

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

ЛАВРОВСКИЙ СБОРНИК

МАТЕРИАЛЫ XXXVI и XXXVII
СРЕДНЕАЗИАТСКО-КАВКАЗСКИХ
ЧТЕНИЙ 2012–2013 гг.

ЭТНОЛОГИЯ, ИСТОРИЯ, АРХЕОЛОГИЯ,
КУЛЬТУРОЛОГИЯ



Санкт-Петербург
2013

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

Рецензенты:

к. и. н. *П. Л. Белков*,
д. и. н., доцент кафедры арабской филологии
Восточного факультета СПбГУ *М. Н. Суворов*

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

Лавровский сборник: Материалы XXXVI и XXXVII
Среднеазиатско-Кавказских чтений 2012–2013 гг. Этноло-
гия, история, археология, культурология. — СПб.: МАЭ
РАН, 2013. — 624 с.

ISBN 978-5-88431-234-0

Предлагаемый сборник включает результаты научных исследова-
ний, изложенные на XXXVI и XXXVII Лавровских (Средне-
азиатско-Кавказских) чтениях в 2012—2013 гг.

Авторы рассматривают различные аспекты традиционной
и современной этнографии народов Центральной Азии и Кавка-
за. Особое внимание уделено мировоззренческим основам функ-
ционирования традиционных обществ, проблемам этнического
самосознания и его трансформаций, этнокультурным и этнополи-
тическим процессам в традиционных и современных обществах.

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

ISBN 978-5-88431-234-0

© МАЭ РАН, 2013

IN MEMORIAM

РАХМАТ РАХИМОВИЧ РАХИМОВ (1938–2013)

15 мая 2013 года с нами не стало Рахмата Рахимовича Рахимова. Это случилось в последний день работы ежегодных Лавровских чтений, конференции, которой он руководил на протяжении многих лет.

Рахмат Рахимович Рахимов родился в Пенджикентском районе Таджикистана. В 1965 г. он окончил кафедру иранской филологии Восточного факультета Ленинградского государственного университета. Несколько последующих лет он проработал в Таджикской Академии наук, а затем вернулся в Ленинград и с 1972 г. до последних своих дней, т.е. более сорока лет, работал в Музее антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамере) РАН.

За это время он прошел путь от научно-технического сотрудника до главного научного сотрудника и заведующего отделом. В 1977 г. Р.Р. Рахимов защитил кандидатскую диссертацию по проблемам традиционных институтов социальной организации таджиков, а в 1999 г. — докторскую, на тему «Традиционное мировоззрение таджиков: проблемы образов и символов в культуре».

В своих исследованиях духовной культуры оседлого населения Центральной Азии на территории Таджикистана и Узбекистана Р.Р. Рахимов основное внимание уделял проблемам палом-

нической практики и культа святых, а также вопросам женской религиозности. Он опубликовал более 150 работ по различным аспектам культуры и религии таджиков, в числе которых две монографии: «"Мужские дома" в традиционной культуре таджиков» (Л., 1991) и «Коран и розовое пламя (Размышления о таджикской культуре)» (СПб., 2007).

Р.Р. Рахимов активно участвовал и в научно-музейной деятельности Музея. Он прекрасно знал коллекции, проводил научную атрибуцию предметов материальной культуры, выступал научным консультантом и куратором многочисленных выставок, был автором двух крупных выставочных проектов Музея: «Город и степь на Шелковом пути» (1991) и «Шелковые ткани из дворцовых сокровищниц» (1996).

В не самый простой для российской науки период он возглавил отдел этнографии Центральной Азии, который находился в тот момент на грани расформирования. Рахмат Рахимович не просто смог его сохранить, а, сделав акцент на восстановлении традиций центрально-азиатской этнографии, сумел заинтересовать и привлечь на работу в Музей группу молодых ученых-востоковедов. В последующие годы под его руководством в отделе сформировалась, по существу, научная школа изучения этнографии Центральной Азии. Многие молодые ученые из России и государств СНГ гордятся тем, что являются его учениками. Творческое и научное наследие Рахмата Рахимовича Рахимова еще многие годы будет составлять фундамент профильных исследовательских программ МАЭ РАН.

За время своей работы в МАЭ Р.Р. Рахимов не пропустил ни одного полевого сезона. На его счету более сорока экспедиционных выездов в разные регионы Центральной Азии: Таджикистан, Узбекистан, Афганистан, Синьцзян. В последние годы под его руководством успешно работала Центрально-азиатская этнографическая экспедиция, членами которой были молодые сотрудники отдела. Благодаря ее деятельности фонды МАЭ пополнились ценными образцами различных предметов материальной культуры жителей региона.

С его уходом мы, его ученики, потеряли не просто ученого, чья мысль, разрушая стереотипы, совмещала классический ака-

демизм с настоящей внутренней свободой, мы потеряли наставника-устода, человека, в котором удивительным образом совместились мудрость восточной традиции и дар вечной молодости, не дававший стареть тем, кто был рядом. Мы потеряли по-настоящему близкого человека, того, кто всегда так искренне радовался нашим победам. Мне представляется, что главный урок, который он бы хотел, чтобы мы усвоили, заключается в том, что уныние и страх — главные среди человеческих пороков, и всем примером своей жизни он учил нас не бояться и не унывать.

Мне хочется верить, что мы сможем быть его достойными преемниками: *Letum non omnia finit!*

М. Е. Резван

АРХЕОЛОГИЯ, ИСТОРИЧЕСКАЯ ЭТНОГРАФИЯ

Е.И. Ахундов

КОСТЯНЫЕ ЗАКОЛКИ — ИНДИКАТОР ЭТНОКУЛЬТУРНОЙ И ХРОНОЛОГИЧЕСКОЙ ПРИНАДЛЕЖНОСТИ

За многие годы археологических изысканий на Южном Кавказе, в том числе в Азербайджане, исследовано большое количество памятников, выделен ряд самостоятельных культур.

Одной из знаковых культур Южного Кавказа эпохи неолита является культура поселения Шомутепе, ареал которой охватывает западные районы Азербайджана и смежные районы Грузии. Основой выделения этой культуры, отличающей ее от других культурных образований Южного Кавказа, главным образом послужили свойства ее керамической составляющей. За прошедшее время выявлено и изучено немало подобных памятников и в Азербайджане, и на территории Грузии. И во всех случаях основой определения культурной принадлежности остается керамика.

Вместе с тем богатая коллекция костяного материала этой культуры изучена недостаточно. Анализируя коллекции материалов из памятников Азербайджана культуры Шомутепе (Шомутепе, Тейретепе, Гаргалартепе), мы обратили внимание на костяные предметы, названные нами заколками «шомутепинского типа», которые были в коллекциях всех этих памятников. В имеющихся публикациях их отмечают как костяные предметы со стреловидной головкой и допускают возможность использования в качестве украшений для волос [Нариманов 1987: 115]. Подобные предме-

ты имеются и из памятников культуры Шомутепе в Грузии [Энеолит СССР 1982: табл. XXXVI, 15].

Указанные заколки сделаны из отщепа трубчатой кости крупного животного. Они имеют вид стержня круглого сечения диаметром около 0,5 см и длиной около 8–12 см. Один конец стержня слегка утончен и округло приострен. Второй конец завершается ромбовидной или листовидной головкой, шириной около 0,9 см. Поверхности головок плоские с обеих сторон или плоские с одной и двугранные с продольным ребром с другой стороны. Вся поверхность известных нам (целых или фрагментов) заколок хорошо залощена.

За пределами ареала культуры Шомутепе аналогичные предметы найдены в поселении Чалагантепе [Нариманов 1987: 52], представляющего другое культурное образование — Гарабагский неолит. Хронологически этот памятник синхронен памятникам культуры Шомутепе. В более позднем памятнике Гарабагского неолита — поселении Иланлытепе — таких предметов нет. Шомутепе и Чалагантепе представляют различные культурные образования, главным образом выделяемые по комплексам керамики, между тем в них есть немало общих черт. Это в первую очередь их «архитектура».

Анализируя общее и различное в их культуuroобразующих комплексах, мы пришли к выводу, что общие особенности, в том числе наличие указанных заколок, — наследие культурных образований, участвовавших в сложении и культуры Шомутепе, и культуры Гарабагского неолита.

Таким образом, заколки «шомутепинского типа» мы считаем индикатором принадлежности к культуре Шомутепе и синхронным ей памятникам Гарабагского неолита.

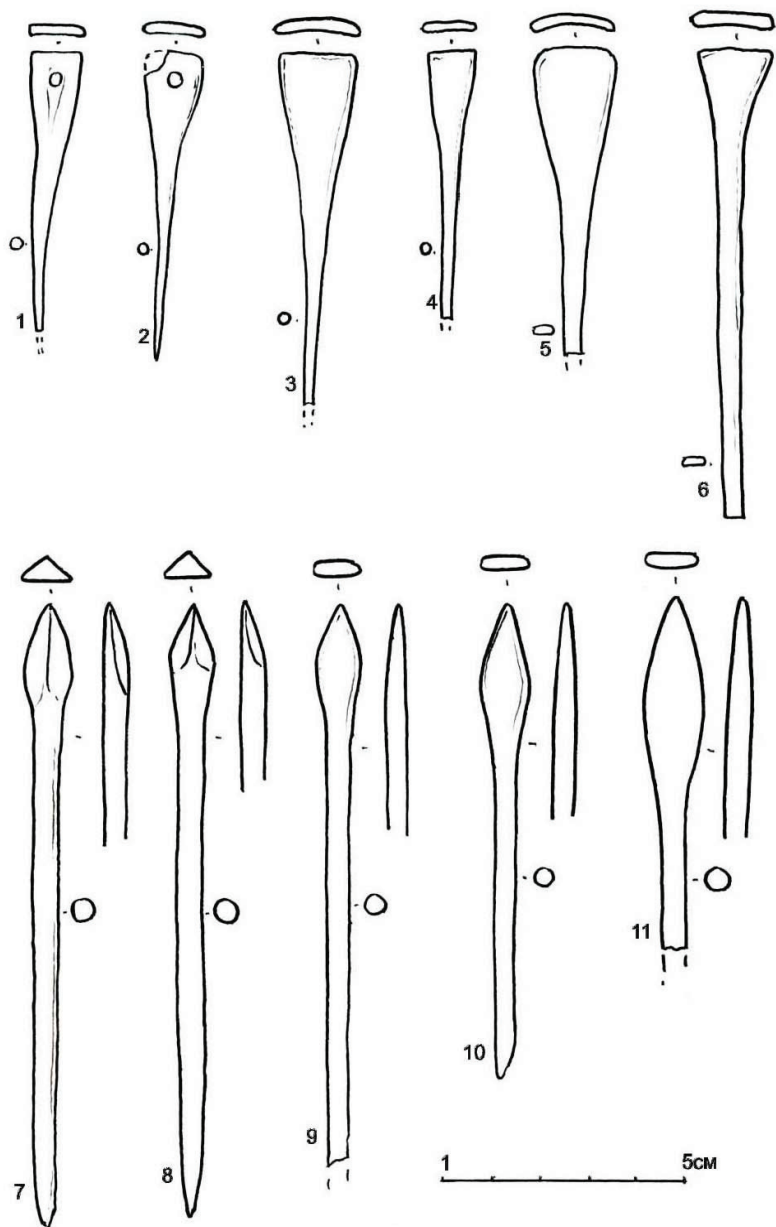
В середине — второй половине IV тыс. на Южном Кавказе, главным образом на равнинах Азербайджана, расселяются носители Лейлатепинской культуры (Лейлатепинского варианта Урукской культуры). Это было совершенно новое образование, не имевшее корней на данной территории. В настоящее время в Азербайджане зафиксировано более 20 памятников этой культуры, из которых раскопчными работами исследовано три поселения [Ахундов, Махмудова 2008].

Первый памятник Лейлатепе находится в центре Азербайджана на Гарабагской равнине, второй — поселение Бёюк Кесик — на крайнем западе у границ с Грузией, третий — поселение Алхантепе — на крайнем востоке Азербайджана на Муганской равнине [Там же].

Эта культура представляет собой первый, не нашедший дальнейшего развития шаг перехода от переднеазиатского халколита к эпохе бронзы на Южном Кавказе. Все исследованные памятники представлены богатым керамическим материалом, металлом и очень скудным, почти отсутствующим костяным инвентарем. Однако во всех найдены однотипные костяные заковки. Подобные заковки, названные «Алхантепинским типом», на Кавказе ни до, ни после носителей Лейлатепинской культуры нам не известны, и мы думаем, есть основание считать их одним из индикаторов принадлежности памятников к этой культуре.

Эти заковки, вероятно всего, изготовлены из отщепа трубчатой кости мелкого рогатого скота. Они имеют округлый, обычно несколько выгнутый стержень, один конец которого заострен, второй плавно переходит в плоскую усеченную с торца треугольную головку. В некоторых случаях на головке имеется отверстие. Есть находки, которые, возможно, представляют собой недоработанные заготовки этих заколок. Стержни их плоские, длинные, без заострения. В отличие от заколок «шомутепинского типа» они изготовлены менее аккуратно и не заполированы, соотношение размеров головки и стержня различно. Наиболее характерны головки, верхний срез которых имеет ширину до 1,5 см.

Таким образом, при дифференциации древних памятников Южного Кавказа отмеченные костяные заковки могут быть использованы как показатели их культурной и хронологической принадлежности.



1-6 - Заколки "алхантепинского типа"
 7-11- Заколки "шомутепинского типа"

Библиография

Ахундов Т.И., Махмудова В.А. Южный Кавказ в кавказско-переднеазиатских этнокультурных процессах IVтыс. до н.э. Баку, 2008.

Нариманов И.Г. Культура древнейшего земледельческо-скотоводческого населения Азербайджана. Баку, 1987.

Энеолит СССР. М., 1982.

Т.А. Ачугба

К ЭТНИЧЕСКОЙ НОМЕНКЛАТУРЕ САДЗОВ (ПО ЭТНОГРАФИЧЕСКИМ МАТЕРИАЛАМ БАТУМСКИХ АБХАЗОВ)

В первой половине XIX в. по политическим соображениям историческая Абхазия делилась на две части — на Большую и Малую Абхазию. Первая занимала территорию междуречья Ингура и Бзыби, на которую и распространялась власть владетельных князей Абхазии — Чачба (Шервашидзе), а Малая Абхазия простиралась от р. Бзыбь до р. Соча, а позже — до р. Хамыш (Хоста). Эта часть страны в источниках именуется также как Садзен или Джигетия.

К данной теме в свое время обращались Л.И. Лавров [Лавров 1946], Ш.Д. Инал-ипа [Инал-ипа 1995], Г.А. Дзидзария [Дзидзария 1976], З.В. Анчабадзе [Анчабадзе 1959], М.С. Тхайцухов [Тхайцухов 1992] и др. Между тем до сих пор единого мнения относительно этнической номенклатуры Садзена выработать не удалось.

Вместе с тем в специальной литературе в целом не ставится под сомнение принадлежность населения Малой Абхазии, равно как и жителей Большой Абхазии, к абхазскому этносу. Однако полная депортация коренного населения северо-западного региона Абхазии в Османскую империю (1864 г.), наличие множества этнонимов: «абхазы», «абазины», «азега», «черкесы», «садзы», «джики» и др., зафиксированных в письменных источниках XIX столетия, создали некоторые сложности в определении этнической номенклатуры населения данного региона.

В этом отношении интересные сведения содержатся в этнографических, фольклорных и лингвистических материалах,

собранных мною среди абхазской диаспоры Аджарии (Грузия). В свое время абхазы Аджарии (или, как их обычно называют — батумские абхазы) стали объектом исследования многих абхазских ученых, из числа которых этнограф Г.Г. Копешавидзе и языковед Э.К. Килба [Килба 1983] посвятили абхазской диаспоре монографические исследования. Кстати, научным руководителем кандидатской диссертации Г.Г. Копешавидзе, посвященной абхазам, проживающим в Аджарии, был профессор Л.И. Лавров.

На основе литературных источников и полевых материалов установлено, что предки абхазов, компактно проживающие в Аджарии с начала 60-х годов XIX в., являлись выходцами из разных регионов исторической Абхазии, в том числе из Садзена. Академик Х.С. Бгажба делит их на две части — *ферийских* (подразумеваются жители сел Ферия, Махмудия, Урехи, Самеба, Салибаури) и *ангисских* абхазов (жители сел Ангиса, Адлия, Минда, Кахабери) [Бгажба 1974: 160]. Однако сами ферийские абхазы ангисских абхазов называют по-разному — *бзыпаа* или *бзыпаа апсуаа* («бзыбские абхазы»), *Апсны ду апсуаа* («абхазы Большой Абхазии»), *Акуа-апсуаа* («сухумские абхазы»). Ангисские же абхазы ферийских абхазов именуют *черкес-апсуаа* («черкесские абхазы»). Это свидетельствует о том, что предки так называемых сухумских или же бзыбских абхазов являлись выходцами из различных регионов Абхазского княжества, а «черкесскими абхазами» считались выходцы из Садзена.

Вместе с тем все абхазы, откуда бы они ни были родом, имели и имеют одно и то же абхазское национальное самосознание и единый этноним — *апсуа*. Выясняется, что жителей Малой Абхазии называли «черкесскими абхазами» по той причине, что перед массовым выселением абхазов Садзен не входил в состав Абхазского княжества и его жители находились в тесном экономическом и особенно военно-политическом союзе с убыхами и черкесами (адыгами). По определению военного разведчика Ф.Ф. Торнау, под словом «бзыбь» обычно понимаются жители всей Большой Абхазии [Дзидзария 1976: 119]. В свою очередь А.В. Верещагин после выселения основной массы садзов оставшихся из них на Кавказе именовал «черкесами» [Верещагин 1878: 16]. Кроме того, по сообщению наших информантов, ферийских

абхазов «черкесскими абхазами» называли и по той причине, что они были депортированы вместе с черкесами в 1864 г. и до вхождения Аджарии в состав Российской империи (1878 г.) на этой территории абхазы проживали совместно с собственно черкесами (адыгами) и убыхами [Инал-ипа 1995].

Полевые материалы дают возможность установить не только границы регионов исторической Абхазии, но и конкретные села, откуда были высланы представители тех или иных фамилий. В частности, относительно выходцев из Садзена удалось определить, что среди абхазов, проживающих в Аджарии, довольно большую группу составляют потомки тех абхазов, которые были высланы из Гагры, Цандрипш, Чыгрипш, Гечрипш, Мкьалрипш, Адлер, Кудырхуа, Кудепста, Сочи и других населенных пунктов.

По сообщению информантов, эти населенные пункты входили в регион *Халцис*, который также являлся частью *Апсны* (Абхазии) и занимал обширную прибрежную территорию Садзена. Поэтому многие абхазы из группы «черкес-апсуаа» называли себя *халцисаа*, т.е. выходцами из Халцис — прибрежной части Садзена, что вполне соответствует сведениям некоторых письменных источников. Например, немецкий ученый Ф. Боденштедт, автор середины XIX в., указывал, что земли между Гагрой и Сочи аборигены называют Халцис [Боденштедт 2002].

Подтверждением этому является то, что представители абхазской диаспоры в Турции всю прибрежную полосу Садзена, за исключением горных общин, также относят к Халцису [Чирикба 1995: 273]. В этом отношении примечательно наблюдение С.Т. Званба, согласно которому к северо-западу от Абхазии, т.е. от политической границы Абхазского княжества и Псху, живет народ, который называет себя *халцис* и известен у абхазов как *асадзкуа*, а у грузин под именем *джигет* [Званба 1982: 6]. С. Званба, долгое время служивший в военных подразделениях России, дислоцированных в этом регионе, пишет, что «по берегу моря земля сего народа простирается до черкесского селения Хамыш, лежащего между реками Агура и Хоста. К северу земля джигетов простирается до самого снегового хребта» [Там же: 6]. Т.е. первый абхазский этнограф считал, что садзы проживали на всей территории Малой Абхазии.

Касательно языка потомков садзов, проживающих в Аджарии, полевые материалы подтверждают, что их язык абхазский. Языковой ситуации среди батумских абхазов посвящены специальные работы Э.К. Килба, в которых представлены неоценимые материалы об особенностях речи выходцев из исторического Садзена. Как выясняется, потомки садзов, особенно переселенцев старшего поколения периода 70–80-х годов прошлого века, говорили на садзском диалекте абхазского языка [Килба 1983: 87].

В принципе, об этом свидетельствуют и письменные источники XIX в. Барон Ф.Ф. Торнау, подтверждая абхазское происхождение садзов, писал, что это «поколение одноплеменное с абхазцами, говорящее с ними [одним и] тем же языком без всякого приметного изменения» (цит. по: [Дзидзария 1976: 103]). Характеризуя жителей Ахчипсоу, Айбга и Чужгуча, Торнау пишет о единстве их языка и что они «ни в образе жизни, ни в обычаях» не отличаются от абхазов [Там же: 105].

