., Мельничков Д.Г.* Экотуризм на Памире: проблемы и перспективы. Душанбе, 2006.

*Бобринский А.А.* Горцы верховьев Пянджа (ваханцы и ишканимцы). М., 1908.

*Бубнова М.А.* Раскопки и разведки древних и средневековых памятников в долине Большого Марджаная и оз. Яшикуль // АРТ. Душанбе, 1993. Вып. 24 (1984 г.). С. 319-326.

*Бубнова М.А.* Культ огня и домашних животных в верованиях древних памирцев // Авеста в истории и культуре Центральной Азии. Душанбе, 2001. а. С. 263–268.

*Бубнова М.А.* К вопросу о саках на Восточном Памире // Археология и палеоэкология Евразии. Новосибирск, 2001. С. 314–321.

*Бубнова М.А.* Исследование памятников на Западном и Восточном Памире в 1989 г. // АРТ. Душанбе, 2005. Вып. 30. С. 117–151.

*Бубнова М.А.* Вопросы заселения и условия обитания человека на территории Горно-Бадахшанской автономной области (каменный век-эпоха бронзы) // Арийская цивилизация в контексте евроазиатских культур. Душанбе? 2006. С. 208–265.

*Бубнова М.А.* Результаты исследования памятников в долине р. Шорол. (1989–1990 гг.) // АРТ. Душанбе, 2007. С. 198–210.

*Бубнова М.А.* Археологическая карта Горно-Бадахшанской автономной области: Западный Памир (памятники каменного века — XXв.). Душанбе; УЦА, 2008.

*Бубнова М.А., Коновалова Н.А.* Древние солнечные календари Памира // Памирские экспедиции. М.; ИВ, 2006. С. 170-209.

*Каландаров Т.С.* Шугнанцы (историко-этнографическое исследование). М., 2004.

*Каландаров Т.С., Терехов В.П.* Путешествие в страну рубиновых гор. М., Наука, 2006.

*Мухаббатов Х.М., Хоналиев М.Х.* Памир: ресурсный потенциал и перспективы развития экономики. Душанбе; Мастер-принг, 2005.

Шоинбеков А. Некоторые особенности погребально-поминальной обрядности шунганцев; обряд разбивания чаши на могиле и его интерпретация // Радловский сборник: Научные исследования и музейные проекты МАЭ РАН в 2006 г. СПб.; 2007. С. 167–171.

Эльчибеков К. История исмаилизма // История Горно-Бадахшанской автономной области. Душанбе, 2005. Т. I. С древнейших времен до новейшего времени. С. 452–487.

*К.С. Васильцов*

## НЕКОТОРЫЕ ВОПРОСЫ ИЗУЧЕНИЯ ПАМИРСКОГО ИСМАИЛИЗМА

Вплоть до недавнего времени Памир для европейцев был своего рода *terra incognita* — географическая изолированность этого высокогорного региона от равнинных территорий, а также суровые климатические условия немало способствовали тому, что практически до конца XIX столетия Памир оставался неизвестен остальному миру. Впрочем, и теперь, несмотря на успехи как российских (советских), так и зарубежных исследователей в деле изучения истории, материальной и духовной культуры населяющих Горный Бадахшан народов, многие стороны жизни горцев не нашли по тем или иным причинам должного освящения в этнологической и востоковедной литературе. К подобного рода «белым пятнам» можно, как представляется, отнести и практики паломничества и поклонения святым местам, до сих пор бытующие среди местного населения. В основу статьи легли материалы полевых исследований 2007 и 2008 гг. «Центральноазиатской этнологической экспедиции» (Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого «Кунсткамера» РАН).

Прежде чем обратиться к указанной нами в заглавии статьи проблематике, необходимо сделать некоторые предварительные замечания, которые, как видится, окажутся небесполезными в ходе нашего последующего изложения.

Большинство населения Западного Памира исповедует ислам шиитского толка и принадлежит к исмаилитской его ветви. Нет нужды здесь подробно останавливаться на общих моментах истории исмаи-

лизма, тем более, что эта тема достаточно подробно, во всяком случае настолько, насколько это позволяют сделать имеющиеся в настоящее время в распоряжении ученых нарративные источники, разработана в современной науке. Отметим лишь, что об истории исмаилитов Бадахшана до падения низаритского государства в Иране с центром в горной крепости Аламут (1256 г.) нам известно очень немного, что связано, прежде всего, с отсутствием надежных письменных свидетельств на этот счет. Вплоть до XI века, то есть до образования исмаилитского-низаритского государства в Аламуте, этот горный регион не был, скорее всего, полностью исламизирован, а местное население оставалось верным различным древним иранским верованиям и культурам. Известную роль в религиозной жизни горцев играл также и буддизм, о чем свидетельствуют обнаруженные археологами на территории Бадахшана развалины буддийских храмов. Можно предполагать, что проникновение и утверждение исмаилизма на Памире шло достаточно медленно и, несмотря на деятельность низаритских *да'у*, к середине XIII века исмаилитская община Горного Бадахшана оставалась весьма незначительной. Ситуация, видимо, изменилась с разгромом низаритского государства в Иране, когда, вынужденные скрываться от преследований монголов, многие исмаилиты бежали в Центральную Азию и Индию, способствуя тем самым пропаганде и популяризации исмаилитского вероучения среди местного населения. Впрочем, как замечает современный исследователь Ф. Дафтари, собственно бадахшанская традиция относит принятие исмаилитского *да'ва* к более раннему периоду. По его словам, первыми низаритскими *да'у* (букв. проповедник) были Саййидшах Маланг и Мир Саййид Хасаншах Хамуш, которые основали династии пиров (*пир*) и миров (*мир*) в Шугнани и Рушани, а также в верховьях Амударьи. Не вдаваясь в подробности политической истории Бадахшана, отметим, что этот горный регион, избежав монгольского завоевания, впоследствии оказывался попеременно под властью тимуридских эмиров, бухарских и афганских правителей вплоть до вхождения в состав Российской империи.

Особенности географического положения, а также специфика исторического пути развития Западного Памира естественным образом сказались на формах бытования здесь ислама, что, соответственно, позволяет поставить вопрос о характере памирской религиозности — то есть способе функционирования и существования «регионального ислама», конкретном проявлении тех или иных общемуусульманских представлений в условиях Горного Бадахшана. Мы, разумеется, не претендуем на сколько-нибудь подробное или детальное изучение данной проблематики да и не можем ставить сейчас перед собой подобного рода задачи. Наметим лишь некоторые возможные подходы к исследованию комплекса вопросов, непосредственно касающихся обозначенной выше темы.

Безусловно, одним из важных направлений изучения памирского исмаилизма должно стать исследование и введение в научный оборот памятников письменности. Низариты Горного Бадахшана сохранили отчетливую литературную традицию, опирающуюся на корпус сочинений исмаилитской общины в Иране. Бадахшанские исмаилиты, насколько можно судить по доступным в настоящее время источникам, не создали собственной, оригинальной интеллектуальной школы — со времен Насир-и Хосрова (ум. после 1072 г.) памирская низаритская община не выдвинула, пожалуй, самобытных авторов, сравнимых с Насир ад-дином Туси или Абу Исхаком Кухистани. Вместе с тем, литературная традиция исмаилитов Памира представляет несомненный интерес для исследователей, поскольку сумела сберечь многие сочинения, относящиеся к интеллектуальной продукции как иранской исмаилитской общины, так и к более раннему периоду. Характерный тому пример — анонимный протоисмаилитский трактат *Умм ал-китаб*, списки которого были обнаружены в Шугнани. Следует к этому добавить, что многие рукописи исмаилитских сочинений хранятся теперь в частных собраниях и не всегда доступны широкой публике. Важной особенностью литературного наследия бадахшанской общины низаритов следует отнести также весьма заметное влияние на исмаилитских авторов сочинений иранских суфиев. Показательно, что персоязычные низариты посталамунтского периода стали относить некоторых поэтов-мистиков, таких, как, например, Сана'и (р. 1045 г.), Фарид ад-дин Аттар (1119-1230 г.), Джалал ад-дин Руми (1207-1273 г.), к своим единоверцам, а извлечения и списки их произведений сохранялись в личных библиотеках исмаилитов Бадахшана.

Не менее важным является также и изучение системы бытующих среди населения Горного Бадахшана ритуальных и обрядовых практик, которые сохранили многие архаические черты и являются одним из наиболее устойчивых элементов традиционного уклада жизни памирцев. На протяжении многих веков мусульманская религия была и остается доминирующей идеологической системой, регламентирующей различные сферы жизни памирского общества. История проникновения и утверждения ислама в Горном Бадахшане, особенности его географического положения, существование в этом регионе собственной богатой культурной традиции привели к тому, что здесь сложились уникальные, самобытные формы бытования религии Мухаммада. Вобрал в себя многие элементы традиционных верований, неразрывно связанных с историческим и духовным наследием народов Центральной Азии, ислам обретает специфические черты, отражающие своеобразие мышления, сложившейся в этом регионе древней культуры. Сразу заметим, что речь здесь идет не о столкновении или противостоянии в рамках культуры ислама тех или иных представлений, восходящих к иным религиозным традициям, к иной системе мировосприятия в целом, но о *сосуществовании* различных субстратов, определяющих «лицо» этой

культуры, ее онтологическую структуру, формирующих мыслительные и художественные схемы, функционирующие в ее пространстве. Сказанное отнюдь не означает, что те или иные обряды жизненного цикла, культовые и ритуальные практики не имеют никакого отношения к нормам ислама, а представляют собой нечто от мусульманской религии независимое или даже чужеродное. Однако, будучи *освящены* исламом и рассматриваемые именно в качестве мусульманских, они имеют множество архаических черт. «Раз возникнув — писал непопулярный в наши дни Ф. Энгельс — религия всегда сохраняет известный запас представлений, унаследованный от прежних времен, так как во всех вообще областях идеологии традиция является великой консервативной силой». Таким образом, в данном случае мы имеем дело с устойчивой традицией, возникшей в не-исламской культурной среде, но сохранившейся и продолжающей функционировать в новых для себя условиях.

Весьма показательными в этом контексте можно считать места паломничества и поклонения Западного Памира.

В большинстве районов Центральной Азии «святое место» называют либо арабским термином *мазар*, либо персидским *зийаратгах*, на Западном Памире используется, обыкновенно, древнеиранское слово *остон*. Остонами считаются могилы почитаемых мужей — религиозных деятелей (*пиров* или *халифа*), праведников, а равно и людей пользовавшихся почетом и уважением среди местного населения, например, известных мастеров или ремесленников. Остоны такого рода весьма часто встречаются в Бадахшане, при этом связываются они как с реальными историческими лицами, так и с полубогатырями. Существует также и особый тип почитаемых мест — *кадамджой*, по всей вероятности, генетически связанный с древним культом камней. Кадамджой может представлять собой как отдельный камень или валун, так и искусственно сложенную грудку камней. Согласно свидетельствам этнографов и путешественников начала XX века, памирцы произносили молитвы у этих камней, оставляли около них подношения, просили исцеления от болезней, совершали обряд зажигания светильника (*чарог равшан*) и т.п. В некоторых местах Западного Памира такого рода практики сохранились и поныне. Следует отметить, что почитание камней восходит, всего вероятнее, к доисламским временам, однако позднее, после утверждения на Памире исмаилизма многие подобные места поклонения стали связываться с именами чтимых среди мусульман-исмаилитов религиозных деятелей.

В духовной и религиозной жизни памирцев места паломничества и поклонения и до сего времени продолжают играть весьма важную роль, тем более, если учитывать тот факт, что памирские исмаилиты в силу сложившихся исторических обстоятельств, не имели специальных культовых сооружений (мечетей) для отправления молитв, что, разумеется, не могло не сказаться на отношении памирцев к «святым местам».

*М.Ю. Роцин*

## ОСОБЕННОСТИ СОВРЕМЕННОГО ИСМАИЛИЗМА НА ПАМИРЕ

Главная особенность исмаилизма, называемого его адептами тарикатом, состоит в том, что в отличие от других мусульман исмаилиты имеют своего верховного главу — имама Ага-хана IV, которого они называют «Его Высочество». Сегодня штаб-квартира имама находится недалеко от Парижа в Агламоне. Важную роль в религиозном и светском образовании исмаилитов играет Институт исмаилитских исследований, расположенный в Лондоне.

В середине 1990-х гг. в этом институте был создан специальный отдел по работе с таджикскими исмаилитами. В свою очередь, этот отдел учредил Комитет по исмаилитскому тарикату и религиозному образованию (Ismaili Tariqah and Religious Education Committee — ИТРЕС, далее по-русски — ИТРЕК) для деятельности в Таджикистане. Членов ИТРЕКа назначал сам Ага-хан IV. Председателем ИТРЕКа является М. Илолов, член Меджлиса (парламента) Таджикистана, постоянно проживающий в Душанбе. Его заместитель И. Гозебеков живет в Хороге, столице Горно-Бадахшанской Автономной Области (далее — ГБАО). Из 6-ти членов ИТРЕКа четверо находятся в Хороге и собираются на свои заседания раз в месяц. ИТРЕК в полном составе встречается раз в год Душанбе.

Один из членов ИТРЕКа Шозода-Мухаммад Шерзодшоев является одновременно представителем Комитета по делам религий правительства Республики Таджикистан в ГБАО. По его данным, 63% населения ГБАО — исмаилиты, остальные — сунниты. До революции 1917 г. структура бадахшанского исмаилизма была следующей: имам назначал *пиров*-старцев (эта должность передавалась по наследству), пиры назначали *халифа* (наместников), при этом не все халифа были наследственными. Роль халифа в исмаилизме примерно соответствует роль роли муллы среди суннитов. В 1920-х гг. в ГБАО было 7 местных пиров, а, кроме того, 5 афганских пиров имели своих мюридов (учеников) в ГБАО. До революции 1917 г. пиры были активными сторонниками присоединения Бадахшана к России. В 1930-е гг. они подверглись репрессиям. Известного пира Саида Юсуфалишо мюриды предупреждали о грозящей ему опасности, но он ответил на это так: «Я, как и мой отец, столько старался, чтобы защитить мюридов от афганских завоевателей. И, пригласив к себе на Памир офицеров и солдат Белого Царя, мы достигли, наконец, спокойствия. Мои заслуги не только ценят мюриды, но они хорошо известны от Ташкента до Москвы». Однако осе-



ню 1932 г. Саид Юсуфалишо был арестован. Он принял яд и скончался в сел. Нишусп. Сын Юсуфалишо Мамадалишо перебрался в Афганистан и был назначен пиром. В 1940-м г. он был захвачен силами НКВД в ходе спецоперации и тогда же расстрелян. В том же году был расстрелян шахдарьинский пир Ходжадабаль. В 1940-е гг. связь таджикских исмаилитов с имамом и своими зарубежными единоверцами прерывается. К концу 1980-х гг. в ГБАО осталось 23 халифа.

У исмаилитов ГБАО нет отдельных молитвенных домов, называемых *джамаат-хона* (дом собрания), поскольку каждый исмаилитский дом одновременно является джамаат-хоной. Начиная со второй половины 1990-х гг., ИТРЕК активно занимается поиском и подбором новых халифа, при этом он выдвигает следующие критерии: знание персидского языка и арабской графики, знание обычаев, умение проповедовать и наличие авторитета среди людей. Учитывается и уровень образования кандидатов. После соответствующей процедуры отбора ИТРЕК проводит опрос населения и утверждает нового халифу. В настоящее время в ГБАО действует свыше 100 халифа. ИТРЕК регулярно проводит семинары для халифа, ученых, учителей и журналистов, направляет студентов для учебы в Институт исмаилитских исследований в Лондоне.

Работа ИТРЕКа в области религиозного образования и воспитания подкрепляется активной деятельностью ряда Ага-хановских организаций в социально-экономической сфере. Отмечу, в частности «Сеть Ага-хана по развитию» (Aga Khan Development Network — АКДН/АКДН) и «Программу по поддержке развития горных обществ» (Mountain Society Development Support Program — MSDSP/МСДСП). Появление последней программы связано с тем, что 4 года назад в ГБАО были ликвидированы колхозы и совхозы. В рамках МСДСП оказывается помощь отдельным крестьянским хозяйствам, роются оросительные каналы, возводятся мосты в горах, строятся микро-гэс, выделяются микро-кредиты для поддержки частной инициативы. В значительной степени деятельность исмаилитских организаций в ГБАО поддерживается усилиями как местных, так и зарубежных волонтеров. По мнению самих исмаилитов, принцип добровольной работы на благо общины — один из краеугольных в их доктрине.

В афганской части Бадахшана по-прежнему существует старая патриархальная структура исмаилизма, характерная для ГБАО до начала 1930-х гг. В Афганистане в настоящее время действует 13 пиров, но летом 2002 г. имам прислал свой *фирман* (указ), упразднявший функции пиров как наследственных лидеров местного исмаилизма. Этот фирман взорвал всю сложившуюся структуру афганского исмаилизма, основанную на подчинении рядовых исмаилитов (*мюридов*) пирам.

Афганская провинция Бадахшан никогда не была оккупирована талибами, старый патриархальный уклад жизни там удивительно хорошо сохранился. Местные исмаилиты серьезно изучают свое духов-

ное наследие, в частности труды замечательного мыслителя Насир-и Хосрова, читают они и работы по истории исмаилизма, вспоминая, например, добрым словом исследования крупнейшего знатока исмаилизма в XX в. Владимира Иванова, первого из востоковедов, допущенного к исмаилитским архивам. В 1920-е гг. он выехал из Советской России в Иран и стал активно сотрудничать с исмаилитами. Основные труды В. Иванова вышли по-английски и были переведены на персидский язык. В отличие от таджикских исмаилитов, живущих в условиях светского государства, афганские исмаилиты находятся под постоянным прессом суннизма, являющегося в Афганистане государственной религией. Так, в исмаилитских районах после победы моджахедов в гражданской войне и укрепления режима талибов в стране женщины стали вынуждены носить чадру (покрывало на лице), что ранее там никогда не практиковалось.

Возможность побывать в обеих частях Бадахшана, таджикской и афганской, позволила лучше понять процесс возрождения и модернизации исмаилизма, происходящий на Памире, который был многие годы в случае Афганистана (из-за хаоса и гражданской войны) и многие десятилетия в случае Таджикистана (из-за атеистической политики) отрезан от мирового исмаилизма. Ага-хан IV начал работу по созданию крупного международного университета в Хороге.

*К.С. Васильцов*

## **КОНЦЕПЦИЯ ВРЕМЕННЫХ ЦИКЛОВ В ИСМАИЛИЗМЕ (ПО МАТЕРИАЛАМ ТРАКТАТА *КАЛАМ-И ПИР*)**

Согласно исмаилитской доктрине, в земной истории человечества необходимо присутствуют семь пророков, вернее, первые шесть готовят человечество к появлению седьмого, «ибо их призыв, а равно и цель их (посланнической) миссии суть явление седьмого Господина Воскресения, да благословит его Господь, могущество которого равно могуществу всех шестерых вместе взятых».

Исмаилитская концепция временных циклов, насколько мы можем теперь судить по дошедшим до нас отрывочным сведениям из ран-

них исмаилитских трактатов, представленных в позднейших фатимидских и после-фатимидских религиозно-философских сочинениях исмаилитов и их противников, была в самом общем виде сформулирована на рубеже IX–X веков, и включала в себя эпохи, представленных в Коране пророков. «Свои разработки — пишет современный исследователь исмаилизма Ф. Дафгари, — исмаилиты прилагали к иудео-христианским откровениям, а также к таким доисламским религиям, как зороастризм и манихейство». Согласно представлениям ранних исмаилитов, история человечества состоит из шести различных по своей продолжительности пророческих циклов (*давр*). Начало каждого такого цикла, соответствующего кораническим эпохам пророков, провозглашает ниспосланный Богом глашатай (т. е. пророк, *натик* — букв. «провозглашающий»). Таким образом, первый цикл открывал Адам, второй — Нух, третий — Ибрахим, четвертый — Муса, пятый — Иса и, наконец, начало шестого *давра* было возведено Мухаммадом. В исмаилитском трактате *Калам-и нир* говорится по этому поводу: «В эпоху Адама Нашего Господина называли Малик Шулум, то есть Сетх. Они говорят, что Малик Шулум должен возвратиться в День Оный, когда он провозгласит свои веления людям и раскроет сокровенные тайны Божественной мудрости, сокрытые в религиозном законе (*шариат*). События, имевшие место в сказании об Адаме и Иблисе, а также все то, что произошло, были с ним связаны».

В эпоху Нуха Нашего Господина называли Малик Йазда, а последователей его — Барахима (брамины). Они верили, что он вернется в День Оный, дабы провозгласить веления свои, а также препроводить тех из людей, кто того достоин, в Рай, а грешников — в Ад. Нух пожаловался ему, что иные из людей не вняли его учению (*дават*), так, что он велел, чтобы все люди руководствовались внешними установлениями (*захир*) религиозного закона (*шариат*). Так, люди погрузились во внешние установления (*захир*) религиозного закона (*шариат*), лишь тех из них обрели спасение, кто находился на Ковчеге Нуха. Пророк сказал: «Истинные мои приверженцы подобны Ковчегу Нуха: те, кто остается в нем, обретают спасение, те же, кто избегает его, гибнут в пучине».

В эпоху Ибрахима Нашего Господина называли Малик ас-салам, и по сей день эта община истинно верующих призывает его в своих молитвах. Общину Ибрахима называют гебрами, и они также верят, что Малик ас-салам возвратится в День Оный. История о том, как Ибрахиме глядит на звезды, луну и солнце, соотносится с *даи*, *баб* и *худжат*. Он не знал отдыха до тех пор, пока не увидел Господина Нашего, когда же он увидел его, он служил ему и отдал десятину. Заратуштра был *худжат* Нашего Господина, который явился в конце эпохи Ибрахима.

В эпоху Мусы Нашего Господина называли Зу-л-карнайн. История о том, как он увидел ночью Свет над деревом, означает внешнюю сторону (*захир*) религиозного закона (*шариат*). Дерево — это человек, Свет

означает исповедание единобожия, и единство Нашего Господина. Муса имел обыкновение называть Нашего Господина Шанба или Саббаи.

В эпоху Исы Нашего Господина называли Маадд, а в эпоху Пророка его называли Мавла-на Али. То, что Иса обещал возвратиться вновь и явить Бога людям, (в действительности) было указанием на Али. Пророк сказал, что Али ибн Аби Талиб возвратится в Судный День, и поднимет знамя Воскрешения (*кйямат*).

Все имамы суть Мавла-на Али и все они содержатся в нем, «подобно тому, как одна лампада зажигается от другой».

Эти пророки провозглашали внешние стороны Божественного послания человечеству каждого исторического периода (цикла), устанавливали для людей согласно с ниспосланным им откровением заповеди, обряды и запреты. Кроме того, Бог наделил их сокровенным знанием (*батин*), недоступным обыкновенному человеку, которое передавалось лишь наиболее близким к пророкам лицам.

Здесь, вероятно, следует несколько пояснить это положение. Еще на этапе разработки доктринальной стороны исмаилитского вероучения, приблизительно в конце IX — начале X века, были установлены и четко разграничены различия между внешней, экзотерической (*захир*) и сокровенной, эзотерической (*барин*) сторонами Божественного откровения. В самом общем виде теория эта сводилась к следующему. В ниспосланных человечеству Священных Писаниях (*китаб*) содержатся Божественные законы и установления не требующие специального толкования, то есть имеющие смысл буквальный и потому понятные и доступные всякому верующему (речь, иными словами, идет о внешней (*захир*) стороне религиозного послания). В то же самое время в Священных Писаниях (и Коране в особенности) с необходимостью присутствует также и сокровенный (*батин*) смысл. Внешняя сторона религии может претерпевать те или иные изменения, сокровенная ее составляющая, которая содержит вечные духовные истины (*хакаик*) во все времена остается неизменной. Эти вечные истины были ниспосланы Богом иудеям, христианам и мусульманам, однако смысл их оказался сокрыт за различными экзотерическими формулировками. Познание сокрытых истин происходит благодаря эзотерическому толкованию (*тавил*). *Тавил* — (букв. «возвращение к истоку, к началу») метод аллегорического толкования Корана. Термин употребляется в Коране в значении «толкование сна» (*сура* 12). Приверженцами *тавила* были мутазилиты. Наиболее широко метод аллегорического толкования Корана применялся шиитами и исмаилитами. Первые, как правило, искали при помощи *тавила* в тексте Священного Писания скрытые намеки на Али и первостепенную роль *имамов* в жизни мусульманской общины. Исмаилитский *тавил* имел ряд особенностей — служил для обоснования *дава*, тайной иерархии «посвященных», подготовке неопитов; кроме того, исмаилиты прибегали к *тавилу* для обоснования и доказательства истинности своей космологии

и сотериологии. В эпоху ислама, согласно представлениям исамитов, в полномочия Али входило толкование (*тавил*) сокровенных истин (*хакаик*) религии Пророка (В данном случае Мухаммад рассматривается как непосредственный передатчик Божественного откровения — *танзил*). Данный термин у исамитов употребляется в смысле сходном со значением термина *вахй*. Последний восходит к Корану: «И внушили Мы Мусе: “Брось свой жезл!” И вот, — он поглощает то, что они поглощают» (7:117). Здесь *вахй* означает Божественное внушение. В другом месте в Коране сказано: «И прочитай то из книги Господа твоего, что открыто тебе» (28:27): *вахй* в этом случае имеет значение Божественного откровения. *Вахй* ниспосылается пророкам: «Мы ведь открыли тебе также, как открыли Нуху и пророкам после него, и Мы открыли Ибрахиму, и Исмаилулу, и коленям, и Исе, и Аййубу, и Йунусу, и Хāруну, и Сулаймāну, и дали Мы Дāуду псалтырь» (4:163). Источником *вахй* может являться не только Бог, но также джинны и Иблис: «Ведь шайтаны внушают своим сторонникам, чтобы они препирались с вами, а если вы их слушаете, вы тогда — многобожники» (6:121.) Али — у исамитов он также имеет почетное имя *Сахиб ат-тавил* (владыка *тавила*) — является, таким образом, хранителем истинного знания ниспосланного Мухаммаду и имеет исключительное право на толкование Божественных истин, которое затем унаследовали его потомки (*имамы*). Способность постигать эти вечные истины, как мы уже сказали выше, доступна избранным членам общины (*хаввас*) — «людям толкования» (*ахл ат-тавил*). Ф. Дафтари пишет по этому поводу: «Обращение в исамизм, известное как *балаг*, включало обряд принесения новообращенным клятвы верности — *ахд* или *мисак*. Дав присягу, неопит принимал на себя обязательство хранить в тайне сокровенное знание, *батин*, ниспосланное через иерархию наставников, *худуд*, получивших полномочия от *имама*. Эзотерическое знание, таким образом, является не только скрытым, но и тайным».

Возвращаясь теперь вновь к разговору об исамитской концепции временных циклов, нам остается добавить, что, согласно исамитской иерархии, у каждого пророка (*натик*) был свой духовный преемник *васи* (*асас*), который был наделен исключительным правом толкования сокровенного послания своего исторического цикла. Таким образом, исамиты считали *васи* эпохи ислама Али ибн Абу Талиба. При этом эпоха каждого *васи* состояла из семи эпох, каждой из которых соответствовал свой *имам*. Седьмой *имам* каждого цикла «поднимался в ранге» и становился *натиком* (пророком) следующего семилетнего цикла, отменяя старый закон (*шариат*) и устанавливая новый. Так происходит в течение всех шести исторических эпох и порядок этот меняется с наступлением последнего седьмого цикла, то есть с провозглашением эпохи ислама. Седьмым *имамом* этой эпохи стал Мухаммад ибн Исмаил (80/699 или 83—148/702—3—765), который, согласно исамитской традиции ушел в сокрытие (*гайб*). С новым его

пришествием наступит эра *махди*, когда Мухаммад ибн Исмаил восстановит истинный ислам и утвердит в мире справедливость. В эру *махди* не будет утвержден новый закон (*шариат*), а будет провозглашен последний цикл в истории человечества, раскрыты все Божественные истины, ниспосланные пророкам в другие периоды. Сам Мухаммад ибн Исмаил будет править человечеством до скончания времен.

*Р.Р. Рахимов*

## ИСЛАМ, ИСПОВЕДУЕМЫЙ ЖЕНЩИНАМИ И ИСЛАМ, ИСПОВЕДУЕМЫЙ МУЖЧИНАМИ (НА ПРИМЕРЕ КУЛЬТА СВЯТЫХ И ПАЛОМНИЧЕСКОЙ ПРАКТИКИ ТАДЖИКОВ)

Продолжая исследование специфики центральноазиатского регионального ислама, я обращаюсь к такой грани проблемы, которая касается некоторых проявлений несовпадения женской религиозности с мужской. Автором-полевиком прослеживаются явления, которые позволяют почувствовать определенные элементы существования в оседлой среде Центральной Азии объектов преимущественно мужского и преимущественного женского культа. На это указывают отдельные особенности практики ритуального посещения почитаемых мест (*мазор*'ов), связанных с именами легендарных или реальных подвизников ислама, именуемых *хазрат*'ами/*ходжа*'ми.

Следует, прежде всего, иметь в виду, что культ святых и паломническая практика, рассматриваемая нами как институт ритуальных путешествий к святым местам, это не область догматических (теологических) концепций ислама. Поклонение мазарам в отличие от канонического ислама, который является религией Писания и мечети, представляет собой в большей степени религию Пути к некоему *чудесному*, сказать иначе, к магии объекта культа. В мечеть, в которую у таджикских женщин нет доступа, верующий обращает свой внутренней взор к абстрактному Богу посредством абстрактных молитв; в этом случае Бог для человека, находящегося в молитвенной позе, становится

и учителем, и судьей, и любящим, и карающим. Культ святых и паломничество к священным местам позволяют верующему обратить взоры к правящему сакральными объектами духу конкретного подвижника религии (учителя и *пир*) или к другому почитаемому объекту как к посреднику между Богом и им самим с конкретными целями. Говоря иначе, верующий обращается к Творцу посредством ритуального объекта. В этом случае страх перед Богом отступает, трансформируясь в надежду или, если так можно выразиться, становясь созвучным надежде. Таким образом, появляется возможность о культе святых и паломнической практике говорить не в контексте книжного ислама, а как об области народной религии, в значительной степени оторванной от доктринальных установок господствующей религии. Акцентировать внимание на этой области важно еще и потому, что это дает исследователю возможность подвергнуть анализу широкий спектр проблем, относящихся к религиозной жизни верующего мусульманина. Прежде всего, в поле зрения исследователя обозначенной тематики оказываются большое разнообразие объектов почитания. Это не только культ святых как собственно подвижников ислама и, соответственно, поклонение архитектурно оформленным склепам, мемориальным усыпальницам святителей, а также их реликвиям. Приковывает внимание также культ элементов природы — земли, воды, деревьев, кустов и огня.

Не менее привлекателен для исследования культ святых мест естественного происхождения (горных вершин и скал, пещер, камней, деревьев, родников). В этом плане нельзя оставлять без внимания и сакрализацию бесчисленного множества предметов быта, текстов, четок, оберегов, амулетов и т.п. В этом отношении интерес представляют также проявления почитания семейного очага, а также культ предков. Неотъемлемой частью данной проблематики является институт паломничества в религиозной практике местного населения. В этом направлении ждут своих исследователей много вопросов, как например, мифология эпонимов мазаров и специфические особенности облика рукотворных почитаемых объектов. Важным аспектом этой проблемы, а это то, что интересует автора, является пространственная организация святынь и цели, которые преследуют паломники-мужчины и паломники-женщины при совершении ритуального посещения. Это как раз вопрос о предпочтении, отдаваемом теми и другими при выборе объекта (или объектов), составной частью входящего в культовый комплекс. Есть и другие вопросы, например, принципы практического выполнения необходимых ритуалов и обрядовых действий при жертвоприношениях. Конечно, эти достаточно сложные вопросы требуют самостоятельного рассмотрения.

Как уже говорилось, официальный ислам в целом не поощряет выполнение женщинами ряда религиозных обязанностей. Что касается совершения ими ритуальных путешествий к святым местам, то в этой сфере, за некоторыми исключениями, например, ограничение входит

внутри усыпальницы святого, особых запретов нет. Пребывать внутри центрального объекта почитания — мавзолея и молиться там, подбирая подходящие случаю коранические тексты — прерогатива мужчин. Ритуальное посещение женщинами святыни ограничивается касанием лбом порогов или стены гробницы или мазанием лица пылью с ее стены. Их молитвы, в отличие от молитв мужчин, которые являются кораническими текстами, — индивидуальные и часто спонтанные сакрализованные формулы, по своему происхождению не являющиеся книжными (то есть не имеющие коранического закрепления). *Зиёрат* мужчин обычно включает ритуалы поклонения склепу (они бывают под открытым небом или под крышей усыпальницы хазрата, с которым связана мифология его мазара) и круговые обходы могилы святого. С целью осознания Бога верующие-мужчины практикуют также намеренное сорокадневное созерцательное затворничество в особой комнатке, обычно внутри мавзолея. Все это говорит о том, что поклонение мужчин мемориальным сооружениям не есть надежда на чудо исполнения земных желаний, а, в большей мере, путь к религии, которая подразумевает исповедание официального ислама. Посещение прочих ритуальных объектов, говоря условно, предписано в основном женщинам. Как женщинам ограничен вход в архитектурно оформленное мемориальное сооружение, так и мужчинам, как-то негласно, ограничено посещение мест женского поклонения. Есть одна разница: объекты преимущественно женского почитания расположены немного на периферии центрального объекта культового комплекса. Специфические области народного ислама позволяют женщинам реализовать себя в сфере, которая являет собой не исповедание официального ислама, а особую форму религиозной практики. Приведенные примеры свидетельствуют о том, что в таджикской среде, при совершении паломничества даже к одной и той же святыне и выборе объекта (объектов) культа, составной частью входящего в ее комплекс, женские и мужские предпочтения часто не совпадают. Так происходит потому, что посещая святое место, мужчины и женщины часто преследуют разные цели.

Прежде чем продолжить разговор на эту сложную тему, позволю себе небольшое отступление. Дело в том, что почитание святых и институт паломничества долговечней и прочней религиозных доктрин, которые меняются в зависимости от изменения религиозной ориентации населения. В этом качестве культ святых мест, объектов, предметов, а также паломничество сопровождают человека на протяжении всей его истории. Благодаря этому, сама эта практика формируются, становясь неким интеллектуальным сосудом, в котором умещаются черты наследия религий, последовательно сменявших друг друга на протяжении многих тысячелетий.

Если под этим углом зрения посмотреть на мазары в целом, то становится вполне очевидным, что в абсолютном большинстве случаев это



культовые объекты далекого доисламского происхождения. Мифология эпонимов существующих мемориальных сооружений была подвергнута реформатированию исламом уже после его установления в регионе в качестве господствующей религии. Происходило (и происходит) это путем сооружения склепов святых (чаще всего без мощей), возведения над ними погребальных сооружений, установления других мусульманских атрибутов на месте или рядом с прежними доисламскими объектами культа. В центральноазиатском исламе такая практика была практически общим местом. Поэтому, мы видим, что почти всюду в этом регионе со знаковыми рукотворными объектами собственно мусульманского культа (склепами, мемориальными сооружениями, почитаемыми шестами-*тугами*, реликвиями святых), соседствуют (или существуют самостоятельно), так сказать, маргинальные почитаемые объекты естественного происхождения, культ которых, возможно, питается еще из индо-арийских религиозно-мировоззренческих источников. По признаку слабой интегрированности в маскулинные объекты культа, к маргинальным относятся упоминавшиеся выше горные вершины и скалы определенных геометрических форм (или напоминающих человеческую фигуру), пещеры и гроты, а также камни часто метеоритного происхождения. В числе этих объектов — родники, различные реликтовые деревья типа можжевельника, *сада* (тюрк. «карагач»), боярышника, алычeveго дерева или целой рощи, к примеру, барбарисовых кустов и т.д.

Здесь я подхожу к тому, что является целью представленного доклада: описание практики посещения группы, так сказать, маргинальных объектов, представляющих собой мазары, к которым обращают свои внутренние взоры в основном женщины. Поиски пути к чудесному концентрирует паломниц больше около родников<sup>1</sup>, водоемов с естественным выходом подземной воды на земную поверхность, камней<sup>2</sup> и деревьев<sup>3</sup>. Нужно сказать, что к посещению женщинами этих объектов в ритуальных целях официальный ислам относится несколько неодобрительно, что видно из того, что паломники-мужчины не проявляют к ним большого интереса. Но ислам не препятствует им быть весьма активно посещаемыми. Наверное, потому, что с этим связано увеличение потока посетителей и, следовательно, роста пожертвований, необходимых как для содержания мемориалов, так и для экономического благополучия служителей культа. Так или иначе, мы видим, что в рассматриваемой сфере народного ислама круг объектов женского культа гораздо шире и разнообразнее, чем объекты мужского культа. По этим признакам, народный ислам представляет собой форму религиозной практики, которую в большей степени исповедуют женщины.

*Зийрат* мужчин «своих» объектов обычно принимает строго ритуализованный характер. Цели, которые они преследуют при поклонении мазару, практически мало отличаются одна от другой. Путь к религии, надежда на спасение за грехи и желание вымалывать их у карающего

Бога рождает в паломнике-мужчине сосредоточение сознания, стремление к созданию некоей внутренней субстанции, связывающей его с прошлым, настоящим и будущим. Заметный отсутствующий вид, подчеркнута медленные движения, проявления послушания шейху мазара — все это указывает на состояние души паломника, пребывающего во время выполнения ритуальных действий в состоянии раздумья.

В репертуаре женских действий (имеется в виду при посещении собственно женских объектов поклонения) оттенки, присущие поклонениям мужчин, выражены меньше. Со стороны кажется, что посещение мазара для женщин предполагает не внутреннее сосредоточение, как у мужчин, а своеобразную форму времяпрепровождения, в определенном смысле празднования соприкосновения с неким чудом, которое вызывает волну эмоций. Признаки такого отношения к зиёрату, отчетливо ощущаются в мазарах, расположенных за пределами городов или крупных населенных пунктов<sup>4</sup>. На этих ритуальных объектах активность паломниц выражается в приготовлении обильных жертвенных угощений (в виде плова или мясных блюд), которые подаются к *дастархану* (скатерть, на которую раскладывается пища) паломников. У таджиков на сей счет существует поверье, что запах пищи, пропитанный субстанциями огня и воды, уносится по воздуху в обитель праведных душ, а также в источники, где рождаются материи света и воды, за что человек получает желаемые результаты: бездетный — ребенка, оказавшийся в полосе невезения — избавление от нее, больной — здоровье и т.д. Одни только эти представления указывают на различие в совершении паломничества мужчинами и женщинами. В женском понимании мира чудесное, то есть нечто, стоящее по другую сторону человеческого бытия, при условии выполнения определенных обрядов, может стать достижимым. Конечно, это тоже подражание готовым образцам. Но в отличие от целей и, соответственно, характерных черт поклонения мужчин при совершении *зиёрата* для женщин гораздо важнее определить свою конкретную, носящую земной характер цель. С этой целью связан выбор объекта культа и, стало быть, путь ее достижения. Иначе выполнение той или иной магической церемонии не имеет смысла.

Отмеченные факты иллюстрируют ощутимые особенности ритуального посещения мест поклонения мужчинами и женщинами. Они убеждают в том, что женское и мужское посещение мазаров отличаются друг от друга не только в плане выбора объекта почитания, но и с точки зрения целей, которые они преследуют. В целом, складывается впечатление, что у женщин восприятие мира отличается от его восприятия мужчинами: у них Бог не карающий, а любящий, милостивый. Может быть, поэтому паломницы менее зависимы от духовенства.

Совершенно очевидно, что отмеченные особенности в поведении женщин во время ритуального посещения мазаров ведут свое проис-

хождение от доисламских обычаев, обрядов и символов. Из своеобразия совершения ими *зиёрата*, возникает ощущение, что в их душах все религии мира соединены вместе как различные пути к единому Богу. Примечателен пример, дополнительно иллюстрирующий специфику женской религиозности в таджикской среде. Речь идет о том, что многие почитаемыми женщинами объекты, связаны с именами *алидов* — персонажей шиитского ислама, притом, что народы Центральной Азии, в основной своей массе, исповедуют суннитский ислам ханифитского *мазхаба* - богословско-правовой школы (толка).

Между прочим, с культами *алидов* связаны не только женские почитаемые объекты, но и многочисленные, говоря условно, собственно мусульманские места поклонения. Как пример, можно сослаться на почитание горных вершин определенной (часто геометрической) формы или скал, напоминающих человеческие фигуры, а также пещер и гротов (из-за трудностей путей и подходов они часто недоступны женщинам для посещения). Более того, у таджиков имена шиитских святых, по сути, составляют прочную основу маскулинной антропонимической модели. Сам Али ибн Абу Талиб является скрытым *пиром*-покровителем, к имени которого мужчины апеллируют, когда возникает необходимость, например, мобилизовать свои внутренние ресурсы для подъема какой-либо тяжести, прыжков при преодолении высоты или длины, а также когда нужно садиться в машину, на верховое животное и т.п. При этом они произносят: «К тебе обращаюсь мой покровитель Али — лев Божий». *Алиды* являются героями многих легенд и преданий местного населения. Если судить по этим признакам, то получается, что в таджикской среде Центральной Азии граница между исповеданием суннизма и исповеданием шиизма является весьма прозрачной; она существует не на уровне народного ислама, где культ *алидов* связывается с их принадлежностью к семье Пророка. Пути суннизма и шиизма расходятся больше на уровне религиозных убеждений в каноническом исламе, в основании которого, как и в других религиях, заложено семя, из которого обычно вырастает политика. Но это несколько другой вопрос. Мы его оставляем, сосредоточившись больше на попытке раскрытия истоков, из которых питается специфика женской религиозности.

Обрисованная картина специфики женской религиозности на Востоке показывает определенное несовпадение видения мира и себя мужчинами и женщинами. Складывается впечатление, что свои религиозно-мировоззренческие установки они черпают из разных источников. Это видно из того, что местные женщины обращают свой внутренний взор часто туда, куда их далекие предки обращали его еще задолго до завоевания арабами этого района мира. Что касается мужчин, они в большей степени ориентированы на учение Пророка Мухаммада, олицетворяющего ислам единый. Благодаря этому обстоятельству в таджикской среде сформировался ислам, исповедуемый преимущест-

венно мужчинами и ислам, исповедуемый преимущественно женщинами. Мужчины ориентированы в основном на ислам книжный (коранический), женщины, при устойчивом мусульманском самосознании, — на ислам народный (не-книжный), ведущий свое происхождение из далеких доисламских верований и представлений, составной частью вошедших в ткань исламской обрядности и культа. В итоге появляется возможность говорить об определенной специфике господствующей у таджиков религии в аспектах ислама маскулинного и ислама феминного. В настоящее время кое-что в этом отношении начинает понемногу меняться. Например, при вновь строящихся мечетях появляются отдельные помещения для совершения молитвы женщинами. При этом, *имамом*, то есть предстоятелем в церемонии совершения ими намаза выступает мужчина, голос которого транслируется по репродуктору из основного помещения, предназначенного для молитвы мужчин. Из всего этого складывается впечатление, что в оседлой среде Центральной Азии процесс переориентации женщин от элементов прежних (доисламских) культов на новые ценности не вполне еще завершен, хотя, они вполне осознают себя мусульманками (видимо, уже по факту рождения в мусульманской среде). Подвергнутые анализу данные показывают, что ислам, по крайней мере, в его центрально-азиатском варианте во многих, подчас принципиально важных моментах не упраздняет полностью то или иное явление культуры или устойчивые элементы доисламской системы верований и представлений покоренных народов, а интегрирует их в систему собственно исламских ценностей. Этим достигается определенная гармонизация в отношениях ислама и элементов доисламского наследия.

Изложенные сведения значительно меняют представление о центральноазиатском исламе. Они свидетельствуют о том, что региональная выраженность этого религиозного учения раскрывается не только в области книжного учения Пророка Мухаммада, но и в сфере народного ислама, отражением которого является культ святых и традиционный институт паломничества.

\*\*\*

<sup>1</sup> Родниковую воду пьют, произнеся молитвенные формулы, и набирают домой, предлагая ее членам семьи, родственникам и соседям.

<sup>2</sup> Кое-где камни установлены в *михрабе* — нише во внутренней стене усыпальниц, обращенной к Мекке — таким образом, что выполняют своеобразную функцию алтаря.

<sup>3</sup> К веткам почитаемых деревьев привязывают разноцветные лоскутки с целью исполнения желаний.

<sup>4</sup> Как пример, я могу сослаться на мазары *Чилу чор чаима* («Сорок четыре родника», Шаартузский район), *Хазрати султони Увайси Карани* (Ховалингский район), Калачай мазор («Мазар при укреплении», окр. г. Исфара), Ходжа Такровут (Канибадамский район) и др.

*Н.С. Терлецкий*

## К ВОПРОСУ О ТИПОЛОГИИ МЕСТ ПАЛОМНИЧЕСТВА И ПОКЛОНЕНИЯ В ЦЕНТРАЛЬНОЙ АЗИИ

В последние годы, как в отечественной, так и в зарубежной этнографии и смежных науках, наблюдается значительный интерес к вопросам, связанным с традицией совершения паломничеств и поклонения в исламе (*зийарат*), результатом чего являются многочисленные публикации, увидевшие свет в недавнее время. Тем не менее, степень изученности данной проблемы едва ли можно определить как удовлетворительную. Не в последнюю очередь это касается и вопросов типологизации мест паломничества и поклонения (*мазаров*). В предложенной вниманию заметке попытка сравнительного изучения существенных признаков, связей, функций, уровней организации почитаемых объектов будет предпринята в отношении реалий Центральной Азии — региона, где традиция зийарата является одной из ключевых составляющих местной (локальной) формы бытования ислама. В первую очередь речь пойдет о традиционных районах оседлого земледелия (территория современных республик Узбекистан и Таджикистан), а также горных областях указанных государств.

Существует множество разнообразных типов *мазаров*, классификация и систематизация которых может проводиться по различным параметрам. В первую очередь обращает на себя внимание внешний облик мест паломничества. Здесь следует выделить две основные категории: природные объекты (деревья, камни, родники, горы, пещеры) и рукотворные сооружения. В значительной степени на внешний облик почитаемого объекта оказывает влияние его месторасположение. В этой связи классификация может быть проведена по двум направлениям: мазары, находящиеся в городе или сельской местности, и мазары горные или равнинные. В случае если мы имеем дело с рукотворным сооружением, то его архитектурно-конструктивные особенности, определяются несколькими параметрами. Не в последнюю очередь они определяются материалом, из которого возведено сооружение. При создании *мазаров* используется широкий спектр материалов, применяемых при строительстве зданий: кирпич (обожженный или сырцовый), ганч, глина, саман, дерево. Следует отметить, что во многих случаях имеет место использование сразу нескольких типов строительных материалов. Форма сооружения также определяется многими составляющими. Важное значение имеет тип перекрытий: сводчатый, ку-

польный или плоский. Как правило, мазары-мавзолей с купольным верхом, возведение которых требовало значительных сил и материальных затрат, свидетельствуют о более высоком «статусе» и благосостоянии объекта паломничества. В ряде случаев объект паломничества вовсе не имеет крыши, и ограничивается лишь наружными стенами. Внутренняя планировка помещения также может варьироваться. В основном это прямоугольные (иногда квадратные) в плане постройки, реже встречаются овальные или круглые помещения. Мазары могут быть одно-, двух-, и многокамерными сооружениями. Конструкция места паломничества определяется также его расположением. Здесь речь идет о традиционных наземных постройках, а также о полу-подземных или подземных (пещерных) святынях.

Едва ли не ключевым моментом в вопросе классификации мазаров является определение самого объекта поклонения. В случае если речь идет о человеке (умершем), то немалое значение имеет его положение и статус — в этом отношении можно выделить несколько категорий персонажей мусульманской агиографии: праведники (в первую очередь деятели суфизма — пиры, шейхи) и пророки. Мазары также связаны с именами правителей и борцов за веру. Отметим здесь, что первоначально могила мусульманских, как и другие религиозные места называлась *машхад* — место мученической кончины и погребения мусульманского святого. Затем, после XI века, и прежде всего в неарабских странах, это слово было переосмыслено как «место погребения шахида», то есть могила погибшего за веру. В средние века понятие мазар приобрело более широкий смысл. Под мазаром понимались не только те места, где были похоронены шахиды, но и где похоронены представители сословия почитаемых мусульманских праведников: сейиды, ходжи, эшаны и туры, которые умерли естественной смертью. В случае, если объектом поклонения является какой-либо предмет, возникает вопрос о его былой принадлежности — был ли он собственностью правителя или же пророка, благочестивого праведника. Любопытную информацию о появлении мазаров в степях и пустынях приводит Ахмад Дониш. Он пишет, что кочевники, среди которых грамотных почти не было, очень почитали грамотных людей — мулл. А когда мулла умирал, его могила становилась местом почитания и поклонения: «По обычаю казахов, если мулла живёт среди них, то он живет очень хорошо. Но если он захочет вернуться домой, то его убивают, хоронят и над могилой водружают палку и возводят мавзолей и поклоняются ему» (Дониш, 1988:162).

В целом, места паломничества можно разделить на три большие категории. Во-первых, это погребения. Данный «класс» мазаров также весьма разнообразен. На территории Центральной Азии (впрочем как и в других областях мусульманского мира) мы встречаем как настоящие могилы, так и кенотафы. Личность, связанная с конкретным погребением также может быть как реально существовавшим персона-

жем мусульманской агиографии или историческим лицом (в случае, например, если речь идет о правителе), так и представителем широкого круга легендарных персонажей (героев народных преданий и пр.). Вторым «классом» объектов паломничества и поклонения могут быть выделены мемориальные сооружения, возведенные в честь того или иного человека или легендарного персонажа. Мазары, связанные с вещами почитаемых личностей (*файзи осор*) также весьма многочисленны. Наиболее часто среди указанных вещей наблюдаются халаты, книги, посохи. В особую категорию можно выделить почитаемые места паломничества с мощами или частями тела — в частности во многих странах имеются мазары, на которых хранятся волосы пророка. Еще в один крупный «класс» могут быть выделены места паломничества, где имеются остались следы пребывания почитаемых персонажей. Данная категория обычно носит название *кадамджой*. Обычно подобные мазары представляют собой отпечатки на камне рук или ног пророков, праведников. В Центральной Азии, где весьма широко развит культ почитания Али (двоюродного брата и зятя пророка Мухаммада) как среди шиитов, так и преобладающего суннитского населения, среди кадамджойев часто встречаются отпечатки ног его легендарного коня.

Среди других признаков, позволяющих классифицировать объекты паломничества можно также выделить гендерную специализацию (или, скорее, направленность) мазаров: соответственно можно говорить о мужских, женских, детских (*мазари лухтак* (букв. «кукла») и общих. Еще одной важной категорией в спецификации почитаемых мест можно отметить их статус. В этом случае следует выделить местные святыни (на уровне селения или городского квартала), региональные, и особо почитаемые, к которым ежегодно стекаются тысячи паломников из разных районов Центральной Азии.

Типы мест паломничества и поклонения далеко не полностью исчерпываются описанными выше, речь шла скорее о наиболее распространенных из них. Кроме того, некоторые мазары могут одновременно быть отнесены к нескольким категориям. Тем не менее, предложенный вниманию материал может вполне служить наглядной иллюстрацией того широкого разнообразия типов объектов паломничества, которое наблюдается на территории Центральной Азии.

\*\*\*

Дониш, 1988 — Дониш Ахмад Махдум. Наводир-ул-васоёъ. т. 1. Душанбе, 1988.

## ГОСУДАРСТВО И ОБЩИНЫ МЮРИДОВ В СОВЕТСКОМ ДАГЕСТАНЕ

Дагестан традиционно является одним из районов особенно активной деятельности суфийских братств — общин. Феномен неослабевающего влияния суфизма на мусульман, на наш взгляд, объясняется тем, что он примирил ислам с некоторыми доисламскими обрядами и культурами и стал доступным для всех его адептов. Исторически здесь прочно утвердились два влиятельных суфийских братства — Накшбандия и Кадирия, которые в виде своих многочисленных ответвлений — вирдов сохранились даже в самые суровые антирелигиозные десятилетия, уходя от репрессий в глубокое подполье.

В 20–30-е гг. XX в. в Дагестане насчитывалось около десяти суфийских шейхов. Самыми влиятельными из них являлись Али-Хаджи Акушинский и Хасан Кахибский, которые в годы гражданской войны поддержали большевиков, а потом помогли и установлению Советской власти. Как раз А.-Х. Акушинский и Х. Кахибский имели десятки общин мюридов в разных районах Дагестанской АССР. Статистические данные об общинах мюридов, предоставляемые разными властными структурами, противоречат друг другу. Например, по примерным подсчётам работников Рабоче-крестьянской инспекции в 1926 г. община мюридов шейха накшбандийского тариката А.-Х. Акушинского насчитывала 500-700 человек (Скачко 1931: 91). Согласно агентурным данным Дагестанского отдела Объединённого государственного политического управления (ОГПУ), число его последователей-мюридов в 1933 г. в пяти районах Дагестанской АССР увеличилось до 5 тысяч (ЦГА РД, ф. р-800, оп. 2, д. 49, л. 94). Не менее крупной была община мюридов шейха накшбандийского, шазилийского и кадирийского тарикатов Хасана Кахибского. Так, согласно одним агентурным данным ОГПУ 1933 г., в семи районах Дагестанской АССР у него был 2121 мюрид (из них: 493 мужчин (23,5%) и 1.628 (76,5%) женщин), по другим данным их насчитывалось не менее 13 тысяч (Там же, л. 93, 99). Общины мюридов возглавлялись старшими мюридами и представителями шейхов — вакилями.

Несмотря на жертвы, понесённые от сталинских репрессий 30-х гг., уйдя в глубокое подполье, суфизм в Дагестане не только выжил, но и сохранил своё влияние и в послевоенные десятилетия. Членов неформальных объединений суфиев и их сторонников официальные источники называли последователями «мюридизма» и «шейхизма».



По официальным данным 1982 г., в республике подпольно функционировали 5 суфийских братств, последователей шейхов Амая, А.-Х. Акушинского, Хасана Кахибского, Кунта-Хаджи и Дейбукского. В них состояло около двух тысяч мюридов. Как и в 30-е гг., республиканские власти причислили их к религиозным экстремистам. На самом деле, религиозный экстремизм суфиев заключался в тайном обучении детей и молодёжи основам ислама, расширении общин мюридов и в отказе признавать официальное духовенство, называя его прислужником коммунистов (ЦГА РД, ф. р-1234, оп. 5. д. 14. л. 39). Наиболее активно в 1970–1980-е гг. проявляли себя последователи шейха Али-Хаджи Акушинского в даргинских аулах Акуша, Леваши и Губден. Они объявили себя «мухлисами» и решительно выступали против отпевания умерших коммунистов и их семей. Общины мюридов были спаянны. В их среде существовала своего рода «круговая порука», которая «затрудняла для агентов госбезопасности проникновение... а самим обеспечивало иммунитет по отношению к советской системе» (Рой 1998: 139).

### **Библиография**

*Рой Я.* Ислам в Советском Союзе после второй мировой войны // Ислам и этническая мобилизация: национальные движения в тюркском мире. Под ред. М.Н. Губогло. Сост. С.М. Червоная. М., 1998.

*Скачко Ан.* Дагестан. М., 1931.

**С.А. Штырков**

## **ПРАКТИЧЕСКОЕ РЕЛИГИОВЕДЕНИЕ ВРЕМЕН НИКИТЫ ХРУЩЕВА: РЕСПУБЛИКАНСКАЯ ГАЗЕТА В БОРЬБЕ С «РЕЛИГИОЗНЫМИ ПЕРЕЖИТКАМИ» (НА ПРИМЕРЕ СЕВЕРО-ОСЕТИНСКОЙ АССР)**

В ноябре 1958 г. вышло специальное постановление ЦК КПСС «О мерах по прекращению паломничества к так называемым „святым местам”». У него есть одна важная особенность: большинство решений партии и правительства касательно борьбы с религией публиковались в печати или в специальных сборниках. Этот же документ был найден и опубликован только в 1997 году. Читая газеты и журналы тех лет,

нельзя догадаться наверняка, стояло ли за новым походом против локальных святынь специальное постановление или же сам дух времени подвинул местных активистов на решительные меры по искоренению вредных пережитков темного прошлого. Но когда сейчас читаешь строки постановления и сравниваешь их с описаниями событий тех лет, не остается сомнений в том, что это был план настоящей войны с паломничеством — войны необъявленной, тайной.

В Северной Осетии кампания началась с того, что 15 января 1959 г. обком КПСС принял постановление «О мерах по прекращению паломничества к так называемым „святым местам”» — *дзуарам*. Этим постановлением было предусмотрено строительство в самом знаменитом из осетинских дзуаров — в роще «Хетаг» пионерского лагеря для детей шахтеров. Хотя в документе упоминался не только Хетаг, но именно он рассматривался как основной и первоочередной объект атеистической атаки. Разумеется, республиканские газеты не опубликовали это кулуарное решение, если так можно назвать постановление, являющееся непосредственной реакцией на указание ЦК КПСС. Мы узнаем о постановлении обкома «задним числом», благодаря простодушной районной газете, которой в разгар антипаломнической кампании не хватало аргументов для того, чтобы убедить жителей Алагирского района в том, что судьба Хетага предрешена. Пока же в середине января для общего внимания редакция республиканской газеты предложила материал из дагестанского селения Кизляр.

Вскоре в республиканской печати появляются похожие отчеты об «общественных инициативах» по искоренению «вредных пережитков», которыми, если судить по контексту, объявлялись в первую очередь практики почитания местных святынь.

Но активистам антипаломнической кампании показалось недостаточно проведения простых сельских сходов, на которых обычно выступали сельские учителя, секретари партийных и комсомольских организаций. По-видимому, ответственные лица сомневались в том, что эти призывы, заверения и обещания повлияют на потенциальных паломников. И они осуществили свой хитроумный план. Вот как это выглядело.

12 июля «Социалистическая Осетия» публикует большой материал под названием «Голос старейших (Жители Орджоникидзевского района объявили борьбу пережиткам прошлого)»<sup>1</sup>. «9 июля в станице Архонской состоялось собрание старейших жителей Орджоникидзевского района. Собралось более 40 самых уважаемых и почетных стариков со всех сел района». Несомненно, главной целью собрания было противодействие паломничеству к Хетагу. Но официально главным пунктом повестки дня значилось обсуждение проекта указа Верховного Совета «О мерах борьбы с самогоноварением». Главный оратор, секретарь райкома тов. Дулаев начал с разговора о вредной для здоровья араке и затем попросил «старейших жителей района высказать свое мнение

о таких пережитках прошлого, как похищение девушек, соблюдение всевозможных религиозных обрядов, в частности, ежегодное паломничество к так называемой „священной роще Хетаг”». Другими словами, Дулаев своего мнения по этому поводу не высказывал, предлагив старикам самим осудить вредный обычай. Желающие нашлись. Приведу реплику одного из ораторов. «В этот день тысячи людей отрываются от работы, многие напиваются пьяными и устраивают драки, нередко доходящие до поножовщины и даже убийства. Поэтому я призываю всех прекратить паломничество к роще „Хетаг” и от всей души одобряю решение об организации там пионерского лагеря». По итогам собрания решение о поддержке создания пионерского лагеря в текущем году было принято, заодно и проект антисамогонного указа одобрен. Самое примечательное, что этот материал сопровождался фотографией, на которой были запечатлены все собравшиеся старики. И надо признаться, такая публикация была очень сильным ходом. Отнюдь не «голос старейших», а их вид обязывал их если не осудить паломничество, то хотя бы уклониться от него. Разумеется, собрания стариков были проведены и в соседних районах и репортажи о них, сопровождаемые фотографиями, опубликованы в газете.

Таким образом, многие уважаемые люди республики, неформальные лидеры селений и фамилий оказались вовлечены (в большинстве случаев, против своего желания) в борьбу с паломничеством. Инициаторы этих акций должны были торжествовать — эффект налицо, и, кажется, цель близка — паломничество к Хетагу сорвано.

Действительно в 1959 г. во второе воскресенье июля — день Хетага — в почитаемую рощу пришло меньше людей, чем обычно. Но последующие события показали, что победа над паломничеством была иллюзорной. «Дзуары» вскоре нанесли ответный удар.

4 сентября 1959 г. «Социалистическая Осетия» публикует фельетон «Неожиданный тост», из которого мы узнаем, что одной девушке во сне явился Хетаг и приказал отпраздновать свой праздник. Она рассказала об этом сне старикам, и ритуальный пир был организован.

Хотя автор фельетона и завершил свою историю «хорошим концом» — покаянным письмом Симы в редакцию газеты, эта публикация, несомненно, является попыткой сделать хорошую мину при плохой игре. Июль завершился победными реляциями, а тут такое... Явно, газета была вынуждена прореагировать на события, которые уже нельзя было скрыть — о них знала вся республика. Мы многое не знаем об этой истории, и, кажется, никогда не узнаем. Но что-то можно сказать наверняка: в условиях, когда традиционный источник авторитетного мнения — старики — был временно блокирован и осетинское общество в целом находилось под сильнейшим идеологическим и административным давлением, на сцену выступили молодые люди, по обычаю молчащие в присутствии стариков. В силу ли того, что социальная ответственность молодого человека и, особенно, девушки были не вы-

сока или от того, что «младших» трудно было заподозрить в сознательном и корыстном желании укрепить дедовские традиции, им временно был делегировано право говорить от имени мира сакрального, взывающего к религиозным (или традиционалистским) убеждениям осетин. Иллюстрацией этого может служить и другая история, произошедшая осенью того же 1959 г. и описанная в передовице «Социалистической Осетии».

*Еще осенью прошлого года в сельхозартели «Терек» Пригородного района большая группа колхозников чуть ли не каждый месяц устраивала религиозные празднества и по несколько дней не выходила на работу. В селении отыскалась 16-летняя «ясновидица», некая Чертикочева, которая «по велению всевышнего» объявила «святым» одно из деревьев колхозного сада. И в сельхозартели нашлись легковверные люди, которые попались на эту удочку.*

*Партийная организация серьезно встревожилась этим. По ее настоянию врачи обследовали Чертикочеву — она оказалась психически ненормальной... Должный отпор был дан и тем проходимцам, которые пытались «открыть» новые «святылища»<sup>2</sup>.*

Но не только юные девушки встали на защиту «веры предков». Среди инициаторов «религиозных празднеств» все чаще и чаще можно видеть парней. Очередной фельетон осуждал ритуальную активность комсомольца Амурхана и его друзей.

*Дошло до Амурхана, что в селении Ольгинском группа пьяниц и бездельников собирается отмечать «святой» праздник Цыргъ-Обау. И тут же возгорелась в его душе страсть к заплесневелым «законам» предков. Амурхан ринулся в Ольгинское, где и превратился в ревностного идолопоклонника. Расчет лоботряса был прост: поесть и попить за чужой счет. Еще задолго до «праздника», в сопровождении свиты таких же лодырей и любителей араки, он принялся ходить по домам, разглагольствуя о «падении нравов и верности старым обычаям», а подвыпившая компания вслед за ним кричала осипшими голосами: «Омен, хуыцау!»*

*«У нас свобода религии!», — петушился лоботряс Г., забывая хоть бы для приличия, прикрыть рукой комсомольский значок... Не надо изворачиваться! Вас не будут привлекать к суду! Но самым суровым судом для новоявленных идолопоклонников будет презрение народа»<sup>3</sup>.*

Так что, решив проблему стариков, активисты антирелигиозной кампании столкнулись с явлением, с которым им придется бороться год за годом — с повышением религиозной активности молодежи и распространением в этой среде традиционалистских настроений.

Глядя из сегодняшнего дня, мы можем уверенно утверждать, что идеологическая кампания 1959 г. не принесла ожидаемых результатов. Стремительный штурм святынь сменился многолетними позиционными боями, продолжавшимися под сопровождение дискуссий о природе народной традиции и путях ее усовершенствования вплоть

до конца 1980-х, когда роща Хетага сначала de facto, а вскоре и de jure стала общенациональной святыней осетин.

\*\*\*

<sup>1</sup> СО, 12 июля 1959.

<sup>2</sup> Решительно бороться с пережитками прошлого// СО, 2 июля 1960.

<sup>3</sup> Гокоев Х. Новоявленные идолопоклонники // СО, 29 июня 1960.

*С.А. Штырков*

**«СИГНАЛЫ С МЕСТ»  
КАК ЭТНОГРАФИЧЕСКИЙ ИСТОЧНИК:  
ОДИН ЭПИЗОД АНТИРЕЛИГИОЗНОЙ КОМПАНИИ  
1954 ГОДА В СЕВЕРО-ОСЕТИНСКОЙ АССР**

Идеологическая кампания, развернутая в СССР во времена правления Н.С. Хрущева, сейчас многими воспринимается как «хрущевские» гонения на Церковь. При этом под «Церковью» понимается, прежде всего, Русская Православная церковь Московского патриархата. У подобной расстановки акцентов есть свои причины. Действительно, РПЦ в те и последующие годы являлась наиболее заметной религиозной институцией. Современная историография, уделяя внимания событиям тех лет, склонна репрезентировать их в терминах радикальной реорганизации церковно-государственных отношений после их нормализации в военные и первые послевоенные годы. Другими словами, в качестве адресата большой политики воспринимается именно РПЦ. В немалой степени преобладанию в освещении событий тех лет подобной схемы способствует и то, что союзные республики, чей религиозный ландшафт определялся, например, доминированием ислама, сейчас являются независимыми государствами, и религиозная жизнь советской поры в них тоже наделяется признаками «независимости».

Между тем, подобная нюансировка несколько затемняет тот факт, что в те годы объектом гонений, как с точки зрения гонителей, так и гонимых была не столько какая-то определенная церковь, сколько религия в целом. Жесткую руку атеистического государства почувствовали на себе представители тех конфессий, которые либо не обла-

дали церковной организацией, либо понимали церковное устройство по-своему, не так как было привычно и удобно советским функционерам, мыслящим о социальном устройстве религиозной жизни в категориях централизованной структуры. Более того, с самого начала новой атаки на религию объектом государственного внимания стали практики, которые сложно воспринимать в рамках институализированной деятельности. И в этой связи важно отметить, что в ходе антирелигиозной кампании конца 1940-х — начала 1960-х гг. произошло резкое расширение сферы применения термина «религия». Многие из того, что до этого воспринималось скорее в терминах местной и/или этнической традиции или обычая, стало «религиозным» и, следовательно, подлежащим искоренению. Здесь я имею в виду паломничество к святым местам, а также зачастую связанные с этими паломничествами, но не сводящиеся к ним местные праздники.