Г.И. Филипсон, служивший в 40-х годах XIX в. на Черноморской береговой линии, в своей рукописи «Черкесы, казаки и адыге», сообщает, что садзы говорят «чистым абхазским языком» [Дзидзария 1958: 19]. Более точную информацию о языке садзов дает носитель абхазского языка С.Т. Званба. «Джигеты говорят наречием абхазского языка, несколько отличным от коренного» [Званба 1982: 6]. Ген. И.Р. Анреп в середине 50-х годов XIX в. также отмечал, что садзы «говорят абхазским языком, а в обычаях более сходны с абхазцами, чем со своими соседями убыхами <...> общественное устройство у обоих народов одинаково» [Дзидзария 1958: 19].

Об абхазской этнической принадлежности садзов писали Н.И. Карлгоф [Карлгоф 1853: 26–27], Д.З. Бакрадзе [Бакрадзе 1866] и др. А.Н. Дьячков-Тарасов, специально исследовавший окрестности Гагры, пишет, что джики, именовавшие себя «садзуа» или же общеабхазским именем «азега», «говорили тем же абхазским языком, причисляли себя к племени азега, к которому принадлежали бзыбские абхазцы, гумистинские, кодорские, или абживские, цебельдинцы, псхувцы, ахчипсхувцы, шахгиреевцы, населявшие ущелья бассейна М. Лабы и Уруштена, Мыссылпара, и некоторые другие общества, известные у нас под именем абазинских» [Дьячков-Тарасов 1903: 42].

Этническую принадлежность садзов, их национальное самосознание четко определил Ф. Боденштедт, который писал: «Жители Абхазии (т.е. Большой Абхазии. — *Т.А.*) и Джигетии сами себя называют *апсуа*, а свою общую страну — *Апсне*» [Боденштедт 2002: 127].

Для уточнения абхазской этнической принадлежности жителей Малой Абхазии большой интерес представляют также и антропонимические материалы, собранные среди абхазов, проживающих в Аджарии, большинство которых относят себя к садзам.

Таким образом, по данным полевых материалов, проживающие в Аджарии среди абхазов представители группы «черкес-апсуаа» являются потомками садзов, проживавших до депортации в Малой Абхазии. Они как по традиционной культуре, так и по языку мало отличаются от остальной группы абхазов, проживающих не только в Аджарии, но и в самой Абхазии. Этноэтноним тех и других был и остается — апсуа, а исторической родиной — Апсны.

Библиография

- Анчабадзе З.В.* Из истории средневековой Абхазии (VI–XVII вв.). Сухуми, 1959.
- Бакрадзе Д.З.* Очерк о Мингрелии, Самурзакани и Абхазии // Кавказ (газета). 1866. № 49.
- Бгажба Х.С.* Этюды и исследования. Сухуми. 1974.
- Боденштедт Ф.* По Большой и Малой Абхазии. О Черкесии. М., 2002.
- Верещагин А.В.* Колонизация Черноморского побережья Кавказа. СПб., 1878.
- Дзидзария Г.А.* Народное хозяйство и социальные отношения в Абхазии. Сухуми, 1958.
- Дзидзария Г.А.* Ф.Ф. Торнау и его кавказские материалы. М., 1976.
- Дьячков-Тарасов А.Н.* Гагры и их окрестности // Зап. Кавк. отд. Импер. Русского географ. об-ва. Тифлис, 1903. Кн. 24.
- Званба С.Т.* Этнографические этюды. Сухуми, 1982.
- Инал-ипа Ш.Д.* Садзы. М., 1995.
- Карлгоф Н.И.* Восточный берег Черного моря // Воен.-стат. сб. Российской империи. СПб., 1853. Т. 16, ч. 10.
- Килба Э.К.* Особенности речи батумских абхазов. Тбилиси, 1983.

Лавров Л.И. «Обезы» русских летописей // Советская этнография. 1946.

Тхайцухов М.С. Очерки истории абазин конца XVIII — XIX в. Сухум, 1992.

Чирикба В.А. Расселение абхазов в Турции // Инал-ипа Ш.Д. Садзы. М., 1995.

А.Р. Аюбов

ТОПОНИМИЯ И МАТЕРИАЛЬНАЯ КУЛЬТУРА УСТРУШАНЦЕВ

Источниками древних названий были не только географические объекты, но и названия народностей, собственные имена людей, памятники материальной культуры.

В культурном отношении Уструшана — одна из богатейших областей Средней Азии. В результате археологических раскопок было найдено множество памятников материальной культуры древнего и средневекового периодов.

Крупнейшим политическим и хозяйственным центром Уструшаны был город Бунджикат. В IX–X вв. Бунджикат был густонаселен. Название города содержит компонент *кат*, имеющий древние корни и восходящий ко времени проживания арийских племен в Сибири и на Алтае. Суровая и долгая зима не позволяла хоронить умерших соплеменников. Поэтому их до наступления теплой погоды хранили в так называемых *када*, *ката*, что означает «дом», «комната». Позже этот термин распространился и в некоторых других районах. Слово Бунджикат означает «пять домов».

Куркат или Кирополь — город, заложенный основоположником Ахеменидской империи Киром Великим. Развалины города находятся в селении Ширин, недалеко от современного селения Куркат. Название города буквально означает «город Кира».

Множество топонимов образовано с помощью слова *кальа*, что означает «крепость»: например, Кальаи Эшон, Кальаи Мехтар, Кальаи Баланд, Кальаи Баковул, Кальаи Мирзобой, Кальаи Шохон, Кальаи Дуст, Кальачаи Калон, Кальачаи Раис.

Во многих поселениях с этими названиями сохранились следы крепостей и курганов, которые в свое время послужили основой для появления новых поселений и, следовательно, топонимов. Часть из них происходит от собственных имен создателей этих памятников (Кальаи Дуст, Кальаи Мирзобой), другие — от профессий людей (Кальаи Мехтар, Кальачаи Баковул), следующая группа принадлежит этническим группам (Кальаи Шохон), и лишь незначительное число связано с географией (Кальаи Баланд, Джаркурган, Уртакурган).

Одним из древних поселений Уструшаны являлся город Газа (Газак). Сведения о нем имеются в трудах древнегреческих авторов. Слово *газа* означает крепость. Недалеко от современного населения Газантарак находится городище Кальаи Кухна, название которого означает «старая крепость». Как полагает академик Н.Н. Негматов, «тысячу лет назад здесь располагался маленький городок под названием Газак. Городище Кальаи Кухна, по-видимому, являлось преемником этого Газака» [Негматов 1959: 125].

Согласно сведениям исторических источников, третьим по величине городом Уструшаны был Дизак, который располагался на дороге из Согда в Чач. Название города происходит от древнесогдийского термина *диз*.

Термин *диз*, *диж* оставил свой след в словах *дизбон*, *дижбон*, *дидбон* — «сторож», «охранник», а также в названиях некоторых городов: Кундуз (Кухандиз — «старая крепость»), Хундиза («крепость правителя»), Савардиз («крепость всадника»), которые находятся в Афганистане и Иране. Слово происходит от древнеиранского *дайза*, что означает крепость.

На территории Уструшаны, у границы с Согдом также находилось поселение Катвандиз. Это название храма, построенного в честь кустарника ванн, который почитался нашими предками. Почитание кустарника ванн (сорта ивы) связано с культом воды.

Рабаты составляют важную группу средневековых памятников. Одним из крупных рабатов на территории Уструшаны был Худойсер, который располагался на границе Фекнана с кочевой степью. Он был построен в первой четверти IX в. Хайдаром, сыном Кавуса, правителем Уструшаны [Негматов 1957: 39].

В Худойсере находились постоянные дворы, оборонительные пункты, а также орошаемые земли и собственность духовенства. Название рабата, возможно, в первоначальном варианте звучало как «Худойшер», что буквально означает «божий лев».

На той же границе был расположен рабат Хасана, построенный неким Бадром Кушайром. Его имя было Хасан. Он был сыном Хайдара, правителя Уструшаны.

Любопытным архитектурным памятником Уструшаны является мечеть и медресе Кок-Гумбаз. По данным академика А.М. Мухтарова, мечеть была построена в 1530–40 гг. [Мухтаров 1959: 91]. Когда-то она была увенчана куполом и оформлена высоким порталом. Купол был отделан голубыми камнями. Отсюда и происходит название Кок-Гумбаз, что означает «голубой купол».

Название медресе Рустамбек происходит от имени правителя Ура-тюбе — Рустамбека. Общее описание этого сооружения, построенного из жженого кирпича, дает профессор А.К. Мирбабаев: «Она, по сообщению поэта Нудими Истаравшани, состояла из 49 худжр, дарсханы, бани и обширного сада. Здание было двухэтажным; в плане имело форму квадрата, по углам фасада располагались два минарета-гулдаста. Вход был оформлен высоким пештаком с мозаичным изображением льва и леопарда, выполненным группой мастеров во главе с гончаром Мулло Курбаном» [Мирбабаев 1974: 40]. Территория вокруг медресе была заселена, и весь квартал назывался Рустамбек.

Среди архитектурных памятников также выделяются минареты, по-таджикски *манора*. Это слово вошло в состав некоторых топонимов: Варзминор, Демнора, Калламунора.

Варзминор — древнее поселение в верховьях Зеравшана. Название связано с минаретом X–XI веков, остатки которого сохранились в селении до наших дней. Слово *варз* встречается в документах, найденных на горе Муг, и означает «высота», «высокий». Таким образом, *варзминор* можно перевести как «высокий минарет».

Испони — древнее поселение на территории Уструшаны. По мнению А.К. Мирбабаева, термин *испони* происходит от древнесогдийского *спанч* или *испанч* [Мирбабаев 1992: 37]. Так согдийцы

называли гостиницы. Этот термин можно встретить в документах с горы Муг [Лившиц 2008: 109], старых письмах и в согдийской поэзии.

Испони было расположено в предгорьях, где развивалось скотоводство. Через его дороги и горные тропы весной и зимой пастухи вели свои стада от степей бассейна Сырдарьи к полям высокогорного Туркестана и обратно. Поэтому можно сделать вывод, что термин *испони* является согдийским словом, происходящим от слова *спанч*, т.е. «согдийская гостиница».

Весь вышеизложенный материал, который дают нам исторические источники, показывает, как тесно топонимика связана с материальной и духовной культурой населения.

Библиография

Лившиц В. А. Согдийская эпиграфика Средней Азии и Семиречья. СПб., 2008.

Мирбабаев А.К. Изучение археологических памятников Северного Таджикистана // Изв. ООИ АН Тадж. ССР. 1974. № 4 (78).

Мирбабаев А.К. Испанч, Испони, Исписар // Илм ва хаёт. 1992. № 10.

Мухтаров А. М. Город Ура-гюбе // Археологи рассказывают. Сталинабад, 1959.

Негматов Н.Н. Уструшана в древности и раннем средневековье // Тр. ООИ АН Тадж. ССР. 1957. Т. 55.

Негматов Н.Н. Древняя и средневековая Уструшана // Археологи рассказывают. Сталинабад, 1959.

А.Р. Аюбов

ЭЛЕМЕНТЫ КУЛЬТА ЖИВОТНЫХ У НАРОДОВ УСТРУШАНЫ В ДРЕВНОСТИ

Сутью тотемистических воззрений является вера в сверхъестественную связь или родство между определенными группами людей, животных и растительным миром. Тотем воспринимался как реальный предок, от которого магическим образом зависели жизнь и благосостояние рода в целом и каждого его члена в отдельности. При археологических раскопках на различных горо-

дищах области обнаружены десятки находок, которые отражают степень поклонения пантеону согдийских богов. Особенно выделяются амулеты в виде фигурок кабана, лягушки, петуха, головы быка, коня, рыбы, собаки и др.

В Уструшане прослеживается культ слона. Имеются монеты, на лицевой стороне которых отчеканено изображение правителя области в крылатом венце. На некоторых из них помещено изображение слона с опущенным хоботом. Согласно сведениям источников, одна из монет принадлежала правителю по имени Сатачари. На монете также имеется надпись «учитель» и «господин» [Мирбабаев 2003: 383]. Это показывает, что Сатачари был человеком высокого духовного и религиозного звания. Известно, что правители Уструшаны считались тенью бога на земле. В данном случае можно полагать, что власть правителя казалось мощной, как сила слона.

В Уструшане, как и в других районах, существовал также культ льва. На городище Мугтеппа обнаружен фрагмент сосуда, на котором изображен лев с поднятым хвостом. Среди находок Калаибаландского клада имеется поднос, на дне которого изображена львица. В иранской мифологии лев считался спутником солнечных божеств. Культ льва в Средней Азии был связан с распространением канонического зороастризма.

Среди находок, относящихся к культу барана и козла, особо выделяются фигурки, служившие уструшанцам талисманами. Их носили как нагрудные украшения, в основном женщины или маленькие дети.

В иранской и индийской мифологии культ быка занимает важное место. В каждой этнокультурной среде он имеет свои особенности и со временем приобретает новую идейную окраску. Однако при этом сохранялась первоначальная сущность мифа, которая прослеживалась во многих культово-ритуальных и календарных обрядах таджиков и других народов Средней Азии. Согласно «Шахнаме» Фирдоуси, Ахура Мазда первым создает быка и человека Гайомарту. Первозданный бык гибнет, но из его семени и тела появляются животные и растения. Образ быка занимал большое место в магических ритуалах и верованиях народов различных областей. Традиция почитания теленка существо-

вала в Ганчинском районе. Она сочетает в себе культ огня, идолов и теленка. В Бунджикате, на городище Калаи Кахкаха, найдены керамические фигурки бычков с расставленными ногами, плоским и толстым хвостом.

Древние люди особо почитали коня. «Культ коня, — пишет А. К. Мирбабаев, — представляет в дахмаках Курката множеством находок. В Куркате, который был расположен в контактной зоне с кочевой степью, конь был не просто животным для верховой езды, но и объектом почитания одной из ипостасей местного божества. Согласно хроникам Бейши, правители Уструшаны восседали на троне, сделанном в виде золотого коня. Реальность данного сообщения подтверждается настенной живописью малого зала дворца афшинов Уструшаны, где царский предок восседает на зооморфном троне в виде протомы коней» [Мирбабаев 1995: 29]. В результате археологических раскопок в развалинах Афросиаба (Самарканд) были найдены статуэтки крылатых коней. Имя легендарного героя «Шахнаме» — Сийавуша, происходящее от древнеиранского *сияваршана*, тоже связано с конем и означает «черный жеребенок».

Арийцы считали коня носителем духа Ахура Мазды. Они жертовали коней богу Солнца — Хуршеду (Митре). Кроме того, конь являлся важным звеном обряда, связанного с ритуалом захоронения. По мнению А. К. Мирбабаева, появлению такого восприятия коня способствовало географическое пространство Средней Азии, которое состояло из бесконечных долин, степей и пустынь [Мирбабаев 2006: 71]. Древние люди считали, что горный мир находится за пределом этих пустынь, и только конь был в состоянии перенести туда дух человека.

Опираясь на сведения исторических источников, можно выделить те религиозные представления, которые тесно связаны с культом коня. Такие тотемистические пережитки нашли отражение не только у арийцев, но и у индусов в жертвоприношении ашвамедха, где «белый конь выступает в роли мирового коня Тваштра. В процессе ашвамедхи царь после воздержания и физических лишений получает второе рождение в новом качестве, конь как тотем дает духовную энергию, физическую силу и божество» [Кузьмина 1977: 39].

У народов Урала и Сибири конь играл особую роль в погребальном обряде. По их представлениям, конь возил умершего хозяина на верхнее небо, где обитают умершие предки. Только конь обеспечивал умершему человеку способность к возрождению.

Воздействие индоиранской мифологии на народы Урала было закономерным явлением. Под этим воздействием сложились образы конных богов: Керемети на белом коне, Мир Суске Хума (параллель индоиранского Митры) и Хвореса (параллель иранского Хворе Хшаета). Конь считался единым зооморфным образом Вселенной. С антропоморфизацией богов роль коня меняется: он становится инкарнацией различных богов индоиранского пантеона. В коней воплощаются древнеиндийские боги Индра, Ашвины, Сурья, Ушас; авестийские — Митра, Веретрагна, Фарн (Хварн), Сиявуш, Вайю, Тиштрия. По сведениям Е.Е. Кузьминой, кони Дадхикра и Таркшья являлись объектами поклонения, им приносились жертвы [Кузьмина 1976: 55].

В ряде мест среди таджиков и узбеков Средней Азии сохранились представления о змее как о символе безопасности, защиты от дурного глаза и нападения злых духов, которые можно рассматривать как пережитки культа змеи. М.С. Андреев писал: «Следы бывшего почитания змей, широко распространенных по Туркестану, сохранились, как и во многих других местах, в том, что домашнюю змею, жившую у себя в доме, таджики не убивают — грех» [Андреев 1928: 113]. Представление о белой змее как о хранительнице дома у ираноязычных народов имеет давнее происхождение. По сведениям К. Иностранцева, еще в сасанидское время «существовало поверье, что гибель змеи, “вскормленной в доме”, приносит хозяину дома гибель его имущества» [Иностранцев 1908: 148].

Название квартала Хавзи морон, означающее «бассейн змей», в г. Истаравшане связано с культом змеи. В этом городе многие *гузары* (кварталы. — А.А.) имеют бассейны, и некоторые из них стали именоваться по таким бассейнам: гузар Хавзи Сангин, гузар Хавзи Морон и др. Когда-то в бассейне жили змеи (*морон*). Существует предание, согласно которому по приказу Хазрати Али змеи покинули бассейн, и вода там очистилась. Иногда вмес-

то святого Али называют некоего Ишана, творящего чудеса, который изгнал змей своими молитвами.

Недалеко от селения Анбаргаз находится местность Кокма. Это название змеи, которая, согласно легендам, живет очень долго и показывается только человеку с доброй душой.

С культом змеи связано также название селения Вишав в верховьях Зарафшана. О.И. Смирнова полагает, что в названии этого селения скрывается имя одного из трех змеев — Visapa, которое упоминается в Авесте [Смирнова 1972: 123].

Почитание змеи существовало не только у таджиков и узбеков, но и у некоторых других народов. В древние времена в Египте змея считалась защитницей и спасительницей богов, фараонов, путешественников. Головы богов и царей обвивали священные уреи, огнедышащие кобры, истребляющие всех врагов [Древние религии 1993: 19].

Наряду с культом вышеперечисленных животных почитались собака, волк, верблюд, петух, рыбы, лягушка. Об этом свидетельствуют различные легенды, поверья и находки при археологических раскопках.

Библиография

Андреев М.С. Поездка летом 1928 г. в Касанский район // Известия Общества для изучения Таджикистана и иранских народностей за его пределами. Ташкент, 1928. Т. I.

Древние религии. СПб., 1993.

Иностранцев К. А. Материалы из арабских источников для культурной истории сасанидской Персии // Зап. Восточного отделения Русского географического общества. СПб., 1908. Т. XVIII.

Кузьмина Е.Е. Распространение коневодства и культа коня у ираноязычных племен Средней Азии и других народов Старого Света // Средняя Азия в древности и средневековье. М., 1977.

Кузьмина Е.Е. Скифское искусство как отражение мировоззрения одной из групп индоиранцев // Скифо-сибирский звериный стиль в искусстве народов Евразии. М., 1976.

Мирбабаев А.К. Дахмаки Курката и проблемы зороастрийской идеологии в Северной Средней Азии: Автореф. дис. ... док. ист. наук. Душанбе, 1995.

Мирбабаев А.К. Дахмаки Курката: раскопки и исследования // Древняя Уструшана: города, их локализация и хронология. Душанбе, 2003.

Мирбабаев А.К. Сахми ориёхо дар тамадуни чакони. Худжанд, 2006.

Смирнова О. И. Авестийское Вишапа в топонимике Верхнего Зарафшана // Письменные памятники и проблемы истории культуры народов Востока. М, 1972.

Д.С. Бугаев

ОБ «ИНОМ» В КАРТЛИ-КАХЕТИНСКОМ ЦАРСТВЕ

В книге «*Homo ludens*» Йохан Хёйзинга отмечает, что «наблюдатель <...> всюду обнаруживает присутствие игры как определенной особенности или качества поведения, отличного от *обыденного* (курсив мой. — Д.Б.) поведения в жизни» [Хёйзинга 2011: 26]. То есть игра выступает в качестве «иноного» элемента действительности.

По словам Й. Хёйзинга, «внутри игрового пространства господствует присущий только ему совершенный порядок. И вот сразу же — новое, еще более положительное свойство игры: она устанавливает порядок, она сама есть порядок» [Там же: 35], при этом данный порядок ограничен местом и временем игры [Там же: 33–35]. Таким образом, сама игра становится одним из источников идеальных структур для человека. Так что же такое «иное»?

В статье под «иным» понимаются такого рода элементы в окружающем мире, которые структурно и качественно значительно отличаются от большинства остальных элементов системы, находятся в меньшинстве, иерархически могут выступать в доминантной, рецессивной и медиальной ролях. Таким образом, мы выходим за рамки часто подвергающейся в последнее время научному рассмотрению оппозиции свое — чужое / иное / другое (далее 'чужое'. — Д.Б.) в социальных системах [Ветчинкина 2005, Зайцев 2008, Данилова 2011].