Начиная антирелигиозную кампанию, ЦК КПСС, который выступал в качестве ее главного инициатора, рассчитывал на своих «агентов влияния». И одна из главных ролей здесь отводилась средствам массовой информации и, в частности, газетам. Они не просто информировали читателей о решениях властей и ходе идеологической кампании. Посредством газетных публикаций проводилась линия жесткого давления на верующих через стигматизацию религиозных представлений и практик, а также конкретных людей, к ним причастным. И просматривая старые подшивки, мы сталкиваемся со своеобразным феноменом репрессивной этнографии, когда описание каких-то явлений оборачивалось не только призывом с ними бороться, но и самой этой борьбой. Особенно эффективно это действовало в тех ситуациях, когда социальное пространство, разделяющее читателя и героя публикации, было небольшим, другими словами, когда тот и другой могли встретиться в повседневной жизни или помыслить друг о друге в категориях фамильного родства, как это было в Северо-Осетинской АССР в 50-е гг. минувшего столетия. Впрочем, ситуация с тех пор принципиально не изменилась.

Далее в центре нашего внимания будут статьи и заметки республиканской газеты «Социалистическая Осетия» за несколько месяцев 1954 г. Авторы этих материалов боролись с теми явлениями, которые можно назвать «осетинские народные обычаи», так или иначе соотносящиеся со сферой религиозного, т.е. «религиозные пережитки».

Говоря о начальном этапе антирелигиозной кампании хрущевского времени, нужно сказать, что первым эксплицитным призывом к борьбе с пережитками прошлого было постановление ЦК КПСС «О крупных недостатках в научно-атеистической пропаганде и мерах ее улучшения» от 7 июля 1954 г.

Однако еще до выхода этого постановления, «Социалистическая Осетия» публикует передовицу «Шире размах научно-атеистической пропаганды»<sup>1</sup>. Эта статья характерна в нескольких аспектах. Во-первых, религиозные пережитки в ней представлены в ряду других («Пережит-

ки капитализма и феодально-родового быта в сознании трудящихся проявляются в виде некоммунистического отношения к труду, к социалистической собственности, в виде религиозных предрассудков и суеверий»). Во-вторых, мы находим указания на местные реалии, и эти указания должны были восприниматься как «сигналы», требующие реакции со стороны местных (районных и колхозных) функционеров («В “святые” места “Уацилла” и “Хетаг”, расположенные в Гизельдонском и Алагирском районах, в самый разгар полевых работ приезжают трудящиеся. Кроме того, что они путем жертвоприношений наносят ущерб своему хозяйству, они вредят коллективной экономике, нарушают трудовую дисциплину»). Как мы видим, религиозные действия соотносятся со сферой социалистической экономики, в данном случае через выявление связей между религиозными причинами и нерелигиозными последствиями. Тем самым «религия» выводится из области личного выбора в общественную сферу, что санкционирует борьбу с ней. В-третьих, автор статьи увязывает искоренение религии с перспективами строительства коммунизма. И, наконец, статья содержит пока еще необходимый «Post scriptum»: «важно в научно-атеистической пропаганде соблюдать соответствующий такт, не допускать ничего такого, что могло бы оскорбить чувство верующих, оттолкнуть их».

В августе в передовице «Шире размах научно-атеистической пропаганды»<sup>2</sup> из религиозных пережитков указывается один — паломничество в почитаемую роццу Хетаг. Из контекста статьи становится ясно, что именно это паломничество является «образцовым» пережитком: «Празднование “Хетага” обычно сопровождается многодневным пьянством, убоем скота, отвлекает большое количество людей от работы». Кажется, именно с этой публикации Хетаг начинает репрезентироваться как проблема общереспубликанского масштаба. Другими словами, если речь идет о конкретном районе или селении, указываются какие-то местные реалии, но Хетаг выступает в роли заместителя всего, с чем нужно бороться, для всей Северной Осетии.

В скором времени «Социалистическая Осетия» начинает серию публикаций, в которых освящается ситуация с религиозными и прочими пережитками-спутниками по отдельным районам. В этих статьях уже называются конкретные фамилии «церковников и мракобесов» — конкретных виновников существования суеверий.

Среди прочих «сигналов с мест» особого внимания заслуживает материал об Алагирском районе, который удостоился развернутой этнографической справки и, в первую очередь, из-за расположенного там роцци Хетага, на описании которого и сосредоточивается автор публикации<sup>3</sup>.

*Исстари повелось здесь так, что нельзя ничего трогать, выносить отсюда, дабы не покарал «всевышний». Вот почему при входе в роццу бросается в глаза множество бутылок, содержимое которых выпито*

на протяжении многих лет. Тут же обрывки бумаг, мусор, скривившиеся от времени скамейки и столы. Этот хаос дополняет вырубленная из камня маленькая уродливая фигурка всадника, обвешанная грязными лоскутами материи. Это и есть «святой Хетаг», это и есть «Святой куст». Сюда ежегодно в начале июля съезжаются люди различных возрастов. Старца влечет к «кусту» традиция поклонения «святому Хетагу», переданная ему прадедами; другие направляются в рошу любопытства ради, а третьи — выпить и закутить за чужой счет. В этот день поедается там не один десяток голов скота, принесенных в жертву «святому Хетагу», опоражнивается не одна бочка пива и араки, благо к «празднику» готовятся задолго. Денег за год собирается немало — ведь два железных ящика с надписью «Посторонним трогать кассу „святого Хетага” строго воспрещается» — объемисты и вместительны.

И вот в разгар сельскохозяйственных работ, когда на полях стоит еще не прополотая кукуруза, седебородые старики в окружении молодежи с достоинством, чинно произносят тост за тостом о «святом Хетаге», о благополучии в каждом доме, о живых и мертвых.

На длинных досках разложены большие куски мяса, пироги. В руках тамады рог.

— Пусть «святой Хетаг» сопутствует нам в пути.

И ему в ответ дружное: «Оммен!»

И так каждый год. И этому не противодействуют. В день «праздника» сюда съезжаются люди из многих районов республики, оставшая неотложную работу в колхозах.

О чем это говорит? О плохой постановке на селе культурно-просветительной работы, об отсутствии широкой пропаганды марксистско-ленинского мировоззрения среди населения.

У нас в стране борьба с религиозными пережитками ведется не административными мерами, а путем огромной работы по идейному воспитанию нашего народа, повышению культурного уровня трудящихся.

Реплика об отсутствии в арсенале атеистической власти административных мер в борьбе с «религиозными пережитками» конечно лицемерна. Но только до известной степени. Место для подобных мер в антирелигиозной кампании найдется, пусть даже они будут прикрыты по устоявшемуся партийному обычаю инициативой трудящихся. Но это случится позже, когда в ходе новой попытки покончить с религией местным функционерам будет предложены конкретные и в какой-то мере действенные способы борьбы с местными обычаями, в т.ч. и с почитанием местных святынь. В ноябре 1958 г. выйдет специальное постановление ЦК «О мерах по прекращению паломничества к так называемым «святым местам», и в Северной Осетии начнется «штурм» Хетага и других святынь. Пока же вся борьба ограничилась актами



«обличительной этнографии». И эта кампания закончилась столь же стремительно, как и началась, оставив нам своеобразное свидетельство религиозной жизни этой северокавказской республики.

10 ноября 1954 г. ЦК КПСС выносит постановление «Об ошибках в проведении научно-атеистической пропаганды среди населения», в котором заявляет: «ЦК КПСС располагает фактами, свидетельствующими о том, что за последнее время в научно-атеистической пропаганде среди населения в ряде мест допускаются грубые ошибки. Вместо развертывания систематической, кропотливой работы по пропаганде естественнонаучных знаний и идейной борьбы с религией в отдельных центральных и местных газетах, а также в выступлениях некоторых лекторов и докладчиков допускаются оскорбительные выпады против духовенства и верующих, отправляющих религиозные обряды» и т.д.

14 ноября это постановление публикуется в «Социалистической Осетии», и на несколько лет тема борьбы с религиозными пережитками для редакции газеты снова становится неактуальной.

### **Библиография**

Васильева О. Государственно-церковные отношения хрущевского периода // Vittorio. Международный научный сборник, посвященный 75-летию Витторио Страды. М. 2005.

\*\*\*

<sup>1</sup> СО, 13 июня 1954. По-видимому, информация о готовящемся постановлении распространялась заранее. Еще в марте отделами пропаганды и науки совместно была подготовлена записка на имя Хрущева «О крупных недостатках в естественно-научной, антирелигиозной пропаганде» (Васильева 2005: 290).

<sup>2</sup> СО, 11 августа 1954

<sup>3</sup> Цаголов В. Свет науки против тьмы религии. В Алагирском районе слабо ведется научно-атеистическая пропаганда // СО, 26 октября 1954.

*Прищепова В.А.*

## **ИЗЖИВАНИЕ РЕЛИГИИ СРЕДИ ЖЕНЩИН-МУСУЛЬМАНОК СРЕДНЕЙ АЗИИ В ФОТОМАТЕРИАЛАХ 1920-1930 ГГ.**

Ряд фотографий из собраний МАЭ 1920 — 1930-х гг. посвящен одному из главных в политике советского государства вопросу — «женскому». На различное положение мужчин и женщин в восточном об-

ществе всегда обращали внимание европейские наблюдатели. Однако изменить за короткий срок, без учета специфических особенностей в культуре населения экономический и социальный статус женщины, ориентированной на религиозные обычаи, вызвать у мусульманки протест против тысячелетних традиций во внутрисемейных отношениях, вовлечь ее в общественно-политические процессы и в производство было очень сложно.

С первых лет после 1917 г. советская власть приступила к жесткой модернизации среднеазиатского общества. В связи с возросшими производственными потребностями, понадобилось увеличение количества рабочей силы. Это, в свою очередь, сделало необходимым принудительное вовлечение женщин в трудовую деятельность. По образному выражению социолога И. Тартаковской, разница между эмансипацией на Западе и Востоке состояла в том, что в первом случае она досталась в результате упорной борьбы, а во втором равенство прав давалось «в нагрузку» к социальным переменам (Тартаковская 1997: 104).

Политика по активизации женщин реализовывалась посредством создания первых правовых норм, которые формально обеспечивали равноправие мужчин и женщин. Для практического осуществления этой задачи при городских и районных партийных комитетах были организованы женские отделы (советы). В города и кишлаки Средней Азии направляли русских коммунисток, знакомых с местными традициями, которые агитацией вовлекали узбечек, таджичек, туркменок в общественную жизнь, объясняя им, что главным условием начала новой жизни является их участие в общественно-производительном труде. Эти исторические перемены отражены в материалах фотоколлекций МАЭ.

На групповом снимке 1923 г. «Первый женский съезд» узбечки привычно кутаются в большие платки, хотя лица их открыты (МАЭ. Колл. И-1906-103). Одной из форм организации работы среди женщин было проведение делегатских собраний, конференций и съездов, на которых обсуждались вопросы повседневности, ликвидации неграмотности, уничтожения обычая ношения *паранджи*. На многих экспедиционных снимках 1920–1930-х гг., на которых зафиксировано проведение политических праздников, нельзя не заметить их организаторов — мужчин — в шинелях, либо присутствие в толпе местных женщин русских активисток.

Одним из первых воспитательных мероприятий по вовлечению женщин в общественную жизнь было открытие специальных женских школ или курсов ликбезов. Для заинтересованности женщин государство оказывало им некоторую социальную помощь в виде различных льгот. Ликбезы сначала действовали в городах, в 1923–1924 гг. их стали организовывать в кишлаках и аулах.

На снимке «Колхозная школа в колхозе “Кзыл-Амач” за длинным столом, склонившись над учебниками, сидят молодые женщины (МАЭ.

Колл. И-1906-114). Они в парандже темного цвета, но волосяная сетка, закрывавшая лицо, откинута вверх. Лица женщин открыты, но смотрят они с испугом, осторожно выглядывая из-под паранджи. Женщины одеты в теплые халаты с длинными рукавами и в платки, которыми прикрыли нижнюю часть лица.

Особое значение в участии местных женщин в общественной жизни придавалось организации празднования 8 марта. Один из снимков называется «Президиум митинга, посвященного Международному женскому дню, в областном центре Памира г. Хороге. 1932 год» (МАЭ. Колл. И-1902-210). В 1920-е гг. отдаленный труднодоступный областной центр Хорог был кишлаком с двухтысячным населением, но и туда приезжали партийные работники, занимаясь агитацией и раздавая населению долгосрочные ссуды.

На фотографии женщины шугнанки в накинутых больших платках или покрывалах, в национальной одежде — широких и длинных платьях и халатах. Они держат транспарант с текстом арабской вязью и ниже по-русски «Да здравствует политико-экономическое и правовое раскрепощение женщин Востока». Реформирование арабской письменности и замена ее латинским алфавитом проводилась в регионе с конца 1920-х гг. Однако, фотодокументальные данные показывают, что в начале 1930 — гг. в шугнанском языке сохранялась арабская письменность.

В фондах МАЭ хранится еще одна фотография, сделанная в то же время, «Праздник 8 марта. Группа памирских женщин на митинге в областном центре — Хороге. 1932 г.». Внизу под снимком указано еще одно его название: «8-е марта на “Крыше Мира” / Памир» (МАЭ. Колл. И-1902-207). На фотокадре изображена многочисленная группа шугнанок. Высоко над ними установлен тот же транспарант, присутствуют те же активистки, что и на предыдущем снимке.

Эти фотографии были сделаны на Памире, где женщины никогда не закрывали лица в отличие от женщин оседлого населения и по сравнению с ними были более свободны в поведении. В музее хранится снимок 1935 г., на котором таджички Сталинабада участвуют в демонстрации по случаю очередной годовщины революции 1917 г. (МАЭ. Колл. И-1902-208).

В руках у них транспаранты с текстом латиницей на таджикском языке и по-русски «Привет вождю — Тов. Сталину», знамена, портреты руководителей государства. В первых рядах стоят женщины, за ними — мужчины. По всей видимости, их собрали на демонстрацию организаторы мероприятия, которые на снимке выделяются европейской одеждой. Участники праздника на фотографии получились серьезными, непонимающими происходящего.

Фотокадр «Работницы шелкомотальной фабрики на демонстрации 1-го мая. г. Сталинабад, 1936 г.» зафиксировал женщин, человек двадцать, с плакатом-растяжкой с приветствием на двух языках.

Празднование 8 марта, которому предшествовали собрания местных женщин, организованные приезжими коммунистками, особенно активно проходило в 1920-е гг. На протяжении нескольких лет в этот день среди местных женщин устраивали сбрасывание и сжигание *паранджи*. Подготовка к массовому срыванию этой уличной головной накладки велась движением за женское равноправие в течение десяти лет. С 1927 г., пропаганду и агитацию за окончательное уничтожение *паранджи* проводили под лозунгом «худжума» — наступления на старый быт. В 1927–1928 гг. в Бухарской, Ферганской и других областях прошли митинги, организованные женсоветами, на которых сжигали все виды женских покрывал. Такое административное решение «женского вопроса» вызвало резкую реакцию в мусульманском обществе вплоть до убийства нескольких тысяч женщин.

В фондах МАЭ хранятся фотографии этих лет участников басмаческого движения и сценки торжественных похорон местных активистов, убитых классовыми врагами (МАЭ. Колл. 4527 — 164–168). В результате трагических последствий многие женщины были напуганы и вновь надели *паранджу* (Горшунова 2006: 52–54), что отражено на фотографиях конца 1930-е гг.

На снимке 1932 г. на многолюдной площади Ленибада (Ходжен-та) раскинулся базар, на котором в ряд сидят несколько женщин в *парандже* (МАЭ. Колл. И-1902-94). В середине кадра находится группа мужчин, среди них одна женщина в этом уличном костюме. Со спины видны ложные рукава одежды. На фотографии 1937 г., сделанной в г. Ош, показан узбекский клуб, устроенный в старом городе из помещения бывшей мечети, около которого находятся мужчины в национальных костюмах и женщина в *парандже* (МАЭ. Колл. И-1903-176). На снимках 1931 г. женщины в этой накидке посещают мазар Ходжа Абды Дарон (МАЭ. Колл. 4527-173-175, 179).

Фотоматериалы 1930-х гг. показывают, что в этот период времени в некоторых районах Средней Азии местные женщины вернулись к ношению *паранджи*. Период возвращения к использованию этой части женского национального костюма был недолгим. Процесс эмансипации женщин заметно ускорился с началом Второй Мировой войны, когда женщинам пришлось заменить в производственной сфере мужчин, ушедших на фронт. Однако, в музейных коллекциях документально зафиксирован факт как бы обратного хода истории, когда хоть и на короткий промежуток времени женщины оседлого населения вновь стали носить *паранджу*.

### Библиография

Горшунова О. В. Узбекская женщина. Социальный статус, семья, религия. М. 2006.

Тартаковская И. Социология пола и семьи. Самара. 1997.

# ЭТНИЧЕСКИЕ, ЭТНОКУЛЬТУРНЫЕ И ЭТНОПОЛИТИЧЕСКИЕ ПРОЦЕССЫ В ПРОШЛОМ И В СОВРЕМЕННЫХ ОБЩЕСТВАХ

*Н.А. Тернавский*

## ВЗАИМОДЕЙСТВИЕ ЭТНИЧЕСКИХ КУЛЬТУР КОЧЕВЫХ И АВТОХТОННЫХ НАРОДОВ НА КАВКАЗЕ

Кавказ на протяжении многих столетий являлся зоной активного взаимодействия народов с принципиально разными социально-экономическими и культурными системами. В предгорьях Северного Кавказа происходили столкновения автохтонных народов (оседлых) и кочевников (номадов) — представителей двух миров с их противоположными взглядами на социальную организацию общества и его жизнеобеспечения.

Автору доклада представляется одной из актуальных задач, стоящих перед современным кавказоведением, уяснение механизма этнокультурного взаимодействия автохтонных народов с кочевыми, что будет способствовать пониманию процесса возникновения новых этнических общностей.

В связи с такой постановкой вопроса мне хотелось бы выделить два весьма важных положения, высказанных учеными в своих публикациях, которые, на мой взгляд, приближают нас к пониманию причин быстрого территориального расширения «кочевых империй» и роли труднодоступных для кочевников высокогорных районов в сохранении культуры автохтонных народов Кавказа.

Г.В. Вернадский говорит о царстве скифов как об «одной из серий кочевых империй». В своей работе «Древняя Русь» он пишет: «Скифская империя социологически может быть описана как власть кочевой орды над соседними племенами» (Вернадский 1996: 72–73).

Ф.Х. Гутнов, основываясь на суждении М.Н. Погребовой и Д.С. Равевского о существовании у скифов чисто мужских военизированных обществ «с тенденцией к сохранению за ними (т.е. скифскими воинами, ком. автора) данной социальной функции в рамках аборигенных коллективов», высказал свою версию о роли «мобильных специальных воинских отрядов, обосновавшихся на Кавказе», в организации переднеазиатских скифских походов (Гутнов).

Версия Ф.Х. Гутнова о роли мужских военизированных обществ (своего рода молодецких дружин) в скифской среде представляется автору данного доклада очень важной для понимания механизма расширения территории расселения скифов. Молодежные боевые отряды, группировавшиеся вокруг представителя царской власти, вероятно, выполняли роль авангарда в продвижении не только скифов, но и родственных им ираноязычных кочевников — савроматов, сарматов, алан (Тернавский 2006: 21).

Взаимопроникновение культур скифов и меотов, скифов и тавров и даже скифов и греков подтверждается археологическими памятниками, а также засвидетельствовано древнегреческими источниками (Равевский 2006: 165–178, 190–198; Тереножкин 1977).

Говоря об особенностях процессов этнокультурной ассимиляции и физической метисации в кавказских древних и средневековых общностях, выявленных В.П. Алексеевым и Ю.В. Бромлеем (Алексеев, Бромлей 1968: 35–45), кавказовед Р.С. Кочиев приходит к выводу об особой роли труднодоступных высокогорных зон, своеобразных «горных убежищ» для военизированных этнических отрядов, а также обращает внимание на возникновение институтов куначества и аталычества в сохранении этнокультурных общностей.

Мне представляется, что такие высокогорные анклавы этнокультурных общностей имели многие народы Кавказа. Они, вероятно, и являлись проводниками межэтнического культурного общения на Кавказе.

Р.С. Кочиев утверждает: «...уже первые грузинские цари пользовались очень действенным, и, может быть, единственным способом установления прочных, более чем дружеских межэтнических, межгосударственных отношений — породнение с горцами путем не только междинастических, но и межэтнических браков на всех социальных уровнях — от царя до простого воина, ибо всем нужны были горные убежища» (Кочиев 1990: 212).

### Библиография

- Алексеев В.П., Бромлей Ю.В.* К изучению роли переселений народов в формировании новых этнических общностей // Сов. этнография. 1968. № 2.  
*Вернадский Г.В.* Древняя Русь. Тверь, 1996.  
*Гутнов Ф.Х.* Скифы Северного Кавказа // <http://www.inci.ru/index.php?page=showpage&go=v2gutnov>

*Кочиев Р.С.* Процессы ассимиляции и метисации населения Кавказского высокогорья с древнейших времен // Расы и народы. 1990, № 20.

*Раевский Д.С.* Мир скифской культуры. М., 2006.

*Тереножкин А.И.* Скифская культура // Проблемы скифской археологии. М., 1977.

*Тернавский Н.А.* Взаимодействие этнических культур Евразии и Кавказа. Краснодар, 2006.

*Д.В. Сень*

## ИЗ ИСТОРИИ «ДОНСКОГО ФРОНТИРА»: ОТНОШЕНИЯ КАЗАКОВ С ОСМАНСКИМ АЗОВОМ (XVII В.)

Азову принадлежала важная роль в истории «донского фронта», донских казаков, вероятно, не менее важная, чем даже роль Московского государства. Специальные исследования на эту тему только появляются; «Образы» Азова сильно влияли на настроения донского казачества, его активность, являясь одним из важнейших факторов его развития, по крайней мере, в XVII в. Пограничный Азов существенно влиял на характеристики фронтального пространства всего Дикого Поля, которое и оставалось фронтальным потому, что существовало *вне* государственных границ. При этом казачество отказывалось от многих норм поведения «метропольной» культуры, потому что фронтальное освобождал от обязательных норм поведения, границ Социального, установленного государством. А. Рибер, пишет, что в реальности пограничные линии (социальные или территориальные) склонны быть скорее пористыми, чем непроницаемыми. Казачество Дона вполне может быть отнесено к таким группам, для которых более актуально преодоление «границы» миров — как на ментальном, так и на профаном, реальном уровне — чем ее, границы, моделирование и, вероятно, поддержание. Другое дело, что наличие фронта вовсе не отрицает *напряжения*, присутствовавшего среди пересекавших пределы, например, крымской стороны Дона и устремлявшихся в Азов, на Кубань. Поэтому одна из задач тематических перспективных исследований — изучение тех дискурсов (функционировавших в среде элит, *тум*-«полукровок», нарушителей войскового права), которые влияли на многообразии практик общения донских казаков с «мусульманскими миром».

Азов («мечта об Азове») занимал ключевое место в образах воображаемой географии казаков, связанных с «границей миров», являясь местом притягательным и опасным одновременно, центром, подчеркивавшим *напряжение* существования казачества на границе Дикого поля, манящим своими богатствами и пугающим своей мощью. Образ дипломатического партнера, обладателя информации, важной для Войска Донского, также присутствовал в характеристиках Азова, имевших первостепенное значение для казаков. Так, в 1655 г. актуальным было свидетельство о том, что «у донских де казаков с азовцы мир... а замирено де... на том, что им друг другу про всякие вести сказывать». При этом любопытно отметить, что на тот момент стороны временно находились в ссоре — оказалось, что, несмотря на предоставление азовцами «турских» и «крымских» вестей, казаки перестали сообщать туркам, например, о содержании грамот, присылаемых на Дон. Каналы информации, подчеркну, проникали не только, скажем, в общество «городовых азовских людей», но порой представлены уровнем азовского бея, уточняясь и перепроверяясь. Конечно, об идеализации отношений говорить не приходится — в 1650-х гг. донцы вновь (и безуспешно!) пытаются взять штурмом крепость Азов, незадолго до того вновь отстроенную турками.

В 1685 г. донцы тайно вышли в море в составе 300 человек — «а прошли де они Азов Казачьим ерком. А в то де число у казаков с азовцы было перемирье, а как де казаки на море прошли тайно, и в то де число с азовцы из Черкасского казаки розмирились» (РГАДА. Ф. 111. Оп. 1. 1685 г. Д. 4. Л. 3)<sup>1</sup>. Речь идет о явлении, фрагментарно изученном в науке — процедуре «замирения» и «розмирения» донских казаков с Азовом. Крестное целование нанесло мощный удар по самостоятельности донцов в указанном процессе. Впрочем, еще летом 1671 г. казаки сообщали, что «они с азовцы в миру на том, что им, казаком, под Азов и мимо Азова на море стругами не ходить, так же и им, азовцом, в казачьи городки войною не ходить же». Имелись, конечно, иные измерения «мировых» практик — в т.ч. в сфере экономической, сохранявшие важное значение для обеих сторон. Сроки, на период которых действовали соглашения подобного рода, каждый раз были разными — до нескольких месяцев, вплоть до появления формулировки «безсрочно на сколько время они меж собой похотят». Как правило, в период «замирения» резко активизировались торговые контакты сторон — казаки отправлялись в Азов, турки — в Черкасск; предметами торговли называются «всякие товары и харчи», скот, дрова. «Замирение» влекло за собой временное прекращение столкновений, причем указанному принципу стороны, очевидно, старались тщательно следовать. Своеобразие такого положения фиксировали и сторонние наблюдатели, например, в 1675 г.: «А с Азовцы де у Донских казаков замирено. Доведены покамест вода скроетца и для того с Азовцы никаких боев не было...»



Из отписки Войска, привезенной в Москву зимовой станицей Л. Федорова (декабрь 1685 г.), находим новый случай из истории интересующего нас явления. Причины «розмира» с турками виделись казакам в том, что «азовцы, за миром и за душами своими многие нам неправды чинили и обиды великие своим бездушием, и обманом казаков наших во многих местех многих людей побрали...» (Там же. Д. 11. Л. 2). Любопытно, что при описании подробностей донцы ссылаются на *традицию*, т.е. прежние практики «замирения» с азовцами — «им (казакам. — Д.С.) азовцы ниже донецково верхнева устья ездить не велят же, а в прежних... мирах ничего от них того нам не бывало. И в мировых наших того не писано, а у нас в тех местах звериные ухожьи и рыбные ловли...» (Там же). Можно отметить и такую деталь, ускользавшую, как правило, от внимания специалистов — процедура очередного «замирения» сопровождалась, очевидно, письменной фиксацией, т.е. она была развитой, знаковой (семиотически) маркированной.

Процедура «замирения» включала в себя конкретный переговорный процесс, на который Москва склонна была периодически «закрывать глаза». Казаки из легкой станицы атамана В. Алексеева и есаула Т. Филипова сообщали в феврале 1686 г., что за день «до Николы», т.е. в декабре 1685 г., на Дон приезжали «мириться» азовцы. «Мировщиками» от Войска выступили тогда К. Матвеев (Чюрносос), В. Волошегин, П. Сергеев, О. Чеботарь (РГАДА. Ф. 111. Оп. 1. 1686 г. Д. 3. Л. 6). В частности, речь зашла о взаимной отдаче «побранного» — «а естли отдано не будет, и то перемирие не удержитца...». Мартовской отпиской 1686 г. Войско Донское сообщало харьковскому полковнику К. Донцу о новом мире с азовцами, предлагая «учинить» по царскому указу «торским жителем и маяцким и иным русских городов людем, под Азов и под Крым и в Ногаи и в черкесы войною ходить не велить, а они тако ж войною приходить не будут...» (Там же. Д.6. Л.2). Интересно, что казаки предлагали снабжать их информацией их о выходах с «Руси» — с тем, чтобы вовремя передавая ее азовцам, избежать ненужных конфликтов. Грамотой от 1 марта 1686 г. цари повелевали Войску жить в «миру» с «азовскими и крымским людами» — казакам запрещалось без царского указа ходить «войною» как под Азов, так «под крымские юрты и под нагайские села». Вместе с тем царизм одобрительно отнесся к очередному замирению донских казаков с Азовом, даже признав легитимность процедуры согласно «войскового обычая». Следовательно, соответствующее отношение Москвы к таким акциям (ситуативно ей выгодным) не всегда продуктивно изучать в контексте несколько прямолинейной трактовки проблемы — «наступления правительства на политическую автономию донского казачества» (по С.И. Рябову). Многолетний и упорядоченный характер практик «замирения» и «розмирения», перспективы изучения которых очевидны, позволяют (на основании изучения Донских дел, как опубликованных, так и неопубликованных) прийти к предварительному выводу об их

важности не только в сохранении (повышении?) определенного уровня благосостояния казаков, но в истории более общих процессов адаптации казаков к условиям Дикого Поля и Донской земли как его части.

\*\*\*

<sup>1</sup> РГАДА — Российский государственный архив древних актов

*Т.Е. Дзеранов*

## **ПРОЦЕССЫ ТРАНСФОРМАЦИИ ОСЕТИНСКОЙ КУЛЬТУРЫ ДО И ПОСЛЕ ВХОЖДЕНИЯ В РОССИЙСКОЕ КУЛЬТУРНОЕ ПРОСТРАНСТВО<sup>1</sup>**

Основой формирования осетинского этноса были североиранские племена, обитавшие в степях и в предгорье Северного Кавказа (скифы, сарматы, аланы), проникавшие и оседавшие в ущельях центральной части Большого Кавказского хребта. Самобытная культура этих племен была унаследована и развита предками осетин, оказала влияние на развитие культуры других народов региона.

Процесс развития культуры предков осетин и других северокавказских народов проходил дискретно. Из азиатских степей через их территорию волнами проходили втянутые в великое переселение кочевые народы. Некоторые из этих народов, ушли далее на запад. Другие оседали, и в течение определенного времени доминировали на Северном Кавказе; их контакты с коренным населением приводили к трансформации культурных традиций жителей гор и степей региона.

Заметное влияние на все сферы жизни населения Кавказа оказывали борющиеся за господство в регионе державы — Иран, Арабский халифат, Византия и Турция, использовавшие при этом религию.

Формирование этнической общности предков осетин — алан, начавшееся в степях Средней Азии, завершилось на Северном Кавказе, в пределах доминировавших в регионе средневековых государств — Хазарского каганата, Алании и Золотой Орды. В начале X в., приняв от Византии православие, Алания становится частью христианского мира; аланская православная церковь продолжала действовать и в золотоордынский период.

В XV в. Северный Кавказ постигла катастрофа — вторжение войск Тимура, уничтоживших на его территории Золотоордынскую империю. Аланы, оказавшие войскам Тимура сопротивление, подверглись геноциду. Находившиеся на плоскости города и селения, являвшиеся культурными центрами Алании, были уничтожены.

От ранее многочисленного народа осталась небольшая, укрывшаяся в недоступных горных ущельях часть, известная с этого времени как осетины. 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 трех веков этнос развивается вне рамок какого-либо государственного образования.

Восемнадцатый век стал переломным в истории и культуре осетин. Наступает период относительной стабильности. Укрепление России на границах Северного Кавказа оградило осетин от постоянных в прошлом иностранных нашествий.

Особое место в развитии культуры осетин сыграла Русская православная церковь. Контакты России и Осетии начинаются с 40-х гг. XVIII в., до включения последней в состав империи, с «восстановления в крае» православными миссионерами христианства и крещения горцев. С момента присоединения Осетии к России русская православная церковь, опираясь на поддержку государства, укрепляет доминирующие позиции христианства. Православие способствовало интеграции осетин в русско-европейское культурное пространство и возвращение данного народа к христианской цивилизации. На базе созданной церковью системы образования формировалась национальная духовная и светская интеллигенция. Многие принесенные православием духовные ценности, особенно нравственные, со временем стали восприниматься в Осетии как национальные.

В XIX в. в составе Российского государства происходит консолидация этноса и формирование осетинской нации. Происходит массовое переселение осетин на плоскость, освоение ими нетрадиционных сфер деятельности, появление новых социальных групп, в частности интеллигенции, представители которой участвуют в общественной и культурной жизни России. Через русскую культуру осетинский народ усваивает такие достижения европейской цивилизации как образование, наука, гражданственность, новые нормы нравственности и права.

\*\*\*

<sup>1</sup> Доклад подготовлен в рамках Программы фундаментальных исследований Президиума РАН «Историко-культурное наследие и духовные ценности России»

## ГОРСКИЕ ГРЕКИ — «СИМБИОЗНАЯ» ГРУППА?

Исчезающая этноконфессиональная группа Северо-Западного Кавказа — горские греки — представляет своей историей пример, по-видимому, характерный для эпохи национализма. Процесс колонизации Российской империей Кавказского региона обусловил внедрение новых «этнических» номинаций и появление модернизационных практик: укрупнение горских обществ и их трансформацию из «племен» в «народы», а затем даже (для тех, кто «доросли») в «нации». В этих процессах многие группы, занимавшие «переходное» положение, влились в более крупные «этнические» общности либо исчезли вовсе.

Горские греки, названные так российскими чиновниками, по аналогии с горскими армянами и горскими евреями, чтобы отличить их от «крымских» и «анатолийских» греков и указать на принадлежность к горским обществам, оказались в XIX в. в ситуации выбора. Вместо турецкой системы «миллетов», благодаря которой армяне и греки занимали устойчивое положение на Северо-Западном Кавказе и были полностью инкорпорированы в адыгское общество (язык, дворянский статус в социальной иерархии, конкретная экономическая ниша), Россия приносит другую парадигму — «национальную», и конфессиональность (христианство) постепенно «превращается» в этничность.

Греки начинают переселяться на территорию, подвластную России, сохраняя привычные «закубанские» социальные сети: совместное проживание с адыгами и горскими армянами (черкесогаями), брачные связи (грек-армянин, армянин-адыг, а в советское время и грек-адыг), экономические отношения (торговля). Кроме вышеперечисленных факторов, которые можно назвать признаками «симбиозности» группы, к таковым относятся и антропонимия: вплоть до начала XX в. для греков (особенно женщин) была характерна двуименность — наличие христианского (православного) имени и адыгейского, по-видимому, бытового. На протяжении исследуемого периода (с 1820-х гг. до современности) эти характеристики функционирования симбиозной группы в различной форме сохранялись. Поселенческий фактор трансформировался таким образом: поселение греков в Гривенском Черкеском ауле, основанном в 1799 г. (в документах российского делопроизводства также называется куренным селением Гривенным, с 1848 г. — станица), где сохранялся привычный для Закубанья паритет — греки проживали вместе с черкесогаями и адыгами из разных «племен»; в 1848 г. в результате конфликтной ситуации христиан (армян и греков) первых отселяют в Переясловскую станицу, образуя Переяслов-

ский Армянский поселок (аул); в 1860-ые гг. армяне и греки переселяются в Армавир, в котором совместное проживание вроде бы заканчивается: греки требуют отделения их в самостоятельный населенный пункт, который и был основан в 1866 г. на месте бывшего аула Хаджихабль, напротив станицы Григориполисской, под названием селение Греческое. В этом селе соединяются три группы горских греков: «гривенская» (Демтировы, Серафимовы, Кокшевы, Дефтенковы-Дефтеровы), «армавирсакая» (Костановы, Аслановы) и «эдипсукаевская» (Дефтеровы). Налицо процессы «этнизации», стремление горских греков стать самостоятельной группой, обусловленное таким же центробежным по отношению к ним процессом среди черкесогоаев Армавира. Но Хаджихабль-Греческое просуществовало недолго — сначала в него вселили 130 семей русских переселенцев из центральных губерний Российской империи, затем переименовали в село Новомихайловское и, вскоре, горские греки покинули его.

Эпоха национализма привела к расколу общины: несколько семей, в том числе многолетние лидеры Демтировы переселились в село понтийских греков — Мерчанское, тем самым желая сохранить, а на самом деле культивировать свою «греческость». Их потомки стали понтийцами. Большая же часть горских греков восстановила привычный симбиоз и вселилась в аул Бжедугхабль (село Бжедуховское), одним из основателей которого, по-видимому, был черкесогоай Петр (Борок) Асланов, женатый на гречанке по имени Деспина. В этом ауле горские греки проживают до сих пор совместно с адыгами и армянами, несмотря на все политические перипетии.

Из «коренного» населения горские греки в советский период стали национальным меньшинством, но существование в общеобразовательных школах классов с преподаванием греческого языка включало их в орбиту «эллинизации», закончившуюся в конце 1930-х гг. в результате репрессий и депортаций греческого населения Кавказа. Горские греки, говорившие на адыгейском и русском языках, стали фиксировать себя русскими и адыгейцами, и только в 1990-е гг. наблюдается процесс «возрождения» греческой идентичности. Но группы, как таковой, уже практически нет. Те, кто остались греками, в основном идентифицируют себя с более крупной греческой общиной региона — понтийскими греками, а другие стали адыгейцами (например, известный адыгейский писатель Дмитрий Григорьевич Костанов) и русскими. На протяжении своей истории группа оставалась симбиозным образованием, обуславливающим специфику общины и её способность к трансформации.

## САМОИДЕНТИФИКАЦИЯ ЧЕРКЕССКОЙ ДИАСПОРЫ В ИОРДАНИИ

В работе З.И. Левина «Менталитет диаспоры» сказано, что проблема самоидентификации диаспоры является неотъемлемой частью и характеристикой ее менталитета — «образа мыслей», системы идей и символов диаспоры как социоэтнической группы. Менталитет является как продуктом, так и регулятором ее жизнедеятельности. Ознакомление с черкесской диаспорой Иордании свидетельствуют об актуальности данной проблемы.

В ходе Кавказской войны (1763 — 1864 гг.) значительная часть черкесского этноса была вынуждена эмигрировать в Османскую империю. В результате на Ближнем Востоке сформировалось новое этнокультурное образование — черкесская диаспора. Впоследствии судьба эмигрантов оказалась тесно связана с Ближним Востоком, который оказал значительное влияние на культуру черкесов.

Историческое развитие черкесской диаспоры происходило в отрыве от материнского этноса. Несмотря на то, что черкесы расселились в различных регионах Османской империи, они сумели сохранить язык и традиции. Изменение образа жизни повлекло за собой глубокие изменения в духовной культуре и этнопсихологии, так как были прерваны многовековые культурные традиции, связь с землей предков, с привычным образом жизни. Необходимость вживания в новую этническую среду повлекло за собой изменение массового сознания. Черкесы оказались в чужих странах без знания языков, т.е. чужими среди турок и арабов, в связи с этим они были вынуждены выучить язык, обычаи и традиции аборигенов.

В результате остро встала проблема ассимиляции и забвения собственных культурных ценностей, особенно, если учитывать политику некоторых государств в отношении национальных меньшинств. Например, в середине 1930-х гг., в силу объективных исторических причин связь между диаспорой Иордании и исторической родиной была прервана. Это привело к обособленному историческому развитию черкесской диаспоры на Ближнем Востоке. В этих условиях было необходимо сконцентрировать весь свой культурный потенциал, чтобы сохранить родной язык и традиции, чтобы гарантировать свое существование как этноса.

В то же время, обретение языка новой родины, интеграция культурно-исторической традиции были необходимым условием выживания вообще. Именно эта ситуация породила такое явление как билинг-

визм и двойственная культурная идентичность, характерные для черкесской диаспоры Сирии и Иордании второй половины XX в.

Культурные общества и клубы черкесов еще в османский период активно занимались просветительской деятельностью. Они издавали учебники черкесского языка на основе латиницы и арабской графики, выпускали газеты, журналы в которых печатались материалы по положению диаспоры.

Сегодня в Аммане и в других регионах Иордании работают Благотворительные ассоциации черкесов, которые с целью сохранения этнокультуры выпускают два научно-популярных журнала «Нарт» и «Ал-Иха» (Братство).

В XXI в. черкесская диаспора в Иордании идентифицирует себя как часть адыгского этноса России. В то же время их беспокоит проблема сохранения родного языка, обычаев (Адыгэ-Хабзэ) и традиций своего народа.

*А.Е. Тер-Саркисянц*

## **ЭТНОКУЛЬТУРНОЕ РАЗВИТИЕ КАРАБАХСКИХ АРМЯН В ПОСТСОВЕТСКИЙ ПЕРИОД**

Полевые материалы, собранные мною в 1987 и 2007 гг. в одних и тех же 10 селах Нагорного Карабаха, позволили выявить определенные этнокультурные изменения, которые произошли в жизни карабахских армян за этот период, отмеченный началом их движения за независимость (20 февраля 1988 г.), тяжелыми гуманитарными последствиями вооруженного конфликта с Азербайджаном (в 1991–1994 гг. — в открытой форме), многолетней (с 1989 г.) блокадой, распадом СССР и разрывом прежних хозяйственных связей.

В настоящее время в селах продолжают восстанавливаться разрушенные во время войны жилые дома, общественные здания, строятся дороги, как за счет зарубежной финансовой помощи, так и на благотворительные средства бывших односельчан. Начали появляться крупные фермерские хозяйства, повсюду имеется по несколько небольших частных магазинов. Хотя постепенно жизнь здесь налаживается, основное беспокойство сельских жителей вызывает нехватка рабочих мест.

В результате большинство из них имеют основной источник дохода от собственного хозяйства. Бесплатная раздача земли была осуществлена здесь в 1998 г. из расчета 0,6 га на одного члена земли. Несмотря на послевоенные трудности с питанием карабахские семьи себя обеспечивают. Излишки сельской продукции продают на рынках в Степанакерте и в районных городах. Но поскольку денежной массы все же не хватает, между жителями разных сел налажен натуральный обмен продуктами. Вновь стали популярны разнообразные традиционные блюда.

Определенные изменения коснулись структуры сельских семей, число которых сократилось — с 2495 в 1987 г. до 2221 в 2007 г., что объясняется главным образом войной. Хотя наблюдается некоторое снижение доли одиночек (с 17,4 до 15,1%) и однопоколенных семей (с 33,1 до 26,9%), в селах, наиболее сильно пострадавших от войны, доля одиночек заметно возросла, например, в с. Вардадзор (с 12,8 до 33,3%) и Атерк (с 9,9 до 19,6%).

Благоприятную перспективу на будущее показали опросы сельской молодежи, которая, в отличие от прошлого, не намерена мигрировать.

Внушает оптимизм и определившаяся в последнее десятилетие тенденция к увеличению рождаемости, в чем немалую роль играет разумная демографическая политика властей, направленная на материальное стимулирование рождаемости и многодетности.

Хотя в семьях продолжают сохраняться такие этнокультурные традиции, как гостеприимство, взаимопомощь, главенство старшего в доме мужчины, глубокое уважение к старшим, приходилось слышать и мнение стариков о том, что война отрицательным образом повлияла на отношения между людьми, которые стали жестче, что прежнего уважения к старшим уже нет.

Этническая специфика в основном сохраняется в таких важных обрядах жизненного цикла, как свадебные и похоронно-поминальные. Правда, пышность той или иной свадьбы во многом зависела от благосостояния семей. Мне встречались некоторые из них, которые были не в состоянии отметить весь свадебный цикл, в частности обручение, дать дочери хорошее приданое, преподнести невесте дорогие украшения.

В отношении похоронно-поминальной обрядности отмечу, что если с конца 1970-х гг. в здешних селах, как и в селах Армении, наметилась тенденция к сокращению поминальных дней, в частности к объединению некоторых из них, то затем, вследствие большого числа жертв пережитой войны, весь поминальный цикл был восстановлен. Поминки вновь стали в обязательном порядке проводить в день похорон, на следующий после похорон день, на 7-й, 40-й дни после смерти и в годовщину, накануне которой ставят памятник.

К числу праздников, отмечаемых сейчас в Нагорном Карабахе, относятся, помимо новогоднего, праздник Материнства и Красоты —



7 апреля, День Победы и День освобождения Шуши — 9 мая, День провозглашения Нагорно-Карабахской республики — 2 сентября, День независимости Республики Армения — 21 сентября. Постепенно восстанавливаются и такие христианские праздники, как Рождество и Пасха, а также обряды венчания и крещения.

*Ж.А. Ермекбаев*

## **ОСОБЕННОСТИ ЭТНИЧЕСКОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ ЧЕЧЕНЦЕВ И ИНГУШЕЙ В КОНТЕКСТЕ МУЛЬТИ- КУЛЬТУРНОЙ СИТУАЦИИ КАЗАХСТАНА**

Чеченцы и ингуши, как и представители любых других этнических групп, имеют ряд специфических особенностей и в мировоззрении, и в поведении. Например, по характеру поведенческой культуры можно судить об этническом самосознании чеченцев и ингушей. Безусловно, обычаи и традиции горских народов, нашедшие отражение в уважительном отношении к старшему по возрасту, к женщинам и детям, в традиционном гостеприимстве и во многих других чертах социально-бытового поведения — это культурное наследие всех кавказских народов.

Но есть черты культуры чеченцев и ингушей, которые оказались более характерными для них, нежели чем для других горских народов Кавказа. Эти черты сохранились и в культуре чеченцев и ингушей, оказавшихся после депортации 40-х гг. XX века на территории Казахстана. У вышеозначенных этносов ярко выражено чувство семейно-родового коллективизма. Чеченцы и ингуши всегда ощущают себя частью семьи, тейпа (рода). Внутриродовые связи у них более тесны, чем у других этносов Кавказа. Например, чеченцы поддерживают отношения с родственниками до пятого колена. Здесь надо учесть, что принадлежность к тейпу преобладает над национальной принадлежностью, члены тейпа связаны кровным родством по отцовской линии и пользуются одинаковыми личными правами.

Кланово-родовые отношения до сих пор имеют влияние на ингушей и чеченцев. Практически любой чеченец и ингуш должен неукоснительно соблюдать обычаи и традиции, составляющие правила поведенческой культуры. Конечно, длительное пребывание чеченцев и ингу-

шей в Казахстане внесло свои коррективы в сознание даже людей первого поколения переселенцев. Первое поколение переселенцев сумело выжить в нелегких для них новых условиях, пройти сложный путь бытовой адаптации, овладеть в достаточной мере для общения на производстве и в быту русским языком, а на юге Казахстана — и казахским языком, а также усвоить основные правила поведения и наладить контакт с местным населением в местах проживания. По мере приспособления к новым, непривычным для чеченцев и ингушей условиям у них не ослабевало намерение вернуться на историческую родину. В мировой практике обычно после приспособления к нормам и законам нового общества у человека, находящегося вне исторической родины слабеет намерение вернуться на родину. Однако у ингушей и чеченцев в силу определенных обстоятельств, вызванных принудительным выселением из родных мест обитания, такого процесса не произошло. С восстановлением Чечено-Ингушской автономной республики в 1957 году, основная масса чеченцев и ингушей вернулась на Кавказ. А вот оставшиеся чеченцы и ингуши постепенно приспосабливаясь к условиям Казахстана, стали формировать в своем сознании систему двойной самоидентификации, то есть этнически не переставали ощущать себя чеченцами или ингушами, но в то же время, признавали, что здесь, в Казахстане, они обрели вторую родину.

Дети, подростки и молодежь, которые прибыли вместе с родителями, безусловно, адаптировались быстрее, чем взрослые и были в большей степени подвержены переменам, хотя и оставались под влиянием родительской культуры. Юноши быстрее изменили традиционный поведенческую манеру в силу вовлечения в производственные коллективы, службы в армии и участия в общественных мероприятиях, особенно по линии комсомола и профсоюза. Они в какой-то мере подражали местной молодежи, женились на девушках иной национальности, часто вопреки воли родителей, участвовали в работе различных комсомольских и профсоюзных организаций, ходили в кино и на танцы, стремились учиться в техникумах и институтах. А вот мир девушек и молодых женщин был ограничен преимущественно домашним очагом, а их интересы в обществе традиционно представляли отец, муж и брат. Зафиксирована масса фактов о непосещении девушками школы и культурно-массовых зрелищных мероприятий. Они не порывали связь с родительской средой и, конечно, выбор жениха был прерогативой родителей. Хотя факты выхода замуж по своей воле и тем более за жениха иной национальности были, однако они носили исключительный характер. И вместе с тем по мере изменения социального положения и мировоззрения, женская молодежь второго и третьего поколения, получившая среднее и высшее образование в Казахстане, стала отличаться определенной независимостью.

В научной литературе по проблемам диаспор встречается мнение, что вне исторической родины человеку труднее сохранять в полной мере

национальные традиции и обычаи. Однако это трудно отнести к чеченцам и ингушам Казахстана, так как они в основной массе придерживались своих национальных традиций и обычаев. Возможно, что, возвратившись на историческую родину, некоторые испытывали известный дискомфорт. Это было вызвано обстоятельствами, связанными с затяжным процессом реабилитации возвращенцев — многим было трудно прописаться, устроиться на работу и тем более вернуть свое прежнее жилье. Боязнь столкнуться с трудностями такого рода стала одной из главных причин, по которой значительная часть чеченцев и ингушей осталась жить в Казахстане. Были обстоятельства и другого рода, когда возвращенцы столкнулись с тем, что родные места Чечни и Ингушетии были заселены людьми из других мест, которые принесли в этот регион свою культуру жизнеобеспечения.

Дух свободы является национальной особенностью чеченцев и ингушей. Чеченцы и ингуши находясь в составе Российской империи, а затем, составляя одно из автономных образований СССР, никогда не выходили за пределы своих общинно-родовых порядков и тем самым избежали интегрированности в указанные социумы. Возможно это связано с тем, что у чеченцев не было государственности в том понимании, как принято в современном мире и тейпы играли роль института жизнеобеспечения каждого чеченца. От тейпа зависела безопасность каждого чеченца, поэтому нанесение оскорбления и тем более убийство любого члена тейпа не оставалось безнаказанным. В то же время каждый вайнах должен был согласовывать свои поступки с интересами тейпа, потому что за его ошибки приходилось отвечать всем родственникам. В большинстве случаев чеченцы и ингуши практически не обращались за защитой в органы официальной власти. Отсюда следовало, что отдельный человек не мыслил себя вне рода и фамилии. Это укрепляло позицию: «человек-семья-род-тейп» в системе родного села, аула. Каждый член тейпа, фамилии и аула поддерживал авторитет своих соплеменников. В свою очередь соплеменники и близкие по роду должны были защищать своего члена от посягательств на его личность и достоинство. Все это формировало определенные представления о нравственности, солидарности, взаимопомощи, совести, равенстве и справедливости. Такая схема была эффективной для чеченцев и ингушей как в царское так и в советское время, так как ни монархической строй, ни советская власть не могли обеспечить в полной мере моральную и государственную защищенность для чеченцев и ингушей.

Образ жизни чеченцев и ингушей способствовал формированию и функционированию обычаев и традиции, характерных для них и непонятных для окружающих. Так, в решении многих конфликтных ситуаций использовалась кровная месть по принципу «око за око», «зуб за зуб», «смерть за смерть». При этом система мести передавалась из поколения в поколение и охватывала разные роды, так как конфликтующие часто происходили из разных тейпов. Кровная месть была крайней фор-

мой решения острых конфликтных ситуаций. Такая форма наказания за преступления, видимо, свойственна сообществу людей, не знающих государственных институтов правосудия. Обычно многие острые моменты в жизни ингушей и чеченцев разрешались советом стариков. Лишь в крайних случаях проблемы решались путем кровной мести. Отсюда можно заключить, что чеченцам и ингушам свойственна терпимость, выдержка и хладнокровие и они всегда стараются разрешить конфликты путем переговоров, в которых не последнюю роль играет авторитет старейшин. Не раз суд стариков *кхел* принимал справедливые решения в разрешении конфликтных ситуаций.

Институт кровной мести как реликт прошлого еще продолжает существовать, хотя на протяжении времени появились иные формы и методы решения острых конфликтных ситуаций. Сказать, что он вообще исчез, будет, наверное, неверно. Об этом свидетельствует тот факт, что еще в 1997 году, будучи на посту президента Ингушетии Р.С. Аушев высказался за амнистию участников кровной мести и за внесение соответствующих изменений в Уголовный кодекс Российской Федерации. По мнению ингушского лидера, возбуждение уголовных дел против «кровников», убивших своих земляков, только усугубляло вражду между ними. Р.С. Аушев предложил свой вариант решения проблемы, чтобы в случае примирения сторон, старейшины обратились к правоохранительным органам с ходатайством об амнистии «кровнику» и таким образом обращение приобретало бы силу закона. Такое предложение президента РИ федеральными властями России принято не было.

Актуальную роль для ингушей и чеченцев играет институт родственных связей. Этикет кодекса морали поведенческой культуры вайнахов формировался в условиях уплотненного проживания населения Кавказа, где соседство самых разных этносов вырабатывало определенные стереотипы кровнородственной взаимосвязи необходимой для жизнеобеспечения. У чеченцев и ингушей благородные поступки соотечественников во многом связывают с принадлежностью к конкретной семье и тейпу. Милосердие, оказание помощи в нужный момент и другие благие дела отдельных людей связывают с его происхождением и его сородичами. В целом устойчивость родственных связей оказала чеченцам и ингушам большое подспорье в период проживания на спецпоселении. Многие выжили в силу поддержки друг другу по линии кровного родства, как по отцу, так и по матери и в целом принадлежности к определенному тейпу. В отличие от других этносов чеченцы и ингуши быстро находили потерянных близких и земляков. В Казахстане разрозненные семьи через определенное время соединялись, многие сироты воспитывались у родственников.

Отметим еще некоторые черты культуры чеченцев и ингушей, которые не потеряли своего значения в настоящее время и, по сути, формируют систему традиционных ценностных ориентиров этих народов. Такие традиционные ценности как «эзел» — благородное поведение,

«яхъ» — доброе соперничество, «сий» — честь, «майрал» — храбрость, «денал» — смелость, «нийсал» — равенство всех людей, «сабар» — терпимость и другие социокультурные этикетки, по мнению З.М.-Т. Дзараховой «отражали специфику проживания в горах, требующую, прежде всего, храбрости и мужества, и были практическим руководством поведения, а их несоблюдение приводило к отторжению». Несомненно, что соблюдение этих норм до сих пор формирует национальный портрет «настоящего» чеченца или ингуша. Как считают исследователи, чеченцы и ингуши не тяготеют своими обязанностями. Для них соблюдение обычаев и традиций, уважительное и почтительное отношение к старшим и женщинам, соблюдение мусульманских канонов является само собой разумеющимся. Для большинства чеченцев и ингушей эти нормы жизни и отступление от них карается отторжением от близких и соплеменников, что равносильно смерти. В Казахстане чеченцы и ингуши в своем большинстве соблюдают нравственный этикет поведения, который не дал им ассимилироваться в другой иноэтнической среде.

Чеченцы и ингуши судят о своих соплеменниках по умению общения со старшими и младшими, со знакомыми и незнакомыми, с мужчинами и женщинами не зависимо от их материального достатка и социального статуса. Хорошо воспитанный человек не зависимо от имущественного и образовательного ценза всегда производит благоприятное впечатление. Среди ингушей и чеченцев никто не может избежать нравственной оценки общества и поэтому для представителей этих этносов важно не только признание их людьми, но и оказываемая им честь и ощущение своей порядочности и нравственной чистоты.

Не последнюю роль во взаимоотношениях чеченцев и ингушей играет значение данного слова, которое выражается понятием «деша да» (хозяин слова). Слово, данное мужчиной, высоко котируется в народном понимании. И поэтому, еще, будучи ребенком, чеченец и ингуш понимали цену данного слова. Отличает вайнахов нетерпимое отношение к невыполнению предписаний этикета, принятого в обществе.

Оказавшись в Казахстане, чеченцы и ингуши не нарушали своего морального кодекса и во взаимоотношениях с другими этносами придерживались своих этнонациональных правил, но при этом с уважением относились к принятым в казахском обществе нормам поведенческой культуры. В Казахстане было много примеров взаимопомощи среди чеченцев и ингушей в связи с их высылкой и тяжелейшими условиями выживания. Одним из распространенных видов трудовой взаимопомощи был бельхи. Этот обычай уходит далекими корнями в прошлое и является порождением специфических условий горного образа жизни.

### Библиография

З.М.-Т. Дзарахова. Ингушский этикет // Вопросы истории. М., 2007, №10. С. 143.

## **УКРАИНА В ОБЩЕСТВЕННО-ПОЛИТИЧЕСКОЙ МЫСЛИ КАВКАЗСКОЙ ЭМИГРАЦИИ**

Давние и разносторонние исторические связи Украины с народами Кавказа всегда интересовали Л.И. Лаврова. В научном наследии ученого этой проблеме посвящена небольшая, но очень емкая статья, которую можно рассматривать как программную заявку на большое исследовательское направление. Его реализация — это важная задача современного кавказоведения.

Одним из аспектов проблемы является изучение украиноведческих воззрений в политической и культурной историософии кавказской эмиграции. Рассеянная в 1920-1930-х гг. в странах Западной Европы она не представляла ни организационного, ни идеологического единства, рассыпаясь на множество групп, сообществ, направлений и т.д. При этом заметное место в эмигрантском движении занимало течение, пропагандировавшее идеи кавказского конфедерализма.

Основной целью своей политической деятельности это течение кавказского эмигрантского сообщества считало борьбу за освобождение родины от «российско-советского» гнета, после чего свободные народы Кавказа должны были образовать независимое государство — Кавказскую Конфедерацию, считавшуюся наиболее приемлемой формой политического и социокультурного существования для полиэтничного и поликонфессионального региона.

В политической стратегии, направленной на достижение обозначенных целей значительное место отводилось Украине, с образом которой связан значительный пласт в идеологических воззрениях кавказской эмиграции. Историко-культурная составляющая этих воззрений заключалась в комплиментарной идеализации Украины и украинцев, их исторического прошлого, перспектив политической и культурной эволюции. Ища подтверждения «особости» Украины, кавказские идеологи акцентировали исторические и этнокультурные реалии, противопоставляющие украинский этнос великороссам.

Общность исторических задач Украины и Кавказа эмигрантские идеологи видели в необходимости борьбы против большевистского угнетения. Эти задачи представлялись взаимосвязанными и взаимообусловленными: «Борьба за освобождение Украины есть борьба за освобождение Кавказа» — считал один из виднейших деятелей кавказской эмиграции Т. Елихоти. При этом Украине отводилась роль застрельщика освободительной борьбы, так как только после справедливого разрешения «украинского вопроса» смогут актуализироваться

и другие этнонациональные проблемы Восточной Европы и, в частности, Кавказа, к которым обратятся интересы мирового сообщества. В будущем государственном содружестве Кавказской Федерации и Украины последнюю эмигрантские идеологи видели в территориальных пределах от закарпатских земель до Кавказа.

Составной частью украинских воззрений кавказской эмиграции была проблема донского и кубанского казачества, которое рассматривалось в качестве опоры в предстоящей борьбе. Кавказские эмигранты внимательно следили за развитием взаимоотношений украинцев с Польшей, опасаясь, что галичанский вопрос может стать причиной разрыва между «историческими союзниками».

Украинофильские воззрения приверженцев кавказского конфедерализма в значительной степени отразили мифологичность и романтизм, характеризовавшие эти течения эмигрантской общественной мысли. Тем не менее, они остаются интереснейшими свидетельствами эпохи, еще одной главой в духовных контактах Украины с народами Кавказа.

*Л. К. Шотбакова, О. А. Яковенко*

## **СОЦИАЛЬНО-ДЕМОГРАФИЧЕСКИЕ ХАРАКТЕРИСТИКИ НЕМЕЦКОГО НАСЕЛЕНИЯ КАЗАХСТАНА (90-е гг. XX в. — НАЧАЛО XXI в.)**

В течение нескольких десятилетий второй половины XX в. немецкое население КазССР являлось третьим по численности этносом республики. Для сравнения, в 1970 г. на территории Казахской ССР проживало 858 077 немцев, в 1979 году — 900 207 тыс. чел., в 1989 году — 946 855 тыс. чел. (Немецкое население... 2002). Основы многочисленной немецкой диаспоры в Казахстане были заложены еще в 40–50-х гг. XX в., когда в ходе депортации, создания трудовой армии на территорию республики была переселена значительная часть немецкого населения СССР.

В 90-е гг. XX в. возможность выезда в Германию, а также нестабильная социально-экономическая и политическая обстановка в Казахстане, неуверенность в завтрашнем дне привели к массовому оттоку

немецкого населения из республики. Перепись населения 1999 г. зафиксировала на территории Республики Казахстан 353 441 чел. Крупнейшими областями, по количеству, проживающего немецкого населения на 1999 г., были Карагандинская — 57229 чел. (16,1%), Костанайская — 57410 чел. (16,2%), Акмолинская — 52334 чел. (14,8%) и Павлодарская области — 43835 чел. (12,4%) (Национальный состав... 2000, т. 1: 7).

Динамика изменения численности немецкого населения Республики Казахстан в конце 90-х гг. XX в. - начале XXI в. говорит о стабильном стремлении немцев Казахстана эмигрировать на протяжении всего обозначенного периода (Казахстан в цифрах... 1997, 2002; Статистический... 1997, №3 1998, №4; Демографический ежегодник... 2005; Казахстан сегодня... 2005). Определенная политическая, экономическая стабильность, наступившая в конце 90-х гг. XX в. в Казахстане, не являлась сдерживающим фактором эмиграции немцев.

В 90-е гг. XX в. — начале XXI в. наравне с эмиграцией мы можем наблюдать процесс иммиграции и реэмиграции немецкого населения в Казахстан. С 1993 по 1999 гг. в Казахстан иммигрировало 16,1 тыс. немцев, при среднегодовом показателе 2,3 тыс. человек. С 2000 по 2004 гг. в Казахстан иммигрировало 5,5 тыс. немцев, что в среднем в год составляло 1,1 тыс. чел. Всего же за 1993–2004 гг. в Казахстан прибыло 21,6 тыс. немцев (Миграция населения... 2005: 43).

Наибольшее число иммигрантов приходилось на страны, относящиеся к ближнему зарубежью (Россия, Кыргызстан, Узбекистан и т.д.). Мы считаем, что основными причинами иммиграции немцев в Казахстан из соседних республик являлись более благоприятные политические, экономические, социальные условия жизни (это касалось, прежде всего, центральноазиатских республик). Обратную реэмиграцию немцев из Германии можно объяснить неспособностью адаптироваться казахстанских/советских немцев в немецком обществе.

На численность населения, помимо миграционного поведения, влияет такой фактор как естественный прирост. Немцы были одной из немногих европейских национальностей, сохранявших на протяжении нескольких десятилетий положительный коэффициент естественного прироста. В 1996 г. коэффициент естественного прироста немцев составлял — 3,0% (при общем коэффициенте рождаемости — 17,7% и смертности — 14,7%). Для сравнения, коэффициент естественного прироста русских в 1996 г. составил — 4,9%, украинцев — 8,6%. В 1997 г. естественный прирост немцев составил — 3,3% (Статистический... 1997, №2, 1998, №2). В последующие 1998-99 гг. немцам также удалось сохранить положительный коэффициент естественного прироста (Демографический ежегодник... 1999: 24).

В 1990-е годы в Казахстане изменилось соотношение между городским и сельским немецким населением. На 1999 г. большая часть немецкого населения была представлена городскими жителями. Из



353 441 человек немецкой национальности 181 612 человек (или 51,3%) являлись жителями городов и 171 829 человек (или 48,6%) проживали в сельской местности. Подобное распределение между городским и сельским населением было абсолютно не характерно для периода 1970-1989 гг. В этот промежуток времени большинство немецкого населения являлись жителями сельской местности. Исключение составляла Карагандинская область, где всегда был стабильно высоким процент городского населения, что было вызвано особенностью промышленного развития данного региона (Национальный состав... 2000, т. 1: 10–20).

В последующие 2000-2004 годы изменений в распределении городского и сельского населения не произошло. Доминирующее положение в численности, по-прежнему, было у городского немецкого населения (Демографический ежегодник... 2004: 105). По уровню миграции, по всем потокам (внутриобластная и международная), немецкое сельское население продолжало превосходить городское население. С 2000 по 2004 гг. городское немецкое население сократилось на 43 190 чел., (или 25,6%), сельское население — на 45 263 чел. (или 28,7%). Изменение соотношения между городским и сельским немецким населением, активная эмиграция сельских жителей явилась одним из следствий дальнейших изменений, происходящих в этнической самоидентификации немецкого населения Казахстана. Известно, что этническая самоидентификация сельских жителей намного выше этнической самоидентификации горожан. На наш взгляд, для городского населения этничность вторична, она не столь приоритетна, как для сельского.

В отношении половозрастной характеристики немецкого населения в конце 90-х гг. XX в. — начале XXI в. можно отметить, что сохранилась общая тенденция сокращения численности мужского населения.

Согласно данным переписи населения Казахстана 1999 г., основная часть немецкого населения была представлена возрастными группами от 1 г. до 49 лет (или 72%), с преимуществом в 23% возрастной группы от 10- до 19 лет. Распределение немецкого населения по другим возрастным показателям было пропорционально равным Национальный состав 2000, т. 4, ч. 1: 14–22). Наибольшая разница в численности между мужчинами и женщинами наблюдалась в возрасте от 40 лет и старше.

Одним из важнейших компонентов этнической идентичности является родной язык. Именно он в большинстве случаев оказывается самым мощным фактором, формирующим и воздействующим на этническое самосознание человека.

Материалы переписи населения Казахстана 1999 г. дают нам важный материал об уровне владения немцами родным языком и их уровне образования.

В 1990-е гг. произошло серьезное снижение уровня владения немцами родным языком: если в 1989 г. немецким языком владело 54,4% немцев, то к 1999 г. этот показатель снизился до 21,8% (77 204 чел.) (Немецкое население... 2002: 217). Русский язык стал родным для большинства немецкого населения нынешнего Казахстана. Низкий уровень знания немецкого языка был тесно связан с теми процессами, которые имели место в 40–70 гг. XX в. — депортация, трудармия, режим спецпоселения, а также общий морально-психологический фактор, связанный с этими событиями. Нынешний этнический облик немцев был во многом сформирован государственной политикой, проводимой в их отношении в советский период.

Материалы переписи населения Казахстана 1999 г. дают нам интересные сведения о степени «владения» немцами государственным (казахским) языком. По данным переписных листов 54 604 человека (или 15,4%) указали в своих ответах, что «владеют государственным языком». Из них слабо владеют государственным языком — 42 935 человек (или 78,6%). Не владели казахским языком 298 835 чел. (или 84,5%) и 107763 чел. (или 30,4%) указали, что изучают государственный язык. Как нам кажется, при заполнении переписных анкет и реальной оценке своих знаний в отношении государственного языка сыграл свою роль политический фактор (Национальный состав... 2000, т. 4, ч. 3: 7–17).