Под «чужим» во многих исследованиях понимаются такие элементы окружающих социальных структур, которые лишь незначительно по своей композиции исходных элементов или их вторичных качеств отличаются от «своего», что создает ощущение

ние общего равенства и толерантности ко всему окружающему миру. В своей работе мы будем оперировать понятием «иного», под которым понимаем существование в социальных системах, а также в описывающих их системах элементов такого рода, которые кардинально отличаются от остальных элементов.

Следуя классическим поздним работам антрополога Виктора Тернера «Антропология перформанса» [Turner 1988] и в соавторстве с Э. Брюнером «Антропология опыта» [Turner, Bruner 2001], мы обратимся к рассмотрению присутствия элементов иного порядка в социальных структурах. Их мы прослеживаем на уровне структуры и представлений о конкретном государственном проекте — Картли-Кахетинском царстве. Оговорим, что принципы государственности вписываются также в концепт игры по Хёйзинга.

Часть процессов в обществе Картли-Кахетинского царства (1762 (de facto 1744) — 1801) мы объясняем через отношения составляющей и целого, описанные в труде Аристотеля «Метафизика» [Аристотель 1976]. Оговоримся, что Аристотель использовал несколько наименований составляющих, но для своих целей мы рассматриваем их в обобщенном виде как то, из чего состоит целое.

Мы перегруппировываем определения Аристотеля о 14 типах отношений, группирующихся по своим отношениям к уровню качественности и целого в четыре логически связанные группы / типы отношений. Первый тип — восхождение от составляющей к целому: «составная часть целого», «вид в роде» и «начальная сущность»; второй тип — нисхождение от целого к составляющей: «целое в своих составных частях», «род в своих видах» и «конечная цель»; третий тип — контакт: «форма по отношению к содержанию», «содержимое в содержащем» и «вместаемое во вместилище»; четвертый тип — условно-договорные отношения: «распоряжаться чем-либо по своему усмотрению», «ограничивать свободу чего-либо», «входить частью в понятие», «следовать по времени после» и «являться материей».

Выделенные нами группы мы считаем внутренне обусловленными, поскольку проявление для первых трех групп — «вос-

хождение от составляющей к целому», «нисхождение от целого к составляющей» и «контакт» одного из типов отношений — ведет к актуализации других типов отношений в группе. Четвертая группа (тип) отношений обладает высокой степенью воздействия, что играет особую художественную роль, но сам порядок воздействия можно характеризовать как магический.

Обращаясь к влиянию такого важного для аристотелевской философии понятия, как «качественность» [Аристотель 1978], на данные типы отношений, мы отмечаем, что наращивание качественности составляющих в первом типе приводит к росту качественности целого. Наращивание качественности во втором типе ведет к изменению возможностей составляющих, но не к увеличению качественности целого. Для отношений контакта и условно-договорных отношений наращивание качественности в составляющей не влияет на качественность целого.

Приложим указанные выше группы отношений составляющих и целого к Картли-Кахетинскому царству. Для политической пропаганды и самосознания его граждан характерной была, с нашей точки зрения, принадлежность к первому типу отношений целого и составляющей — восхождение от составляющей к целому. Так, в качестве «начальной сущности» в Картли-Кахетинском царстве следует рассматривать легендарное прошлое — историю государства Сакартвело (XI–XII вв.).

Отношение «составная часть целого» реализовалось через привязанность населения Картли-Кахетинского царства к локальным обычаям и авторитетам. Отношение «вид в роде» осуществлялось через многообразие диалектов грузинского языка при единстве культурного пространства грузинской письменности и грузинской церковной организации.

Механизм специализации этнической группы в государстве преимущественно на одном роде деятельности по воле правителя-«законодателя» в рассматриваемый период был в регионе далеко не уникален (на примере армянской общины в Персии он был рассмотрен в диссертационной работе Е.М. Родионовой [2010]), а в Картли-Кахетинском царстве не был воплощен полностью применительно к армянам-франкам как торговцам и к черкесам

как военному сословию, хотя в «Уставе мориге или регулярных войск» [Эрекле] Ираклия II (1762–1798) выделяется ряд особых социальных (священники) и этнических (франко-армяне, не принадлежащие к картвелам) групп.

Мы приходим к выводу, что системное нарушение, выделение из обладающих особыми правами и практиками иных групп, выступает как необходимое условие существования и кристаллизации структуры. При этом содержащая в себе элементы иного порядка структура может быть как временным образованием — толпой, так и более стабильным образованием — государством; в последнем случае в качестве элементов иного порядка в рамках государства будут выступать этносы с особым правовым положением.

Существование элементов иного порядка не стоит ограничивать исключительно областью политики, мы их также выделяем, например, в следующих социальных структурах:

- в конвенциональной толпе, где возникают отличные по своим практикам и месту в иерархии социальные образования;
- в языковом общении между героями в рамках кинематографа
- в сеттинге общения и самой природе языка общения;
- в маркировании элементов текста в рамках кинотекста в широком смысле;
- в нетождественности художественных образов двойников главных героев;
- в социально особом опыте становления главного героя художественных произведений.

Подводя итоги, следует отметить, что предлагаемая нами концепция «инога» применительно к Картли-Кахетинскому царству приносит интересные результаты и может быть использована не только при анализе процессов функционирования государства, но и для изучения воспроизводящих социальные образования произведений искусства.

Библиография

- Аристотель*. Метафизика // Сочинения. В 4 т. М., 1976. Т. 1.
Аристотель. Категории // Сочинения. В 4 т. М., 1978. Т. 2.
Ветчинкина Ю.В. «Свое — чужое» в «Вечерах на хуторе близ Диканьки» Н.В. Гоголя: Автореф. дис. ... канд. филол. наук. Самара, 2005.

Данилова Н.Ю. Диалог «своего» и «чужого» в художественном мире Н.С. Лескова (на материале произведений 1860–1880 годов об иностранцах и инородцах): Автореф. дис. ... канд. филол. наук. СПб., 2011.

Зайцев И.Н. Концепция Другого в философии Э. Левинасса: Автореф. дис. ... канд. филос. наук. СПб., 2008.

Родионова Е.М. История развития армяно-иранских этнокультурных связей в XVIII в: Автореф. дис. ... канд. истор. наук. СПб., 2010.

Хёйзинга Й. Homo ludens. Человек играющий. СПб., 2011.

Turner V.W. The Anthropology of Performance (1986). N.-Y., 1988.

Turner V.W., Bruner E.M. The Anthropology of Experience (1986). Urbana and Chicago, 2001.

Ереклэ (Иракий) II. Устав и список личного состава мориге (регулярных войск). 01.01.1774. // Российская национальная библиотека. Ф. 941, оп. 2, № 6, 1 свиток (на груз. яз.).

Н.Н. Гарунова

ВОЗНИКНОВЕНИЕ ГОРОДОВ НА ТЕРЕКЕ (НА ПРИМЕРЕ КИЗЛЯРА С ДРЕВНЕЙШИХ ВРЕМЕН ДО НАЧАЛА XVIII ВЕКА)

Кизляр — старейший город Северного Кавказа. Он был основан в 1735 г., с которого и начинается его история. Наряду с этим в научной литературе утвердилось мнение, что как населенный пункт Кизляр существовал гораздо раньше. Но когда точно (или приблизительно) образовалось это поселение и что оно собою представляло, до сих пор остается невыясненным [Васильев 1974: 45]. Принято было считать, что первое упоминание о Кизляре в русской истории относится к 1614–1617 гг. и содержится в «отписке» терского воеводы Василия Хохлова в «Актах исторических собранных и изданных Археографической комиссией». Однако, как доказывает Д.С. Васильев, «это ошибочное мнение вошло в обиход с легкой руки автора статьи, опубликованной сначала в сборнике “Кавказ” за 1846 г., а затем повторенной в “Кавказском календаре на 1848 год”. Слово “Кизляр” в “Актах” упоминается дважды как наименование реки» [Васильев 1986: 67].

Река Кизляр (Кизлар) упоминалась в источниках предположительно в связи с тем, что при выходе ее из Терека (самый север-

ный рукав Терека, ныне р. Таловка) существовал в XVII в. государев «Кизлярский перевоз», или «Кизлярский караул». Здесь постоянно находился караул из терских стрельцов для взимания «государевой перевозной и таможенной пошлины» [Русско-дагестанские отношения... 1958: 79]. Д.С. Васильев сомневается в существовании здесь в те времена населенного пункта, ссылаясь на отсутствие письменных источников.

На наш взгляд, версия о существовании его имеет право на жизнь хотя бы только потому, что Кизлярский перевоз, как известно, играл важную роль в транзитных передвижениях по Кавказу и в страны Востока: у перевоза собирался многонациональный базар жителей Северо-Восточного Кавказа, где они обменивались продуктами сельскохозяйственной деятельности и ремесла, а главное — имели доступ к транзитным товарам, как восточным, так и европейским.

Имеются сведения и о том, что здесь феодальные владельцы Северо-Восточного Кавказа давали клятву на Коране, т.е. приносили присягу на верность Русскому государству, содержались здесь и аманаты — заложники от кавказских феодалов [Там же: 79]. О существовании Кизляра до 1735 г. свидетельствуют многие косвенные данные: сравнительно-исторические, устные предания, многочисленные легенды и т.д. [Шидловский 1843: 161]. Так, по сведениям Д.С. Васильева, существует кумыкская народная песня из 22-х куплетов, в которой в поэтической форме изложены многие моменты истории старого Кизляра до 1735 г. О Кизляре упоминается и в некоторых исторических песнях терских казаков, относимых исследователями к более раннему времени [Путилов 1948: 29].

Самое первое упоминание слова «Кизляр» (в некоторых «списках» — Кызыльяр) встречается в тексте Петербургского списка «Дербент-наме». Этот список был издан в 1851 г. М.А. Казембеком в Санкт-Петербурге. В нем, в эпизоде, относящемся к 683–684 гг. н.э., говорится об одном из предводителей хазар Пашенске, который после поражения в битве с мусульманами ушел «в крепость Сурхаб, которая в настоящее время известна как Кызыльяр, а правитель ее Мусхаб». В примечаниях к переводу Казембек ука-

зывает: «крепость Сурхаб разрушена, на ее месте построен Кызляр» [Акташи 1992: 61].

Однако точных исторических подтверждений данному описанию нет и вопрос о населенном пункте, существовавшем в древности на месте нынешнего Кизляра, не нашел пока удовлетворительного решения [Оразаев 1993: 237]. К этому можно добавить приведенное С.А. Белокуровым донесение «О побеге Окоцкого Мурзы Батая из Терского города» (1609 год), где сообщается: «А в расспросе мне, холопу твоему, и всему миру Терского города сказали: отгромили де они у того беглово у Батай Мурзы да у Саламака жены их и служащих женок и двух мужиков и рухлядь на дороге в двух местах на Заплавном острове да за Кизларом в Талах; а сам де он Батай Мурза с товарищи своими ушел» [Белокуров 1889: 525].

Единственно известным на сегодняшний день археологическим памятником, расположенным вблизи от Кизляра, является так называемое «Некрасовское городище». В отчете о проделанной работе известного дагестанского археолога М.Г. Магомедова говорится: «Раскопки, проведенные на территории городища, выявили остатки его мощных оборонительных стен, возведенных из сырцового кирпича. Под ними выявлены культурные отложения трехметровой толщины, частично примыкающие к остаткам стен. Стратиграфия культурных напластований свидетельствует о возникновении здесь оседло-земледельческого поселения уже во II–III веках н.э. На заключительном этапе это поселение было превращено в хорошо укрепленный город, прекративший существование в период арабо-хазарских войн в VII–VIII веках. Следует отметить, что уже на ранних этапах существования поселения жизнь здесь неоднократно прерывалась в результате разливов рек. Следы этих разливов стратиграфически прослеживаются в надматериковых отложениях поселения. Здесь четко выявляются чередующиеся слои культурных отложений и речного ила, достигающего в среднем 20–30 см толщины. Поэтому можно предположить, что, возводя мощные стены, его обитатели уже на ранних этапах возлагали на них функции не только оборонительные, но и защитные от возможных разливов реки. Эти же фун-

кции, видимо, выполняли и оборонительные стены средневековой эпохи, сооруженные на остатках древних валов» [Магомедов 1980: 148].

Упоминания о Кизляре в достоверных письменных источниках начинают встречаться со второй четверти XVII в. Именно тогда, как указывалось выше, велось активное торговое и дипломатическое сообщение Москвы с Закавказьем через Астрахань — Терки. И купцы, и дипломаты не могли миновать «Кизлярский перевоз» (именуемый также «Кизлярским караулом»). Из отчета Московского посольства в Имеретию мы узнаем, что на обратном пути осенью 1652 г., следуя вдоль левого берега, посольство на второй день пути к вечеру пришло на Кизлярский перевоз и остановилось ночевать в «Кизлярском городке». А затем «из Кизлярского городка встали рано ночью по месяцу» и к вечеру того же дня прибыли в Терки [Васильев 1974: 45]. Здесь говорится о «городке», как обычно в русских документах того времени назывались укрепленные русские поселения.

Следующее упоминание относится к 1658 г.: «Андрей Вельяминов Теймураза царя встретил со стрельцы за Терекком у города Кизляра» [РГАДА. Ф. 110: 73].

Вот, пожалуй, и все известные на сегодняшний день упоминания в русских документах о Кизляре и о рядом расположенных исторических памятниках, по крайней мере до XVIII в.

Что представлял собой этот городок и где он находился, по письменным источникам установить трудно. Местный краевед начала XX в. Абдулгусейн Ибрагимов-Кизлярский утверждает в «Тархи Кизларкала» [Шихсаидов 1993: 230], что на Тереке существовало поселение под названием «Абсийях» или «Абсиякент». На русский язык это слово переводится как «черная вода», а по-кумыкски с тем же значением звучит «карасув». Кумык по национальности и член тезикского общества, А. Ибрагимов приводит в своем труде эти ранние названия по материалам старинных источников.

Абсиякент, Карасув, Кизляркала — это названия одного и того же Кизлярского поселения, существовавшего, если верить материалам А. Ибрагимова, до строительства крепости и учреждения

статуса города добрых 190 лет. Интересен тот факт, что первоначально это было одно из семи поселений так называемого «вилайта Татархана» — местного владельца из рода крымских ханов. Большая часть жителей поселения были выходцами из Персии, Русского государства, Средней Азии и Дагестана. А. Ибрагимов-Кизлярский в своем труде дает объяснение, каким образом распространенное вначале название Абсиякент («кент» означает «село») сменилось более популярным и ставшим известнее названием Кизляркала («кала» — крепость).

Дело в том, что в 1686 г. жители селения для защиты построили крепость с четырьмя *минарами* (башнями), где при нападениях непрошенных гостей в первую очередь прятали женщин и совершеннолетних девушек. А жители близких от Абсиякента казачьих станиц после того, как была построена эта крепость, не называли его уже прежним названием, а нарекли Девичьей крепостью. На разных языках торговцев и путешественников селение стало называться Терским городком. У местных жителей название с тех пор прочно ассоциировалось с поселением девушек. Народная молва славилась за их красоту, на честь их часто покушались *качаки* — абреки, и потому девушек как главную ценность прятали от вражеских глаз. Вполне закономерно распространилось новое название Кызларкала, затем — Кизляр — односложное и самое удобное для употребления. Следует отметить, что в сочинении А. Ибрагимова существуют анахронизмы и прямое несовпадение приводимых автором сведений с историческими фактами.

Подводя итог, следует выделить, что если проследить (на примере Кизляра) историю возникновения и становления русских городов-крепостей, то можно заметить несколько особенностей. Возникали они не случайно на древней оживленной международной торговой трассе. Обычно им предшествовали уже существовавшие поселения. Стремясь достичь максимального расширения связей с соседями и укрепить свои торговые и политические позиции на Востоке, русское правительство оказывало всяческое покровительство пестрому по национальной принадлежности восточному купечеству.

Библиография

- Акташи М.А.* Дербент-наме. Махачкала, 1992.
- Белокуров С.А.* Сношения России с Кавказом. М., 1889. Вып. I.
- Васильев Д.С.* Загадка Старого Кизляра // Вопросы истории Дагестана. Махачкала, 1974. Вып. 1.
- Васильев Д.С.* Очерки истории низовьев Терека (досоветский период). Махачкала, 1986.
- Магомедов М.Г.* К вопросу о колебаниях уровня Каспийского моря в Хазарскую эпоху // Колебания увлажненности Арало-Каспийского региона в голоцене. М., 1980.
- Оразаев Г.М.-Р.* Комментарии к «Тарихи Кызларкала» // Дагестанские исторические сочинения. М., 1993.
- Путилов Б.И.* Исторические песни на Тереке. Грозный, 1948.
- РГАДА — Российский государственный архив древних актов. Русско-дагестанские отношения. М., 1958.
- Шидловский Ю.* Записки о Кизляре // Журнал министерства внутренних дел. 1843. Ч. 4.
- Шихсаидов А.Р., Айтберов Т.М., Оразаев Г.М.-Р.* Дагестанские исторические сочинения. М., 1993.

А-М.М. Дударов

К ВОПРОСУ ОБ ИСТОРИИ ИНГУШСКОЙ ПИСЬМЕННОСТИ

Ингуши — народ с древней и самобытной историей. В силу своего проживания с древнейших времен на важном участке Кавказа — в центральной его части — он исстари притягивал к изучению своей истории многих исследователей.

Часть из них, основываясь на различных данных (надписях на археологических предметах, петроглифах в кладке древних замков, а также многочисленных преданиях), упоминают о книжных хранилищах, находившихся под древними ингушскими храмами, и приходят к выводу о наличии у ингушей письменности уже в древности. Так, Н.Ф. Грабовский, ссылаясь на свидетельства ингушей, указывал на наличие книг в подземелье храма Тхаба-Ерды [Грабовский 2000: 200]. Г.А. Вертепов сообщал о наличии в Ингушетии Псалтыря, написанного «от руки на пергаменте древнегрузинским шрифтом» [Вертепов 1903: 118].

А. Куркиев, основываясь на выводах А.Г. Шанидзе и Л.П. Семенова и говоря об обнаруженных в храме Тхаба-Ерды письменных памятниках, делает вывод о существовании ингушского письма, ибо часть букв не совпадала, как писал об этом А.Г. Шанидзе, «с характером грузинского древнего церковного письма» [Куркиев 2000: 306–307].

Официально же принятая версия такова: у ингушей не было собственной письменности, она появилась после утверждения в 1922 г. ингушского алфавита на основе латиницы (1 мая 1923 г. вышел первый номер газеты «Сердало» на ингушском языке).

Российская наука имела возможность впервые познакомиться с ингушским языком во второй половине XVIII в. «Еще в 1877 г. Российской Академией был издан сравнительный словарь П.С. Палласа (на более чем двухстах языках), где указано в общем свыше четырехсот слов чеченского языка с ингушскими и бацбийскими параллелями» [Алироев 1994: 38]. В 40-е годы XIX в. просветителем ингушского народа Григорием Цамциевым был составлен «Самоучитель, содержащий в себе разговоры и словарь на Российском и Назрано-Ингушевско-Чеченском языках» [Газигов 2002: 7]. В свою очередь, известный исследователь Центрального Кавказа Л.П. Семенов считал небезуспешными попытки ингушей создать собственную письменность, используя надписи, сделанные на основе грузинской графики, но не на грузинском языке [Шнирельман 2007: 221].

Есть сведения о том, как ингуши принесли находившемуся в 1638 г. в Ингушетии грузинскому царю Теймуразу «свои старые записи» [Дахкильгов 2008: 8]. И.А. Дахкильгов пишет: «Взятые когда-то у ингушей книги, будучи переданы в разные библиотечные учреждения, естественно, стали называться наследием грузинской культуры. Но мы должны помнить <...> она была ингушской, церковной или светской, но все же литературой, обслуживавшей нужды местного населения, и не только в религии, а, возможно, и в светском плане» [Там же: 9].

Ф.И. Горепекин считал, что письменность у ингушей существовала давно, и, сравнив обнаруженные им в Ингушетии знаки, нашел сходство более десятка из них со знаками древнеиндий-

ской письменности «Магадги» [Труды Горепекина... 2006: 130]. «Производя в начале 1920-х годов любительские раскопки, Горепекин обнаружил древние знаки и счел их за доказательство наличия у чеченцев и ингушей письменности в глубоком прошлом» [Албогачиева 2004].

Прямое отношение к ингушам имеет и древнее племя гаргаров. Известно, что армянский просветитель рубежа IV–V веков Месроп Маштоц «создал письма Гаргарского языка, грубого, жесткого, нескладного и богатого горловыми звуками» [Гумба 1988: 95]. Современный ингушский язык богат подобными гортанными («горловыми») звуками. От того, что гаргары проживали в юго-восточной части Главного Кавказского хребта, где до сих пор сохранились топонимы с корнем «гаргар», нельзя сказать, что гаргары не нахи, так как древнеингушские общества в древности занимали обширные территории на Кавказе.