При рассмотрении уровня образования немецкого населения в конце 90-х гг. XX в. необходимо учитывать возрастной состав населения, а также особенности исторического прошлого немцев СССР. Как уже отмечалось, доминирующей возрастной группой немецкого населения на 1999 г. являлась возрастная группа, представленная молодежью до 19 лет. Следовательно, вполне естественно, что по уровню образования отмечается преобладание группы населения, имеющей среднее общее образование. Также мы предполагаем, что те, кому на 1999 г. было от 30 до 49 лет., в большинстве своем имеют среднее общее, среднее специальное образование. Представителей немецкой национальности, имеющих высшее образование, немного, что объясняется невозможностью получения немцами высшего образования в 60–70 гг. XX в. в силу определенных политических факторов.

При изучении социально-демографических характеристик немецкого населения мы не могли не коснуться вопросов занятости. Их анализ позволил выяснить некоторые особенности трудовой деятельности немцев.

На основании данных переписи 1999 г. среди немецкого населения, занятыми по различным отраслям хозяйства являются 105 080 человек (из них 60 691 мужчин и 44389 женщин) (Национальный состав... 2000, т. 3: 214–219).

Основные сферы занятости:

— операторы, аппаратчики, машинисты установок и слесари-сборщики — 22166 человек (21%);

— квалифицированные рабочие крупных и мелких промышленных организаций, художественных промыслов, строительства, транспорта, связи, геологии и разведки недр — 15990 человек (15%);

— квалифицированные работники сельского, лесного, охотничьего хозяйств, рыболовства и рыбоводства — 13947 человек (13%);

— специалисты среднего уровня квалификации — 12000 человек (11%);

— работники сферы обслуживания, жилищно-коммунального хозяйства, торговли и родственных видов деятельности — 8780 человек (8%);

— специалисты высшего уровня квалификации — 8251 человек (7%) и др.

Неквалифицированные рабочие составляли — 12065 человек (или 11,4%). Большая часть немецкого населения в конце 90-х гг. XX в. была представлена техническими работниками. Существенное влияние на «вымывание» слоя высококвалифицированных специалистов, руководящих кадров оказал процесс эмиграции немцев.

Достаточно интересными являются сведения о состоянии в браке немцев Казахстана. В конце 90-х гг. среди немецкого населения в возрасте от 15 лет и старше (123 279 мужчин и 141 125 женщин) 62% мужчин и 56% женщин состояли в браке. Среди женщин были высокими показатели среди вдов (13,4%) и разведенных (8,3%) (Национальный состав... 2000, т. 4, ч. 3: 82.

Наличие высокого процента межэтнических браков является благодатной основой для появления такой социальной группы как этнические маргиналы. С одной стороны, это могут быть люди, не усвоившие ценности ни одной из этнических групп родителей, с другой стороны, именно у детей-маргиналов возможно формирование более структурированной этнической идентичности.

Анализ приведенных данных, позволяет сделать следующие выводы:

— численность немецкого населения республики ежегодно стабильно сокращается, среди мотивов к выезду по-прежнему — стремление к лучшим/более стабильным социально-экономическим и политическим условиям жизни, воссоединение с родственниками и т.п.;

— наряду с процессом эмиграции, с конца 1990-х гг. наблюдается несильно выраженный процесс реэмиграции (Германия) и иммиграции (преимущественно страны Центральной Азии), что связано, прежде всего, со сложностями/неприятием норм, ценностей и т.п. страны проживания;

— особенности размещения, низкий уровень владения родным языком, наличие значительного процента полиэтнических браков и др., как следствие процесса инкультурации и социализации населения, повлияли на особенности этнической самоидентификации немецкого населения.

## Библиография

Демографический ежегодник Казахстана. Статистический бюллетень. Алматы, 1999, 2004.

Казахстан сегодня. Информационно-аналитический сборник // под ред. К.С. Абдиева. Алматы, 2005.

Казахстан в цифрах. Статистический бюллетень. Алматы, 1997, 2002.

Миграция населения. Информационно-аналитический сборник. Алматы, 2005.

Национальный состав населения Республики Казахстан. Итоги переписи населения 1999 г. Алматы 2000. Т. 1. Т. 3. Т. 4, ч. 1, 2, 3.

Немецкое население Казахстана в конце XIX–XX вв. (По материалам всеобщих переписей населения 1897-1999 гг.) // Сост. Л.А. Бургарт. Усть-Каменогорск. 2002.

Статистический пресс-бюллетень Алматы. № 2, № 3, 1997; № 2, №4, 1998.

*М.-Р.А. Ибрагимов, М.М. Магомедханов*

## ЭТНОДЕМОГРАФИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ ИСТОРИИ ФОРМИРОВАНИЯ ГОРОДСКОГО НАСЕЛЕНИЯ ДАГЕСТАНА

На территории Республики Дагестан расположено десять городов, возникших в различное время. Это — древнейший город России Дербент; города, возникшие в XVIII–XIX вв. — Кизляр, Темир-Хан-Шура (с 1922 г. Буйнакск), Петровск (с 1922 г. Махачкала); города, основанные в 30-х гг. XX в. — Хасавюрт, Кизилюрт, Каспийск, Избербаш; города, возникшие в конце XX в. — Южно-Сухокумск и Дагестанские Огни.

В динамике численности и этнического состава населения городов Дагестана прослеживаются несколько периодов.

Период с 1860 гг. до середины 1890 гг. можно назвать «периодом зарождения» городского населения Дагестана.

С середины 1890-х гг. и до установления Советской власти, в связи с развитием промышленности края, наблюдается рост численности горожан, усложнение этнической структуры населения.

В период установления Советской власти в республике, в ходе гражданской войны, социалистической индустриализации и культурного строительства происходили значительные перемещения сельских жителей в города.

Следующий период охватывает время Великой Отечественной войны 1941 — 1945 гг. и строительство социализма. Он характеризуется интенсивным ростом городского населения.

В конце 1950-х гг. и до начала 1990-х гг. происходит постоянный рост численности и доли коренных национальностей среди городского населения республики.

Современный, постсоветский период в демографическом развитии городского населения Дагестана начался в начале 1990-х гг. и продолжается по настоящее время. Он характеризуется существенным падением темпов роста численности городского населения из-за уменьшения рождаемости и усиления эмиграции горожан, особенно русских, украинцев, белорусов, евреев, армян и др. за пределы республики, а также незначительным уменьшением удельного веса городского населения среди всего населения Дагестана.

Итак, наблюдаемый в последние полтора века рост абсолютной численности сельского населения создает иллюзии о неиссякаемом потенциале дагестанского села как демографического ресурса и хранителя традиционных компонентов культуры и быта. Между тем, рост численности сельского населения Дагестана ведет не к его «гомогенизации», а к еще большему этническому смешению. Сегодня две трети населения Дагестана живет в городах и равнинных районах республики. Часть территории Предгорного Дагестана и весь Приморский Дагестан от Самура до границ со Ставропольским краем и Республикой Калмыкия предстает перед нами как сплошная зона смешения народов, языков, культур. Нынешний характер проживания населения в равнинном и отчасти в Предгорном Дагестане, (особенно в районах традиционного расселения кумыков) приобрел в основном дисперсный характер, что способствует более интенсивной утрате родного языка жителями не только городов, но и сельской местности, где подобные процессы обычно носят замедленный характер.

*М.Ш. Ризаханова, А.С. Лугуев*

## **О РОЛИ РУССКИХ ПЕРЕСЕЛЕНЦЕВ В СТАНОВЛЕНИИ И РАЗВИТИИ ПРОМЫШЛЕННОСТИ ДАГЕСТАНА**

Возникновение фабрично-заводской промышленности в Дагестане относится к пореформенному периоду и связано с деятельностью русских переселенцев, русской буржуазии.

В 1875 г. в г. Дербенте были открыты паровые заводы для приготовления из марены крапа и мукомольный.

В 1878 г. в сел. Костек Хасавюртовского округа на винокуренном заводе был устроен паровой котел.

Виноградарство и виноделие получили заметное развитие также благодаря деятельности русских переселенцев. К концу XIX — началу XX в. Дагестан давал около четверти (23%) общекавказского производства вина. По данным на 1915 г. обороты только кизлярской (город и округа) виноторговли доходили до 500 тыс. руб. Здесь с 1872 по 1882 г. среднегодовое производство вина составляло 2 млн. ведер. До 1 млн. ведер вина в год в начале XX в. давали виноградники Дербента. В Кумторкалинском участке Темир-Хан-Шурина округа в 1912 г. было произведено более 27 тыс. ведер вина, а в Хасавюртовском округе (по данным на 1895 г.) — более 85 тыс. ведер. На виноградно-водочном заводе Дербента к началу XX в. работало 19 наемных рабочих. Здесь производилось 91 тыс. ведер вина и 6,5 тыс. ведер спирта.

В 1870-е гг. в Дагестане возникали первые табачные фабрики. Они были построены в Темир-Хан-Шуре, Петровске, Дербенте и Хасавюрте. Крупнейшей из них была фабрика «Фортуна» в Петровске, принадлежавшая А.М. Михайлову.

Одним из самых крупных предприятий в Дагестане была хлопчатобумажная фабрика «Каспийская мануфактура», вступившая в строй в 1899 г. Это было крупное капиталистическое предприятие, где использовался труд 860 наемных рабочих (по данным на 1913 г.).

Строительство Петровской ветки Владикавказской железной дороги положило начало промышленному лову рыбы. Рыболовные промыслы Дербента, прежде отдававшиеся в аренду на сумму около 6 тыс. руб., стали к началу века отдаваться за 90 тыс. руб.

Развитие рыбной промышленности привело к открытию бондарных заводов. В 1913 г. в Петровске было 10 таких заводов с общим числом рабочих 184 человека, а в Темир-Хан-Шуре — 3 завода, с числом рабочих 156 человек.

В конце XIX — начале XX в. в Дагестане стала развиваться промышленность по добыче нефти, серы, ртути, угля, руд.

Таким образом, роль русских переселенцев в развитии различных отраслей обрабатывающей и рыбной промышленности была велика. Большинство сравнительно крупных торгово-промышленных предприятий Дагестана находилось в руках русских предпринимателей. Усилились торгово-экономические связи Дагестана с Россией.

## **О СОВРЕМЕННЫХ СИМВОЛАХ ЭТНИЧНОСТИ ДАГЕСТАНЦЕВ**

Трансформация базовых свойств этноса (например, языка, обычаев, традиционного этикета) не обязательно ведет к утере этничности, падению народной нравственности и т.п. Как замечено исследователями, этническое сознание обладает компенсаторными функциями, выражающимися в усилении значимости «второстепенных», суррогатных этнических маркеров.

Хотя подлинным выразителем этничности принято считать народ, на практике такая роль в основном принадлежит социально организованным группам и отдельными индивидуумам. Сегодня культурная идентичность со «своим» народом, знание родного языка или соблюдение традиционной этики и т.д. имеет в глазах многих дагестанских обывателей значение, куда менее важное, чем демонстрация материального благосостояния, показная набожность или громкие заявления об озабоченности «судьбой народа». Абсолютное большинство правящей элиты республики, начиная от глав сельских администраций и кончая первыми лицами в правительстве, не выступают, а многие и не умеют выступать на собраниях на родном языке.

В условиях системной трансформации социально-экономических отношений информационно-финансовое обеспечение «этничности» стало приобретать значение, куда более важное, чем сама этничность и ее языковые, культурно-бытовые, духовно-интеллектуальные основания и составляющие. Внешние маркеры и атрибуты этнической принадлежности легче обретают знаковый смысл, проще «прочитываются», быстрее воспринимаются и осваиваются. Так, в Дагестане среди «предводителей» этнических фронтов и движений 1990-х гг., призванных к возрождению национальных языков, никто, кроме председателя кумыкского движения «Тенглик» филолога С. Алиева, не мог толком изъясняться на родном языке.

Отступление от народных традиций преподносится социально продвинутыми или материально преуспевающими слоями населения как своего рода «эталон поведения», до которого (сознательно или по неведению) пытается «подтянуться» и остальная масса обывателей.

Смысловой и эмоциональной переоценке подвергаются и этнокультурные особенности, объективные основания и компоненты этнического самосознания. Для характеристики этого явления современные исследователи используют актуальный в западной, и, прежде всего,

в американской культурной антропологии термин “search of identity” (поиск идентичности).

Применительно к Дагестану диапазон этого поиска можно очертить вокруг нескольких уровней (планетарный, мировой, российский, северокавказский, дагестанский, этнический, субэтнический, джамататский, тухумный), в которых каждая личность пытается найти «связующие звенья» и родственные ниши. Думается, что не для всех дагестанцев «поиск идентичности» актуален, так как многие из них ее, собственно говоря, и не теряли.

*М.Ш. Ризаханова*

## **ИСТОРИЯ И СОВРЕМЕННОЕ СОСТОЯНИЕ ЯЗЫКА И ПИСЬМЕННОСТИ ЛЕЗГИН**

В научной и пропагандистской литературе до недавнего времени существовало мнение, что лезгины, как и другие народы Дагестана, до распространения арабской грамоты не имели собственной письменности и литературы. Однако исследования ученых показали, что истоки письменности лезгин восходят к глубине веков. Так, по сведениям ряда ученых, албанский алфавит, созданный Месропом Маштоцом (361–440 гг. н.э.) имел широкое распространение и в Южном Дагестане (Агаев 1992: 28–37; Гульмагомедов: 6–12; Ризвановы 1990: 8; Тревер 1957: 307–313). По предположению исследователей, этот алфавит создан на основе гаргарского языка, который был богат гортанными звуками, и насчитывал 52 буквы. По другим источникам, Маштоц не создал, а восстановил и усовершенствовал албанский алфавит. Так, биограф Маштоца — армянский писатель V в. Корюн сообщает, что Месроп Маштоц, придя в 415 году «в страну албанов, возобновил их алфавит, содействовал возрождению научных знаний и, оставив у них также наставников, вернулся в Армению» (цит. по: Абдурагимов 1995: 29).

Особую страницу в историю культуры лезгин внесла арабская литература, арабский язык и письменность, получившие широкое распространение с проникновением ислама в Дагестан (VII в. н.э.). Известно,



что свыше тысячи лет, почти до присоединения к России, Дагестан находился в сфере влияния арабской и персидской культур.

С проникновением ислама в Дагестан строятся мечети, при которых открываются *мектебы* (школы низшего звена) и *медресе* (школы высокой ступени), в которых обучением было охвачено значительное число горских детей. Так, согласно источникам, по состоянию на 1891 г. при сельских мечетях Кюринского округа было 19 школ с охватом 322 учащихся обоего пола, в том числе 254 мальчиков и 68 девочек; по Самурскому округу при мечетях было 116 школ, в которых обучалось 732 ученика, в том числе 638 мальчиков и 94 девочек (Кавказский календарь 1893: 183).

Однако чувства патриотизма не позволяют горцам навсегда или надолго растворить родные языки в потоке арабского языка. Передовые люди того времени понимают необходимость создания своей собственной письменности. В результате в Дагестане, в том числе у лезгин, появляется так называемая «аджамская» письменность, созданная на основе арабской графики, путем приспособления системы знаков арабского алфавита к фонетическим особенностям местных языков. Самый ранний источник — цахурские переводы («Компедий Музани» и «Книга имама аш-Шафеи»), датированные XIII веком, дает исследователям основание предположить, что зарождение «аджамской» письменности в Дагестане относится именно к этому, т.е. XIII веку.

Первые попытки создания собственного лезгинского алфавита связаны с именем крупного русского ученого П.К. Услара. Большую помощь в этом ему оказал Казанфар Зульфугаров из с. Мамрач. В 1871 г. в Темир-Хан-Шуре выходит книга К. Зульфугарова «Кюредин эвелимжи аабджуз» («Первая кюринская азбука»), написанная на русской графической основе с использованием латинских и грузинских букв. В 1896 г. в Тбилиси выходит его книга «Кюринский язык», состоящая из 1500 слов. В 1911 г. в Тбилиси на основе букваря Зульфугарова выходит книга Абужафера Магомедова из сел. Касумкент «Кюредин азбука ва кЕлдай сад лагай ктаб» («Кюринская азбука и первая книга для чтения»). С того времени во многих крупных лезгинских селениях в местных школах уроки стали преподавать на основе букваря Абужафера Магомедова (Гайдаров 1991: 26–30).

С включением Дагестана в состав России, начинается новый этап истории просвещения среди лезгин. Он характеризуется появлением светских школ и учебных заведений. Так, в 1891 г. в с. Ахты открывается первая светская школа на 44 учеников для обучения русскому и азербайджанскому языкам, а в 1892 г. в Ахтах и Касумкенте открываются начальные училища. В дальнейшем школы открываются в селениях Хрюг, Курах, Уллу-Гатаг, Хив и др. (Рамазанов, Шихсаидов 1964: 262–263).

Октябрьская революция произвела коренной переворот в системе образования народов Дагестана, в том числе лезгин. Изменения в ур-

не культурного развития происходили и как естественный результат социально-экономических процессов, и как результат воздействия политики партии и правительства, направленной на ликвидацию неграмотности населения, отмену всяких привилегий (социальных и национальных) в пользовании благами образования и культуры. В области просвещения это выразилось в динамичном расширении сети школ и высших учебных заведений.

В условиях усиления взаимовлияния и сближения народов нашей республики и страны, возрасла роль русского языка. Интенсивно увеличивается число лезгин, владеющих русским языком. Так, по итогам переписи населения 1989 г. из 77 707 лезгин-горожан свободно владели русским языком 65 874 чел. (84,3%), из 126 663 сельских жителей свободно владели русским языком 73 508 чел. (58,0%) (Итоги переписи 1992: 58).

Наряду с русским языком среди лезгин, особенно проживающих на территории Азербайджана, широко бытует азербайджанский язык, который значительная часть старшего поколения считает своим вторым языком, а лезгины, проживающие на территории Азербайджана — родным.

В последние годы намечается тенденция усиления этноцентристских позиций во взглядах лезгин на роль родного языка. Как известно, были периоды падения престижа родных языков. Существовало неправильное представление о том, что подчеркивание национальных особенностей способствует разъединению народов. Если вплоть до 90-х годов XX в. в национально-смешанных семьях лезгин основное внимание уделялось хорошему знанию русского языка и мало знанию родного языка, то в настоящее время родители с раннего детства учат детей лезгинскому языку. Незнание родного языка в народе расценивается как пренебрежение к народу и его культуре.

С легализацией ислама в республике стремительно возрастает интерес к религиозному, исламскому образованию, к арабскому языку. В настоящее время в республике функционирует 16 вузов исламского образования, 131 медресе, 327 мектебов. По данным комитета правительства Республики Дагестан по делам религии, в исламских вузах обучаются 5730 человек, в медресе — 5700, в мектебах — 4200 человек. Согласно сведениям духовного управления мусульман Дагестана, на 2004 год на территории расселения лезгин функционировали 2 медресе — в с. Касумкент Сулейман-Стальского района и с. Курах Курахского района.

Таким образом, в области образования, языка и письменности лезгин, как и в других областях культуры и быта народа, происходят сложные процессы, связанные в первую очередь с изменениями в политической, социально-экономической и культурной сферах общества.

## Библиография

*Абдурагимов Г.А.* Кавказская Албания–Лезгистан. История и современность. С.-Петербург, 1995.

*Агаев А.* Страницы истории. Насущные проблемы истории культуры народов Дагестана // Журнал «Лезгистан». № 1–2, 1992.

*Гайдаров Р.И.* Лезгийрин альфа ва омега. Кюринская азбука // Ж. «Лезгистан». На лезг. яз. 1991.

*Гульмагомедов А.* Кавказдин Албания. Алфавит. Удин чІал, лезги чІал (на лезг. яз.).

Итоги переписи населения 1989 г. Дагестанское республиканское управление статистики. Махачкала, 1992.

Кавказский календарь на 1893 год. Тифлис, 1893.

*Рамазанов Х.Х., Шихсаидов А.Р.* Очерки истории Южного Дагестана. Махачкала, 1964.

*Ризвановы З. и Р.* История лезгин. Махачкала, 1990.

*Тревер К.В.* Очерки по истории и культуре Кавказской Албании. IV в. до н. э. — VII в. н.э. М.-Л., 1959.

*С.А. Столыпина*

## СОВРЕМЕННЫЕ ФОРМЫ РЕПРЕЗЕНТАЦИИ ЭТНИЧНОСТИ НА ПРИМЕРЕ СЕЛЕНИЙ ТИНДИ И ХУШТАДА

Задача нашего сообщения состоит в том, чтобы показать, каким образом жители высокогорных, труднодоступных селений Тинди и Хуштада репрезентуют свою этничность в различных формах культуры, как духовной, так и материальной.

Исследование данной задачи проводилось на основе полевых материалов, собранных во время экспедиции в республику Дагестан в 2007 году.

Селения Тинди и Хуштада расположены на территории Цумадинского района республики Дагестан. Селение Хуштада населяют багулалы (самоназвание «багвалалы», «багулал»), багулальский язык принадлежит аваро-андо-цезской группе дагестанской ветви кавказских языков. Само селение стало центром багулальских сельских общин с начала XV века.

Селение Тинди населяют тиндинцы (самоназвание «идери», «идарии», «идарал»), тиндинский язык близкородственный багулальскому и также принадлежит аваро-андо-цезской группе дагестанской ветви кавказских языков. Первое упоминание о селении Тинди относится к XIV–XV векам. Багулалы и тиндинцы — мусульмане-сунниты.

Одной из черт обеих этнографических групп является то, что, несмотря на знание и аварского и русского языков, и те и другие сохранили свой родной язык и в своих селениях общение происходит исключительно на нем.

В настоящее время этнические особенности наиболее ярко сохранились в обрядовой сфере культуры этих народов, в том числе свадебной обрядности. Так, например, в селении Тинди, по рассказам информантов, свадьба проходит по традиционной схеме, несмотря на религиозные запреты (например, запрета на употребление слабоалкогольных напитков — бузы). Жители селения акцентировали на этом наше внимание, демонстрируя традиционные женские свадебные костюмы, сшитые в домашних условиях, рассказывая о приготовлении традиционных свадебных напитков и блюд. Знакомя нас с секретами специфических «тиндинских» блюд и напитков, информанты придают большое значение тому, что они изготавливают их по сей день как обрядовые.

Несколько иная ситуация зафиксирована в селении Хуштада, где свадьба, должна проходить с ориентиром прежде всего на нормы шариата (этот процесс начался с 1990-е гг.), вследствие чего «народные» обряды не приветствуются или же запрещаются. В связи с этим постепенно стираются из памяти некоторые особенности свадебных обрядов, и далеко не все информанты могут в подробностях рассказать о порядке проведения свадебной церемонии. Особое же значение в Хуштаде придаётся материальной стороне вопроса, очень важно, чтобы затраченная сумма денег на подарки невесте была как можно больше, при этом обязательно подчёркивается, что это отличительная черта именно хуштадинской свадьбы.

Традиционным остаётся многоэтапный обмен подарками между родственниками жениха и невесты, что является общим для обоих селений, но хуштадинцы, говоря о свадьбе, большее значение придают перечислению и ценности подарков.

Что касается производственно-бытовой культуры этих народов, то, например, в селении Хуштада практически всё население (включая женщин и детей) занимается отходничеством (а именно выращиванием лука в равнинных районах Северного Кавказа). В силу этих обстоятельств из традиционных женских занятий сохранилось, в основном, лишь обработка шерсти. Отходничество, превратившись в основное занятие хуштадинцев, стало восприниматься как особенная черта своей культуры.

Интересно, с точки зрения нашей темы, что в Тинди, где отходничество тоже приобрело масштабный характер, жители стараются про-

демонстрировать своё владение традиционными ремёслами и использованием в быту предметов собственного производства.

Тиндинцы старались обратить наше внимание на те элементы культуры, которые в их понимании являются традиционными, считая себя обязанными поддерживать традиции и обычаи своего селения. В то же время хуштадинцы в большей степени ориентированы на то, чтобы показать себя предприимчивыми, чрезвычайно работоспособными, трудолюбивыми людьми, тогда, как они в меньшей степени проявляют заботу о сохранении традиций.

*О.Б. Зуева*

## **ЭТНОКОНФЕССИОНАЛЬНАЯ ТОЛЕРАНТНОСТЬ В РЕСПУБЛИКЕ ДАГЕСТАН**

История Республики Дагестан — это история многоконфессионального и полиэтнического государства, где на протяжении тысячелетий мирно сосуществуют и активно контактируют различные этнические, религиозные и культурные традиции. Следует особо отметить тот факт, что на территории современной Российской Федерации впервые распространение таких религий, как христианство (с IV в.), иудаизм (с VI в.) и ислам (с середины VII в.) началось именно с территории Дагестана. Полуторатысячелетний опыт совместного мирного существования в Дагестане различных религий, многолетний опыт мирного проживания народов, сохраняющих свои культурные особенности, религии, обычаи, образцы толерантного поведения, нуждаются в углубленном изучении и осмыслении.

Сложившаяся в 1990-х гг. новая общественно-политическая ситуация, резко возросший интерес к религии как социокультурному явлению, ее значимости в истории и культуре обусловили кардинальные изменения места и роли религии в жизни нашего общества. Частью общества религия стала восприниматься как символ патриотизма и этничности и, таким образом, наряду с интегрирующей функцией служила основанием для конфликтов на религиозной основе.

В этом отношении, Дагестан является уникальной в своем роде республикой, в которой наряду с такими характерными чертами как поли-

этничность, поликонфессиональность и полилингвистичность, исторически сложился уникальный механизм по сотрудничеству и поддержанию диалога между представителями различных конфессий, воплощающийся в организованных властями, общественными и религиозными структурами встречах, научных конференциях. Показательно, что в отличие от других регионов России здесь на рубеже XX–XXI вв. не произошло столкновений на религиозной почве. Это еще раз подчеркивает возможность существования религиозных толерантных отношений в нашем обществе.

Однако установлению устойчивых этноконфессиональных толерантных отношений в современном Дагестане препятствуют внутренние и внешние факторы: геополитическое положение Северокавказского региона, Дагестана; сложное социально-политическое положение, характеризующееся спадом промышленного производства и сельского хозяйства, высоким уровнем безработицы, снижением жизненного уровня дагестанского населения; интенсивные процессы внешней, внутренней и этнической миграции, дестабилизирующая деятельность религиозно-политических экстремистов — ваххабитов и др.

Таким образом, для дальнейшего развития толерантных взаимоотношений между различными народами, религиозными объединениями, организациями Дагестана следует проводить ряд мер. Необходимо расширение научных исследований по проблемам межконфессиональных отношений, веротерпимости, толерантности, надо вводить в систему образования всех уровней методические разработки, программы, формирующие культуру межнационального общения, веротерпимость; продолжать проводить в республике научно-практические, религиозно-практические конференции, круглые столы и семинары, посвященные проблемам религиозных организаций в республике, приглашать на подобные мероприятия глав и представителей всех религий и религиозных общин Дагестана.

*Е.Л. Капустина*

## **ГОРНЫЙ РАЙОН ДАГЕСТАНА: СТРАТЕГИИ ЭКОНОМИЧЕСКОГО ПОВЕДЕНИЯ И МИГРАЦИОННАЯ СИТУАЦИЯ В КОНЦЕ XX — НАЧАЛЕ XXI ВЕКА**

В данном докладе речь пойдет о том, как изменился экономический облик горного района в последние десятилетия XX — начале XXI века и какие различные экономические стратегии бытуют в пределах одного административного образования. Эта проблема будет рассмотрена сквозь призму вариаций миграционного поведения населения района.

Для примера будет рассмотрена ситуация в Цумадинском р-не как наиболее изученном автором. Цумадинский р-н расположен в западной части Дагестана и граничит с Чеченской республикой и Грузией. Район относится к числу высокогорных, его селения удалены от хороших дорог, в районе имеются только грунтовые (следовательно, сбыт с/х продукции осложнен). Район граничит с Чеченской республикой, связь с которой сильно ограничена чеченскими войнами. Граница с Грузией, ранее имевшая определенное экономическое значение для района, сейчас непроницаема.

Далее будут охарактеризованы экономические стратегии, распространенные в селениях Хуштада, Кванада, Тинди, Тлондода, Гигатли, Сильди. Это высокогорные селения, находятся выше 1500 метров над уровнем моря, большинство их пахотных земель — террасные участки, не позволяющие сельчанам использовать тяжелую сельскохозяйственную технику, они находятся в 10–30 км от районного центра Агвали (соединяют их сложные грунтовые горные дороги-серпантины). Основные занятия цумадинцев — земледелие и отгонное скотоводство, а также садоводство. Селения имеют и относительно схожую историю: все они входили ранее в состав «вольных» обществ. В конце 1920-х — первой половине 1930-х гг. в селениях на базе частных хозяйств общинников были созданы колхозы, позже кое-где — совхозы. Однако в начале 1990-х гг. все колхозные образования практически распались, их преемники существуют, в основном, лишь на бумаге (за исключением кутанных хозяйств — скотных ферм на плоскости, относившихся к горным колхозам). Распад колхозов и совхозов, закрытие единственного в районе завода Агвалинского завода запоминающих устройств инфляция и другие неблагоприятные факторы после распада Союза вынудили людей интенсивней искать новые способы зарабатывания денег.

## Хуштада и Тинди — ставка на сезонные земледельческие работы

Крупные высокогорные селения, сравнительно много с/х земель. Хуштада — около 2000 жителей. Бюджетные места работы — школа, сельская администрация, лесничество. Подавляющее большинство населения не имеет постоянной работы в селении, так как предприятие, наследник колхозов, фактически функционирует лишь в Бабаюртовской зоне.

Земля была распределена между сельчанами, поделено и большинство скота, в долгосрочную аренду передали сады. Однако, можно сказать, что на имеющейся земле люди сажают лишь годное для своих нужд. Товарное производство имеет лишь животноводство — хозяйства выращивают овец, коров, кое-кто коз.

Без преувеличения можно сказать, что в этих селениях основная экономическая ставка — на трудовую миграцию за пределы района.

Сначала тиндинцы, потом хуштадинцы с начала 1980-х гг. начали выезжать на сельскохозяйственные работы, главным образом, на выращивание лука, в Ростовскую область, Ставропольский и Краснодарский края, а также в Кизилюртовскую зону (очевидно в районе они были пионерами луководства). В самом начале работали наемниками у корейцев, затем сами начали создавать бригады. Промысел имеет семейный характер (участвуют и мужчины, и женщины, и дети), по продолжительности — сезонный (весной сажают, летом — прополка, осенью — сбор урожая, в промежутках между этими процедурами кто-то уезжает в селение, кто-то остается на поле). Больше всего времени проводят на месте промысла мужчины — в основном, бригадиры.

Прибыли, получаемые с лукового бизнеса, значительны: за сезон можно заработать от нескольких сотен тысяч рублей до нескольких миллионов. Однако велик риск «прогореть», если урожай будет плохим или сбыт неудачным.

Хотя за 20–25 лет промысла есть семьи, переехавшие в Ростовскую область на постоянное место жительства, большинство все же продолжает жить в селении. Иногда у тех, кто давно занимается луковым промыслом, два дома — на месте промысла и в селении.

В начале 2000-х гг. к этому промыслу, захватившему практически все население, прибавилась еще практика выезда бригад, состоящих из молодых людей, на сезон (преимущественно летние месяцы) на стройки в крупные города России (в подавляющее большинство — в Москву и область).

Кроме этого, некоторые тиндинцы подолгу работают в сибирском регионе на лесозаготовках, так как там неплохо закрепился их односельчанин.

Миграционная ситуация: существует плавный отток населения, характерный для подавляющего большинства горных селений республики. Молодежь после обучения в ВУЗах Дагестана остается в городах,



в основном, в Махачкале. Переезжают «на плоскость» вслед за устроившимися родственниками, главным образом, в Кизилюрт и окрестности. Однако о катастрофической миграции с гор говорить не следует. Сезонная миграция, обеспечивающая многих тиндинцев и хуштадинцев приличным доходом, позволяет им оставаться жить в селении. Даже те, кто уже длительное время проживают на месте промысла, планируют вернуться или уже вернулись в селение (или в города Дагестана). Свидетельство такой тенденции — общий облик селения Тинди — крепкие дома, отремонтированные мечети, отсутствие серьезных разрушений построек, даже нежилых. Хуштада хотя и стремительно утрачивает свою старую часть (после пожара), однако активно приращивает своей новой частью.

### **Кванада — торговый вариант**

В Кванаде, также крупном горном селении, есть своя особенность. Так, в 1980-е гг. кванадинцы также выезжали на лук, как в качестве наемников, так и собственными бригадами (по словам местных информантов, пионерами, конечно же были они). Однако потом деятельность перекинулась в другое русло и они занялись торговлей в Астрахани. Многие переехали туда на постоянное место жительства, кто-то, поработав там какое-то время и не достигнув успеха или по иным причинам, возвращается в селение. Для тех, кто не вписан в астраханский бизнес, опять же существует «луковая» альтернатива.

Поскольку торговля в Астрахани требует не сезонного там пребывания, а постоянного места жительства, на первый взгляд миграция кванадинцев в этот город выглядит долговременной, перерастающей в «отъезд навсегда». В самом селении не возводятся таких новых домов как в Хуштаде, строятся они в Астрахани. Однако, по словам информантов, многие, работающие в Астрахани, планируют вернуться, так как беспокоятся за судьбу своих детей. Селение религиозное, а выросшие в городе дети не только перестают говорить на кванадинском и не знают аварского, но и впитывают в себя многие пороки — уже 2 молодых кванадинца умерли в Астрахани от «передозировки». Поэтому здесь можно говорить о тенденции к возвратной миграции.

### **Тлондода — выживание небольшого селения**

Особенность Тлондоды — крайнее малоземелье, что всегда являлось отличительной его особенностью (и кванадинцы, и хуштадинцы любят рассказывать, что сами до 1980-х гг. никогда не отправлялись на заработки, а вот тлондодинцы приходили к ним и работали «за еду»). Тлондодинцы также выезжают на луковый бизнес, но в их селении мало своих бригад (хотя один из бригадиров является директором колхоза). Это селение характеризует стремительный и все больше невозвратный отток населения, сельчане не строят в Тлондоде новых до-

мов, в школе практически не осталось детей и даже шикарный борцовский ковер, аналога которому нет в районе, лежит свернутым или отдается в райцентр для районных соревнований.

### **Гигатли — «оппозиция» сезонной миграции**

Находится на противоположном склоне гор от описанных селений. В целом обстановка в селении сходная — отсутствие колхоза, отсутствие рабочих мест, высокогорность. Отличительной особенностью Гигатли является то, что большинство населения выживает за счет выращивания картофеля, но не где-нибудь на плоскости, а на своих земельных участках в горах. Объясняется это тем, что земли Гигатли более плодородны и позволяют выращивать картофель. В качестве объяснений озвучивалось и то, что гигатлинцы слишком поздно попытались включиться в луковый бизнес и там не закрепились.

Отток населения есть и из Гигатли, в основном, в Кизлярскую зону, где с 1957 г. обосновались гигатлинцы, переселенные поначалу в 1944 г. на земли депортированных чеченцев. Однако выращивание картофеля позволяет гигатлинцам сохранять своих жителей и в горах.

Для сравнения следует сказать несколько слов об **Агвали** — районном центре. Агвали — селение, созданное в советское время. Все, кто здесь обосновался — пришлые, лишь немногие уже называют себя коренными агвалинцами, остальные помнят о том, из какого селения родом что играет важную роль и для них, и для их односельчан. Здесь не столько ощущается отток населения (хотя, конечно, он есть — в крупные города республики). Жители Агвали, в основном, заняты в различных конторах райцентра, а также держат магазины и кафе. Поэтому мало кто из агвалинцев выезжает на лук или на стройку. К тому же Агвали находится в расщелине на высоте всего 700 метров над уровнем моря, здесь прекрасно растут фрукты и даже виноград, а сбыт продукции немного легче, чем для жителей горных селений. Агвали — сам центр притяжения миграционного потока из селений.

Почему же так разнятся варианты экономических стратегий жителей селений, находящихся в сходных условиях?

- Определенная случайность,
- специфика функционирования социальных сетей.

Сам факт того, что твой односельчанин чем-то занялся, что принесло ему прибыль, сразу же заставляет и других участвовать в этом: «Если кто-то один стал, что все сразу тоже хотят».

То, что цумадинцы в своих экономических стратегиях используют прежде всего родственные и шире сельские связи, не стремясь выйти за их пределы, соревновательный мотив общения селений предопределил то, что, например, луководы — прежде всего тиндинцы и хушта-

динцы, остальные так и не смогли хорошо закрепиться в этом промысле. Недаром, самый влиятельный человек в луковом бизнесе — Мухаммад-Хаджи по кличке Гитлер — родом из Тинди. Кстати, он в 2008 г. отошел от дел и, хотя до этого уже с десяток лет постоянно проживал в Сальске Ролстовской обл., переехал в район, где занял пост начальника дорожного участка.

— Географическая специфика.

Селение Гигатли использовало свой земельный ресурс — ресурс «больших селений». Можно сказать, что большие селения обладают большим стратегическим ресурсом по сравнению с малыми. Прежде всего, это увеличение количества «своих», которые где-то могут оказаться успешными.

Так, первые тиндинцы и хуштадинцы были успешны в выращивании лука, и все селение смогло приобщиться к этому промыслу. К тому же позиции выходцев из Тинди и Хуштады (не только больших, но и «образованных») в районе сильнее, что позволяет получать им определенные «блага» на районном уровне.

Можно говорить здесь и об административном ресурсе как в районе, так и на месте промысла.

*М.-З.Ю. Курбанов*

## **ТРУДОВАЯ МИГРАЦИЯ КАК ФАКТОР МЕЖЭТНИЧЕСКОЙ НАПРЯЖЕННОСТИ В ЮЖНОМ ФЕДЕРАЛЬНОМ ОКРУГЕ (НА ПРИМЕРЕ СТАВРОПОЛЬСКИХ ДАРГИНЦЕВ)**

В докладе будет представлен аналитический обзор информации из СМИ, касающейся стереотипных претензий, которые предъявляются в регионах Южного федерального округа к дагестанцам и, в частности, к даргинцам.

Из всех дагестанских народов в Ставропольском крае наиболее весомо представлены даргинцы, составляя 11,7% его населения. Главным фактором миграции в Дагестане была скрытая безработица. Ставропольские даргинцы — преимущественно сельское население. Поскольку главным образом они занимаются овцеводством, то в основном

живут на так называемых «чабанских точках», хотя в статистических справках фигурируют как проживающие в селах.

Трудовая миграция даргинцев в Ставропольский край, Волгоградскую и Ростовскую области и в Калмыкию имела для субъектов РФ большое экономическое значение. Фактически, овцеводство на Юге России было «спасено» чабанами-даргинцами, так как никто кроме них этим видом трудовой деятельности заниматься не хотел.

Ни в одном из проанализированных мною материалов, опубликованных в СМИ за последние три года, об этом нет ни слова. Между тем, немало материалов, в которых даргинцы представлены не как трудовой элемент, а как нежелательная в регионах Юга России этническая группа. Наряду с СМИ, эти настроения подогреваются экстремистскими организациями «Русское Национальное Единство», «Движение против незаконной миграции» и др.

Общественному мнению навязывается убеждение о каких-то привилегиях, которыми якобы располагают пришлые даргинцы. «Обосновываются» и распространяются мифы об «экспансии» даргинцев на «чужую» территорию, о «дагестанизации», «даргинизации», «криминализации» исконно русских территорий, о том, что даргинцы объединены в «криминальные группировки» с целью взять под свой контроль промышленность и сельское хозяйство региона, добиться в крае политической власти. Муссируются также слухи о «несметных» богатствах, которыми располагают даргинские чабаны.

Между тем, самые «доходные» места (заготовители шерсти, зоотехники) занимают вовсе не даргинцы.

В последние два десятилетия овцеводство Ставропольского края как отрасль экономики переживает кризис, что в значительной степени обусловлено ухудшением этнического самочувствия даргинцев, их возвращением в Дагестан.

Моральные и материальные потери даргинцев в связи с ограничением их трудовой активности в овцеводстве (в непрестижной среди других этнических групп отрасли хозяйства) не соизмеримы с экономическими издержками, которые несет Ставропольский край. Поэтому чрезвычайно актуальной представляется адекватное понимание реальной этнической ситуации и межэтнических отношений, сложившихся в Ставропольском крае. Без такого понимания призывы «жить дружно», рационально использовать значимый для экономического развития Юга России трудовой ресурс, которым располагают даргинцы, могут остаться только лишь призывами.

*Ю.Ю. Карпов*

## **«НОВЫЕ ГОРЦЫ» ДАГЕСТАНА: К ИЗМЕНЕНИЯМ СТЕРЕОТИПОВ И ИДЕНТИЧНОСТЕЙ В СРЕДЕ ПЕРЕСЕЛЕНЦЕВ**

Горный Дагестан в настоящее время находится в движении — горцы выезжают на заработки в соседние края и области, уезжают за пределы родины предков на постоянное жительство. Это обусловлено экономическими, социальными, финансовыми обстоятельствами бытия последнего времени. Что происходит с ними в плане изменения культурных и социокультурных стереотипов? (О формировании нового культурного типажа речь идти не может из-за краткосрочности их проживания в новых местах).

Ведь таковые изменяются и у людей, продолжающих жить в горных районах. По моим наблюдениям, именно с разрушением колхозно-совхозной системы и неудачной попыткой возвращения в порядок мироустройства частных землевладельцев и хозяйственников подверглись разрушению системные начала горско-дагестанского строя бытия, который худо-бедно существовал в XX в. Полученные после раздела колхозно-совхозного имущества земельные наделы прокормить семьи горцев оказались не в состоянии, наблюдавшийся в первой половине 1990-х гг. бум возвращения к «дедовским» наделам не оправдал надежд, в результате чего возделывавшаяся веками (и даже при колхозном строе) земля к настоящему времени в очень большом количестве селений оказывается заброшенной.

Можно ли в данном случае говорить об изменении психологии крестьянина, жителя определенных районов, конкретного вероисповедания, представителя известной, очень специализированной, а именно горской культуры? Очевидно, да.

Что же тогда происходит с теми горцами, которые относительно давно или же совсем недавно покинули свою родину и обосновались на землях им (и их предкам) незнакомых и в разных отношениях им близких? Ведь еще в 1930-е гг. на призывы к переселению на равнину горцы отвечали категоричным отказом. Уже это свидетельствует о сохранении представителями местной культуры своей идентичности, которую в описательном виде можно свести к формуле — горский культурный мир, чему соответствует определенный социокультурный стандарт. Если же попытаться категоризировать это понятие, то оно будет включать в себя несколько основных социальных параметров. Набор их может обсуждаться, однако можно выделить несколько значимых критериев горско-дагестанской идентичности (отличающейся

от таковой жителей других горных территорий Кавказского региона). Подобная идентичность обуславливалась конкретными социальными практиками, а те, в свою очередь, неодинаковой ролью базовых в системообразующем и функциональном отношении институтов.

Для горного Дагестана таким базовым институтом являлась община или джамаат, а фигурантом второго плана была семейно-родственная группа, тухум, тогда как в других районах горного Кавказа их соотношение было иным. Соответственно групповая солидарность здесь проявлялась в первую очередь на общинном уровне, ибо была актуальна, по крайней мере, до недавних пор, в расширенном виде — на уровне микрорайона, объединяющего несколько селений, этнографического района, современных административных сельских районов. Фамильная, тухумная солидарность оказывалась на втором плане.

В условно традиционном обществе общинная солидарность проявлялась в заботе джамаатов о своей территориально-земельной целостности и одновременно рачительном использовании угодий всеми домохозяйствами. В современных условиях жизнедеятельности горных районов такая групповая солидарность донныне отчасти остается одним из системообразующих механизмов функционирования местных обществ.

Другим системообразующим принципом организации жизнедеятельности горско-дагестанских обществ резонно считать соревнование/конкуренцию/соперничество между общинами, тухумами, индивидами. Солидарность и соперничество не противоречат и не противостоят одна другому, так как их взаимодействие, поддерживая целостность небольших социальных, этнокультурных и т.д. групп, придавало внутреннюю динамику их функционированию, а тем самым и жизнеспособность. Приведу слова одного из своих информаторов о представителях конкретной этнической группы: «Они такие гордые, если один построил высокий каменный дом, то на следующий день другой разберет крышу своего дома и будет надстраивать его стены, чтобы они оказались самыми высокими». Подчеркну формулировку — «гордые», а не завистливые; и это вовсе не от плохого знания русского языка, но в свете интерпретации социокультурного стереотипа. Для достойного же соперничества и надлежащего участия в соревновании индивид должен едва ли постоянно быть внутренне мобилизованным, дабы в нужный момент проявить себя в лучшем свете, дать надлежащий ответ на вызов.

Что же происходит с социокультурной идентичностью и соответствующими стереотипами в среде проживания горцев?

В ходе организованного государством переселения горцев было создано несколько десятков новых сел на «плоскости», в части из них обустроивались жители только одного горного селения, в большинстве — разных, хотя с учетом национального признака. Однако большая часть переселенцев была расселена по существовавшим кумык-

ским селениям. В этих условиях не могло сформироваться трепетного отношения к земле, к территории своего проживания, как это имело место в горах. Существовали колхозы и совхозы как место приложения рабочей силы и обеспечения жизни. После распада оных, разделения земель или раздачи ее по участкам в аренду ничего не изменилось. На выделенных участках выращивают овощи, каждый сам по себе, иногда кооперируясь с родственниками и друзьями. Одновременно в новых условиях намного больше стали держать скота, он лучше позволяет обеспечивать жизнедеятельность семей, приносит доход. В среде давних переселенцев в целом профиль их хозяйственной занятости остался прежним — комплексным, земледельческо-скотоводческим. Другое дело переселенцы последних 20–10 лет, активно обустройствающиеся в так называемой Кизлярской зоне, имея зоной выхода самые отдаленные горные районы — Цумадинский и Цунтинский. Для выживания они сосредоточили хозяйственную активность на разведении скота, так что в итоге, по выражению тамошних русских старожилов, как, впрочем, и кумыков, скот сожрал огороды, виноградники и т.п. В данном случае очевидно переключение переселенцев на другой вид хозяйственного самообеспечения (не новый в принципе, так как это оказалось результатом существенной корректировки традиционной модели хозяйствования) и проявление элементов конфликта социокультурного порядка между переселенцами-«скотоводами» и земледельцами — коренным и старожильческим населением.

В условиях нового расселения подверглась существенной деформации и общинная солидарность. Только в сравнительно небольшом числе населенных пунктов равнинной зоны, в которые в свое время были полностью переселены практически все жители конкретных горных селений, могли воссоздаваться, да и то в существенно скорректированном виде, условно общинные порядки и соответствующий строй жизни. К числу таких селений относится Сиух Хасавюртовского р-на, жители которого как раз и проявили такую в 1999 г., когда произошло вторжение в Дагестан боевиков из Чечни и возникла опасность разрастания военного конфликта. Тогда сиухцы вооружились, ввели патрулирование, и в целом на зависть соседям проявили единодушие в решениях и действиях. Правда, через несколько лет о единстве среди них говорить уже стало нельзя, так как они раскололись на почве религиозных убеждений (впрочем, такое случалось и случается и в горных общинах). Коллективную солидарность проявляют и жители сел. Нов. Костек — переселенцы из даргинского с. Санамахи, но обусловлена она, пожалуй, главным образом их конфронтацией с жителями старинного кумыкского сел. Костек, на чьих землях они в свое время были поселены.

В большинстве селений переселенцев солидарность жителей может актуализироваться только в сложные или критические моменты.

В устройстве селений переселенцев отсутствует такой значимый элемент организации традиционного общинного пространства как *годекан* — площадка для обсуждения общественных вопросов и проведения досуга мужчинами. Точнее, площадку как таковую практически везде имеется, однако ее функции социально не нагружены — «так как для мужчин здесь всегда имеется работа, не то, что в горах», и потому люди вместе собираются редко, общение между ними становится прерывистым, так как и интересы обособленными. В свою очередь и тухумные связи утрачивают актуальность даже в тех населенных пунктах, где проживают выходцы из одного селения (например, в Серебряковке Кизлярского р-на, в котором проживают выходцы из с. Гадири Цумадинского р-на).

Разрушение прежних устойчивых социальных связей обуславливает и то, что проявления соревнования/соперничества имеют место, но в силу нового в качественном отношении витка индивидуализации жизни демонстрация «успеха» утрачивает ту сторону публичности, которая выглядела важной в старых горных селениях. Даже отсутствие в новых селениях *годекана* как публичного места, где велись пересуды о победах и поражениях, влияет на это. «Успехи» односельчан «в деле» можно наблюдать через домостроение. В той же Серебряковке, где имеется немалое количество достроенных или наполовину построенных больших кирпичных домов — это владения тех, кто браконьерствует на Каспии. Подобное занятие приносит хорошие деньги, однако оно рискованное — кто гибнет от непогоды в море, кто от рыбнадзора. Однако Серебряковка в целом нетипичный пример. Наглядное представление о том, как соседи «соревнуются» в возведении роскошных зданий, можно наблюдать в предгорных и в некоторых горных районах, где особняки и их владельцы открыто и активно конкурируют между собой. Отчасти такое положение можно объяснить тем, что владельцами домов являются хорошо устроившиеся в «большом» бизнесе или в госструктурах лица и их родители, а также тем, что возводятся они на родной земле — в горных селениях, что усиливает эффект демонстрации «успеха». Но свое воздействие, на мой взгляд, среди переселенцев оказывает и нарушение устойчивого порядка общественных связей. Допускаю, что со временем и в переселенческих поселках при благоприятных обстоятельствах для предпринимательской деятельности сложится подобный порядок, но пока этого нет, хотя соревнование как таковое имеет место. Оно в том, что вслед за одним рыболовом-браконьером в море отправляется другой, третий и т.д. Оно в том, что в 1990-е гг. в города России за «удачей» отправлялись группы молодых людей, занимавшиеся рэкетом и другими схожими делами, а в последние годы такие же группы пытаются найти применение своим рукам, которое тоже часто сопряжено с риском, хотя бы в том же мелком бизнесе.

Риск был включен в традиционную систему социализации личности мужского пола, а через это и в модель культуры. Можно сказать, что



в определенной мере он импонирует и современным дагестанцам в качестве фактора мобилизации личности. Предпринимательская активность, проявляемая кавказцами и часто неодобрительно или даже враждебно оцениваемая представителями других культур, — из этого социокультурного поля. Но примечательно, что за последние десятилетия существенно изменились представления о сферах его проявления, равно как и возможной деловой активности. Если в 1980-е гг. мне неоднократно приходилось слышать от жителей отдаленных горных (аварских) районов Дагестана нелестные высказывания в адрес лезгин, которые якобы активно занимались торговлей (переняв подобный опыт от азербайджанцев, а те в свою очередь от персов), что не соответствовало их собственным представлениям о допустимых занятиях для мужчин, и потому они якобы и в целом, в поведении и характере лишены мужественности, точнее надлежащих горцу черт маскулинности, то в настоящее время торговлей разнообразными товарами занимаются многие и многие горцы, правда, в большинстве случаев за прилавком или на рынке стоят женщины. Торговля сопряжена с финансовым риском, так что особо удивительного во включении ее в своего рода реестр допустимой для мужчины деятельности оказывается не так уж и много.

Таким образом, можно говорить, что не только поведенческие стереотипы меняются, но происходит и изменение идентичности, повторы, социокультурной. Старая ее модель, и в настоящее время достаточно активно пропагандируемая литературой, в том числе учебной, в реальности трансформируется, заменяя старые важные и даже структурообразующие элементы-слагаемые новыми. Вполне закономерно, что подобные изменения более активно происходят среди переселенцев, сфера общения и контактирования которых с инокультурным миром шире. В Кизлярской зоне она сосредоточена на общении с русским или русскоязычным населением. Можно отметить несовпадение трансформаций некоторых поведенческих стереотипов и социокультурной идентичности (на личностном и групповом уровнях), в частности на таких примерах. Многие русские отмечают в поведении своих хороших товарищей из числа горцев такую черту: когда мы с ним одни — он разделяет мои взгляды, но стоит появиться его землякам, он сразу же принимает их сторону, становится на их позицию. Отдание долга групповой солидарности?

По словам священника церкви св. Георгия в г. Кизляре, за последние годы в Кизлярском и Тарумовском р-нах приняло православие 6–7 десятков дагестанцев, но они скрывают это от своих родственников и соседей, так как с их стороны подвергнутся остракизму. Проверить эти сведения, тем более цифры трудно, но зная людей — жителей горных селений, которые хотели сменить веру, но не сделали этого, полагаю можно доверять сведениям священника. А они определенно говорят о процессе изменений идентичностей, в данном случае индивидуальных.

Очевидно, что соответствующие изменения будут продолжаться. Однако наличие зримой альтернативной социокультурной идентичности, а именно условно «русской/европейской», которая не может быть однозначно принята и воспринята дагестанцами, будет обуславливать репрезентацию последними себя горцами, а через это придерживаться и определенных стереотипов, в том числе поведенческих. В свою очередь уменьшение доли русского населения в равнинной зоне Дагестана может способствовать консервации внешних атрибутов идентичности и характерных элементов стереотипов.

*С.С. Ежменцев*

**ТАДЖИКСКИЕ РАБОЧИЕ В АЗИАТСКОЙ РОССИИ  
В НАЧАЛЕ 2000-Х ГГ.  
(НА ПРИМЕРЕ Г. БАРНАУЛА АЛТАЙСКОГО КРАЯ):  
ЭТНИЧЕСКИЕ СТЕРЕОТИПЫ  
ПРИНИМАЮЩЕГО ОБЩЕСТВА И МИГРАНТОВ**

Выходцы из Центральной Азии, выполняющие тяжелую и низко квалифицированную работу — обычное явление российских мегаполисов. В общественном сознании большинства российских граждан формируется собирательное, чаще негативно-стереотипное, представление о народах бывших республик СССР, обладающих богатейшей историей и культурой. Проблема осложняется и тем, что этнокультурные различия в среде, гомогенность которой призван гарантировать ислам, занимают весьма существенное место в межнациональном диалоге всех уровней. В данном сообщении на основе наблюдения и интервьюирования рассматриваются этнические стереотипы в группе таджикских трудовых мигрантов и особенности восприятия этой группы жителями г. Барнаул Алтайского края.

Количественный и возрастной состав этой группы периодически меняется, постоянными же и объединяющими ее членов факторами выступают только этническая и географическая принадлежность респондентов. Это молодые люди до 35 лет, с разным образовательным и социальным статусом, объединенные стремлением достичь матери-

ального благополучия ради поддержки своих близких в Таджикистане. При всех индивидуальных различиях жизненного опыта и настроений всех респондентов объединяет глубоко укорененная *тюркофобия*. Таджики сознательно дистанцируются от более многочисленных турков, в среде которых доминируют узбеки. *Тюркофобия* на бытовом и культурно-психологическом уровне находит своеобразное подтверждение и в недружественных действиях властей Узбекистана. Они, по словам респондентов, прямая угроза таджикской государственности, а его президент И. Каримов — «новый Чингисхан», вынашивающий планы силового объединения Центральной Азии. В вину узбекским соседям вменяется и крайне недружественный таможенный и контрольно-пропускной режим на узбекско-таджикской границе, использование в аграрном секторе Узбекистана некачественных и дешевых ядохимикатов, благодаря которым узбекским производителям почти удалось вытеснить с российских рынков таджикские сельскохозяйственные товары. Столь агрессивные и необоснованные действия соседей обусловлены якобы самой природой узбекского (тюркского) этноса, а также особым характером взаимоотношений узбекской элиты с московским центром в годы советской власти; по их мнению, именно Москва взрастила нынешний узбекский национализм, ставший проводником пантюркизма в регионе, а узбекская элита способствовала разгрому басмаческого движения в обмен на исконно таджикские территории.

Категоричное неприятие всего тюркского базируется на сознательном культивировании псевдоарийской культуры; большинство респондентов видят образец исламского государства в Иране.

Изучение настроений маргинализованных представителей таджикской общины в России (в данном случае — Российском Алтае) показывает, что на рубеже XX–XXI вв. этнокультурные противоречия в центральноазиатском регионе и его северных рубежах, то есть в российском приграничье, стали потенциально дестабилизирующим фактором, который нельзя игнорировать, ибо речь уже идет о безопасности самой России. Решением проблемы могли бы стать взаимные трехсторонние консультации с участием российской стороны, посвященные урегулированию территориальных, миграционных и социально-культурных противоречий между культурно различными, но исторически и политически близкими народами и их диаспорами.

*А.М. Решетов*

**ЗАМЕТКИ О СРЕДНЕАЗИАТСКОМ  
И СЕВЕРОКАВКАЗСКОМ ЭТНОНАЦИОНАЛИЗМЕ.  
НЕ ПОРА ЛИ ВЕРНУТЬСЯ В ЛОНО  
НАУЧНЫХ ИССЛЕДОВАНИЙ?**

Начать разговор мне хотелось бы с упоминания о вкладе отечественных ученых — этнографов, антропологов, археологов, фольклористов, лингвистов в изучение этногенеза и этнической истории народов мира (далее — ЭЭИ), которое совсем недавно представляло собой одно из основных направлений советской этнографической науки. Показательно, что даже в военные годы была проведена научная сессия, посвященная проблемам этногенеза народов Средней Азии и Казахстана. Существовала разработанная подробная методика комплексного исследования этногенетических процессов. На ее основе была создана этническая история прежде бесписьменных народов нашей страны. Громадный материал по ЭЭИ народов мира был обобщен в коллективном 18-томном труде «Народы мира. Этнографические очерки». 4 мая 2009 г. этнографическое сообщество отметило 100-летие со дня рождения Л.И. Лаврова, посвятившего многие годы своей жизни разработке проблем ЭЭИ Северного Кавказа. Мне кажется, весьма полезным для обсуждаемой теперь темы обратить внимание, с какой филигранной точностью он критически разбирал гипотезу о происхождении кабардинцев от народа кабары (Лавров 1956: 20). Его позиция поможет понять и оценить «изыскания» современных среднеазиатских и северокавказских этнонационалистов. Характерно, что тон задают прежде всего политические диктаторы, вслед за ними выступают сотрудники официальных научных организаций, финансируемых тоталитарным государством. Внутри соответствующих независимых государств и даже российских административно-государственных структур сегодня нет научной оппозиции, строящей свои гипотезы на солидной историко-ведческой базе.

Пропаганду идей национализма в Узбекистане и Таджикистане взяли на себя президенты (Каримов 1997; Рахмонов Б.г.), которые занялись написанием трудов о государственности и исторических корнях соответственно узбеков и таджиков. обстоятельный анализ их сочинений дал известным московский этнограф, специалист по этнографии Средней Азии С.Н. Абашин (Абашин 2007: 351–374). «Творение» И. Каримова изучается как обязательный предмет в средних и высших учебных заведениях Узбекистана. Главная его цель —

пропаганда исторического величия узбекского народа, его вклад в мировую цивилизацию еще в то время, когда европейские народы, по его мнению, ходили в звериных шкурах. К сожалению, автор не сообщает где конкретно тысячи лет тому назад жили развитые узбеки, каких успехов они достигли в развитии своей хозяйственной деятельности, в материальной и духовной культуре. Как представляется, автор не до конца продумал цель своей концепции, если он действительно сам писал это произведение. С одной стороны, он утверждает древность узбекского народа и его государственности. Но когда он доходит до характеристики времени присутствия России в Средней Азии, то уже говорит не о древности узбеков, а о мозаичной этнической картине региона, о религиозной близости народов Туркестана. Изложенные две позиции не совместимы: был в истории древний узбекский этнос с древней узбекской государственностью и как итог их развития — формирование Узбекистана при советской власти, — или нарушение этого процесса в 1924-1925 гг., при проведении политики национального размежевания, похоронившей идею создания многоэтничного Туркестана. Не преодолели этого препятствия и научные сотрудники Института истории АН Республики Узбекистан: они в мажорном тоне пишут о трехтысячелетней истории национальной государственности узбеков, однако когда речь у них идет о национальной автономии Туркестана и о национальном самоопределении в первой четверти XX в., этноним «узбек» уходит из употребления и появляется термин «туркестанец» (Очерки 2001). Пожалуй, Каримова как политического деятеля больше интересует проблема расширения узбекского государственного влияния на соседние народы и территории. Чего стоит его заявление о том, что узбеки и таджики одной крови и по существу это один народ, говорящий на узбекском и таджикском языках. Однако, жизнь ставит в повестку дня вопрос о сохранении государства, и одним из выходов из такого положения для Каримова является активная политика ассимиляции и интеграции мелких групп в единую общность — узбекский народ.

Таджикских этнонационалистов в первую очередь интересует вопрос «Большого Таджикистана». Современный таджикский этнограф Н. Негматов считает, что исторический Таджикистан занимал громадную территорию, на которой в разные исторические периоды жили представители разноязычных народов (Негматов 1997). Какое место принадлежит собственно таджикам и их предкам в этом конгломерате? Этот вопрос явно волновал Э. Рахмонова (Рахмонов б.г.). Автор уделяет вопросам героического прошлого своего народа большое внимание. В Душанбе сооружен комплекс, посвященный памяти основателя государства Саманидов Исмаилу Самани. Таджики могли бы удревнить свою этническую историю, если бы рассматривали ее как совместную с иранцами, в которой таджики представляли собой часть большой иранской нации. Но такой подход не соответствует целям

таджикских этнонационалистов. Тем более, в этом случае возникает ряд проблем поликонфессионального характера (взаимоотношение шиитов, суннитов, исмаилитов и т.д.). Как считают современные таджикские ученые и руководители Республики Таджикистан, при национальном размежевании в 20-е гг. XX в. оседлое население бывшего Туркестанского края, Бухарского эмирата и Хивинского ханства должно было быть записанным таджиками, а ретивые переписчики записали их тогда и навсегда узбеками (Масов 1991). Но идея создать «Большой Таджикистан» вокруг нынешнего «Малого Таджикистана» все еще жива. Рахмонов считает, что достижения таджиков зачастую приписываются соседним народам и странам. Справедливости ради отмечу, что в Таджикистане так считали и до развала СССР. Вспоминается беседа в Душанбе в 1975 г. с таджикскими учеными, которые обвиняли узбеков в присвоении ими классических мукамов. Таджикские этнонационалисты в своем стремлении самовозвеличивания пытаются необоснованно сделать таджиками памирцев, имеющих свою богатую историю, культуру и самостоятельные языки.

Откровенным воинствующим этнонационалистом являлся президент Туркменистана С. Ниязов. В августе 2002 г. в Ашхабаде был опубликован указ «О введении в нейтральном Туркменистане национального летоисчисления туркменского народа», пропагандирующий откровенный национализм. Так, в этом документе прямо указывается, что туркменский народ «за свою пятитысячелетнюю историю» внес заметный вклад в сокровищницу общечеловеческих ценностей, но «на каком-то витке своей славной героической истории оказался униженным и оскорбленным», имея в виду пребывание туркмен в составе России и СССР. Идеологические установки президента сразу же нашли развитие в трудах местных историков. Отдельные ниязовские предписания невольно проникают и в труды честных специалистов. Так, в книге Ш.Х. Кадырова исторической родиной тюрков-огузов назван ... Туркменистан, хотя страницей раньше он совершенно правильно пишет о приходе их из Восточного Туркестана (Кадыров 2001: 321–322). С появлением тюрков-огузов на новой для них территории с X в. началось их активное этническое взаимодействие с ираноязычным населением, что привело в дальнейшем к формированию особой группы туркмен-огузов.

В науке давно прописной истиной является положение, что чистых этносов нет и не бывало, что в процессе длительного исторического развития народы вступали в этнокультурные контакты, смешиваясь друг с другом. Ученые, изучавшие ЭЭИ осетин, установили, что в формировании этого северокавказского этноса ведущая роль принадлежит носителям кобанской культуры и аланам — пришлым ираноязычным кочевникам. Однако, как убедительно показал В.А. Шнирельман, такой подход не удовлетворяет националистически настроенных сторонников этнической чистоты осетин (Шнирельман 2003: 8–18). В качест-

ве выхода из такого щекотливого положения некоторые местные осетинovedы предложили считать, что предки ираноязычных кочевников появились в местах нынешнего расселения осетин много раньше, чем предполагалось прежде, а со временем сменили свой язык и образ жизни. Но и в этом случае невозможно было делать вывод о чистоте осетинского этноса, тогда как лидеры других северокавказцев с гордостью утверждают непрерывность сохранения родного языка на протяжении всей многотысячелетней истории их существования. Дабы решить проблему чистоты этноса некоторые осетинские ученые предлагают считать носителей кобанской культуры позднего бронзового и раннежелезного периодов ираноязычными. Теперь, по их мнению, осетины по праву могут причисляться к числу чистых автохтонных этносов. Более того, стали доказывать, что у осетин существовала древняя государственная традиция, что осетины принадлежат к числу древнейших христиан мира. В современном учебнике истории осетин утверждается культурная преемственность на протяжении по крайней мере трех тысячелетий.

В.А. Шнирельман справедливо считает, что этноцентристские мифы играют неоднозначную роль в современном мире. Внутри этноса они служат укреплению этнического самосознания и повышению самоуважения, а в межэтнических отношениях обостряют бессмысленную борьбу за одних и тех же этнических предков. Так, на предков алан самозабвенно претендуют осетины, а также балкарцы, карачаевцы, чеченцы и ингуши (Шнирельман 1996: 100–113).

Факты убедительно свидетельствуют о том, что как в начале XX в. с крушением Российской империи, так и после развала СССР новоявленные лидеры в первую очередь начинают интересоваться переписывание истории своих народов, их ЭЭИ, истории формирования и направления развития национального языка, переоценка деятельности исторических личностей и т.п. Их история, их этногенез, государственность должны быть самобытными, насчитывать не одно и не два тысячелетия в отместку соседям. Поисками мифических предков стали усиленно заниматься ученые мужи Северного Кавказа и Закавказья. Кому-то понравилась идея вести свое происхождение от Моисея. Адыгский историк М.Г. Аутлев написал монографию, «устанавливая адыгско-хеттские связи». Азербайджанские лингвисты пытаются найти общие слова в шумерском и азербайджанском языках. Действительно, и шумеры, хетты имеют богатую историю, а потому породниться с ними было бы делом перспективным. В томе «Народы Дагестана» авторы считают, что к периоду II–I тыс. до н.э. относится начало формирования современных народов Дагестана и Северного Кавказа в целом (Народы Дагестана 2002: 28). Вот к таким результатам приводит погоня за древностями своих истоков. Хорошо, что отечественная историография реагирует на ошибочные творения современных этнонационалистов. Но, к сожалению, практически незаметно ушло

прежде развитое одно из основных направлений отечественной этнографии — изучение ЭЭИ. Не пора ли вернуться в лоно научных исследований? Авторитетное слово должен сказать ведущий этнографический центр страны — Институт этнологии и антропологии РАН, взяв на себя роль координатора исследований по этногенезу и этнической истории, которые проводятся в научных учреждениях России.