Принятие ислама основной массой ингушей (восходящее к началу — середине XVII в.) способствовало созданию письма на основе арабской графики.

В мае 2010 г. отделом этнографии Ингушского НИИ была организована экспедиция к замку конца XVI в. Мохал в горной Ингушетии. В состав его входили, кроме сотрудников НИИ работники Джейрахско-Ассинского музея-заповедника. Сопровождали нас и представители известного рода Мохлой, среди которых был старейшина рода Бузуртанов Макшарип Эдалбиевич. Главной целью автора являлась проверка данных о надписях на каменных блоках замка, о которых не раз рассказывал уважаемый старейшина.

При посещении замка на южной стене одной из жилых башен мы нашли каменные блоки с петроглифами, среди которых были арабские буквы и цифры. Раньше район Мохал-аре, Мохлате, Мохал в горной Ингушетии учеными серьезно не исследовался, кроме установления общих параметров его расположения [Чахкиев 2009: 76–77].

При осмотре замка на южной стене полуразрушенной башни мы нашли блоки с различными изображениями. Надписи находились на высоте полутора-двух метров от основания. Они были

нанесены на блоках, отличавшихся коричневым цветом от основного фона стен.

В пятом блочном ряду, в середине, находился блок шириной в 20 см и высотой в 30 см, на котором были выбиты три знака в том виде, в котором они изображены на рис. 1. Изображения находились только на одной половине блока. Возможно, данный знак имел древнюю символику. Интересно, что блок был положен торцом вниз.

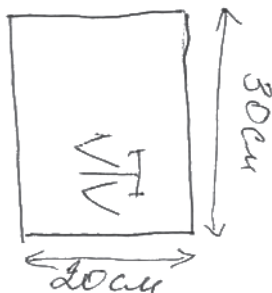


Рис. 1. Пятый блочный ряд жилой башни

На нем были изображены два знака в виде римской цифры V и между ними знак наподобие буквы T, с завернутыми вверх и вниз концами верхней черты. Нижние концы у всех знаков были на одном уровне.

Если считать, что надпись на каменном блоке повернута вправо, то получается, что изначально при строительстве башни он был подготовлен для кладки в ширину, но в связи с необходимостью при строительстве был использован при кладке в высоту.

Совершенно неожиданная надпись была обнаружена на блоке в шестом ряду. Она достигала в длину 120 см. Ширина боковых сторон составляла 20 см и 15 см (рис. 2).

В правой части камня было выбито изображение перевернутой арабской буквы «фа», с дополнительной точкой внутри. Затем шел числовой ряд из арабских цифр — 21313. Возможно, число имело религиозный подтекст.

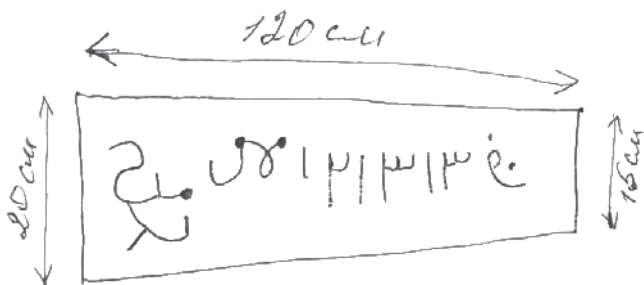


Рис. 2. Шестой блочный ряд жилой башни — 1

Примерно в середине плиты сверху вниз была нанесена отдельная черточка. Затем шло письмо, состоявшее, на наш взгляд, из двух отдельных слов. На первый взгляд, первое записывалось горизонтально, а второе — вертикально. Это только предположение. В каждом из них мы видим 3–4 самостоятельных графических изображения. У некоторых ученых-арабистов появилось предположение о неграмотной записи в обоих случаях слова «Мухаммед» арабской графикой.

Примерно те же размеры имеет еще один каменный блок в том же ряду (рис. 3) — 120 см × 15 см.



Рис. 3. Шестой блочный ряд жилой башни — 2

С левого края стоит буква, по форме похожая на вопросительный знак. Затем связанное письмо, в котором арабисты также видят неграмотное написание слова «Мухаммед» арабской гра-

фикой. Но мы с этой версией не согласны. Примерно в середине плиты отдельно стоит буква наподобие грузинской «Ш», но не исключено, что эта может быть и буква «М», которая на письме незначительно отличается от «Ш». На правом краю блока был выбит четырехугольник с пятью одинаковыми квадратными ячейками.

В седьмой ряду мы нашли плиту размером 70×10 см, на которой изображения были только на правой стороне. Там было два самостоятельных знака (вероятно буквы), разделенных небольшой черточкой. Примерно в середине блока справа налево сверху вниз была выбита короткая дуга. Блок был отшлифован полностью, на наш взгляд, для нанесения знаков.

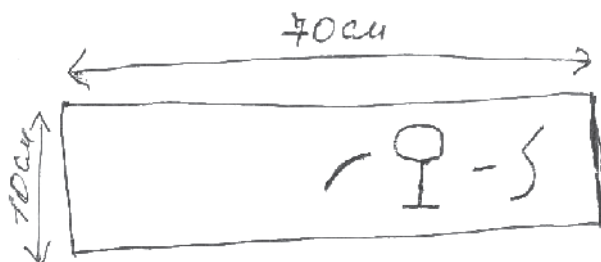


Рис. 4. Седьмой блочный ряд жилой башни — 1

В том же ряду лежал еще один полностью разрисованный петроглифами блок размером 75×15 см. (рис. 5), в левой части которого изображен круг с двумя пересекающимися между собой черточками в виде римской цифры «X». За ним точка и короткая черта под ней, нанесенная слева направо сверху вниз. Затем шло изображение весов: правая чаша, с грузом, была опущена вниз, а левая, с более легким грузом, была поднята вверх. В середине был маленький знак, похожий на волнистую черту, идущий с права налево и сверху вниз.

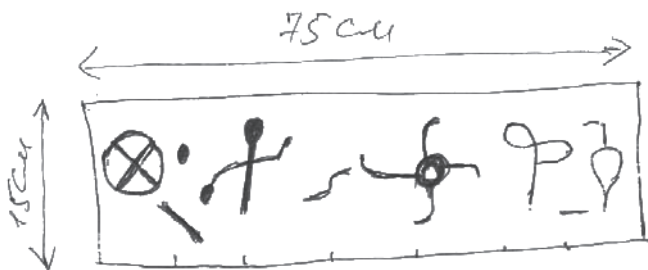


Рис. 5. Седьмой блочный ряд жилой башни — 2

Дальше шло изображение солярного знака, похожего на тот, что стоит на ингушском знамени, но только с четырьмя концами. Центральный круг небольшой, отходящие от него лучи удлиненные и загнуты вправо. За знаком, в правой части камня, нанесены изображения двух букв, между которыми внизу помещена коротенькая черточка. На наш взгляд, изображения данной плиты имеют общий смысл, который еще предстоит разгадать.

В восьмом ряду были два блока. Первый размером 30×20 см (рис. 6). На нем в середине помещено изображение с прямыми, уходящими в разные стороны от центра линиями, одна из которых, идущая в сторону правого верхнего угла, в конце завернута налево и образует прямой угол.

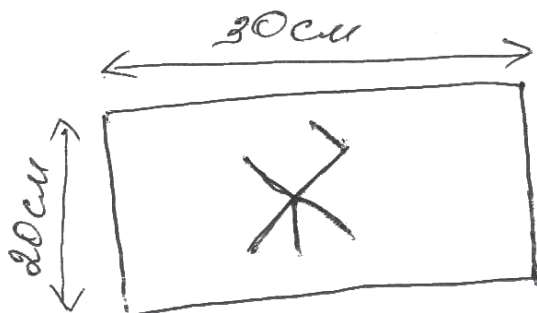


Рис. 6. Восьмой блочный ряд жилой башни — 1

Наибольший интерес вызвала надпись на втором блоке в восьмом ряду (рис. 7). На нем в центре было четко выбито слово «Аллах», под которым была проведена длинная линия.

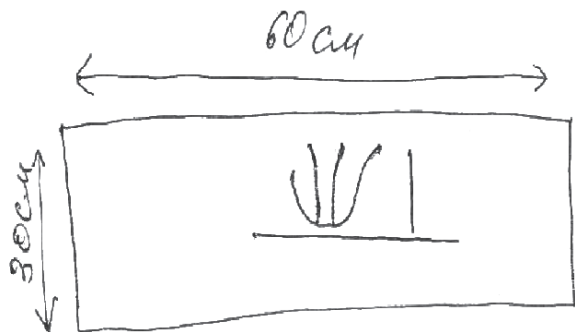


Рис. 7. Восьмой блочный ряд жилой башни — 2

Для анализа сведем все надписи в единый текст, в котором надпись с каждого блока представляла бы отдельную строку (рис. 8).

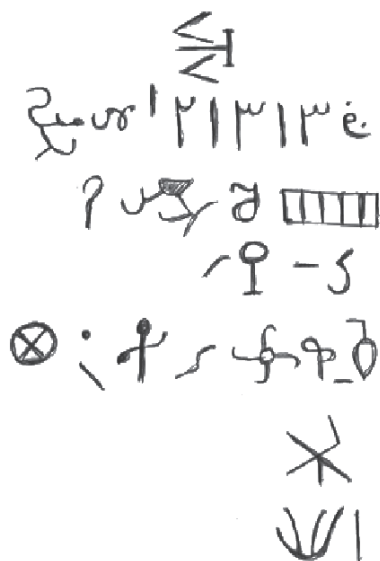


Рис. 8

В итоге наблюдаем применение арабских чисел и изображения некоторых арабских букв. Мы проверили данные знаки с привлечением специалиста, знакомого с грузинским письмом, с разными грузинскими графиками — асомтаврули / мтаврули, нусхури и мхедрули — и подтвердили предположение о присутствии здесь изображений букв из грузинского письма: «Ш» (по другой версии «М»), стоящей на третьей строчке, слева от квадрата, и «Б», стоящей на пятой строчке с правого края. Один петроглиф (четвертая строчка, второй знак) похож на изображение из графики «Магадги», приводимой Ф.И. Горепекиным [Труды Горепекина... 2006: 134].

Приведенные данные подтверждают наше предположение о том, что в Горной Ингушетии была категория людей, владевшая навыками арабского письма (и не только). По нашему мнению, можно утверждать о наличии на рубеже XVI–XVII веков у ингушей зачатков арабографической письменности.

Вопрос происхождения других знаков из замка Мохал требует тщательного анализа. Мы не исключаем возможности связи какой-то части приведенных надписей с собственным письмом ингушей в древности. Не хотелось бы, чтобы нашлись «смелые» исследователи, которые сходу отвергли бы наше осторожное предположение видеть в них отголоски древнего ингушского письма.

Таким образом, вопрос наличия у ингушей в древности собственной письменности остается открытым и требует дополнительных исследований и анализа уже имеющихся на сегодняшний день данных.

Библиография

Албогачиева М.С.-Г. «Печальник ингушского народа» Фома Иванович Горепекин // Этнографическое обозрение. 2004. № 3.

Алироев И.Ю. История и культура чеченцев и ингушей. Грозный, 1994.

Вертепов Г.А. В горах Кавказа // Терский сборник. Владикавказ, 1903. Вып. 6.

Газиков Б.Д. Взгляд в прошлое. Назрань, 2002.

Грабовский Н.Ф. Экономический и домашний быт жителей Горского участка Ингушского округа // Ахриев Ч.Э. Избранное. Назрань, 2000.

Гумба Г.Д. Расселение вайнахских племен по «Ашхарацуйцу» (Армянская география VII века): Дис. ... канд. ист. наук. Ереван, 1988.

Дахкильгов И.А. Глаз Бога — Ткъа Ёла // Ученые записки. Магас, 2008. Вып. 1.

Куркиев А. Т1охбаь-Ерда. Интерпретация названия храма Тхаба-Ерды // Ахриев Ч.Э. Избранное. Назрань, 2000.

Труды Ф.И. Горепекина. СПб., 2006.

Чажкиев Д.Ю. Древности горной Ингушетии. Нальчик, 2009. Т.2.

Шнирельман В.А. Быть аланами: интеллектуалы и политика на Северном Кавказе в XX веке. М., 2007.

Л.Г. Еганян

РИТУАЛ ОТКРЫВАНИЯ СОСУДОВ (ПО МАТЕРИАЛАМ СВАТИЛИЩА МЕЦ СЕПАСАР РАННЕБРОНЗОВОГО ПЕРИОДА)

Святилище, относящееся к бронзовому веку и датированное XXVIII–XXVI веками до н.э., раскопано на северо-западе Республики Армения, на вершине горы Мец Сепасар. В центре памятника, в вулканическом конусе, на спускавшейся по северному склону первой террасе раскопано святилище прямоугольной формы, ориентированное углами на северо-запад — юго-восток (длина 5,5 м, ширина 4,7 м). В западной половине помещения у очага *in situ* были найдены черепа семи волков [Еганян 2012: 272].

Памятник Мец Сепасар дает возможность не только проследить форму и внутреннее убранство святилища, но и восстановить характер проводившихся в нем обрядов. Материалы указывают, что в святилище в определенный сезон года — весной — совершались ритуальные жертвоприношения волков, что символизировало конец Старого года и рождение Нового [Там же: 288].

Найденные в различных частях святилища многочисленные фрагменты керамики показывают, что после завершения обряда сосуды умышленно разбивались. Наряду с указанными фрагментами керамики было найдено шесть целых чаш, стоявших на полу у южной стены и прикрытых большим кувшином (Там же: 272). Многочисленные обломки керамики, рыбы кости, а также укра-

шения и различная утварь свидетельствуют о том, что на празднике участники церемонии, вероятно, делали подношения, которые состояли из различных напитков и еды. То обстоятельство, что часть сосудов целая, а другая часть разбита, свидетельствует о том что в ритуале праздника было не только жертвоприношение волков.

Ритуал — это верования в действия, состоящие из многочисленных чередующихся и взаимосвязанных деталей, а жертвоприношение — форма обращения к богам и ритуальное общение с ними, одновременно это и взаимный обмен между людьми и богами, который предполагает обилие пищи, посылаемое богами на землю. Нарушение такой взаимосвязи могло привести к гневу богов и голоду на земле [Гамкрелидзе, Иванов 1984: 701]. Из хеттских «царских» ритуалов, описание которых содержится на клинописных табличках (XVII–XII века до н. э.) из архивов столицы Хеттского государства Хаттусы, известно, что во время праздника «хассумасс» царь, обходя каждое сакральное помещение, совершал обряд жертвоприношения божествам и требовал «еду», которая одновременно служила жертвой, и этой едой (жертвой) кормили богов, ели ее царевич и участники ритуала [Ардзинба 1982: 45]. Принося жертву богам, человек не только поклонялся их могуществу, но и ожидал какого-то взаимного действия. В каждом акте жертвоприношения божествам воплощается представление о некотором «взаимном обмене», существующем между людьми и богами.

Почему часть сосудов целая, а другая часть разбита, почему шесть целых сосудов прикрыты кувшином?

Настоящая статья посвящена анализу индоевропейского ритуала открывания сосудов во время празднования Нового года.

В упомянутых хеттских табличках исследователями были выявлены тексты с описаниями ритуалов, которые содержат исключительно важные сведения для изучения интересующего нас вопроса. С письменными источниками сопоставимы археологические факты, а также этнографические и фольклорные материалы: верования и обычаи армянского народа. Комплексный подход позволит восстановить характер ритуала.

Известно, что Великие праздники сопровождали наступление новых периодов в течение года. Такими крупными астрономическими частями являются оба равноденствия и оба солнцестояния, от которых велось деление года на естественные временные отрезки. Хетты разделили год на четыре времени и первым сезоном, началом Нового года, считалась весна. Именно весной хетты отмечали праздник дождей, праздник Нового года *вуруллия* сопровождал ритуал *антахиум* [Там же: 8]. В хеттских ритуалах привлекает внимание то, что иногда совершению обряда в храме предшествовало распечатывание сосудов с зерном [Там же: 12]. Это характерно и для других весенних ритуалов.

Во время *антахиума* служители вскрывали сосуды с зерном, находившиеся в храмах. Хеттский праздник *антахиум* — один из более продолжительных ритуалов. Ритуал открывания сосудов совершался весной, а закрывание — осенью. На осенних же праздниках совершали запечатывание сосудов. *Нунтариясха* — многодневный сезонный праздник, он представлял собой календарный ритуал поездки царя и царицы. На пятый день праздника происходила церемония запечатывания сосудов [Там же: 26]. Не исключено, что акт «открывания» и «опечатывания» сосудов символизировал собой «открытие» («рождение») сезона весны и дождя, а «закрытие» — приближение времени, когда можно бояться неурожая и голода [Там же: 26]. Можно предположить, что акты «открывания» — «запечатывания» сосудов символизировали собой «рождение» весны, а «закрывание» — приближение холодов.

Сосуды с зерном открывали боги Грозы, «в ведении» которых находились дожди и которые в силу этого обстоятельства, вероятно, считались попечителями зерна. (Одна из инкарнаций бога Грозы называется «богом Грозы Дождя» [Там же: 26]. Поэтому не случайно, что, совершив открывание сосуда, приносили жертвы «богу Грозы Дождя» и обращались к нему с просьбой: «Бог Грозы, господин наш, да умножь ты дожди! Да насыть ты черную землю! И пусть произрастут хлеба бога Грозы!» («Когда же дело к весне и (гром), то сосуды открывают») [Там же: 25–26]. С ритуалом сопоставим обычай хранить в амбаре маленькую охапку колосьев пшеницы до нового урожая [Харатян-Аракелян 2005:128].)

Из раскопок некрополей разных эпох известно, что все захоронения, независимо от формы и типа, всегда закрыты. Ритуал закрывания сосудов известен из археологических памятников разных эпох. В некрополях средней и поздней бронзы сосуды закрыты каменными крышками [Деведжан 2006: 103]. Урартские погребальные урны все без исключения закрыты чашами, обломками сосудов или камнями [Мартиросян, Торосян 1986: 222]. Раскопанные на северо-западе Армении кувшинные захоронения античного периода закрыты перевернутыми вверх дном сосудами [Еганян 2010: 47]. Перевернутые вверх дном чаши найдены у погребальных костров античных захоронений Армении (так они располагались после совершения трапезы) [Там же]. Данная традиция сохранилась до наших дней, и на поминальном столе до сорока дней стаканы ставят перевернутыми вверх дном.

С археологическим материалом можно сопоставить открывание дверей храмов. Дважды в год в день богини Деркетто в Гераполис собирались паломники на праздник, дважды в год совершались праздники и в честь богини-матери, богини плодородия и любви Анаит [Абегян 1975: 156]. С ритуалом закрывания и открывания можно сопоставить также Мгера (Михра) в армянской мифологии — бога небесного света и солнца, сына Арамазда. Мгер оказался не в силах истребить несправедливость в мире, и поэтому его больше не держит земля. Мгер и его конь удалились в скалу и ждут изменения мира. Миф о Мгере связан с ритуалом Нового года [Арутюнян 2000: 460]. Считается, что каждый год в ночь Вардавара (Преображения) и (h)Амбарцум (Вознесения) обнимаются Земля и Небо, открываются находившиеся недалеко от цитадели Вана двери пещеры «Аграву кар» (дословно: камень ворона) и выходит Мгер [Ганалаян 1969: 39].

Как показывают приведенные материалы, древнейший ритуал закрывания и открывания символизирует чередование жизнь — смерть — возрождение.

Сопоставление археологических материалов с вышеприведенными ритуалами и верованиями позволяет утверждать, что индоевропейские племена, осуществлявшие ритуалы, имели определенные религиозные взгляды и соответствующими ритуалами

и представлениями выражали особое отношение к миру. Праздники и обряды, посвященные подготовке к новому хозяйственному году и обеспечению урожая, концу зимы и началу весны, являются обрядами, отражающими идею пробуждения природы, одновременно они являются обрядами, посвященными началу хозяйственного года.

Итак, открывание сосудов рассматривалось как один из атрибутов основного ритуала — жертвоприношения волков, как необходимый и действенный способ для достижения основной цели — поддержания естественного порядка в природе. По всей вероятности, во время празднества следовало открывать сосуды, наполненные зерном еще осенью. Святилище было разрушено, ритуал не был завершен, и сосуды, предназначенные для Бога Грозы, так и остались неоткрытыми.