### **Библиография**

*Абашин С.Н.* Зарождение и современное состояние среднеазиатских национализмов // Национализм в мировой истории. М., 2007.

*Кадыров Ш.* Российско-турменский исторический словарь. Т. 1. Берген, 2001.

*Каримов И.* Узбекистан на пороге XXI в.: угроза безопасности и гарантия прогресса. Ташкент, 1997.

*Лавров Л.И.* Происхождение кабардинцев и заселение ими нынешней территории // Сов.этнография. 1956. №1.

*Масов Р.* История топорного разделения. Душанбе, 1991.

Народы Дагестана. М., 2002.

*Негматов Н.* Таджикский феномен: теория и история. Душанбе 1997.

Очерки по истории государственности Узбекистана. Ташкент, 2001.

*Рахмонов Э.* Таджики в зеркале истории. Кн.1. От Арийцев до Саманидов. Л., б.г.

*Шнирельман В.А.* Борьба за аланское наследство (этнополитическая подоплека современных этногенетических мифов) // Восток. 1996. № 5.

*Шнирельман В.А.* Этногенез и идентичность: националистические мифологии в современной России // Этнограф. обозрение. 2003. № 4.

*А.Е. Тер-Саркисянц*

## **НАГОРНО-КАРАБАХСКИЙ КОНФЛИКТ: ПРИЧИНЫ И ПУТИ УРЕГУЛИРОВАНИЯ**

20 февраля 2008 г. исполнилось 20 лет с начавшегося в СССР в условиях перестройки и демократизации конфликта армян Нагорного Карабаха с Азербайджаном — первого из вооруженных конфликтов на постсоветском пространстве. Первопричиной конфликта и его главной спорной проблемой остается статус Нагорного Карабаха. Особую остро-



ту конфликту придает то, что корни его уходят в досоветские времена, когда с распадом Российской империи Нагорный Карабах в 1918–1920 гг. стал ареной войны между восстановившей свою независимость Республикой Армения и созданной в условиях турецкой интервенции Азербайджанской республикой.

7 июля 1923 г. на части территории Нагорного Карабаха была образована автономная область в составе Азербайджанской ССР. Многочисленные факты свидетельствуют о том, что республиканские власти проводили по отношению к армянскому населению области целенаправленную дискриминационную политику. Здесь десятилетиями искусственно сдерживалось социально-экономическое и культурное развитие армянского большинства, нарушались его права, оскорблялись национальные чувства, запрещались связи с Арменией и пр. В результате армянское население области систематически сокращалось за счет вынужденной миграции, в основном молодежи: с 94,4% в 1921 г. до 89,2 — в 1926 г., 84,4% — в 1959 г., 80,5% — в 1970 г., 75,9% — в 1979 г.; за период 1926 — 1976 гг. здесь стало на 85 армянских населенных пунктов меньше и на 17 азербайджанских больше.

Недовольство карабахских армян политикой руководства Азербайджана не раз выливалось в обращения представителей широких кругов общественности в центральные партийные и государственные органы власти в СССР с просьбами о передаче края в состав Армении (1945, 1965, 1977 гг.), в межнациональные столкновения и волнения на территории области (1967–1968 гг.). Поверив в объявленную в СССР перестройку, карабахские армяне вновь выступили с требованием воссоединения с Арменией. Это привело к всплеску националистических чувств и настроений со стороны азербайджанского населения и к погромам армян, спровоцированным местными властями в Сумгаите, Кировабаде, Баку. Народный фронт Азербайджана перекрыл коммуникации области и организовал блокаду Армении, пережившей 7 декабря 1988 г. катастрофическое землетрясение. В 1988–1989 гг. около 170 тыс. азербайджанцев Армении и более 350 тыс. армян Азербайджана вынуждены были покинуть свои дома и переселиться.

После принятия 30 августа 1991 г. парламентом Азербайджана «Декларации о восстановлении государственной независимости Азербайджанской республики 1918–1920 гг.» (это были годы, когда Нагорный Карабах не входил в ее состав) совместная сессия Совета народных депутатов Нагорного Карабаха и Совета народных депутатов Шаумянского района приняла 2 сентября 1991 г. «Декларацию о провозглашении Нагорно-Карабахской Республики». В ответ Азербайджан принял Закон «Об упразднении НКАО» и вскоре начал обстрелы и бомбардировки территории НКР, а затем и широкомасштабные военные действия. В результате вооруженного этапа конфликта Армия обороны НКР взяла под свой контроль 85% территории НКР и 8% соседней с нею территории районов Азербайджана. В мае 1994 г. главами

оборонных ведомств Азербайджана, Армении и Нагорного Карабаха в Бишкеке была подписана «Договоренность о прекращении огня».

После распада СССР карабахский кризис стал объектом международных миротворческих усилий ООН и СБСЕ (с 1995 г. — ОБСЕ). Однако к концу 2007 г. переговорный процесс фактически зашел в тупик.

В настоящее время Нагорно-Карабахская республика представляет собой существующее де-факто государство со всеми необходимыми органами государственной власти и управления, имеющее тесные социально-экономические и культурные связи с Республикой Армения. Начиная с 1996 г. в НКР четыре раза проходили свободные президентские выборы.

*А.О. Булатов*

## **СЕВЕРНЫЙ КАВКАЗ В ЭПОХУ ГЛОБАЛИЗАЦИИ**

Глобализация является одним из наиболее значимых и заметных явлений современности, затрагивающим все стороны жизни общества и втягивающим в свою орбиту различные народы в разных регионах мира. Северный Кавказ в этом отношении не является исключением. Но процессы глобализации имеют здесь свою специфику, определяемую социальными, этноконфессиональными, историко-культурными особенностями региона, географически расположенного между Западом и Востоком, соединяющего в себе черты того и другого и имеющего вместе с тем свою неповторимую самобытность.

Общепринятыми признаками глобализации являются интернационализация жизни общества, нивелирование этнических, культурных, территориальных и иных особенностей, урбанизация, приводящая к преобладанию городского населения в сравнении с сельским, рост миграций, уменьшение рождаемости. Это сопровождается унификацией повседневной культуры и быта по неким международным (читай, западным) стандартам жизни.

Все это имеет место в разных масштабах в различных республиках Северного Кавказа, где идут во многом схожие процессы в политической, социальной, конфессиональной сферах. Но наиболее показатель-

ный пример в этом отношении дает, как представляется, Дагестан, где ярко проявляются как действие основных факторов глобализации, так и их неоднозначность, противоречивость. Во взаимодействии этих составляющих существует определенная диалектика, которую условно можно назвать рычагами и тормозами глобализации. При этом некоторые факторы сочетают в себе одновременно черты обеих взаимосвязанных и противоречивых сторон этого процесса.

В качестве таковых здесь, как представляется, выступают внутренняя миграция из сельских, преимущественно горных районов на плоскость и, в первую очередь, в города, распространение исламского радикализма и сложившийся в пореформенный период тип экономики. Миграции, порождаясь причинами социально-экономического и демографического характера, в свою очередь, сами их стимулируют и придают им определенную направленность. Приводя к перемещениям значительного (по крайней мере, по местным меркам) количества населения, изменению условий жизни, способствуя урбанизации и частичному стиранию этнокультурных различий, они выступают в качестве безусловного двигателя глобализации. Вместе с тем социально-культурные аспекты миграций приводят к возрождению и консервации на новом месте многих сторон культуры и быта, которые в изменившихся условиях существования начинают играть тормозящую роль. А культурная маргинализация усиливает этот эффект и придает ему благодаря распространению радикалистских воззрений деструктивную общественную направленность. В свою очередь, исламский радикализм несет в себе глобальную составляющую, но исключительно в конфессиональных рамках. В плане же соответствия основному направлению глобализации, подразумевающему усиление влияния европейской и, более обобщенно, западной цивилизации, развитие радикальных течений в исламе является, бесспорно, тормозящим фактором.

Тот своеобразный присваивающе-распределительный тип экономики, что сложился в настоящее время в республиках Северного Кавказа, также отчасти отражает основные тенденции глобализации, поскольку на низовом уровне предполагает наличие частной инициативы, развитие предпринимательства, прямые поставки товара из-за рубежа. Вместе с тем такая экономика не конкурентноспособна, не дает перспектив развития общества и уже сейчас в этом отношении выступает тормозом.

Учитывая специфику Северного Кавказа, можно предположить, что процесс глобализации будет проходить там толчками, волнами, когда после проявлений очередных последствий глобализации, в частности, проникновения элементов западной массовой культуры будет наступать откат, вызванный негативной реакцией общества или определенных его слоев, например, духовенства.

В отношении проблемы сохранения самобытности различных этносов в условиях глобализации представляется, что наибольшие пер-

спективы сохранения своего этнического облика, своего «я» имеются у тех из них, представители которых в силу природных и исторических особенностей своего развития издавна контактировали с носителями иных культур, подолгу жили среди них, воспринимали и приносили домой на родину новые веяния, не теряя при этом собственного этнического самосознания и не растворяясь в иноэтнической среде.

Таким образом, можно говорить о своеобразном волновом протекании процесса глобализации на Северном Кавказе и в составляющих его республиках и о специфических особенностях и последствиях этого процесса в локальном и региональном аспектах.

*И.Л. Бабич*

## **ДУХОВНЫЕ ЦЕННОСТИ И ПРОБЛЕМЫ ФОРМИРОВАНИЯ НОВОЙ ИДЕОЛОГИИ У НАРОДОВ СЕВЕРНОГО КАВКАЗА**

Возникшая в начале 1990-х годов «перестройка» и ее политические лидеры с удовольствием объявили «свободу» и сместили с пьедестала так называемую «советскую идеологию», основы советской морали, на базе которых в советские годы принудительно осуществлялось «формирование советского человека». Люди, почувствовав себя действительно свободными, стали счастливо жить без советской морали, однако к концу 1990-х гг. как простые люди, так и представители творческой интеллигенции, и даже властных структур стали осознавать «кризис морали», «кризис духовных ценностей»: столь желанная свобода «перетекла» в анархию, при которой из общества исчез «моральный стержень». И в стране начался процесс формирования новой, «постперестроечной идеологии», начался поиск духовных ценностей, основ морали, которые могли бы стать путеводной нитью для жизни россиян в XXI в.

Кавказские народы не стали исключением, и характерные для всей России проблемы для них также актуальны и важны. «Кризис» идеологии и морали чувствуется всеми слоями населения современного городского и сельского обществ республик Северного Кавказа.

В предлагаемом докладе, опираясь на собранные автором полевые этнографические материалы и наблюдения в 2005–2008 гг., планирую-

ется рассмотреть данные вопросы на примере жизни современных народов в трех республиках Северного Кавказа: Кабардино-Балкарии, Карачаево-Черкесии и Адыгее.

Как нам представляется, ни национальные, ни исламские традиции не в состоянии оказать сопротивление мощным процессам культурной глобализации. Думается, что в этом направлении большие надежды можно возложить на местную интеллигенцию — писателей, художников, руководителей местных теле- и радиоканалов, театральных деятелей, — которая должна сформировать современное мультикультурное пространство, в котором и история народов Северного Кавказа, и горские традиции, и исламские ценности могут найти свою нишу наряду с теми процессами, которые связаны с особенностями современной социально-экономической и политической жизнью народов Северного Кавказа.

*Ян Сумэй*

## **ОБЗОР ИЗУЧЕНИЯ РОССИЙСКОГО КАЗАЧЕСТВА В КИТАЕ**

Казачество является составной частью русского народа, и его история неразрывно связана с историей России. В течение пятисот лет складывался особый жизненный уклад и воинская культура, отличающие казаков от других национальностей России. В России изучение казачества началось с конца XVIII в., а на Западе — с начала XX в. А какова точка зрения китайских учёных? В данном докладе мы хотим дать общий обзор изучения российского казачества в Китае.

### **§1. О знакомстве китайцев с казаками**

«Казак» для китайцев более-менее знакомое слово. Как познакомились китайцы с казаками? По-моему, главными источниками сведений о казачестве для китайцев являются учебники по истории России и произведения искусства, в том числе, литература, фильмы, фольклор и т.д. И самый важный источник знакомства китайцев с казаками — это русская литература. Для китайских читателей русская литература занимает особое место. Из русской литературы XIX и XX веков мы знаем такие художественные образы казаков как Тарас Бульба в одно-

именной повести Гоголя, Пугачёв в повести «Капитанская дочка» Пушкина, Лука и Ерошка в повести «Казачи» Льва Толстого и т.д. Художественные образы казаков произвели на китайских читателей глубоко впечатление, а их судьбы и чувства потрясли их сердца.

Но кто такие казаки? Отдельный народ или нация, национальность или военное сословие? На эти вопросы китайцам ответить трудно. И на это есть много причин. Главной причиной, по-моему, является отсутствие специальных исследований о казачестве в КНР. С 1980 г. о казачестве на китайском языке опубликованы около 15 научных статей и только одна монография, написанная Чжоу Цзюэфан, преподавательницей Фу Жэньского университета в ТайПэй ТайУаня, которая называется «Украинские казаки между Россией, Польшей и Литвой: от самоуправления до подчинения России». Кроме того, защищена одна магистерская диссертация в 2005 г. При этом эти два автора использовали источники только на английском языке.

Почему же в Китае отсутствуют обобщающие исследования о казаках России? Одной из многих причин является то, что в прошлом большинство китайцев смотрело на казаков предвзято. Китайцы были убеждены, что казаки — это что-то непременно жестокое и реакционное. Например, на севере-востоке Китая казаков называли «рошамы» — это слово означает «демоны» и «людоеды» (Нин Шиджэ 2004: 43). Мы знаем, когда казаки захватили Сибирь и принесли много зла местным народам. Но есть и другая причина. В 1960–70-е гг. по пропагандистским соображениям в Китае были переведено на китайский язык несколько книг, в том числе «Российский империализм с Ивана Грозного до революции» (Taras Hunczak 1978), «Вспоминания о службе в Сибире» (И.Ф. Барух, 1973), «Забайкальские казаки: исторический очерк» (3 т. А.П. Васильев. 1979) и т. д. В этих произведениях рассказывается о том, как Россия захватила китайскую территорию в XVII–XVIII вв. Например, книга о забайкальских казаках излагает историю забайкальского казачества с середины XVII до начала XX в. Там рассказывается, как организовалось забайкальское казачье войско, как казаки захватили Сибирь и северные области Китая, как они заселили Приамурье, как служили и воевали за Россию до XX в. Книга дает целостную картину открытия и освоения Забайкалья и Приамурья. Хотя эта серия книг опубликована «под белыми обложками», т.е. под грифом «материалы для внутреннего использования», их влияние было значительным и привело к тому, что китайские ученые не хотели изучать казачество.

## **§2. О начале изучения казачества китайскими учёными**

В Китае изучение казачества началось с 1980-х гг. С этого времени китайские учёные начали публиковать свои научные работы о казачестве. Правда, надо упомянуть о том, что первые книги о казачестве в Китае вышли в свет на полвека раньше, когда в Харбине появились

сборники «Сибирский казак» (1934), «Оренбургские казаки» (1937), «Енисейские казаки» (1938). Но для китайского читателя эти издания малодоступны, поскольку они опубликованы по-русски. Все авторы статей в сборнике — казаки, которые после гражданской войны из России бежали в Китай: в Харбин, в Шанхай, в Шиньцзян. И хотя эти сборники были напечатаны в Китае, я думаю, что считать их началом изучения казачества в Китае не стоит.

Я хочу здесь сказать еще об одной очень важной книге. Это переведенная с японского языка «История захвата Востока казаками», вышедшая на китайском языке в 1902 г. Оригинал этой книги был издан на русском языке и назывался «Амур и Уссурийский край» (Москва, 1885). В Китае ее перевели и напечатали для того, чтобы разбудить в китайцах патриотизм, убедив их в том, что Россия в XIX в. захватила Дальний Восток. Этот перевод мы можем называть первой научной публикацией о казаках в Китае.

Начало изучения казачества в Китае связано с произведением, называемом «Крестьянские войны в России XVII–XVIII вв.» (1966 г.). В 1983 г. эта книга переведена Чжан Шушэном на китайский язык. В 1985 г. в журнале «Историграфия» опубликована первая научная работа о казачестве по теме «Казачье движение на реестр». Затем в 1987 г. в журнале «Вопросы истории в преподавании» напечатана статья «Казак и крестьянские войны в России». Авторы этих статей анализировали происхождение казаков и причины крестьянских войн в России XVII–XVIII вв.

С 1990-е годы с началом возрождения казачества в России китайские учёные начали обращать на казачество больше внимания. В те годы вышло 3 научных статьи, а в начале XXI в. (то есть, с 2000 по 2009 гг.) — уже 10 и одна монография.

### **§3. Об общих взглядах китайских учёных на казачество**

В Китае изучение казачества сосредоточено в основном на истории и возрождении казачества. Что же думают китайские учёные об этом?

#### **3.1. Об истории казачества**

Вопрос о происхождении казаков является довольно сложным. До сих пор, российские историки его не решили однозначно. Китайские учёные обычно придерживаются традиционной теории, согласно которой казачество стало формироваться в XV–XVI вв. на южной окраине России, на землях, еще не входивших в Московское государство. Крестьяне и холопы, бежавшие на Дон от крепостного права, составили основу казачества. Слово «казак» происходит от тюркского языка, означает «вольный человек». А учёный Уан Фанцзянь считает, что это слово происходит от турецкого языка «косах», значение «вольные, оторванные люди от своего племени» (Уан Фанцзянь 1987: 21). С XVII в. казаки начали служить инструментом борьбы за захват Россией терри-

торий на западе, юге и востоке. Китайские учёные считают: «История казачества является историей войны». Казаки с самого начала были связаны с войнами и походами. Мы считаем, что казаки много сделали для расширения территории России.

Вопрос о социальной принадлежности казачества тоже является спорным. Некоторые русские историки считают казачество этносом, например, Валерий Шамбаров («Казачество: история вольной Руси»), В.Ф. Никитин («Казачество: нация или сословие») и т.д. Но другие российские исследователи, а вслед за ними и большинство китайских учёных считают, что казачество — это особое военное сословие. «Казак от природы профессиональный воин» (Лю Щючань 1996: 12). Однако некоторые думают, что казачество является этносом, к тому же, часто их путают с казаками. Но тот, кто так считает, просто не знает русскую историю.

Монография «Украинские казаки между Россией, Польшей и Литвой: с самоуправления до подчинения России» (2006 г.) до сих пор является единственной монографией в Китае, посвященной изучению казачества. Автор в этой монографии изучала динамику отношений между Украиной и Россией и анализировала роль гетманов Хмельницкого и Мазепы в украинской истории. Важно, что в книге Чжоу Шефан сравнила образы Мазепы и Хмельницкого в художественных произведениях с их образами в исторических учебниках. Чжоу Шефан считала, что хотя оценки гетманов Мазепы и Хмельницкого в разных произведениях отличаются, но они оба уже считались в народе героями (Чжоу Шефан 2006: 3–8).

### 3.2. О возрождении казачества

Китайские учёные по-разному относятся к возрождению казачества. Журналист Джи Хэ считает, что «Возрождение казачества охватывает и возрождение религии, возрождение войска и возрождение культуры казаков». «Но к чему такое возрождение ведет? Что в результате получится? Это зависит от правительства России. Если правительство направит его правильно и эффективно, то оно будет развиваться как сила, активная и полезная для страны, для народа. А если со стороны власти не будет правильного контроля, то может возникнуть определенный риск, что они могут сыграть негативную роль». Почему? Автор данной статьи на этот счёт «обратил внимание на характер казачества». Он пишет о том, что «характер казака двойственный» (Джи Хэ 2004: 76). Мы считаем, что возрождение казачества отражает некоторую общую тенденцию, когда после падения своей страны люди пытаются возродить свою великую державу.

Но есть ещё другие учёные, у которых иные точки зрения на российское казачество. Они считают, что «на свете уже нет казачества» (Джинь Янь 2006), поэтому не может быть и речи о его возрождении. Мне удалось взять интервью у автора данной статьи. Я спросила: «На



свете уже нет казачества? Почему вы так думаете?» Она ответила: «Потому что, на свете уже нет духа казаков». Я здесь хочу отметить, что это является только мнением данного автора. Вообще этот спорный вопрос, по-моему, требует тщательного исследования. Но я думаю, что движение возрождения казачества уже началось, и это является реальностью. И факторов, влияющих на этот общественный процесс, довольно много.

Вообще, в Китае изучение казачества началось поздно, но мы надеемся, что в дальнейшем китайская публика получит доступ к научно-популярной информации об истории, возрождении и культуре казаков, живших и живущих в разных регионах, в том числе и на Северном Кавказе.

### Библиография

- Джи Хэ.* Поиск донских казаков // Русская литература и искусство, 2004. № 1.
- Джинь Янь.* На свете нет уже казачества // Выходные на юге. 06.07.2006
- Лю Цючань.* Казак — профессиональный воин // История в средней школе. 1996. № 4.
- Нин Шиджэ.* Об этногенезе казаков // Русский язык в средней школе. 2004. № 9.
- Уан Фанцянь.* Казаки и крестьянские войны в России // Вопросы исторического преподавания. 1987. № 2.
- Чжоу Шефан.* Украинские казаки между Россией, Польшей и Литвой: с самоуправления до подчинения России. Тай Пэй: Издательство Фужэнского университета. 2006.

*Е.Ю. Захарова*

## ТБИЛИССКАЯ УЛИЦА КАК ФАКТОР МУЖСКОЙ СОЦИАЛИЗАЦИИ

В современном грузинском городском обществе помимо таких институтов социализации, как семья, школа и армия, социализирующая функция однозначно признается также за «улицей» — публичной средой, которая дает возможность мальчику, подростку, молодому человеку выйти из-под контроля взрослых. Часто говорят о «школе» или «академии» улицы (аналогичным образом в советском обществе говорили о том, например, что армия — школа для настоящих мужчин). «Улица», *куча*, в сознании носителей грузинской городской культуры — это особая среда, которая вызывает целый спектр ассоциаций с «разборками», «воровским менталитетом», «уличными понятиями», жизнью городских кварталов.

В последние несколько лет вопрос о необходимости или, наоборот, нежелательности прохождения «уличной академии» стал предметом для эмоциональных дискуссий, причем эти дискуссии ведутся и в средствах массовой информации, и в частных разговорах. Носителями грузинской культуры «улица» воспринимается в том числе как передаточное звено между криминальным миром и подростком. Иными словами, как агент социализации, который проводит молодого человека в организованную преступность.

Уличная жизнь концентрируется преимущественно внутри жилых кварталов — *убани*. О вхождении подростков в локальный, квартальный социум и борьбе за место в нем, а также о моделях и агентах уличной социализации я и буду говорить ниже. Основным источником для доклада послужили полевые материалы, собранные мною летом–осенью 2007 г. Хронологические рамки, которыми ограничиваются данное исследование — вторая половина 1970-х гг. — 2007 г., выбор данного промежутка времени определяется доступностью материалов.

Для мальчика улица начинается с дошкольного или раннего школьного возраста с дворовой компании по играм. Уже в восьми-девятилетнем возрасте дети начинают делить окружающее пространство и людей, которых оно вмещает, на «своих» и «чужих»; с этого момента вступает в силу система взаимных обязательств среди мальчишек, принадлежащих к одному убанскому сообществу.

Старшие подростки чувствуют себя обязанными выполнять функцию судей и в случае детских конфликтов хотя бы и символически, но «разбирают дело». Через общение со старшими дети усваивают нормы уличного поведения и ценности убанской солидарности. Старшие — пример для подражания и беспрекословный авторитет.

Уличная культура с раннего возраста подталкивает мальчиков к разделению окружающих на своих и чужих и определяет нормы и практики взаимодействия, чаще всего носящего характер конфликта. Кроме того, она разделяет членов сообщества на старших и младших, когда последние подчиняются первым, считая их арбитрами при разрешении конфликтных ситуаций.

Десятилетний возраст отмечается как начало борьбы за место в уличном сообществе. Период борьбы мальчика за выгодную позицию в социуме называют *бичоба*; считается, что он завершается с окончанием школы, если подросток включается в какую-то другую деятельность — начинает работать или поступает в вуз.

Период *бичоба* ассоциируется с постоянными «разборками» и драками, о которых говорят как об отдельной сфере деятельности. «Разборки» и «драки» структурируют и оформляют уличное сообщество, в них определяются социальные позиции, выделяются лидеры.

Уличная культура предлагает подростку готовые модели социализации. Одновременно они являются и ролевыми моделями, которые имеют свои обозначения, присутствующие в уличном дискурсе. Эта система ролевых координат строится на трех основных позициях — *дзвели бичи* («старый парень»), *патиосани бичи* («честный, порядочный парень») и *дедикос бичи* («маменькин сынок»).

Точкой отсчета в уличном сообществе становится *дзвели бичи*. Суть эмных определений, которые даются этой категории, сводится к двум обязательным составляющим — жизни «по воровским правилам и идеологии» и желанию сделать карьеру в воровском мире. Такая жизненная ориентация предусматривает желательность опыта тюремного заключения, который считается «пропуском» в воровской мир. Статус *дзвели бичи* воспринимается как первая ступень в общей иерархии «воровских статусов», которую венчает звание «вора в законе». Эта категория ассоциируется прежде всего с подростковым возрастом, хотя может быть применима также к молодым людям и более взрослым мужчинам. Об опытности и отсутствии в биографии известных сообществу случаев совершения «ошибок» — нарушений «воровских правил» — говорят как о главных требованиях, необходимых для завоевания этого статуса. Категория *дзвели бичи* ассоциируется с «блатным» стилем поведения или «имиджем», который определяет походку, манеру говорить, тембр голоса и стиль одежды, и легко читается любым носителем культуры.

*Дзвели бичи*, с одной стороны, маскулинный образец, а с другой стороны, образ, который связывается в культуре с категорией молодости и предоставляет подросткам одну из важнейших точек отсчета для построения идентичности.

Две следующие категории — категории «маменькиных сынков» и «честных парней» — объединяются тем, что ни одна из них не предполагает претензии на воровскую карьеру. Но от маменькиного сынка

честного парня отличает то, что он обладает *важкацоба* — мужеством в понимании набора положительно окрашенных маскулинных качеств. Соотношение этих ролей можно представить также через приписываемую им меру насилия и его направленность: *дзвели бичи* выступает как источник насилия, честный парень — как нейтральный, но способный на насилие, маменькин сынок — страдающий от насилия и неспособный на него ответить.

Реакция на роль маменькиного сынка чаще всего принимает форму насмешек, оскорблений, денежных поборов, эксплуатации со стороны претендующих на роль *дзвели бичи*.

Уличная культура предлагает иерархию маскулинностей, на одном полюсе которой находится ролевая модель *дзвели бичи* как труднодостижимый идеал доминирующей и агрессивно гетеросексуальной маскулинности, а на другом маменькин сынок, ассоциирующийся прежде всего с гомосексуальностью. Агрессивное маскулинное поведение социально конструируется в процессе уличной социализации, в том числе через необходимость противостоять насилию в подростковом сообществе.

Помимо ролевой модели, которая существует в культуре вообще, для формирования роли требуются также конкретные образцы — для мальчика, стремящегося к статусу *дзвели бичи*, такими образцами становятся *дзвели бичи* из ближайшего окружения на три-четыре года старше.

В соседском сообществе обычно выделяется еще одна возрастная группа более старших, обычно 35–45-летних мужчин, которые уже непосредственно не участвуют в уличной жизни, но обладают высоким статусом в данном соседском сообществе благодаря своему успешному и активному участию в уличной жизни в прошлом. Многие из этих мужчин имеют опыт тюремного заключения, что вместе с безупречной уличной репутацией делает их признанными авторитетами для более молодых. Эти старшие мужчины считают своей обязанностью контролировать и наставлять младших ребят, которые, в свою очередь, признают за собой право обращаться к ним за советом и помощью.

Сходную картину возрастной структуры соседских сообществ, а также системы отношений покровительства и контроля между старшими и младшими возрастными группами рисуют исследователи бедных афроамериканских кварталов США<sup>1</sup>.

Представляется, что существует биографический шаблон, принятый обществом и воспринимающийся как нормальный, в котором «улица» должна обязательно присутствовать в жизни подростка. Уличный опыт считается необходимым прежде всего потому, что испытывает, учит преодолевать любые жизненные трудности, его сравнивают с опытом, который дает служба в армии. Так, по словам одного информанта, *«человек, который пожил той жизнью, в жизни всегда найдет дорогу, такой человек почти все видел, у него был очень серьез-*

ный опыт». Многие информанты говорили о том, что улица учит искусству отношений, дает возможность научиться выбирать правильную линию поведения и ориентироваться в самых разнообразных ситуациях. Не имея этого опыта, «ты что-то вроде инопланетянина». Улица рассматривается как главный воспитатель маскулинности, необходимый этап, который должен пройти мальчик, чтобы стать настоящим мужчиной. Не иметь этого опыта — значит подвергнуть сомнению свою мужественность и приспособленность к жизни. Однако степень погруженности подростка в уличную в жизнь в его период бичоба может быть разной; нормальный жизненный сценарий подразумевает, что с поступлением в вуз, началом работы или другой «взрослой» деятельности улица должна утратить свое значение в жизни мужчины.

Моментом выбора, который должен сделать подросток между дальнейшим укреплением своего авторитета в местном сообществе с возможностью последующей воровской карьеры и карьерой за пределами локального сообщества, обычно считается 16–17-летний возраст. С этого момента от молодого человека ожидается, что он постепенно будет сужать свои связи с локальным сообществом и переносить свои интересы в другую сферу.

\*\*\*

<sup>1</sup> См., напр.: *Harding D.J.* Neighbourhood violence and the Age Structure of Peer Networks: Socialization of Adolescent Boys in Disadvantaged Neighborhoods / Population Studies Center Report. University of Michigan. December. 2005.

*Лусинэ Гушян*

## **ПРЕДСВАДЕБНЫЙ ОБРЯДОВЫЙ КОМПЛЕКС ПРИАЗОВСКИХ И БАЛКАНСКИХ ГРЕКОВ (НАЧАЛО XX в. — 1970-е ГОДЫ)**

Мы попытаемся охарактеризовать предсвадебный обрядовый комплекс греков-румеев Приазовья, определить его особенности и выявить аналогии с предсвадебным обрядом греков, населяющих Балканскую Грецию и архипелаг. Хронологические рамки исследования определяются началом XX в. — 70-ми годами указанного столетия. Нижние

временные границы обусловлены наиболее ранними достаточно полными сведениями о свадебном обряде греков Приазовья, верхние — существенными изменениями в структуре свадебного ритуала данной локальной этноконфессиональной группы.

Источниками для сообщения послужили описание сартанского свадебного обряда конца XIX — начала XX в. О.Н. Ксенофоновой-Петренко (*Ксенофопова-Петренко, 1979*), полевые материалы автора 2008 г., где информанты вспоминают как о собственной свадьбе, так и (фрагментарно) о свадьбах своих родителей., а также описания данного обряда в материковой и архипелажной Греции, которые приведены А.Н. Анфертьевым в сборнике, посвященном браку у народов Центральной и Юго-Восточной Европы (*Анфертьев, 1988*).

По свидетельству информантов, в Приазовье наиболее подходящим для вступления в брак возрастом до 1930-х годов считалось 16–17 лет для девушек и 25–30 лет для юношей. Для балканской Греции в период с XIX по 70-е годы XX в. характерен аналогичный брачный возраст для сельских девушек, однако юноши, в отличие от приазовских, женились существенно раньше — в 16–20 лет (*Там же: 208*). Последнее объясняется, вероятно, тем, что в Приазовье мужчины ко времени вступления в брак должны были обладать неким персональным капиталом, в отличие от Греции и архипелага, где часто «приданное является основой благосостояния молодой семьи» (*Там же: 210*).

С 1930 годов брачный возраст в Приазовье повышается до 20–25 лет для девушек, 20–30 лет для юношей, причем разница в возрасте пары сокращается. Изменения объясняются информантами, с одной стороны, «советскими законами», то есть запретом на вступление в брак до достижения 18 лет, с другой — бедностью, из-за которой увеличивалось время для подготовки приданого и устройства свадебных торжеств. К этому следует добавить, что с указанного времени наблюдаются существенные изменения в деятельности и социальном положении женщин. Если прежде основным занятием девушек и женщин Приазовья, также как и до последнего времени у сельских жительниц Балкан, были забота о доме и домашнее хозяйство, а приоритетом — исключительно брак и семейная жизнь (*Там же*), то после 1930-х годов приазовские девушки в обязательном порядке становятся государственными работницами, как в сельскохозяйственном, так и в промышленном производстве. Работающая девушка принимает участие в формировании бюджета собственной семьи. К 1940–1950-м годам важным для девушки становится «получение специальности». Образование, в те годы чаще всего среднее профессиональное, полученное девицей, — знак престижа и воспринимается семейством претендента на ее руку как некий вид благосостояния, часть ее приданого.

В связи с изменениями социального положения и рода занятий приазовской девушки изменяются два важных аспекта, связанных с браком: место встреч и знакомств молодых людей и состав приданого.

О. Ксенофонтова-Петренко (*Ксенофонтова-Петренко, 1979: 173–174*), а вслед за ней и наши информанты сообщают, что в первые десятилетия XX в. основным местом для знакомств молодых людей были церковные и общественные праздники, гулянья по главной улице села. Последнее весьма популярно и в Греции, где именно такого рода прогулки называются итальянским словом *volta* («прогулка») (*Анфертьев, 1988: 209*). В Приазовье во время гуляний, на которые разрешалось ходить с 15–16 лет, знакомства происходили не индивидуально, а компаниями в 34 человека. Далее следовали «свидания на расстоянии».

В указанный период существовала практика девичьих посиделок («на вязание», «на вечеринку», «на халву») в доме одной из девушек. Во двор дома приходили молодые люди, чтобы повидаться со своими избранницами. На такого рода свиданиях девушки оставались в доме, юноши — на улице или во дворе, и молодые люди переговаривались через окно. С 1950-х годов практика гуляний и домашних вечеринок прекращается и основным местом для выбора брачных партнеров информанты называют производство и место учебы, а местом свиданий — сельский клуб.

Как балканские, так и приазовские греки-румели для обозначения приданого используют термин *прика* (от древнегреч. — «приданое»). Основным элементом приданого для греческой невесты был и остается дом / квартира (особенно если речь идет о старшей дочери (*Там же: 208*) или земельный участок с растущими на нем оливковыми деревьями и виноградниками, а также деньги и ценные бумаги (*Там же: 210*). В Приазовье, согласно информантам, до 1920-х годов богатые семейства в качестве основы приданого также давали ценные бумаги и деньги, однако второй основной его составляющей был крупный и мелкий рогатый скот, что вполне соответствует основным хозяйственным занятиям греков Приазовья до Октябрьской революции.

Не менее важной составляющей приданого являлось и являются на Балканах до сих пор изготовленные невестой «предметы домашнего обихода (одежда и пр.), а также обязательные подарки, вручаемые ею гостям. Еще до наступления брачного возраста девушка (под надзором и при содействии старших женщин семьи) постоянно занята изготовлением приданого. Она должна изготовить его самостоятельно (покупной является только материя)» (*Там же: 210*). Как указывает О. Ксенофонтова-Петренко (*Ксенофонтова-Петренко, 1979: 174*), аналогичное занятие было основным и для приазовской невесты. Так же, как и балканская девушка, с начала XX в. она покупала только материя, но обязательно сама должна была сшить и украсить рукоделем (вышивкой или, чаще, вязаным кружевом) свою одежду, свадебные подарки и украшения для интерьера своего будущего дома.

С 1930-х годов, когда производственная работа становится преобладающим занятием старших женщин, а основным занятием девочки

является учеба в школе, времени для рукоделья практически не находится и перечисленные предметы становятся покупными, либо от них отказываются вовсе. Информанты подчеркивают, что бедность и нищета 1920–1930-х годов существенно сократили состав приданого и оно стало строго фиксированным. Теперь его основой стало все для домашнего обихода: ряд обязательных предметов: кровать, перина, две подушки, два одеяла — теплое и легкое, комплекты постельного белья, покрывало на постель.

Как у балканских, так и у приазовских греков свадьбе предшествует ряд ритуалов. На Балканах молодой человек, выбрав девушку для брачных отношений, на первом этапе, до официального сватовства, часто не пользуется посредниками, а сам публично высказывает свои намерения: «Известный с древности способ для юноши объявить девушке о своих чувствах — кинуть ей яблоко или цветок на голову или на колени — весьма обычен, хотя кое-где и считается неприличным» (Анфертьев, 1988: 209). Таким образом, выбор юноши доводится до сведения родителей девушки и вообще всей сельской общины.

В Приазовье первые выказывания симпатий юноши не были столь открыты, и переговоры на первом этапе велись с обеих сторон через посредников. Официальному сватовству здесь предшествовал «первый договор», когда к родителям невесты (а в начале XX в. — к более отдаленным родственникам) приходят сваты от семьи жениха. Предпочтение отдавалось свахам-женщинам, причем информантами уточняется, что женщины эти не должны быть вдовыми. Так как первая встреча родственников представляет собой пробные переговоры о намерениях, на этом этапе родители могли отказать семье претендента. Будущая невеста, как и жених, во время переговоров, которые длились около часа, присутствовать не должны. Церемониальные действия приема сватов на этом этапе предсвадебных переговоров были минимальны: так, в частности, принимали пришедших в так называемой зале (главной комнате дома), однако заходили они через обычный (непарадный) вход, стол не накрывался, подарками стороны не обменивались.

Состав участников приазовского «первого договора» совпадает с составом балканской *proxiniá* («сватовство») (Там же: 210). Однако, несмотря на схожий состав участников, *proxiniá* более ритуализирована, так как на ней основной темой являются важные вопросы о размере и составе приданого. Последнее в приазовской традиции обсуждалось на следующей, официальной, встрече семейств будущих молодоженов.

Кроме «первого договора», в Приазовье до 1960-х годов существовали еще две предсвадебные встречи семейств будущих молодоженов, первая из которых называлась здесь *micri (ar) ravonis* — малое сватовство, помолвка. Она включала в себя часть ритуалов *proxiniá*. В данном случае родственники со стороны невесты присутствовали парами, а со стороны жениха — только мужчины во главе с *kalota* — крестным



отцом жениха. Семейства обменивались подарками, которые назывались *smadъ* (рум.) — *simădia*, букв. «знаки».

Несмотря на то что приазовские румы утратили первоначальное значение слова и *smadъ* они переводят как «подарок», однако он воспринимается ими исключительно как подарок свадебный. Для Приазовья до 1920-х годов основным знаком будущего супружества, передаваемым после предварительной молитвы семье невесты, были два серебряных рубля, скрепленных воском (*Ксенофонтова-Петренко, 1979: 174*). На Балканах невесте передают кольцо, пришитое красной нитью к черному шелковому платку, и золотую монету. Жених здесь тоже получает кольцо и вышитый платок от родителей невесты (*Анфертьев, 1988: 211*).

В Приазовье на малое сватовство садились за стол с угощениями. Основным вопросом при малой помолвке являлись размер и состав приданого, однако, согласно информантам, это «раньше, до революции, договаривались, а сейчас всем известно, что нужно на приданое», поэтому эта часть предсвадебного ритуала изжила себя довольно быстро. Кроме приданого определялось время проведения и количество гостей на *megolo (ar)ravonis* — большую помолвку, с которой с 1950-х годов сливается *micri (ar)ravonis*.

Следующим, наиболее важным, этапом предсвадебного обрядового комплекса является *megolo (ar)ravonis* (Приазовье) или *arravonis* (Греция) — собственно помолвка, обручение, на котором договаривались о времени свадьбы. Как в Приазовье, так и на Балканах, *arravonis* может совершаться как за несколько месяцев, так и за год (иногда два) до свадьбы. Состав участников приазовской помолвки следующий: родители, состоящие в браке старшие братья (сестра), дяди и тети, а также главные персонажи данного обряда — крестный (*kalota*) и крестная (*nuna*).

На Балканах, при в основном схожем составе участников есть одно существенное отличие: здесь обязательно присутствие священника, который и является ведущим персонажем *arravonis* (*Там же: 211*). В обеих традициях жених присутствует на обряде с самого его начала, невесту приглашают позже — при обмене *smadъ* — «знаками». На *megolo (ar)ravonis* в Приазовье обменивались главными *smadъ*. до 1920-х годов со стороны жениха это были золотое (серебряное) кольцо, золотой (серебряный) крест, шелковый головной платок пушу, со стороны невесты — золотое (серебряное) кольцо, шелковая рубашка, батистовый носовой платок (*Ксенофонтова-Петренко, 1979: 175*). В 1950-е годы вместо кольца жениху дарятся часы.

Обмен «знаками» происходил в присутствии, но без участия жениха и в отсутствие невесты. В Приазовье *smadъ* обменивались крестные жениха с крестными невесты, а на Балканах священник после молитвы «берет кольца и протягивает кольцо невесты родителям жениха, и наоборот — «меняет кольца»» (*Анфертьев, 1988: 211*). Только после

этого как на Балканах, так и в Приазовье входит невеста, которую в приазовской традиции зовут *нипа* жениха словами: «*Na ru e nif mas?* (Где наша невеста?) *A smadbe sma...* (Пусть возьмет «знаки»)».

Вошедшая невеста в обеих традициях должна была поцеловать руки всем присутствующим. Данный элемент обряда называется *xirofilima* и сохраняется в материковой Греции и на архипелаге до сих пор (Там же: 211–212). В Приазовье в 1950-х годах невеста целовала руки только будущим свекру и свекрови, а впоследствии этот элемент был утерян.

Существенными видятся различия в итогах *arravonis* и *megolo (ar)ravonis*. Основной целью балканской помолвки является отсутствующее в приазовской традиции подписание брачного контракта, при котором сельский священник выступает как гарант соблюдения договора. Роль сельского священника как носителя ряда весьма существенных полномочий вписана в общее значение священничества в греческом государстве. Клер здесь представляется институцией, дублирующей на разных уровнях светское чиновничество, особенно если речь идет о браке и разводе. Так, брак считается легитимным только после того, как молодые, обвенчавшись, получают выписку-свидетельство о браке из церковного регистра. Развод в греческом государстве также оформляется через институт церкви.

В Приазовье после *megolo (ar)ravonis* «старинная традиция разрешала нареченным вступать в супружеские отношения. Невестка или старшая сестра стлала им совместную постель» (Ксенофонтowa-Петренко, 1979: 175). Согласно информантам, этот обычай соблюдался вплоть до 1970-х годов: «У греков такой обычай: вот они сегодня засватались, завтра он (жених. — Л.Г.) приходит, приносит шампанское, вот такой большой пакет конфет, печенья, отдает матери (невесты. — Л.Г.) и остается ночевать. Сейчас это не соблюдается, а в мое время (1950-е годы. — Л.Г.) это очень даже соблюдалось. И не дай бог, чтобы он не ночевал, уже тогда пошли бы сразу слухи, что это что-то не то. Приходил не каждый вечер, мы договаривались, когда он придет, через вечер... Считалось это как-то некультурно, что ли, каждый вечер ходить. Но в среду, пятницу, субботу — обязательно приходил» (В.Г. 1937 г.р).

Таким образом, в Приазовье довольно долго сохранялись столь архаичные черты, как легитимизированные обществом и ритуализированные добрачные интимные отношения юноши и девушки. Однако до свадьбы молодые люди не должны были иметь детей. При первом посещении жених выяснял, девственна ли невеста, если она оказывалась «нечестна», жених мог больше не приходиться к ней. Заметим, что в балканской Греции добрачные интимные отношения не допускаются и осуждаются обществом.

Таким образом, рассмотренный материал показывает, что до 1920-х годов различия в проведении досвадебных обрядов у греков

Приазовья в сравнении с аналогичными ритуалами жителей Греции и архипелага были незначительными и носили скорее характер локальных особенностей. После указанного периода и до 1960-х годов под влиянием новых идеологических, социальных, политических факторов происходят процессы, существенно изменившие как структуру приазовских обрядов, так поведение его основных участников.

### **Библиография**

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

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

# СОДЕРЖАНИЕ

## IN MEMORIAN

<i>Ю.Ю. Карпов.</i> Л.И. Лавров как ученый-гражданин. К столетию со дня рождения . . . . .	3
<i>М.М. Магомедханов.</i> Дагестан Л.И. Лаврова . . . . .	10
<i>Б.Х. Бгажноков, А.Х. Абазов.</i> Л.И. Лавров. «Избранные труды по культуре абазин, адыгов, карачаевцев и балкарцев» . . . . .	14
<i>А.Х. Курмансеитова.</i> Эпиграфические памятники ногайцев в научных трудах Л.И. Лаврова . . . . .	16
<i>В.А. Дмитриев.</i> Принципы изучения народного костюма в работах Е.Н. Студенецкой. К 100-летию со дня рождения . . . . .	17
<i>Л.А. Слестникова.</i> Роль Э.Г. Торчинской в изучении в Российском этнографическом музее быта и материальной культуры народов Азербайджана . . . . .	22
<i>Б.М. Алимова.</i> Профессор Сакинат Шихахмедовна Гаджиева. К 95-летию со дня рождения (1914–2003): факты биографии, научной и общественной деятельности . . . . .	26
<i>Н.Г. Красноделбская, В.Н. Кисляков.</i> М.С. Андреев как один из <i>созидателей</i> Кунсткамеры (о научном пути ученого и его вкладе в коллекции МАЭ) . . . . .	29
<i>Л.К. Гостиева.</i> Из истории этнографического осетиноведения: священник Соломон Жускаев . . . . .	32

## КУЛЬТУРНО-ИСТОРИЧЕСКИЕ ПРОЦЕССЫ В ЦЕНТРАЛЬНОЙ АЗИИ И НА КAVKAZE В ДРЕВНОСТИ И В СРЕДНИЕ ВЕКА

<i>Е.А. Шулимова.</i> Кавказ — один из важных центров антропогенеза . . . . .	34
<i>А.Ю. Худавердян.</i> Место населения Армянского нагорья на антропологической карте Евразии (по материалам могильников эпохи бронзы) . . . . .	36
<i>А.Ю. Худавердян.</i> К вопросу о комплексном изучении положения женщин в древних обществах . . . . .	37
<i>М.Дж. Халилов.</i> Памятники масгутской культуры. . . . .	39
<i>Г.Д. Атаев.</i> К вопросу о культе огня в погребальном обряде населения Северо-Восточного Кавказа в эпоху средней бронзы . . . . .	41
<i>Е.Е. Васильева.</i> Могильник Кичмалка II — новый памятник кобанской культуры на Северном Кавказе . . . . .	42

<i>В.А. Дмитриев.</i> Новые данные о дольменах Малого Шапсуга . . . . .	44
<i>М.М. Агларов, Г.Д. Атаев.</i> К изучению культуры селевого орошения в Ирганайской долине . . . . .	49
<i>В.А. Фоменко.</i> Башня в верховьях реки Джегуты . . . . .	51
<i>М.М. Картоев.</i> О культовых памятниках горной Ингушетии . . . . .	52
<i>С.У. Патиев.</i> Терминология башенной архитектуры горной Ингушетии . . . . .	56
<i>Н.Ф. Соловьева.</i> Материальные свидетельства обрядовых действий (по материалам раскопок Илгынлы-депе) . . . . .	57
<i>Ю.А. Евстигнеев.</i> Тюркский этнический компонент в этногенезе венгров . . . . .	63
<i>Ю.А. Евстигнеев.</i> Венгерские половцы . . . . .	66
<i>А.Х. Семенов.</i> Предания о Трам-хане как источник изучения истории карачаевского народа . . . . .	69
<i>А.А. Плешаков.</i> Формирование археологических фондов Северо-Казахстанского областного историко-краеведческого музея . . . . .	71

## **СОЦИАЛЬНЫЕ ПРАКТИКИ В ТРАДИЦИОННОЙ И МОДЕРНИЗИРОВАННОЙ СРЕДЕ**

<i>Ю.М. Ботяков.</i> Абхазский тамада. Статус и функции . . . . .	78
<i>Ю.М. Ботяков, А.И. Джопуа.</i> Семейный праздник на святилище Джахашкяр-ныха в современной Абхазии . . . . .	82
<i>А.-М.М. Дударов.</i> По следам одного предания . . . . .	88
<i>Р.Ш. Зельницкая.</i> Лопатка-амхап как инструмент установления социальной дифференциации у абжуйских абхазов . . . . .	94
<i>Е.И. Кобахидзе.</i> Власть или богатство? К интерпретации одного мотива в сказочной прозе осетин . . . . .	96
<i>Д.С. Бугаев.</i> Военные наемники с Северного Кавказа в Картл-Кахетинском царстве . . . . .	98
<i>С.А. Айларова.</i> Этнические особенности хозяйственной культуры горцев как фактор развития местных обществ (по материалам творчества северокавказских просветителей XIX в.) . . . . .	101
<i>Ю.Ю. Карпов.</i> Специфика функционирования «традиционных» горско-кавказских обществ: интерпретации последних десятилетий . . . . .	102
<i>Д.Н. Прасолов.</i> Правовая культура властных отношений в традиционном адыгском обществе и ее эволюция в XVIII — первой половине XIX в. . . . .	106
<i>А.К. Алексеев.</i> Традиция местничества в Бухаре . . . . .	108
<i>М.С.-Г. Албогачиева.</i> Функционирование в Ингушетии трехзвенного суда: адатного, шариатского и российского (XIX в.) . . . . .	114
<i>Б.Б. Булатов, С.А. Ягияева.</i> Традиционная система управления в феодальных владениях Южного Дагестана (до второй половины XIX в.) . . . . .	119
<i>Н.Д. Кодзоев.</i> О так называемом «обычае» умыкания девушек . . . . .	121

А.К. Алексеев. Коллективизм в традиционной культуре (традиция <i>ашара</i> у памирцев Шах-дарры) . . . . .	123
А.Д. Эльмурзаева, С.А. Лугуев. Еще раз о традиционном обычае взаимопомощи у народов Дагестана . . . . .	125
С.А. Лугуев, М.М. Абдуллаева. Некоторые пережиточные обычаи в семейном быте гидатлинцев в XIX — начале XX века . . . . .	127
М.М. Абдуллаева, С.А. Лугуев. О досуге в традиционной гидатлинской семье . . . . .	129
М.Б. Гимбатова, К.М. Минатулаева. Традиционные нормы поведения и этикет кумыков и горцев Центрального Дагестана: сравнительно-культурный аспект . . . . .	131
М.Б. Гимбатова. Традиционные формы искусственного родства у ногайцев . . . . .	132
М.Б. Гимбатова. Табу и эвфемизмы в культуре общения ногайцев (XIX — начало XX в.) . . . . .	134
Г.А. Мейрманова. Казахский этикет <i>гостеприимства</i> в Кызылординской области . . . . .	136
Р.А. Бекназаров. Этикет благопожеланий при чихании у казахов: по материалам полевых исследований 2007–2008 гг. . . . .	138
Н. Алимбай. Основные логические уровни изучения традиционных общественных отношений у казахов . . . . .	140
Л.Ф. Попова. Родственные отношения как ценность в современном казахском обществе. . . . .	145
С.В. Дмитриев. «Чужой» в традиционной культуре народов Средней Азии и Казахстана (по материалам XIX в.) . . . . .	150
Х.Г. Магомедсалихов. Этикет и культура поведения горцев как фактор динамической стабильности в традиционных обществах . . . . .	155
А.Г. Черевань. Детские подвижные игры и развлечения как часть военно-физической подготовки в Верхнекубанском казачьем обществе (конец XIX — начало XX вв.) . . . . .	157
С.А. Лугуев, А.С. Лугуев. О «торговле без продавца» в Дагестане (вторая половина XIX — начало XX в.) . . . . .	159
Е.Л. Капустина. Брачная экономика современного Дагестана . . . . .	161
С.О. Чипашвили. Традиционное дагестанское соболезнование и его функции дебрифинга, применяемого для профилактики ПТСР . . . . .	165
М.-Р.А. Ибрагимов. Этнокультурные факторы изменений рождаемости населения Дагестана . . . . .	170
С.И. Исрапилов. Изменения в репродуктивном поведении женщин Дагестана в динамике социально-экономических и политических преобразований в 90-е годы XX века — в начале XXI века . . . . .	172
М.Ш. Абдуллаева. Становление светского образования — важный шаг в процессе вхождения Дагестана в общероссийское культурное пространство (XIX век) . . . . .	173

<i>Г.З. Пумпян, И.В. Самсонова.</i> Вопросы школьного образования у мусульман Средней Азии в русской периодической печати середины XIX — начала XX в. (по фондам БАН) . . . . .	175
<i>Л. Шотбакова.</i> Роль учебных заведений Российской империи в формировании казахской национальной интеллигенции в конце XIX — начале XX в. . . . .	180
<i>Б.Г. Курбанов.</i> Учебные принадлежности из коллекции Бухарского музея-заповедника . . . . .	181
<i>Ф.Б. Алиев.</i> Изменение образовательного и культурного уровня сельского населения Дагестана в 1971–1985 гг. . . . .	184
<i>М.Ю. Роцин.</i> Книга Халил-бека Мусаясула «Страна последних рыцарей» как исторический источник . . . . .	186
<i>С.Е. Ажигали.</i> О значении российских источников для казахской этнографии (из предисловия к изданию об обычаях и традициях казахов). . . . .	188
<i>Ю.Г. Попов.</i> Этнографические материалы в дневниках М.М. Пришвина во время посещения Каркаралинского уезда осенью 1909 г. . . . .	194
<i>Ю.Г. Попов.</i> Некоторые этнографические сборы из степей Центрального Казахстана . . . . .	199

## **МАТЕРИАЛЬНЫЕ И ДУХОВНЫЕ АСПЕКТЫ ТРАДИЦИОННОЙ И МОДЕРНИЗИРУЮЩЕЙСЯ КУЛЬТУРЫ**

<i>И.И. Маремшаова.</i> К вопросу об истоках экологической ментальности карачаево-балкарского народа . . . . .	204
<i>Д.А. Шереметьев.</i> Несколько слов о так называемой «галунной» шашке . . . . .	206
<i>О.А. Габуева.</i> Владикавказские кинжалы: зарождение и угасание художественной традиции. . . . .	212
<i>Р.С. Изудинова.</i> Бурка в обрядах и традициях аварцев . . . . .	214
<i>Т.Г. Емельяненко.</i> Мужские традиционные головные уборы (шапки) бухарских евреев . . . . .	216
<i>М.А. Янес.</i> Ювелирные украшения среднеазиатских арабов: «свое» или «чужое»? . . . . .	220
<i>Л.М. Гарсаев.</i> Женские украшения чеченцев и ингушей (конец XIX — начало XX вв.) . . . . .	226
<i>Б.Б.-А. Абдулвахабова.</i> Золотошвейное искусство чеченцев . . . . .	227
<i>А.В. Гучева.</i> Адыгские мастера. Музей-мастерская Замудина Гучева (к вопросу возрождения традиционных промыслов) . . . . .	230
<i>О.Г. Садковская.</i> Вышивка славянского населения Кубанской области (по материалам КГИМАЗ им. Е.Д. Фелицына). . . . .	231
<i>В.А. Прищепова.</i> Фотоколлекции как источник по истории традиционной одежды народов Центральной Азии (проблемы этнической идентификации). . . . .	233
<i>К. Ибрагимзаде.</i> Ручные набойные ткани города Токата (Турция) . . . . .	238

<i>Р.И.Сефербеков, М.О.Алиев.</i> Фигурные обрядовые хлеба народов Дагестана . . . . .	242
<i>А.К. Амирханова, Б.М. Алимова.</i> Орудия выпечки хлеба у кумыков . . . . .	244
<i>Е.Ю.Гуляева.</i> Формирование стереотипных представлений о кухне диаспоры у армян Армении . . . . .	245
<i>Е.Ю. Гуляева.</i> Представления о «своей» и «чужой» пище у армян в начале XXI в. . . . .	250
<i>С. Погосян.</i> Женские символы в армянской культуре: традиционные и современные восприятия . . . . .	255
<i>Л.А.Сластникова.</i> Свадебный обряд крымских татар в «старое время» и в начале XXI века . . . . .	257
<i>Емельяненко Т.Г.</i> Современная свадьба таджиков Самарканда . . . . .	259
<i>Д. К. Дзлизева.</i> вопросу о семантике благопожелания <i>фарн фаецеуи</i> в осетинской свадьбе . . . . .	265
<i>А.М. Астежева.</i> Фольклор в современной адыгской свадьбе . . . . .	269
<i>И.В. Стасевич, Л.Ф. Попова.</i> Свадебная обрядность казахов Актобинской области РК (начало XXI века). . . . .	271
<i>О.А. Гудимова.</i> Любовная магия в лирических песнях казахов Кубани. . . . .	275
<i>А.М. Косых.</i> Муж на свадьбе жены: социальная маска и атрибуты героя (по эпическим сюжетам «Сказание об Алпамыше», «Песнь о Бамси Бейреке», «Добрыня и Алёша») . . . . .	278
<i>И.В. Стасевич.</i> К вопросу о трансформации погребально-поминальной обрядности казахов в современных городских условиях . . . . .	279
<i>М.А-А. Джанкёзова.</i> Конь и оружие героя в сюжете карачаево-балкарских исторических песен, посвященных Хасаукинскому сражению. . . . .	285
<i>В. Федоров.</i> Использование собаки в охоте с ловчей птицей в традиции народов Передней и Средней Азии. . . . .	288
<i>Л.М.Коркмазова.</i> Этнографические сведения пословиц и поговорок карачаево-балкарского народа . . . . .	293
<i>М.К. Мусаева.</i> Традиция народов Дагестана в профилактике одной детской фобии . . . . .	295
<i>М.К. Мусаева.</i> Основное содержание традиционных обрядов детского цикла у народов Дагестана . . . . .	296
<i>Б. Кабилова.</i> Традиционная музыка таджиков: история записи и изучения . . . . .	298
<i>Алиева П.Ш.</i> Дагестанское народное целительство. Традиции и инновации . . . . .	304
<i>А.Б. Семенова.</i> Отражение культа дерева в современной свадебной обрядности карачаевцев и балкарцев. . . . .	306
<i>Х.Х. Хабекирова.</i> Из народного календаря черкесов (О почитании луны) . . . . .	307



<i>М.Ш. Ризаханова.</i> К вопросу о связи народного календаря с основными направлениями хозяйства у лезгин (XIX — начало XX в.). . . . .	309
<i>М.И. Ниязова.</i> Образ змеи в украшениях Бухары . . . . .	311
<i>И.Г. Семенов.</i> Иранские элементы в демонологии горских евреев . . . . .	313
<i>Р.И. Сефербеков.</i> Номенклатура мифологических персонажей горских евреев Дагестана. . . . .	315
<i>Л.А. Борокова.</i> Демонологические персонажи абазинского фольклора . . . . .	316
<i>С.В. Дмитриев.</i> Происхождение одного демонологического образа народов Центральной Азии: <i>прожорливая старуха</i> . . . . .	318
<i>М.Б. Курбанова.</i> Супра в обрядах Бухары . . . . .	324
<i>Г.Н. Курбанов.</i> Мухр-и дуо/ печать-талисман из Бухары . . . . .	326
<i>Л.Т. Соловьева.</i> Обереги и охранительные обряды в жизни абхазской семьи . . . . .	328
<i>Т.М. Хаджиева.</i> Карачаево-балкарские клятвы . . . . .	330
<i>М. Б. Точиева.</i> Человек в ингушской народной философии . . . . .	331
<i>В.А. Прищепова.</i> Случай фотофальсификации в материалах коллекций МАЭ конца XIX в. . . . .	333

## КОНФЕССИОНАЛЬНЫЕ АСПЕКТЫ ИСТОРИИ И КУЛЬТУРЫ

<i>Р.И. Сефербеков, М.Р. Сеферб.</i> О верховном божестве северокавказской этнической общности . . . . .	336
<i>З.И. Хасбулатова.</i> Вера — основная часть нравственной культуры чеченцев. . . . .	337
<i>Л.Т. Соловьева.</i> Празднование Ашура у суннитов Кавказа . . . . .	340
<i>М.С.-Г. Албогачиева.</i> Маулид в Ингушетии . . . . .	341
<i>Н.С. Терлецкий.</i> Некоторые особенности объектов паломничества и поклонения Западного Памира . . . . .	345
<i>Т.А. Узденов.</i> Мусульманская эпиграфика Карачая как исторический источник . . . . .	349
<i>Р.Т. Хатуев.</i> Суфийские тарикаты населения Верхней Кубани XIX–XX вв. . . . .	351
<i>З. Б. Цаллагова.</i> Православие и образование в Осетии: двухвековой поиск гармонии и диалога . . . . .	352
<i>А.Р. Наврузов.</i> Проблема шейхства и «лжешейхства» в тарикате . . . . .	354
<i>М.Н. Османова.</i> Арабоязычная печатная книга в духовной жизни Дагестана (конец XIX — начало XX в.) . . . . .	356
<i>М.А. Бубнова.</i> Проявления древних культов в религиозной практике исмаилитов Горно-Бадахшанской автономной области (по археологическим источникам) . . . . .	358
<i>К.С. Васильцов.</i> Некоторые вопросы изучения памирского исмаилизма. . . . .	364
<i>М.Ю. Роцин.</i> Особенности современного исмаилизма на Памире . . . . .	368

<i>К.С. Васильцов.</i> Концепция временных циклов в исмаилизме (по материалам трактата <i>Калам-и пир</i> ) . . . . .	370
<i>Р.Р. Рахимов.</i> Ислам, исповедуемый женщинами и ислам, исповедуемый мужчинами (на примере культа святых и паломнической практики таджиков) . . . . .	374
<i>Н.С. Терлецкий.</i> К вопросу о типологии мест паломничества и поклонения в Центральной Азии . . . . .	381
<i>И.Х. Сулаев.</i> Государство и общины мюридов в Советском Дагестане . . . . .	384
<i>С.А. Штырков.</i> Практическое религиоведение времен Никиты Хрущева: республиканская газета в борьбе с «религиозными пережитками» (на примере Северо-Осетинской АССР) . . . . .	385
<i>С.А. Штырков.</i> «Сигналы с мест» как этнографический источник: один эпизод антирелигиозной компании 1954 года в Северо-Осетинской АССР . . . . .	389
<i>В.А. Прищепова.</i> Изживание религии среди женщин-мусульманок Средней Азии в фотоматериалах 1920–1930 гг. . . . .	393

## **ЭТНИЧЕСКИЕ, ЭТНОКУЛЬТУРНЫЕ И ЭТНОПОЛИТИЧЕСКИЕ ПРОЦЕССЫ В ПРОШЛОМ И В СОВРЕМЕННЫХ ОБЩЕСТВАХ**

<i>Н.А. Тернавский.</i> Взаимодействие этнических культур кочевых и автохтонных народов на Кавказе . . . . .	397
<i>Д.В. Сень.</i> Из истории «донского фронта»: отношения казаков с османским Азовом (XVII в.) . . . . .	399
<i>Т.Е. Дзеранов.</i> Процессы трансформации осетинской культуры до и после вхождения в российское культурное пространство . . . . .	402
<i>В.И. Колесов.</i> Горские греки — «симбиозная» группа? . . . . .	404
<i>А.Р. Хашукаев.</i> Самоидентификация черкесской диаспоры в Иордании . . . . .	406
<i>А.Е. Тер-Саркисянц.</i> Этнокультурное развитие карабахских армян в постсоветский период . . . . .	407
<i>Ж.А. Ермекбаев.</i> Особенности этнической идентичности чеченцев и ингушей в контексте мультикультурной ситуации Казахстана . . . . .	409
<i>Ю.Д. Анчабадзе.</i> Украина в общественно-политической мысли кавказской эмиграции . . . . .	414
<i>Л.К. Шотбакова, О.А. Яковенко.</i> Социально-демографические характеристики немецкого населения Казахстана (90-е гг. XX в. — начало XXI в.) . . . . .	415
<i>М.-Р.А. Ибрагимов, М.М. Магомедханов.</i> Этнодемографические аспекты истории формирования городского населения Дагестана . . . . .	420

<i>М.Ш. Ризаханова, А.С. Лугуев.</i> О роли русских переселенцев в становлении и развитии промышленности Дагестана . . . . .	421
<i>М.М. Магомедханов.</i> О современных символах этничности дагестанцев . . . . .	423
<i>М.Ш. Ризаханова.</i> История и современное состояние языка и письменности лезгин . . . . .	424
<i>С.А. Столыпина.</i> Современные формы репрезентации этничности на примере селений Тинди и Хуштада . . . . .	427
<i>О.Б.Зуева.</i> Этноконфессиональная толерантность в Республике Дагестан . . . . .	429
<i>Е.Л. Капустина.</i> Горный район Дагестана: стратегии экономического поведения и миграционная ситуация в конце XX — начале XXI века . . . . .	431
<i>М.-З.Ю. Курбанов.</i> Трудовая миграция как фактор межэтнической напряженности в Южном федеральном округе (на примере ставропольских даргинцев). . . . .	435
<i>Ю.Ю. Карпов.</i> «Новые горцы» Дагестана: к изменениям стереотипов и идентичностей в среде переселенцев . . . . .	437
<i>С.С. Ежемцев.</i> Таджикские рабочие в Азиатской России в начале 2000-х гг. (на примере г. Барнаула Алтайского края): этнические стереотипы принимающего общества и мигрантов . . .	442
<i>А.М. Решетов.</i> Заметки о среднеазиатском и северокавказском этнонационализме. Не пора ли вернуться в лоно научных исследований . . . . .	444
<i>А.Е. Тер-Саркисянц.</i> Нагорно-Карабахский конфликт: причины и пути урегулирования . . . . .	448
<i>А.О. Булатов.</i> Северный Кавказ в эпоху глобализации . . . . .	450
<i>И.Л. Бабич.</i> Духовные ценности и проблемы формирования новой идеологии у народов Северного Кавказа . . . . .	452
<i>Ян Сумэй.</i> Обзор изучения российского казачества в Китае . . . . .	453
<i>Е.Ю. Захарова.</i> Тбилисская улица как фактор мужской социализации . . . . .	458
<i>Л.С. Гуцан.</i> Предсвадебный обрядовый комплекс приазовских и балканских греков (начало XX в. — 1970-е гг.) . . . . .	461

*Научное издание*

**Лавровский сборник**

**Материалы XXXIII Среднеазиатско-Кавказских чтений  
2008–2009 гг.**

**Этнология, история, археология, культурология**

Редакторы М.В. Банкович, Т.В. Никифорова  
Компьютерный макет Н.И. Пашковской

Подписано к печати 11.11.2009. Формат 60×84/16  
Бумага офсетная. Гарнитура SchoolBook  
Уч.-изд. л. 30. Усл. печ. л. 27,6  
Тираж 200 экз. Заказ № 1380

РИО МАЭ РАН  
199034. Санкт-Петербург. Университетская наб., 3

Отпечатано в ООО «Издательство “Лема”»  
199004. Санкт-Петербург. В.О. Средний пр., 24