Библиография

- Абегян М.* Труды. Ереван, 1975. Т. VII. (на арм. яз).
- Ардзинба В. Г.* Ритуалы и мифы Древней Анатолии. М., 1982.
- Арутюнян С.* Армянская мифология. Бейрут: (h)Амасзгаин, 2000. (на арм. яз.).
- Гамкрелидзе Т.В., Иванов Вяч. Вс.* Индоевропейский язык и индоевропейцы. Реконструкция и историко-типологический анализ праязыка и протокультуры. Тбилиси, 1984.
- Ганалаян А.* Армянские предания. Ереван, 1969. (на арм. яз.).
- Голан А.* Миф и символ. М., 1992.
- Деведжян С.* Лори берд. Ереван, 2006. (на арм. яз.).
- Еганян Л.* Памятник раннебронзового периода Мец Сепасар в контексте индоевропейских верований и ритуалов // Тр. Маргианской археологической экспедиции. М., 2012. Т. 4.
- Мартиросян А., Торосян Р.* Саркофаг Аргиштихинили // Историко-филологический журнал. 1986. № 3 (на арм. яз.).
- Харатян-Аракелян Р.* Армянские народные праздники. Ереван, 2005. (на арм. яз.).

С.Х. Ионова

ИЗ ИСТОРИИ ИЗУЧЕНИЯ АБАЗИНСКИХ ОЙКОНИМОВ

*Доброй памяти Леонида Ивановича Лаврова,
выдающегося кавказоведа («Нашего Леонида», —
как его с большим уважением называют абазины)
посвящается*

Абазины — один из коренных малочисленных народов Кавказа, который в определенные исторические периоды проживал в различных по социально-экономическим и географическим условиям регионах. Вопросы, связанные с происхождением абазин, причинами их переселения на северные склоны Кавказского хребта, а также проблемы установления исторической родины, маршрутов передвижения протоабазин (Белореченский, Санчарский, Марухский, Клухорский перевалы) на Северный Кавказ и многие другие рассматривались не только в исторических, археологических исследованиях. Они нашли отражение и в исследованиях абазинской топонимии (см. обширную источниковедческую литературу разных авторов по абазинам: Плиний Секунд, Флавий Арриан, Прокопий Кесарийский, Л.И. Лавров, Е.П. Алексеева, Ш.Д. Инал-Ипа, А.Н. Генко, Г.П. Сердюченко, Х.С. Бгажба, К.С. Шакрыл, Г.А. Дзидзария, З.В. Анчабадзе, Ю.И. Зверева, Н.Г. Волкова, Е.Н. Данилова, Ю.Д. Анчабадзе и др.).

В настоящее время абазины (общее самоназвание *абаза*) проживают в бассейнах рек Большого и Малого Зеленчуков, Кубани, Кумы, Абазинки (в Абазинском районе расположены аулы: Инджигчикун, Эльбурган, Карапаго, Кубина, Псыж; в Адыгехабльском районе — Тапанта, Абазахабль, Малоабазинский, Старокувинский, Новокувинский, Апсуа; в Хабезском — Абазакт, Клычкт; в Прикубанском — Кайдан; в Малокарачаевском — Красный Восток).

Подавляющее большинство абазинских топонимов (более 2,5 тыс.) собрано нами путем фронтальной записи в указанных аулах [Ионова 1993: 270].

Исходя из литературных данных, этноним *абаза*, *абазги* (в источниках — *обезы*) имеет 2-тысячелетнюю традицию существования.

Учитывая имеющиеся мнения по этимологии этнонима *абаза* (см. работы: Н.Я. Марра, Х.С. Бгажба, Л.И. Лаврова, К.С. Шакрыл, Э.М. Мурзиева, Н.Б. Эжба, В.Е. Кварчия и др.), мы выскажем и свою точку зрения по данному вопросу (на материале убыхского, абазинского и абхазского языков).

Этимологизации подвергается древняя форма *абазги*, состоящая из следующих компонентов: *а* — словообразовательный формант; *-баз-* восходит к убых. *бзы* в значении «вода»; для *-з(и)* см. абх.-абаз. слово *зIвы* «человек» или *-зIа* в *уа-зIа* «люди», «народ». В целом можно интерпретировать как «Люди воды», «Люди, живущие (жившие) у воды (водного массива)» (ср. название реки *Бзыбь* в Абхазии).

В абазинской топонимии определенный пласт составляют названия аулов, в основе которых нашли отражение условия жизни, традиции, обычаи, быт народа.

Как показало наше исследование, абазинские аулы сохранили однородность диалектного состава: *абазины-тапанта* не слились с *абазинами-шкарао*, за исключением а. Абазакт, где представлены носители обоих диалектов абазинского языка.

С участием терминов *ду* «большой» и *чкIвын* «малый» образованы абазинские варианты трех ойконимов: *Хъвыжвду* «Большая Кува», *ХъвыжвчкIвын//ХъвыжвхвчIы* «Малая Кува», *Инджъыгь-чкIвын* «Малый Инджиг». Здесь *Инджъыгь* — абазинское наименование р. Зеленчук.

В основе названий трех других аулов лежит этноним *абаза*: *Абаза-кт* «Аул Абазин», *Абаза-хIабля* «Абаза квартал», где *-хIабля* — араб. «квартал», *Мало-абазинский*.

С участием аппеллятива *кыт* «аул» образован ряд старых ойконимов: *Бибар-кт* «Князей Бибердовых аул», *Дарыкъва-кт* «Князей Даруковых аул», *Трам-кт* «Князей Трамowych аул».

Несколько ойконимов образованы с помощью русских лексем «малый», «новый», «старый» + русский словообразовательный формант *-ский*: *Мало-абазин-ский*, *Ново-кувин-ский*, *Старо-кувин-ский*.

Некоторые из них указывают на то, что названия аулов связаны с их принадлежностью к княжеским фамилиям: «аг^аГмыстаду» — «большой, главный дворянин» — *Лау-ргIа* «Лоовы», *Кълычы-ргIа* «Клычевы», *Бибарды-ргIа* «Бибердовы» и т.д.

Иногда название реки, близ которой расположен аул, становилось и его наименованием: *Инджьыгъ*, *Къвбина*, *Гвым*, *Къвайдан* и др.

Определенные аулы имеют по несколько названий: официальное и старое (старые). Например: а. *Красный Восток*, он же *Гвымлокт* или *Гвым*, а. *Инджигчикун*, он же *Инджьыгъ* и *Инджьыгълокт*, а. *Кубина* — *Къвбиналокт* и *Локт*, а. *Псыж* — *Дарыкъвакт*.

Чуть глубже остановимся на истории возникновения а. Гвымлокт. *Гвымлокт* (Гумлокт) — в документах «Кумско-Лоовский» — аул в Малокарачаевском районе. В советское время был переименован в Красный Восток. Аул расположен на правом и левом берегах реки *Гвым* (Гум-; Кума), у северного подножья Скалистого хребта. Основан в 1861 г. В ауле проживают абазинь-тапанта, носители «красновосточного» говора.

По народным преданиям, аул Красновосточный находился сначала в местности Псху, потом на р. Теберда, затем у устья р. Эшкакон (в абазинском — *Ашкакван*, ныне Учкекен. — *С.И.*), позднее между станицами Михайловская и Бекешевская и, наконец, с 1861 г. — на месте нынешнего поселения [Лавров 1955: 24].

И еще: «И Трамкт, и Локт, и Джантемировский в прошлом были самостоятельными абазинскими аулами, расположенными на левом берегу р. Кума. <...> Таким образом, после переселения а. Лоова (Локт) было создано новое селение, получившее название Кумско-Абазинское» [Данилова 1984: 32]. «Но уже в 80-е годы XIX столетия на общественном сходе жителей был составлен «приговор» о переименовании аула в Кумско-Лоовский» [Там же: 25].

Здесь укажем на то, что термин *Гвымлокт* состоит из следующих компонентов: *Гвым* — абазинско-абхазское наименование реки *Гвым* (Кума), *Ло* — восходит к абазинской княжеской фамилии *Лау / Лоу*, «Лоов» + апеллятив *кыт* «аул». «Аул Лоовых на р. Гвым».

В одной из работ Х.С. Бгажба отмечено: «Река, протекающая северо-западнее Сухуми, называется Гумиста — Гымста. <...> Причем основа Гум-Гума входит в состав абхазской (и абазинской. — С.И.) княжеской фамилии Гумба — Агумба» [Бгажба 1964: 253]. Сравните с абазинскими фамилиями *ГвымргIа* «Гумовы» (в Красном Востоке) и *Гвымба*, где *-ба* — патронимический формант «сын» (в Старо- и Новокувинске).

На материале тюркских языков *Гвым* в форме Кума этимологизируется как «песок», «песчаная река» [Никонов 1966: 220].

Как видно из изложенного, для будущих поколений абазин сохранены ценные исторические, этнографические, географические памятники, каковыми являются топонимы, антропонимы, ойконимы и т.д.

Укажем, что общая численность абазин по переписи 2010 г. составляла 37 тыс. чел., из которых 3,5 тыс. проживало в а. Гвымлокт. По аулу собрано более 700 топонимов.

Гвымлокт — родина многих защитников Отечества в Великой Отечественной войне. Это К.Д. Бежанов, кавалер ордена Славы трех степеней, ордена Красной Звезды, Б.М. Хутов, кавалер орденов Славы II и III степеней, Красной Звезды, А.С. Клычев, кавалер трех орденов Красной Звезды. Гвымлокт — родина таких заслуженных тружеников сельского хозяйства, как Ч.Н. Хабатов, кавалер ордена Ленина, лауреат Сталинской премии за выведение высокопородной ипатовской овцы; кавалеры ордена Т.Д. Аджибеков, К.Х. Какупшева, К.И. Гебенова. Выходцами из аула являются многие заслуженные учителя России и Карачаево-Черкесии, заслуженные артисты, композиторы, спортсмены, художники, ученые, успешные бизнесмены.

В ауле действуют две средние школы, отделение связи, больница, Дом культуры. Здесь стоит памятник с именами всех погибших в Великой Отечественной войне аульчан, а также памятник погибшим в Кавказской войне.

Библиография

- Бгажба Х.С.* Бзыбский диалект абхазского языка. Тбилиси, 1964.
Данилова Е.Н. Абзины. М., 1984.
Ионова С.Х. Абазинская топонимия. Черкесск, 1993.

Лавров Л.И. Абазины // Кавказский этнографический сборник М., 1955. Вып. 1.

Никонов В.А. Краткий топонимический словарь. М., 1966.

Ж.В. Кагазежев

ПОСЕЛЕНИЯ И КУЛЬТОВЫЕ СТРОЕНИЯ В КАБАРДЕ ПОЗДНЕГО СРЕДНЕВЕКОВЬЯ

Важную, но малоизученную часть материальной культуры восточных адыгов позднего средневековья составляют населенные пункты и строения, воздвигнутые для культовых целей. Строительство каменных крепостных сооружений, городов было развито в Черкесии неравномерно. Приморская Черкесия, более развитая в экономическом отношении, и ее геополитическое положение создавали необходимость возникновения и роста городов. По мере удаления от морского побережья Черкесии города были редки и сведения о них скудны.

Интересны замечания Джорджио Интериано по данному поводу: «Было бы посрамление знатному человеку построить дом либо замок с крепкими стенами, в особенности для собственного жительства, потому что это показало бы человека малодушного и трусливого, неспособного уберечь себя и защититься» [Интериано 1908: 14]. Данная тенденция наблюдалась в основном в центральных и восточных районах Черкесии, где общество сохраняло наиболее традиционные, архаичные черты. Несмотря на это, на территории восточных адыгов были воздвигнуты крепости и другие каменные строения, хотя плотность подобных сооружений в Западной Черкесии была несоизмеримо выше.

Для изучения обозначенной проблемы существенное значение имеют труды, в которых исследованы города и крепости на территории восточных адыгов. По сведениям Е.П. Алексеевой, значительным из них являлись каменные постройки у ст. Бургусантской [Алексеева 1959: 49]. Турецкий автор XVII в. Эвлия Челеби также упоминал о крепости Бургусантской в Бештаугорье (Пятигорье), очень красивой и хорошо укрепленной [Челеби 1979: 90]. Крепость с четырех сторон была окружена неприступными

горами. Площадь возвышенной цитадели составляла 16,3 га, площадь прилегающего открытого поселения — 115–116 га. Сведения Эвлия Челеби согласовываются и с данными Ш.Б. Ногмова, называвшего Боргусант «древним адыгским городом» [Ногмов 1994: 64]. (в Интернете — Боргустан)

Большое внимание уделяется исследованию Нижне-Джулатского городища. Ш.Б. Ногмов [Там же: 65] указывал, что термин Жулат кабардинцы называли башни и минареты, находящиеся в большом количестве на берегу Терека выше его соединения с Малкой. Башни, по Ш.Б. Ногмову построенные восточными адыгами, носили сакральный характер и служили часто, кроме оборонительных, для ритуальных целей. Позже, с установлением на данной территории власти Золотой Орды, они получили название Татартуп. Их исследование проводилось в 1920–1960-х годах [Ермоленко 1927: 4; Ионе 1963: 76; Чеченов 1967].

Нижний Джулат, возникший в раннем средневековье, активно функционировал до конца XIV в. — момента захвата и разгрома города эмиром Тамерланом. В городище выделяется цитадель, с юга к ней примыкает посад, а к востоку от них начинается территория обширного селища. Во время раскопок городища выявлены крупнейшая на Северном Кавказе соборная мечеть (436 кв. м), сооруженная в начале XIV в. Нижний Джулат являлся достаточно большим и процветающим позднесредневековым городом.

Надо отметить, что в русских летописях XVI в. на территории восточных адыгов упоминаются городки и крепости. Так, во время похода Темрюка Идарова и его русских союзников в лице Григория Плещеева против князя Пшеапшоко Кайтукина были разорены кабардинские города и крепости Мохань, Енгирь и Ковань [Кабардино-русские отношения... 1957: 46].

Во второй половине XIX в. к юго-западу от современного селения Верхний Баксан, вблизи истоков реки Баксан были выявлены развалины крепости, связанной с факториями генуэзцев средневекового периода [Ногмов 1994: 326].

Автором данной работы на территории Республики Абхазия проведен осмотр в верховьях реки Бзыбь района Псху, где обнаружены памятники адыгов позднего средневековья, в частности

развалины средневековой крепости (предположительно XV в.) Инал. Крепость возвышалась над р. Баул на высоте 100 м. На северных подступах она имела фасад и ров шириной 8 м. Главный вход крепости был с северной стороны — террасы. Высота стен достигала 7–8 м. Данная крепость, судя по всему, являлась хорошо укрепленным пунктом по пути в Кабарду, через Санчарский перевал. Сюда же пролегало ответвление шелкового пути.

Большое распространение на территории восточных адыгов имели культовые сооружения — храмы, церкви, часовни, склепы-*кешене* и др. Мартин Броневский [Адыги... 1974: 54] во время пребывания послом в Крыму во второй половине XVI в. собрал значительный материал о Черкесии, в том числе о восточных адыгах. Он отмечал наличие каменных построек-храмов, где раньше служили христианские священники.

С установлением в регионе российской администрации начался новый этап исследований. В 1 км северо-восточнее селения Былым известным караимским писателем и археологом А.С. Фирковичем были обнаружены и обследованы остатки башни (высота — 6, ширина — 10, толщина стен — около 1,5 аршин); на сохранившейся стене имелось небольшое окно. В 12 верстах к западу от Нальчика на правой стороне р. Шалущка им были обследованы развалины круглой в плане часовни; вокруг нее располагались несколько каменных плит с крестами [Фиркович 1857: 124, 125].

Во второй половине 1860-х годов на правом берегу реки Гунделен братьями Нарышкиными были описаны наземные склепы-*кешене* [Нарышкин 1871: 332]. Другой описанный ими склеп-*кешене* располагался в 3 км к юго-западу от селения Верхний Баксан на правом берегу реки Баксан. В конце 80-х годов XIX в. этнограф В.Я. Тепцов исследовал данный памятник. Склеп-*кешене* представлял собой прямоугольное в плане сооружение, сложенное из крупного булыжника на извести. Длина склепа составляла до двух сажен, ширина — около сажени. На стене склепа имелись изображения фигуры оленя и человеческой руки. Под полом склепа были обнаружены остатки деревянного гроба. Вокруг склепа располагался могильник [Тепцов 1892: 60].

Тогда же В.Я. Тепцов описал склеп в 6 км юго-восточнее современного с. Былым (по мнению исследователя, это сооружение являлось церковью), а недалеко от этого же селения в 1,5 км от р. Баксан — развалины небольшой христианской часовни. В XVIII в. эта часовня именовалась у балкарцев «Байрым» — «Божья мать».

Развалины храмов, часовен были обнаружены на территории и в предместьях г. Нальчик [Ермоленко 1927: 4; Отчет... 1900].

Важными для нас являются исследования археолога, этнографа, бывшего заведующего этнографическим отделом Русского музея А.А. Миллера. В 1924 г. в районе Кашкатау им были осмотрены развалины наземного склепа [Миллер 1932] (позже, в 1946 г., данный памятник обследовал П.Г. Акритас). Он представлял собой прямоугольное в плане сооружение с двускатной крышей, построенное из обработанного камня на известковом растворе, стены были оштукатурены. К юго-западу от него А.А. Миллер еще в 1883 г. обследовал склеп, представлявший собой восьмиугольное в плане сооружение с коническим покрытием, построенное из обработанных камней на известковом растворе.

В данном районе М.И. Ермоленко к юго-западу от с. Бабугент описал развалины церкви — каменной постройки, на стенах которой имелись высеченные кресты и надписи, предположительно греческие. Е.И. Крупнов, в 1947 г. обследовавший данный район, сообщал о руинах небольшого святилища или древнехристианской церкви с двускатной крышей [Крупнов 1948: 318].

Христианские культовые сооружения начали приходить в упадок в XVI в. в связи с началом проникновения ислама из Османской империи. В XVII в. под напором все возрастающей роли ислама происходило полное искоренение христианства, с чем связано и окончательное запустение христианских храмов.

В 1967 г. И.М. Чеченов зарегистрировал в Нальчике к западу от курортной зоны Долинск селище [Чеченов 1967]. Распространение находок позволяет сделать вывод о его площади — не более 50 × 70 м.

Селения кабардинцев в русских и османских источниках XVI–XVII вв. назывались *кабаками*. Большинство домов восточных

адыгов являлись турлучными, и места былых поселений ныне практически невозможно определить. Надо отметить, что до сих пор никто специально не занимался данной проблемой. Кабаки являлись основным видом поселений восточных адыгов. Французский путешественник XVII в. Ж.Б. Тавернье описал кабаки как селения в форме круга, со свободной площадкой в центре для скота [Адыги... 1974: 76]. Эвлия Челеби выделял среди кабаков княжеские ставки, которые назывались *пшуко*. По его сведениям, пшуко кабардинского князя состояло из 300 домов, в нем находились соборная мечеть, две мечети и баня. В целом, по оценке данного автора, кабардинские кабаки представляли собой благоустроенные селения, располагавшиеся в удобных местах [Челеби 1979: 86–88].

Библиография

Адыги, балкарцы и карачаевцы в известиях европейских авторов. Нальчик, 1974.

Алексеева Е.П. Очерки по истории черкесов XIV–XV вв. // Тр. Карачаево-Черкесского НИИ. Черкесск, 1959. Вып. 3.

Интериано Дж. Рассказ генуэзца Джорджио Интериано о быте и нравах черкесов // Веселовский А.Н. Несколько географических и этнографических сведений о древней России, из рассказов итальянцев // Записки Русского географического об-ва по отделу этнографии. СПб., 1908. Т. 2.

Ермоленко М.И. Археология Кабарды и Балкарии. Нальчик, 1927.

Ионе Г.И., Опрышко О.Л. Памятники рассказывают. Нальчик, 1963.

Кабардино-русские отношения в XVI–XVIII вв. Документы и материалы: В 2 т. М., 1957. Т. 1.

Крупнов Е.И. Отчет о работе археологической экспедиции 1947 г. в Кабардинской АССР / Уч. Зап. Кабардинского НИИ. Нальчик, 1948. Т. 4.

Миллер А.А. Десять лет работы Государственной Академии истории материальной культуры в Северо-Кавказском крае // Сообщения Государственной Академии истории материальной культуры. 1932. № 9–10.

Нарышкин Н. Отчет гг. Нарышкиных, совершивших путешествие на Кавказ с археологической целью в 1867 г. // Русское археологическое общество. СПб., 1871. Т. 8.

Ногмов Ш.Б. История адыгейского народа. Нальчик, 1994.

Отчет археологической комиссии за 1897 г. СПб., 1900.

Тепцов В. По истокам Кубани и Терека // Сб. материалов для описания местностей и племен Кавказа. Тифлис, 1892. Вып. 14.

Фиркович А. Археологические разведки на Кавказе // Русское археологическое общество. СПб., 1857. Т. 9, вып. 2.

Чеченов И.М. Археологические работы в городищах Кабардино-Балкарии в 1965 г. // Уч. зап. Кабардино-Балкарского НИИ. Нальчик, 1967. Т. 20.

Челеби Эвлия. Книга путешествий. М., 1979. Вып. 2.

Н.В. Кашовская

СВОД ЕВРЕЙСКИХ НАДГРОБНЫХ ТЕКСТОВ ЮЖНОГО ДАГЕСТАНА: ПОЛЕВАЯ ФИКСАЦИЯ, ДАТИРОВКА, СТИЛИСТИЧЕСКИЕ ОСОБЕННОСТИ ЭПИТАФИЙ

Любой исследователь, который, так или иначе, коснулся истории горских евреев, к сожалению, вынужден признать недостаточность письменных источников. О жизни, историческом прошлом еврейских общин важны любые свидетельства, так как их почти не сохранилось, а те исторические рассказы и путевые заметки путешественников, документальные сообщения, которые есть, существуют большей частью как вкрапления и до сих пор не собраны [Анисимов 1888: 14; Дорн 1864: 252–286; Фиркович 1872: 2–272].

Одно из самых ранних сведений о евреях в горных районах Восточного Кавказа имеется в «Кембриджском Анониме» (или «Список Шехтера»), который датирован публикаторами Норманом Голбом и Емельяном Прицаком X в. [Голб, Прицак 1997: 46, 129, 132, 134].

Дискуссионность вопросов о направлении дальнейшего расселения евреев в XIII–XIX веках в горные районы Дагестана заставляют искать новые источники и вводить их в научный оборот.

Основными объектами нашего исследования стали надгробные камни. В данной статье будут представлены предварительные результаты эпиграфического изучения кладбищ некоторых селений Южного Дагестана (Дербент и Маджалис, Ньюджи и Корчаг, Араг, Сиртич, Джерах, Марага, Хели-Пенджик, Янгикент).

Современное селение Марага на севере Табасаранского района. Об этом ауле сообщает «голштинский посол» Адам Олеарий, посетивший Дагестан в 1630 г. и свидетельствовавший о торговле табасаранских евреев в Шемахе [Олеарий 1906: 487]. Это же селение упоминает в своем описании горских евреев еврейский путешественник Иуда Черный (1835–1880), и на 1860-е годы он отмечает там 16 «дымов» [Черный 1992: 42].

В настоящее время в этом селении живут лезгины. Старый иудейский квартал находился на северо-западных высотах селения, а кладбище — на склоне ущелья. Все, что нам удалось обнаружить, — это три надгробия, одно из которых, как позволяет прочитать сохранность текста, 1614 г., что вполне соотносится с информацией нарративных источников. Почерку эпитафии с этого надгробия нашлась аналогия на надгробиях кладбища селения Аба-сава.

Возникновение селения Аба-Сава связывают с событиями в Дербенте 1630 г., когда многочисленная община Дербента была вынуждена покинуть город. Большинство семей осело в 10 км от города, в основанном ими селении, названном Аба-Сава [Там же: 13–14]. Из сохранившихся к 2009 г. надгробий самое древнее — 1687 г. Всего надмогильных камней с эпитафиями уцелело чуть более 30, но и они подтверждают историческую картину середины XVIII в., когда в 1760 г. Фатали-хан разрешил евреям Рустова поселиться в Аба-Сава. Но уже в 1799 г. ситуация изменилась. Правитель Кази-Кумуха Сурхай-хан вырезал население Аба-Сава. Оставшиеся жители переселились в Дербент, в котором новый правитель Али-хан дал им землю. Самое позднее надгробие на этом кладбище датируется 1827 г.

Абасавинские события заставили евреев насторожиться, в короткий срок они наладили тесную связь между всеми аулами, и каждое поселение было готово по первому зову прийти на помощь другому.

Возможно, аналогичные события произошли в Дербенте, и погребения 12-ти погибших мужчин в месяц Ав 1830 г. положили начало новому дербентскому еврейскому кладбищу. Надгробные стелы 1830 г. с раннего участка дербентского некрополя

и камни Аба-савы 1827 г. очень близки между собой характерным почерком резчика, структурой эпитафий, стилистическими оборотами и формулами записи дат. Дербентские камни словно продолжают абасавинский некрополь.

Такие же надгробия и того же времени были встречены нами на кладбище селения Маджалис. Этнографические описания этого аула, который входил в Кайтаго-Табасаранский округ, составлялись путешественниками и исследователями еще с XVIII в. [Там же: 9].

Некрополь, который дошел до наших дней, существует и действует в настоящее время. Расположен он на северной окраине селения, на склоне горы. Занимает площадь приблизительно 800 кв. м, на кладбище уцелело 145 надгробий.

Надгробия выполнены из местного камня — туфа и песчаника. Типологически они однообразны. Это стелы, которые редко украшены декоративными рамками, розетками, шестиконечными звездами.

Все уцелевшие надгробия снабжены текстами на еврейском языке. Даже в такой сохранности они помогают восстановить хронологические рамки действия могильника.

Первой датой зафиксированного корпуса эпитафий является 1842 г. Всего этим временем датируются шесть надгробий. Почерки на них квадратного письма с курсивными элементами, идентичные дербентским этого же времени, и только на рубеже XIX–XX вв. появляется квадратный печатный шрифт. Эпитафии имеют единую формулу посвятительного текста: «здесь был похоронен... в день... месяца... года... по малому счислению», и выполнены почерком, близким к дербентским того же времени. Нужно отметить, что этот стиль оставался образцом и не изменялся на всем протяжении существования могильника. Вторая формула, которая отмечена на могильнике, начинается эпитафию следующими словами: «день кончины», далее приводится имя, с указанием имени отца и последовательно приводится дата — еще раз день, месяц, год, по способу счисления.

В очерках по горским евреям Иуда Черный весь собранный материал записывает под 1869 г. Чаще всего он упоминает селе-

ние Янгикент близ Маджалиса, приводит почти равное количество еврейских домов в этих двух селениях — 110–116 [Там же: 24]. Сопоставляя эти сведения с эпиграфическими наблюдениями, можно восстановить реальную и интересную демографическую картину: надгробия регистрируют всего третью часть жителей общины. Следы же кладбища селения Маджалис иного времени пока не обнаружены.

Янгикет расположен на северо-запад от Маджалиса, еще выше в горах, во внутренних долинах, изобилующих родниками. Тесные общинные контакты Янгикента и Маджалиса подтверждаются эпитафиями надгробий.

Фиксационные и эпиграфические работы на некрополе в Янгикенте мною проводились осенью 2009 г. Кладбище расположено на западной окраине современного селения. Само кладбище практически не сохранилось — активное строительство поглотило почти всю площадь некрополя. Большая часть надгробий нами обнаружена не на своем месте. Только 11 надгробий уцелело на первоначальных точках, к этому числу можно прибавить еще 17 фрагментированных надгробий, от которых уцелели основания, уходящие в землю. Остальные 52 фрагмента были собраны в одну кучу на небольшом пространстве между жилыми домами и завалены строительным мусором.

Всего к изучению было привлечено еще 69 фрагментов. Конечно, при таком состоянии эпиграфического материала о чистоте эксперимента говорить не приходится: только в одном случае удалось соединить верхушку и основание и прибавить к целым надгробиям одно условно целое. Все остальные давали или одни только даты или вступительные формулы, иногда — имена. По вступительным формулам и почерку резчика они действительно перекликались с маджалисскими надгробиями.

Селение Нюгди находится по береговой линии южнее Дербента в 37 км, близ большого села Беленджи.

К XVIII в. вокруг г. Дербента и в прикаспийской долине р. Самур (Мушкур, Мискур) образовался сложный конгломерат поселений потомков кавказских албан и переселявшихся сюда армян, азербайджанцев, отчасти арабов и татов — западных иранцев по

языку, разного вероисповедания (иудаистов, т.е. горских евреев — *джухур*, мусульман — шиитов и суннитов, а также христиан-григорянцев). Пример тому — дагестанское азербайджано-лезгино-еврейское селение Нюгди, где сплелись исторические судьбы трех народов. От их пребывания там в былые времена остались лишь кладбища, храмы и синагога.

Нюгди в XVIII–XIX веках имело название Нюг-ди-Мюшкюр и представляло собой аул горских евреев [Тарихи «Дербенд-Наме» 2007: 40]. Местные нюгдийские евреи считали себя переселенцами из Хели-Пенджика («Пянджих» означает «пять сёл»). В Нюгди сохранилось огромное еврейское кладбище, уцелевших надгробий чуть более 200, не считая 50 просевших могильных ям, над которыми не сохранилось надмогильных камней. Иуда Черный также посетил Нюгди. В 1867 г. в селении проживало 38 евреев, в 1886 г. — 778, в 1897 г. — 479, в 1926 г. — 276 [Черный 1992: 42]. Наиболее старые из обнаруженных надмогильных памятников датируются началом XVIII в. (1708 г.). На середину XIX в. приходится 60 надгробных камней (по сохранившимся эпитафиям), что согласуется со сведениями И. Черного. Последние по времени относятся к 40–50-м годам XX столетия. Надписи XIX в. эпиграфически оказались близки памятникам не только из селения Хели-Пенджик, но и из аула Карчаг.

В начале XIX в. еврейское население Дагестана было сосредоточено в основном в сельской местности. В районе Табасаран еврейские кварталы имелись в селениях Джерах и Карчаг.

В Хели-Пенджик кладбище расположено при въезде в селение слева у трассы в 500 м от указателя населенного пункта.

Надгробия однотипны по архитектуре. Это стелы, на некоторых были вырезаны экраны. Хронологические рамки некрополя — 50-е годы XIX в. и самое начало XX в. На уцелевшей площади некрополя среди 44-х сохранившихся надгробий нами отмечено 12 просевших без надгробных стел ям. Представлено несколько видов почерков, использовавшихся практически в одно и то же время. Почерк двух памятников находит параллели с эпитафиями из Нюгди этого же времени, причем они и стилистически очень близки.

Эпитафийный стиль однообразен вступительной формулой — только в двух случаях фиксируется отход от полной записи «קברך פה — по никбар — здесь погребен» и использование аббревиатурной записи; способ передачи даты — всегда по малому счислению, редко употреблены и эпитеты, что сближает это еврейское селение с общиной Карчага.

Иудейский некрополь находился на вершине большого глиняного холма, доминирующего над современным селением Карчаг на юго-западе. Издали видны на вершине остатки крепостных построек, полуразрушенные сторожевая башня и стены, сложенные из песчаника, в 500 м левее от строений на плато располагается мусульманское кладбище. За гребнем по левому склону уже еврейское кладбище. Таким образом, гребень стал естественной границей двух некрополей.

Основным камнем для надгробий служил тот же песчаник. Почти все стелы выполнены по образцу рядом расположенного мусульманского кладбища, оформлены экраном-рамкой, чаще прямоугольной или треугольно-арочной формы. Встречены и точные копии с мусульманских образцов, где экраны антропоморфной формы, а поля декорированы резной плетенкой. По уцелевшим эпитафиям хронологические рамки существования общины и некрополя фиксируются от 90-х годов XVIII в. до первых годов XX столетия. Вероятно, от того, что некрополь располагался на крутом южном склоне холма, не все надгробия уцелели на своих первоначальных местах. Эпитафии, выполненные неглубоким внутренним рельефом, частично или полностью выветрены. Последняя дата на некрополе Карчаг — 1914 г.

Примечательно то, что такие же с антропоморфными экранами стелы мы обнаружили в селении Джерах.

Селение Джерах находится в глубинных районах Табасарана на высоте около 500 м над уровнем моря. Некрополь расположен в окружении двух больших мусульманских кладбищ. Здесь мы встретили ту же архитектурно-типологическую преемственность. Все надгробия-стелы украшены рамками, иногда они завершались арочным контуром. На трех, одних из самых ранних по времени надгробий, экран имеет антропоморфные очертания,

как в Карчаге. По руке мастера и шрифтам выявлено более восьми образцов почерков: от курсива до строгой печатной квадратной формы, и это несмотря на закрытость поселения горными отрогами. Правда, ни один из почерков не был устойчивым. Формулы эпитафий стилистически разнообразны, но не одна не стала доминирующей, выявлено несколько структурных оборотов. Их мы встречаем в Маджалисе, Карчаге, Ньюджи, Хели-Пенджике.

Хронологические рамки существования некрополя — от первых годов XIX в. до начала XX в. На военный, 1916 г., приходится самая поздняя из зафиксированных на уцелевших надгробиях эпитафий. Период Кавказской войны характеризуется мобильностью языка надгробных текстов, неустойчивостью почерков, особой типологией архитектурных форм надгробий. Тогда евреи страдали от преследований с обеих воюющих сторон. Источники сообщают о захвате в 1843 г. аула Джерах одним из отрядов Хаджи-Мурата. Многим евреям удалось заблаговременно бежать, но дома их были сожжены. В мирное время в Джерахе занимались виноградарством, культивировали шелковичные деревья, выращивали сарачинское пшено (рис), маис, занимались выделкой сафьяна, кож.

Всего на девяти исследованных некрополях вышеупомянутых селений Южного Дагестана удалось зафиксировать 780 эпитафий. Надгробные тексты при внимательном изучении дополняют, а в иных случаях восстанавливают историческую картину жизни общин горских евреев Дагестана в пределах XVII–XX вв.

Библиография

- Анисимов И.Ш.* Кавказские еврей-горцы. М., 1888.
- Голб Н., Прицак Е.* Хазарско-еврейские документы X в. М.; Иерусалим, 1997.
- Дорн Б.* Отчет об ученом путешествии по Кавказу и южному берегу Каспийского моря // Тр. Восточного отдела Русского археологического общества. СПб., 1864. Ч. 8.
- Олеарий А.* Описание путешествия в Московию и через Московию в Персию и обратно. СПб., 1906.
- Тарихи «Дербенд-Наме» // Под редакцией М. Алиханова-Аварского. Вступ. ст., комм. А.Р. Шихсаидова. Махачкала, 2007.
- Фиркович А.С.* Книга памятных камней. Вильна, 1872 (на иврите).

Черный И.Я. Горские евреи //Сб. сведений о кавказских горах. Тифлис, 1870; репринт. издание М., 1992.

В.А. Лившиц

СОГДИЙСКО-ТЮРКСКИЕ ЛИНГВИСТИЧЕСКИЕ КОНТАКТЫ

Махмуд Кашгарский, собиравший материалы для сравнительного словаря древнетюркских языков (*Дивāн лугат ат-турк*), был свидетелем одного из важнейших изменений этнической карты этой области — завершения процесса ассимиляции согдийцев тюрками (по словам В.В. Бартольда, «последняя стадия денационализации согдийцев Семиречья») [Бартольд 1964: 468].

В словаре Махмуда Кашгарского содержатся данные, позволяющие составить четкое представление об основных признаках этого процесса: согдийско-тюркское двуязычие в некоторых районах Семиречья (в том числе в городах Баласагун, Тараз, Исфиджаб) [Махмуд Кашгарский: 1333–1335 г.х. / 1915–1917: 30]; полная утрата согдийцами своего языка в других районах, преобразование фонетической системы некоторых тюркских диалектов Семиречья под воздействием согдийской фонетики («мягкость в диалектах сугдак, коджак и аргу») [Там же: 29]; изменения в фонетике тюркских диалектов всей области Аргу, от Исфиджаба¹ до Баласагуна). Утрата ряда характерных этнокультурных признаков, присущих согдийцам, предшествовала, вероятно, их полной языковой ассимиляции (так, согдийцы Баласагуна «приняли одежду и нравы тюрок») [Там же: 29].

Сведения письменных источников (в частности, приводимые в них данные раннесредневековой топонимики) указывают на существование в Семиречье многочисленных городских поселений, основанных согдийцами в VI–X веках. Эти сведения ныне существенно дополняются археологическими материалами, характеризующими масштабы и этапы согдийской колонизации Семиречья,

¹ Согд. *Spētšār «Белая река», ср. арабское название Исфиджаба — Мадина-ал-Байда «Белый город».

роль согдийцев в городской жизни области, ремесленном производстве, торговле и культуре.

Согдийско-тюркский культурный симбиоз, ярко проявившийся в великой центрально-азиатской эстафете письменности (согдийское письмо арамейского происхождения легло в основу уйгурской и древнетюркской рунической письменности; уйгурское письмо было заимствовано монголами, а от них манчжурами), наложил отпечаток на лексику как древнетюркских, так и согдийского языков. Ср., например, помимо отмеченных в «Древнетюркском словаре» заимствований в тюркские языки из согдийского: *maraz* «поденщик, батрак» из согдийского *marāz*, древнетюркское (огузское по Махмуду Кашгарскому) *čat* «колодец» из согд. *čāt* (перс. *čāh*), древнетюркское *borč* «долг» из согд. *purč*; древнетюркское *suɣdič* «зимние пирушки, устраивавшиеся в порядке очередности» из согд. **suɣdič*, от согд. *suɣd*, *suɣdu* «очищенный огнем», откуда «ритуально чистый», «святой» (ср. для семантики таджикское *алоухона*, букв. «дом огня», с заимствованным из узбекского *алоу* — название мужских общинных домов); древнетюркское *amanč* «знатный; уважаемый; благородный» из согд. **amānč* «мощь; сила; авторитет»; древнетюркское *qatir* «мул» из согд. *xartar*, буквально «отличающийся от осла»; древнетюркское *qumlaq* «эфедра, хвойник» (название растения — производное от согд. *xōm* «хаома», эфедра и священное питье зороастрийцев, авестийское *haoma*-); древнетюркское *baqir* «мера веса» из согд. *panxar* и многие другие заимствования в древнетюркские языки из согдийского.

Следует отметить и заимствования из древнетюркских языков в согдийский, например, согдийское $\beta\delta z|viyiz|$ «резьба, орнамент» из древнетюркского *bediz*; согд. *kap* «форма, шаблон» из древнетюркского *kep*; согд. *rβ (arav)* «пламя» из древнетюркского *alov* «пламя, огонь».

Заимствования из согдийского в древнетюркской культовой лексике, связанной с тремя усвоенными через согдийское посредство религиями — буддизмом, манихейством и несторианским христианством, весьма точно свидетельствуют о времени и путях распространения этих религий в тюркской среде. Для Семиречья о наличии согдийцев-буддистов можно судить, в частности,

по находке на территории буддийского храма в Ак-Бешиме булл с согдийской надписью *farn* «благодать, счастье; харизма».

Велика роль согдийцев в применении согдийского варианта сирийско-несторианского алфавита (эстрангело) для фиксации древнетюркских христианских текстов. Этот вариант представлен также в большой уйгурской печати несторианского патриарха тюрка Мар Ябаллаха III (печать была пожалована ему в 1281 г. ильханом Абака-ханом) и в несторианских («сиро-тюркских») эпитафиях из Семиречья XIII–XIV веков. Во многих текстах этих эпитафий встречается согдийский термин *qwišt's*. Это слово следует после женских личных имен, оно точно соответствует древнетюркскому *qoštanc* из согдийского **xwaštanc* «старшая; руководительница; настоятельница», женский род от согдийского *xušt*, *xuštē* «старший; глава; мастер» (вариант *xuštar* отражен в древнетюркском *qoštr*). Эти термины были заимствованы, по-видимому, еще до XI в. и сохранялись в течение нескольких столетий у тюрков-несториан Семиречья.

Согдийский письменный язык не сдал своих позиций в Семиречье и в IX–X веках, когда в этих областях стала распространяться арабская письменность.

Наиболее поздние из известных в настоящее время согдийских надписей в Семиречье относятся к первой половине XI в., эти надписи — самые поздние из известных до сих пор датированных согдийских памятников.

Еще сравнительно недавно считалось, что в Семиречье известен лишь один фрагмент согдийской надписи на керамике — надпись на ручке глиняного сосуда, найденной на городище Красная Речка [Бернштам 1940: 34–43; 1950: 14; Байпаков, Горячева 1999: 151–162]. В настоящее время в нашем распоряжении имеются две группы надписей: на скалах в ущелье Терек-сай и Кулан-сай на южном склоне хребта Кыргызский Алатау (к северу от современного Таласа) и на глиняных сосудах, найденных на раскопках археологических памятников Чуйской долины [Лившиц 2004: 55–56; 2008: 353–363].

Далее приводятся тексты и переводы четырех согдийских надписей на венчиках хумов, найденных на городище Красная Реч-

ка¹, на городищах у с. Покровка, в 20 км к западу от Красной Речки, и на городище Якалыг в Чуйской долине.

1. Надпись вырезана на венчике хума, найденного в 1941 г. на городище Красная Речка. Одна круговая строка:

'yṇy xwuč'k yrwktṭyn mlp'ny pyδ'r xw xwšt'ry pštwn xčy βrywnčy
y't 'myn 'myn

Надпись звучала примерно так:

|ēnē hwēčak Yaruk-tegin malpānē piδār xo xwaštarē

«Этот сосуд (сделан) для учителя Йарук-тегина. Мастер — Паштван. Да будет (учитель) усердным. Аминь, аминь».

В этой надписи хwuč'k| hwēčak или hwēčē|, букв. «открытый», одно из обозначений хума в семиреченских надписях; Yaruk-tegin — древнетюркское личное имя, хорошо известное в древнетюркских текстах [Древнетюркский словарь 1969: 244]; первый компонент — *jaruq* «свет; сияние; блеск; светлый», это имя засвидетельствовано также в енисейских рунических надписях [Lurje 2010: 459. № 1517]; *mlp'ny* согдийская форма косвенного падежа от сирийского *malphānā* — «учитель; наставник», *xwšt'ry* в этой надписи имеет, по-видимому, значение «мастер»; Pštwn — личное имя, скорее всего, согдийское от древнеиранского **upastā* «помощь», ср. согд. *pstk'r'k|pastkārē* «помощник» [Ibid: 307. № 938]; *βrywnčy* — ср. согд.-будд. *prṇwnčyk|parṇunčīk* или *parxunčīk|* «усердный; старательный».

2. Надпись вырезана на венчике хума, найденного в 1941 г. на городище у с. Покровка (Чуйская долина). Две строки:

(1) 'yṇy wrs'k p'k'pč n'βčyh β'yt 'yṇy mδw β't š't zmn wx'r xwβw
šyr wun'n

(2) MN βyūšy prnβyty 'lp pylk'xwβw xyp xwčstw šyr'k

(1) |ēnē warsāk (?) pākāpč nafčē vāyd ēnē maḍu vāt šāt žamn wxar
xuvu šīrwēnān|

(2) čan vaṇiši farnvaydē Alp Bilgä xuvu xēp (?) xuḷastu šīrē (?)

(1) «Этот хум — дар народа (селения или города) Пākāп. Это вино в радостное время пей, (о) государь, ясновидящий».

¹ Хум хранится в историческом музее Бишкека. О находке надписи упоминал А.Н. Бернштам [1947: 34]. Он считал надпись уйгурской и датировал ее по археологическим данным IX–XI веками. Фотография надписи опубликована у Г. Джумагулова [1963: 40] и у В.А. Лившица [2006: 365–370].

(2) В этой надписи *warsāk* или *warsē* — обозначение хума; этимология слова мне не ясна; вряд ли связано с согд.-будд. *wrs'k|warsak|* «волос»; *β'yt|vayd|* «дар»; *wx'r* — метатеза из *xw'r* «вкушай; пей», императив 2 л. ед. ч.; *xyp|xēp|* — вероятно, усечение из *xypδ|xēpaδ|* «свой; собственный», ср. ягн. *xap, xwap, xep; βyūšy|vayiši|* — стяжение из *βyūšyū* «(от) богов»; *xwčstw|xujāstu|* — заимствование из перс. *xujaste* «благоденствующий; благополучный»; *p'k'pč|pākāpč|* — относительное прилагательное от *Pākār*, название селения или города, местонахождение его я установить не смог; **Pākār* перс. «чистая вода»; *'lp rylk'|Alp Bilgä|*, древнетюркское «мудрый герой»; ср. *Alp Bilgä qaγan* — имя уйгурского хана [Idid: 86. № 74].

3. Краткая согдийская надпись на венчике хума, найденном на городище Якалыг в Чуйской долине, венчик хранится в музее г. Аулие-ата (Южный Казахстан): *šyrpn sps'y|Širfann spasē|* «Епископ Ширфанн», титул и имя владельца хума; *sps'y|spasē|* — «епископ» заимствовано из среднеперсидского-манихейского или парфянского-манихейского *'spsg|ispasag|* — «слуга; слуга церкви; епископ» [Боусе 1977: 2]. Прорисовку этой надписи мне любезно передал С.Г. Кляшторный. Ср. согдийскую надпись на буллах, найденных на городище Канка — поселения, основанного согдийцами в Чачском (Ташкентском) оазисе в первые столетия н.э. на караванном пути, ведущем из Согда в Чач: *'spsk s'nk kw'tynk|əspasak Sānak Kawātēnak|* — «епископ Сāнак, (сын) Кавāта» [Лившиц 2008: 328–331]. Ширфанн, букв. «обладающий харизмой / славой», был, по-видимому, манихейским или христианским (несторинским) епископом VIII–IX веков, находившимся в Чуйском долине.

4. В 1988 г. на городище Красная Речка, раскопки которого вела В.Д. Горячева, был найден венчик хума с одной круговой надписью, начертанной поздним согдийским курсивом; по палеографии надпись можно датировать IX–X веками.

Текст: *'δy xw 'yčy yūšyp L' šm'r xyp yznu w'n L' kyšy 'rt mrty xw'r*

|ādē xō ēčē yišip nē šmār xēp yaznu wān nē kēši ert marti xwār

«Тот, кто не сосчитал никакого ущерба, тот также не увидел своего богатства. А (потому), о человек, пей (вино)».

В этой надписи *хур|xēp|* «свой; собственный» — сокращение от *хурδ|xēpaθ|*; *кушy|kēšy|*, 3 л. ед. ч. имперфекта от *куš-|kēš-* «видеть; смотреть» из древнеиранского **kasaya-*, ср. авест. *kas* «замечать», пашто *kas-*: *kat-* «смотреть; видеть», осет.-ирон. *käsyn* «смотреть; читать», согд. *'nxrks 'y|anxarkasē|* «астролог», букв. «смотрящий на звезды».

Можно заметить, что в надписи имеется аллитерация *šm 'r|šmār|* — *xw 'r|xwār|* «сосчитал — пей», но я не решаюсь назвать ее стихотворной. До сих пор известны лишь несколько фрагментов согдийских манихейских стихов, тонических по структуре — основанных на чередовании ударных и безударных слогов. Можно заметить близость содержания этой согдийской надписи IX–X веков, составленной анонимным автором, к мотивам стихов Омара Хайяма, жившего в XI в., но в своем творчестве, как отметил В.А. Жуковский [1897: 352–363], отразившего сложную историю создания лирических и философских четверостиший (*рубa 'u*) в персидской поэзии.

Библиография

Байпаков К.М., Горячева В.Д. Семиречье // Средняя Азия в раннем средневековье. М., 1999.

Бартольд В. В. К вопросу о языках согдийском и тохарском // Соч. М., 1964. Т. II, ч. 2.

Бернштам А.Н. Согдийская колонизация Семиречья // Краткие сообщения Института истории материальной культуры. М., 1940. Вып. VI.

Бернштам А.Н. Уйгурская эпиграфика Семиречья // Эпиграфика Востока. I. М.; Л., 1947.

Бернштам А.Н. Чуйская долина. Труды Семиреченской археологической экспедиции // Материалы и исследования по археологии СССР (МИА). М.; Л., 1950.

Джумагулов Г. Эпиграфика Киргизии. Фрунзе, 1963. Вып. 1.

Древнетюркский словарь. Л., 1969.

Жуковский В. А. Омар Хайям и странствующие четверостишия. СПб., 1897.

Ливищ В.А. Предшественники Хайяма в Семиречье в VIII–XI веках // Диалог цивилизаций. Взаимодействие культур, народов и государств в зоне Великого Шелкового пути. № 1 (4). Бишкек, 2004.

Лившиц В.А. Согдийцы дарят хум несторианскому учителю Йаруктегину // *Scrinium. Revue de patrologie, d'hagiographie critique et d'histoire ecclésiastique.* СПб., 2006. Т. 2.

Лившиц В.А. Согдийская эпиграфика Средней Азии и Семиречья. СПб., 2008.

Махмуд Кашигарский. Китāб дивāн лугāt ат-турк. Истамбул, 1333—1335 г. х. / 1915—1917. Т. I.

Boyce M.A. World List of Manichaean Middle Persian and Parthian. Teheran, Liège, 1977.

Lurje P.B. Personal Names in Sogdian Texts. Wien, 2010.

С.Ш. Салакая

ВЛАДЕТЕЛЬ АБХАЗИИ МИХАИЛ ШЕРВАШИДЗЕ И УБЫХИ

Убыхи — горская народность, проживавшая в районе г. Сочи, отличавшаяся большой воинственностью и оказавшая упорное сопротивление в годы Кавказской войны. По окончании последней они целиком покинули родные края. Убыхский язык (ныне мертвый) занимал промежуточное положение между адыгскими и абхазским языками. Многовековые взаимоотношения убыхов с абхазами весьма интересны, хотя и недостаточно изучены (лучше всего известна история XIX в.).

В данной работе рассматриваются взаимоотношения убыхов и последнего владетельного князя Абхазии (1823–1864) Михаила Георгиевича Шервашидзе (абх. Чачба) на завершающем этапе Кавказской войны (конец 1850-х — 1864 гг.).

Последний владетельный князь Абхазии Михаил (Хамудбей) Чачба-Шервашидзе (1806–1866) имел длительные, многообразные связи с убыхами. Михаил был вторым сыном абхазского владетеля Георгия (Сафарбея) Шервашидзе-Чачба, принявшего в 1810 г. российское подданство. Михаил получил прекрасное горское воспитание у знаменитого убыхского предводителя Хаджи-Берзека Дагомуко (Адагуа-ипа): отлично стрелял из ружья, ловко владел конем и не боялся опасностей [Дзидзария 2006: 43–44]. Конечно, он выучил убыхский язык.

Назначенный в начале 1823 г. владельцем Абхазии, молодой Михаил не сумел сохранить ее в спокойствии. В 1824 г. в Абхазии вспыхнуло мощное восстание, происходили постоянные волнения, было совершено несколько покушений и нападений на владельца, и Михаил уехал из страны, посещая Абхазию лишь наездами (до 1830 г.).

Русское военное присутствие усиливало позиции владетельного князя, в котором правительство России видело проводника своей политики. Как писал впоследствии Кавказский наместник вел. кн. Михаил Николаевич, «предоставлены были владельцу безотчетный суд и расправа во всем крае. Правительство наше осыпало его щедрыми наградами, награждало всех, кого он желал, без суда отправляло в ссылку тех, кто казался ему вредным. Благодаря этой поддержке власть князя Шервашидзе, прежде весьма шаткая и неопределенная, сделалась вполне неограниченной» [Материалы 2011, т. 3: 20].

Конечно, убыхи и абхазы, как соседние и близкородственные народы, имели многочисленные связи, но большинство источников дает нам описание в первую очередь военных столкновений. Так, по сообщению С.Т. Званба, абхазского дворянина на русской военной службе, убыхи ежегодно совершали зимние пешие походы-набеги в Абхазию [Званбай 1852]. Особенно усилились эти столкновения после заключения Адрианопольского мира 1829 г., когда Черноморское побережье Кавказа официально отошло к Российской империи. Убыхи отчаянно сопротивлялись проникновению царских войск, а абхазский владетель Михаил Шервашидзе (Чачба) был активным проводником российской политики в регионе. Он вынашивал заветную мечту — объединить все Черноморское побережье на северо-запад от Абхазии под своей властью (конечно, в рамках российской государственности) [Лавров 2009: 147].

Конец 1850-х годов ознаменовался активизацией царской экспансии на Кавказе. Часть убыхской верхушки при посредничестве М.Г. Шервашидзе вела переговоры с начальником войск в Абхазии ген.-м. М.Т. Лорис-Меликовым о принятии русского подданства (1858 г.). Однако переговоры ни к чему не привели,

так как большинство убыхов выступили против подчинения царской России [Там же: 171–172].

Пленением имама Шамиля в августе 1859 г. завершилось покорение Восточного и Центрального Кавказа. Единственным очагом сопротивления горцев остался Северо-Западный Кавказ. Узнав о пленении Шамиля, его наиб на Западном Кавказе Магомед-Эмин присягнул вместе с абадзехами на верность царскому правительству, понимая, что дальнейшая борьба при сложившихся обстоятельствах невозможна и приведет лишь к бесцельному пролитию крови. Таким образом, Россия избавилась от очень серьезного противника, который, хоть и временно и несмотря на все препятствия, смог объединить разноплеменный Западный Кавказ [Там же: 175].

Одним из самых решительных противников Магомед-Эмина был абхазский владетель. Недаром российские источники называют М.Г. Шервашидзе самым влиятельным человеком среди западно-кавказских горцев, даже по сравнению с Магомед-Эмином и Сафарбеем Зан (Занок). Именно это, в первую очередь, привлекло во внимание царское правительство, когда отклонило предложение наместника Н.Н. Муравьева-Карсского об отстранении абхазского владетеля за сотрудничество с Турцией в годы Крымской войны. Влияние Михаила на горцев правительство рассчитывало использовать на завершающем этапе Кавказской войны.

В январе 1860 г. около 300 представителей убыхской и садзской знати, в том числе Хаджи-Керентух Берзек и Решид Геч, вели в Гаграх переговоры с кутаисским генерал-губернатором кн. Г.Р. Эристовым. Однако народ отверг предложение о покорности, тем более что Исмаил Дзиаш, давний недруг Берзека, прислал из Стамбула письмо, в котором говорилось, что Англией и Турцией готовится война против России, и призывал не капитулировать [Там же: 178–179].

Наконец, в 1861 г. было создано «Великое и свободное заседание», или Сочинский меджлис, т.е. объединение причерноморских этносов и субэтносов, в котором решающая роль принадлежала убыхам. К объединению горцев тайно призывал и М.Г. Шервашидзе, который прекрасно понимал, что с окончанием Кавказс-

кой войны и он, и Абхазское княжество больше не будут нужны. Хаджи-Берзек (внук Хаджи-Берзека Дагомукко) прямо заявил, что убыхи, шапсуги и абадзехи заключили союз по совету владетеля [Дзидзария 2006: 131]. В августе 1861 г. делегация меджлиса посетила Тифлис, где встречалась с кн. Г.Д. Орбелиани и ходатайствовала о мире между Россией и маленькой страной горцев, однако получила согласие лишь на личное свидание горских депутатов с Александром II. 18 сентября 1861 г. на р. Фарс состоялась встреча императора с делегацией меджлиса во главе с Керентухом Берзек. Встреча не имела ожидавшихся результатов, и вскоре боевые действия возобновились.

Одновременно с переговорами с императором и представителями царской администрации на Кавказе горцы пытались установить связи и с европейскими странами. Делегация меджлиса во главе с Исмаилом Баракай-ипа Дзиаш посетила ряд европейских стран в надежде получить помощь, но безрезультатно. Так же безрезультатен был вояж «абхазской» (убыхско-садзской) делегации во главе с польским эмигрантом полковником Теофилом Лапиньским в Лондон. Делегация была принята премьер-министром лордом Пальмерстоном, однако в ответ на просьбу о помощи последовал решительный отказ [Бгажба, Лакоба 2007: 218–219]. Несмотря на это, горцы до последнего рассчитывали на помощь Турции и Англии, тем более что неоднократно получали сообщения об этом.

Что касается абхазского владетеля, то он, понимая, что конец Кавказской войны означает и конец его власти, предпринимал некоторые шаги в интересах горцев. Так, по всей Абхазии был введен специальный продовольственный налог в пользу убыхов и садзов. Часто и подолгу у М.Г. Шервашидзе оставались убыхские гости, с которыми он имел давние связи. Вместе с тем, когда убыхская делегация во главе с Керентухом Берзек обратилась к владетелю Абхазии князю Михаилу за реальной помощью (1863 г.), тот посоветовал сложить оружие, считая дальнейшее сопротивление бесполезным [Дзидзария 2006: 133]. В то же самое время Михаил участвовал в военных операциях против горцев, в частности в десанте кутаисского губернатора Н.П. Калюбакина в Сочи и сожжении здания меджлиса в августе 1862 г.

Тем временем Кавказская война подходила к концу. Убыхи, несмотря на отчаянное сопротивление, вынуждены были капитулировать. Их просьба остаться на родной земле была отвергнута, от них потребовали или переселиться на Кубань, или переехать в Турцию. При встрече горских старейшин с Кавказским наместником вел. кн. Михаилом Николаевичем они изъявили готовность выселиться в Турцию как страну, лучше им известную, чем земли на Кубани. Наместник им дал месячный срок на выселение [Дзидзария 1975: 192–193].

Еще до истечения ультиматума убыхская земля опустела. Кавказская война после этого продолжалась недолго, последние очаги сопротивления горных саздов были сломлены. 21 мая 1864 г. на Красной Поляне в присутствии вел. кн. Михаила Николаевича был проведен парад в честь окончания Кавказской войны.

Опасения абхазского владельца полностью оправдались. Не успела закончиться Кавказская война, как в июне 1864 г. Абхазское княжество было упразднено, а М.Г. Шервашидзе, обвиненный в сношениях с Турцией в годы Крымской войны и помощи убыхам на завершающем этапе Кавказской войны, был сослан в Воронеж, где вскоре и скончался.

Библиография

Бгажба О. Х., Лакоба С. З. История Абхазии с древнейших времен до наших дней. Сухум, 2007.

Дзидзария Г. А. Махаджирство и проблемы истории Абхазии XIX столетия. Сухум, 1975.

Дзидзария Г. А. Завоевание Абхазии царской Россией // Труды. Сухум, 2006. Т. 3.

Дзидзария Г. А. Абхазо-убыхский союз в освободительной борьбе на Западном Кавказе в первой половине XIX века // Труды. Сухум, 2006. Т. 3.

Званба С.Т. Зимние походы убыхов на Абхазию // Кавказ. 1852. № 33.

Лавров Л. И. Убыхи. СПб., 2009.

Материалы по истории Абхазии XVIII–XIX вв. Сухум, 2011. Т. 2.

Материалы по истории Абхазии XIX в. Сухум, 2012. Т. 3.

Фадеев А. В. Убыхи в освободительном движении на Западном Кавказе // Исторический сборник. М.; Л. 1935. Вып. 4.

Н.А. Тернавский

ЭТНОКОНТАКТНЫЕ ЗОНЫ ЭПОХИ ЭНЕОЛИТА ЦЕНТРАЛЬНОЙ И СРЕДНЕЙ АЗИИ (К ПОСТАНОВКЕ ВОПРОСА)

Центральная Азия в этногенетическом аспекте неоднородна; процессы, происходившие в этом регионе, были неоднозначно-позитивными и дискретными. Можно говорить о нескольких этноконтактных зонах, существовавших одновременно в Центральной Азии.

1. **Юго-Восточная этноконтактная зона** зародилась в III тыс. до н.э., там успешно развивалась китайская цивилизация. Я не намерен сейчас ее касаться, хотя она опосредованно влияла на этнокультурные процессы Евразии. Это тема отдельного самостоятельного исследования.

2. **Байкало-Тунгусская контактная зона** названа мною так вследствие того, что здесь распалась прототунгусская общность. Этнические группы, взаимодействовавшие в ней с мезолита, следует отнести к представителям монголоидной расы. Силы, действовавшие в этой зоне, вызывали не столько центростремительное, сколько центробежное движение народов. Это видно, например, по картам «Миграции народов Евразии во II–V веках н.э.» и «Миграции народов Евразии в IX–XI веках», составленным А. Родионовым к статьям Л.Н. Гумилева «Изменение климата и миграции кочевников», «Соседи хазар» [Родионов]. В этой зоне следует искать причины, повлекшие к движению и взаимодействию этнических групп Средней и Восточной Сибири, а также Дальнего Востока. На «Схематической карте основных неолитических культур (IV–II тыс. до н. э.)» [Всемирная история 1955: 113] в этой зоне Байкальская культура охотников и рыбаков контактировала на юге с Центрально-азиатской, на северо-востоке — с Нижнеленской и на западе — с Уральской культурами.

3. **Саянно-Алтайская контактная зона** втягивала в водоворот этнокультурного взаимодействия этнические группы Западной Сибири, Зауралья, Предуралья, Средней Азии, в меньшей степени Монголии, Тибета и Китая. Оговорюсь, что сказанное

в большей степени относится к более поздним историческим эпохам, но есть основания предполагать, что схожие природно-климатические факторы в эпоху энеолита вызывали схожие же процессы.

Весьма важную роль сыграла Минусинская котловина в развитии земледелия региона [Киселев 1951: 258]. В позднем неолите здесь сложилась тазминская культура. Артефакты представлены скульптурными изображениями богов, святилищами. Наскальные изображения запечатлели четырехколесные колесницы, запряженные быками [Файзрахманов 2000:25]. Как свидетельствуют погребения (афанасьевская скотоводческая культура эпохи бронзы (середина III — начало II тыс. до н.э.), в Минусинской котловине обитали носители палеоевропеоидного типа, связанные с предшествовавшими культурами Поволжья и Средней Азии. Европеоидами были и носители андроновской культуры (XVI–XIV века до н.э.), обитавшие в той же Минусинской котловине.

Несколько позже существовала карасукская культура (XII–VIII века до н.э.). Антропологический тип карасукцев определяется исследователями как европеоидный с существенной примесью монголоидности. В массе своей лица карасукцев выше, чем у андроновцев, и уже [Киселев 1951: 299–301].

Краниологические исследования захоронений поздней бронзы Западной Тувы и Монголии Г.Ф. Дебеца, Г.В. Рыкушиной, В.П. Алексеева и Ю.Г. Рычкова «по поводу брахиморфности черепов представителей энеолитической окуневской культуры» привели ученых к выводу о том, что в западных районах Центральной Азии и областях Алтае-Саян существовал древний очаг расообразования, в котором «на основе европеоидного населения при участии монголоидов формировался своеобразный расовый тип — брахикранный, широколицый с сильным выступанием носа и некоторой уплощенностью лицевого скелета» [Алексеев 1961; Рыкушина 2010]. Находки близких окуневским черепов в могильниках лесостепных районов севернее Минусинской котловины IV–III тыс. до н.э. (Перевозное, Долгое озеро) позволяют, по мнению В.А. Дремова, отодвинуть возникновение этого очага до неолитической эпохи [Дремов].

Таким образом, мы вправе отметить, что в интересующую нас эпоху, т.е. до конца IV тыс. до н.э., в Саянно-Алтайской этноконтактной зоне преобладали этнические группы европеоидной расы. Однако уже в этот период сюда проникали и этнокультурные группы монголоидной расы, вступившие во взаимодействие с культурами европеоидов.

Уместно задаться вопросом о том, к какой языковой семье относились протоевропеоиды и монголоиды, контактировавшие здесь. В.А. Дремов утверждает: «Некоторые древние формы средиземноморской расы из Средней Азии и Иранского нагорья эпохи неолита и бронзы представлены в Тулхарском могильнике бишкентской культуры в Южном Таджикистане и имеют сходство с черепами эпохи бронзы из Серахского района близ Ашхабада (курганов Караэлема-Сай в Восточном Прикаспии, поселения Тахирбай III в дельте Мургаба)» [Там же]. Ученый связывает упомянутые погребения со скотоводческим населением, проникшим на юг Средней Азии «из северных районов», и упоминает в этой связи находку неолитического черепа средиземноморского вида у г. Давлетканово на Южном Урале.

В связи с решением вопроса «зауральских» европеоидов уместно привести весьма интересные, на мой взгляд, выводы исследования керамики Северного Казахстана энеолитического периода, сделанные С.В. Захаровым. Ботайская энеолитическая культура, как показывает его работа, тесно связана с Волго-Окским междуречьем (и этнической общностью), территория которого тянулась от Балтийского побережья, включая современную Финляндию, до Западной Сибири [Захаров 2004: 77–84].

Установить эту связь позволили особенности керамики. С.В. Захаров пишет: «Практически решена проблема происхождения веревочной орнаментации» [Захаров 2010: 49–5]. «Традиция украшать керамику оттисками веревочки зарождается в ранне-неолитических культурах типа сперрингс, срязными, нарвская культура, а затем распространяется на территории Волго-Окского междуречья в среде неолитических племен культуры ямочно-гребенчатой керамики и существует в этом регионе вплоть до развитого средневековья. В других регионах такая орнаментация не

бытовала. Племена Волго-Окского междуречья — единственная среда, откуда она могла проникнуть на территорию Северного Казахстана и Зауралья» [Там же: 56].

В.С. Мосин, проанализировав особенности керамики этого периода в культурах Евразии, относит веревочную керамику к раннему этапу энеолита на основании ее присутствия в комплексах с гребенчатой керамикой, украшенной «гусеничкой», рамчатым штампом, отщепово-пластинчатой индустрией типа шувачишских памятников (стоянки Анаповка 1, Суртанды III), и считает возможным датировать временем 4800–4600 л.н. [Мосин, Григорьев, Таиров, Боталов 2000: 214]. В.С. Мосин считает, что в энеолите произошло окончательное разделение финно-угорских племен на финские и угорские с границей по Уральскому хребту. Энеолитическое население Северного Казахстана и Зауралья он отнес к угорской общности [Мосин 2003: 99]. Такой же позиции по принадлежности терсекцев придерживаются С.С. Калиева и В.Н. Логвин [Калиева, Логвин 1997: 148–149].

В Средней Азии отчетливо выделяются две этноконтактные зоны: Приаральская и Южно-Туркменская. Приаральская зона приводила во взаимодействие народы восточной части Среднеазиатского региона с Центральной Азией и, вероятно, с древнейших времен связывала народы Сибири, Монголии и Китая. Она являлась как зоной культурных контактов, так и своеобразной «перевалочной базой» в движении европеоидных этнических групп на Восток и монголоидных — на Юго-Запад. Здесь развивалась самобытная локальная цивилизация, вобравшая в себя достижения народов Востока и Запада. Благодаря древнему торговому пути, получившему в средневековье название «Шелкового», сложились такие государства, как Согдиана и Бактрия.

К сожалению, эпоха энеолита и бронзы этой зоны изучена довольно поверхностно, но и те данные, которые имеются, позволяют говорить о довольно интенсивном взаимодействии этнических групп разных культур и рас. На карте основных неолитических культур культура Приаралья («кельтеминарская») на севере контактировала с Уральской культурой, на востоке — с Центральноазиатской, на юге — с древнеземледельческими культурами Турк-

мении и Ирана. Через эту зону проходили миграции индоарийцев в Индостан, тохаров — в Восточный Туркестан и, вероятно, народов Южного Зауралья и Западной Сибири — на юг Средней Азии и Иранское нагорье.

Гораздо лучше изучены памятники энеолита Южной Туркмении. Здесь открыты и исследованы поселения неолита, энеолита и бронзы, на некоторых из них прослеживается переход этнических групп от присваивающих хозяйственных типов (охоты, рыбной ловли) к производящим — в первую очередь, к земледелию и скотоводству. К наиболее важным центрам этой этноконтактной зоны следует отнести поселения: Джейтун, Анау, Намазга, Карадепе и поселения Геоксюрского оазиса. В этой этноконтактной зоне взаимодействовали этнические группы разных культур Прикаспия, Зауралья, Западной Сибири, Иранского нагорья и Центральной Азии. В.М. Масон и В.И. Сарияниди считают, что в поселения Южной Туркмении на рубеже IV–III тыс. до н.э. проникли переселенцы из Ирана, которые были ассимилированы местным населением [Рыкушина 2010: 16].

Библиография

Алексеев В.П. Палеоантропология Алтае-Саянского нагорья эпохи неолита и бронзы / Антропол. сб. II. М., 1961.

Всемирная история. М., 1955.

Дремов В.А. Антропологические данные о южных связях населения Сибири в эпохи неолита и бронзы / <http://www.kladina.narod.ru/dremov/dremov.htm>.

Захаров С.В. К вопросу о происхождении веревочной техники орнаментации позднеэнеолитической керамики Северного Казахстана // Освоение целинных земель и современное развитие регионов Казахстана и России. Петропавловск, 2004.

Захаров С.В. К вопросу о происхождении ботайской культуры // Вестник археологии, антропологии и этнографии. 2010. № 1 (12).

Калиева С.С., Логвин В.Н. Скотоводы Тургая в третьем тысячелетии до нашей эры. Кустанай, 1997.

Киселев С.В. Древняя история Южной Сибири. М., 1951.

Мосин В.С. Энеолитическая керамика Урало-Иртышского междуречья. Челябинск, 2003.

Мосин В.С., Григорьев С.А., Таиров А. Д., Боталов С. Г. Каменный век // Древняя история Южного Зауралья. Челябинск, 2000. Т. 1.

Родионов А. Карты «Миграции народов Евразии во II–V вв. н.э.» и «Миграции народов Евразии в IX—XI вв.»: <http://gumilevica.kulichki.net/maps/art03.html>.

Рыкушина Г.В. Палеоантропология карасукской культуры. М., 2010.

Файзрахманов Г.Ф. Древние тюрки в Сибири и Центральной Азии. Казань, 2000.

А.Е. Тер-Саркисянц

КАРАБАХСКИЙ ГОРОД ШУШИ: ПРОШЛОЕ И НАСТОЯЩЕЕ

История карабахского города Шуши восходит к древнейшему поселению, о чем свидетельствуют обнаруженные в его окрестностях захоронения II–I тыс. до н.э. В раннесредневековых армянских и персидских источниках Шуши упоминается как крепость-поселение Каркар (VI в.). С 1724 г., во время освободительных войн карабахских армян против персов и турок, именно здесь находился основанный сотником Аваном Юзбаши укрепленный военный лагерь (*сгнах*), в котором были сосредоточены основные силы армянских войск.

После образования в 1752 г. в составе Ирана Карабахского ханства было решено построить его столицу на месте Шушинской крепости, которая в документах тех лет называлась также как Большой сгнах, Крепость Шоша, Кар (от арм. *кар* — камень, здесь — в значении крепость), Караглух и т.п. Поставленный персами во главе ханства предводитель кочевого тюркского племени *джеваншир* из рода *сарыджаллы* Панах Али, переселившись в эту крепость, решил перестроить *сгнах*, укрепив его для защиты от врагов.

В новую столицу с 1756–1757 гг. стали активно переселяться на постоянное место жительства многие армяне из разных мест, причем не только из Карабаха, но и из других армянонаселенных регионов, прежде всего из ближайших областей — Сюника и Нахичевана. Так, в Шуши переселилась часть жителей Казанчи,

Агулиса, Мегри, где они построили свои церкви и жилые кварталы, носившие соответственно названия Казанцецоц, Агулецоц, Мегрецоц. При этом дворец местного армянского мелика Шахназара II был построен в центре Шуши, а замок Панаха — в нижней части, ближе к обрыву Шушинского плато, где обосновалось и его племя, прибывшее сюда наряду с другими мусульманскими группами.

По Гюлистанскому договору 1813 г., завершившему русско-персидскую войну 1804–1813 гг., Карабахское ханство в числе ряда других регионов отошло «на вечные времена» к России. После того как последний карабахский хан Мехтикули бежал 21 ноября 1822 г. в Иран, генерал А.П. Ермолов объявил жителям Карабаха о ликвидации ханской власти.

В 1826 г. Иран начал новую войну против России, во время которой главная персидская 60-тысячная армия под командованием Аббаса-Мирзы вторглась в Карабах и осадила крепость Шуши. Но, встретив упорное сопротивление объединенных сил русского гарнизона и местного армянского населения, персы в течение 48 дней так и не смогли взять крепость. Война закончилась подписанием в 1828 г. Туркманчайского мирного договора.

Вхождение в состав России создало благоприятные условия для развития экономики Шуши. В XIX в. подавляющее большинство местного населения состояло из армян и закавказских татар (получивших в 1936 г. этноним «азербайджанцы»). Так, в 1832–1833 гг. из общего числа 7930 чел. армян было 53,9 %, татар — 46,1 %; в 1873 г. из 24552 чел. соответственно 55,0 и 44,0 %; в 1897 г. из 25881 чел. — 55,8 и 41,7 % [Марутян, Саркисян, Харатян 1989: 42]. Население было в основном занято различными ремеслами и торговлей.

Получив с 1847 г. статус города, Шуши начал интенсивно развиваться. За короткое время бывшая крепость превратилась в один из крупных городов Закавказья, уступая лишь Тбилиси и Баку, а к концу XIX в. город стал вторым (после Тбилиси) духовным и культурным центром закавказских армян. К этому времени здесь насчитывалось десять учебных заведений (среди которых первая школа для армянских детей вместе с типографией была основана

в 1827 г. швейцарскими миссионерами-евангелистами). Наибольшей известностью пользовались Армянская епархиальная школа (1838), Городское училище (1875), Реальное училище (1881), гимназия для девочек «Мариам Гукасян» (1894), в которых преподавали многие известные деятели армянской культуры. С 1827 по 1920 г. в Шуши действовало пять типографий, в которых было издано более 150 книг. За период с 1874 по 1920 г. вышли в свет свыше 20 газет и журналов, в том числе два издания на русском языке. Оживленной была и театральная жизнь, начало которой положили поставленные в 1865 г. совместными силами местной самодеятельности и актеров из Тбилиси несколько исторических пьес на армянскую тематику. В городе действовали инструментальный и струнный оркестры, а также танцевальный ансамбль.

Шуши был разделен на верхнюю, армянскую, часть и нижнюю часть, где жили мусульмане. Армянская часть была поделена на отдельные кварталы. Украшением города был Центральный квартал, который пересекали три мощеные улицы: Театральная, где находился рассчитанный на 350 зрителей театр, построенный в 1891 г. на средства руководителя театральной труппы М. Хандамиряна; улица Агулецоц, в верхней части которой возвышался монументальный собор *Сурб Аменапркич* (Христа Спасителя) (1868–1886), а в нижней — великолепная церковь *Агулецоц* (1822); Почтовая улица, где находились почта, телеграф и банк. В этом же квартале было более 400 жилых домов из белого камня в два либо в три этажа, множество магазинов, мастерских ремесленников, различные производственные и общественные здания, в частности больница Жамхарянов, военный лазарет, две аптеки, городские бани, большой рынок, гостиницы. В Шуши имелись также женский монастырь *Анапат Кусанац* (1816) и церкви *Мегрецоц* (1833) и *Канач жсам* (1847). Помимо этих культовых сооружений во второй половине XIX в. в татарских кварталах были выстроены две двухъярусные мечети с двумя минаретами по проекту персидского архитектора Кербалу Сефи-хана.

Для препровождения досуга в армянской части города имелись два клуба — зимний и летний. В двухэтажном здании зимнего клуба размещались просторный зал для приемов, концертный,

танцевальный, читальный залы, бильярдная. В трехэтажном здании летнего клуба имелись большой зал со сценой, библиотека и читальный зал, кафе, ресторан, а для детей и подростков — детская и спортивная площадки. Любимым местом отдыха шушинцев был также городской бульвар [Мкртчян 1988: 182, 190, 191; Атлас Нагорно-Карабахской республики 2009: 93].

Тяжелейшим испытанием для Шуши стал XX век, в течение которого город трижды пережил страшные разрушения, резню и погромы: во время спровоцированных властями в ряде городов Закавказья в 1905–1906 гг. армяно-татарских столкновений. Летом 1905 г. в армянской части Шуши огонь уничтожил более 200 жилых и общественных зданий, в том числе и театр; в марте 1920 г. от мусаватистов и турок погибло по разным данным от шести до десяти тысяч горожан-армян. Кровавой была и Карабахская война в 1991–1992 гг. В результате население Шуши резко сократилось и по сравнению с 1914 г., когда из 42,1 тыс. чел. армян было 52,3 %, татар — 44,8 %, по переписи 1926 г. составило всего 5,1 тыс. человек (в том числе татар стало 96,0 %, армян — 1,8 %). На начало 2009 г. горожан в Шуши было 3,3 тыс. чел., многие из которых — беженцы из Азербайджана после нагорно-карабахского конфликта [Марутян, Саркисян, Харатян 1989: 43; Атлас Нагорно-Карабахской республики 2009: 11].

Ныне в Шуши отреставрирован кафедральный собор *Сурб Аменапркич*, город стал административным центром и резиденцией главы Арцахской епархии Армянской апостольской церкви. В последние годы правительство Нагорно-Карабахской республики пытается восстановить исторический облик этого многострадального города и привлечь сюда иностранных туристов, для чего в 2006 г. была принята государственная программа и создан Фонд «Возрождение Шуши».

За прошедшие годы Фонд сделал немало. Шуши получил новый герб, флаг и гимн. Реализованы многие социально-экономические и строительные проекты, разработан генеральный план города, в котором новые строения должны гармонично сочетаться с его прежним обликом. Объявлен конкурс на проект восстановления здания знаменитого Реального училища, в котором

затем планируется открыть Национальный музей. На частные средства будут восстанавливаться и другие здания XIX в., в которых разместятся объекты туризма и здравоохранения. В качестве первоочередной задачи ведется работа по реконструкции всей городской системы водоснабжения. 19 января 2008 г. состоялся телемост «Ереван — Шуши — Вифлеем», связавший Шуши с армянами всего мира с целью напомнить им, что восстановить этот город можно лишь совместными усилиями всего народа.

В Шуши возрождается и культурная жизнь. Сейчас здесь работают драматический, кукольный и детский театры, Ансамбль народных инструментов, Историко-краеведческий музей, Музей ковра, Гуманитарный колледж им. А. Хачатряна, Музыкальная школа им. Д. Казаряна, Центральная библиотека, недавно построенный Центр искусства, ремесел и туризма, открытая в 2010 г. Картинная галерея им. Мартироса Сарьяна, проводятся разного рода мероприятия: фестивали, концерты, спортивные соревнования, международные научные конференции.

В настоящее время более 400 памятников истории и культуры, находящихся в городе и его окрестностях, взяты на учет и под охрану государства. Это гробницы II–I тыс. до н.э., средневековые *хачкары* (крест-камни), склепы, мосты, мельницы, крепостные стены, опоясывающие Шушинское плато, крепость сотника Авана Юзбаши и другие сооружения народной архитектуры.

Библиография

Атлас Нагорно-Карабахской республики. Ереван, 2009.

Марутян А.Т., Саркисян Г.Г., Хартян З.В. К этнокультурной характеристике Арцаха // Правда о Нагорном Карабахе. Ереван, 1989.

Мкртчян Ш. Историко-архитектурные памятники Нагорного Карабаха. Ереван, 1988.

А.Ю. Худавердян, С.Г. Деведжян

СПОСОБЫ ОБРАЩЕНИЯ С ТЕЛАМИ УМЕРШИХ В ПАМЯТНИКАХ ЭПОХИ ЖЕЛЕЗА С ТЕРРИТОРИИ АРМЕНИИ

Погребальный обряд является одной из наиболее ярких и значимых составляющих археологических культур. Будучи отражением идеологических представлений человека других эпох, он дает возможность реконструировать некоторые черты его духовной культуры. «Мир современного горожанина, пусть образованного, начитанного, интеллигентного, гораздо одномернее, суше, плосче, серее и бездуховнее, чем мир человека, сохранившего ценности традиционной культуры» [Арутюнов 1995: 4]. Главная идея традиционной погребальной обрядности заключается в возобновлении очередного жизненного цикла. Весь комплекс погребальных действий был направлен на обеспечение жизненного круговорота, т.е. на благополучное достижение темной и светлой сущностями («душами») покойника соответствующих посмертных сфер — во имя их будущего воссоединения в новом земном человеческом теле.

Обычай расчленения тела на части известен в погребальной обрядности и в ритуалах жертвоприношения. На Кавказе в основе этого обряда, по мнению О.М. Даудова [1974], лежат дозорострийские верования. Некоторые исследователи рассматривают обычай расчленения тела как средство обезвреживания покойников [Васильев, Матвеева 1986]. Подобное обезвреживание зафиксировано у разных народов и в разные эпохи, что нашло отражение в фольклоре и верованиях. Одна из сказок народов Памира повествует о том, как юноша швыряет голову, отрубленную у ведьмы, на землю с такой силой, что она разлетается на куски [Сказки народов Памира 1976]. В персидских сказках часто встречается мотив разрубания или разрывания на части ведьмы или дива [Персидские народные сказки 1987].

Причиной расчленения трупов мог быть ритуальный каннибализм с последующим захоронением костей [Цимиданов 2004]. По сообщениям этнографов, у некоторых племен Новой Гвинеи

новорожденный мальчик получал имя только после того, как его отец (или какой-то близкий родственник) убивал взрослого человека, чье имя было им известно, и отрезал ему голову. Череп хранился как священная реликвия до тех пор, пока был жив человек, обретший имя [Медникова 2004].

Не менее распространенным был и другой побудительный мотив для нарушения целостности трупа. У многих народов расчленяли тела умерших правителей и других выдающихся лиц (в том числе христианских святых), чтобы затем выставить части тела либо похоронить их в нескольких местах с целью обеспечения благополучия конкретных местностей [Фрезер 1983; Бойцов 2003].

Случаи захоронения расчлененных трупов на территории Армении обнаружены в памятнике Лори Берд (плато Ташратап: Ташир-Дзорагете, VI–V века до н.э., раскопки археолога С.Г. Деведжяна). Косные останки индивидов в погребениях (№ 103–109) расположены не в анатомическом порядке; расчлененные части тела размещены в пределах могил на расстоянии. В погребениях не обнаружены фрагменты позвонков, при этом были уничтожены лицевые части черепов, очевидно, чтобы ликвидировать индивидуальные черты покойного. Черепа двух мужчин головы (погр. 105: 18–20 лет; 107: 50–55 лет) были отчленены от костяка и разрублены по середине на две половины; захоронены были правые части черепных коробок и посткраниального скелета. В обоих случаях под правой частью черепа аккуратно были уложены разрубленные фрагменты посткраниального скелета.

Правое и левое — одно из главных противопоставлений в мифологиях древних (особенно в дуалистических и близнечных мифах). Для большинства мифологий характерно использование признака «правый» в значении положительного, а «левый» — в значении отрицательного, связанного с неправотой и загробным наказанием. *Правая сторона тела соответствует* мужскому началу, а также будущему, свету. Черепа индивидов из Лори Берда были обращены лицевой частью на восток — на восход солнца, в сторону грядущего возрождения. Вероятно, мы имеем дело с обрядом перехода. После смерти субъект должен был пройти слож-

ный путь воскрешения — завершался один временной цикл и индивид (космос) возвращался в свое исходное состояние небытия, и специальный ритуал должен был помочь его возрождению для переустройства космоса, повторяя все этапы его творения-становления. Этим можно объяснить расчленение трупов в могильнике Лори Берд, без чего не мог получить развитие новый цикл: жизнь — смерть — возрождение.

Как показывают материалы могильника Ширакаван (Ширакская равнина, IX–VI века до н.э., раскопки А.А. Хачатряна, Л.Г. Еганяна, Л.А. Петросяна.), традициям местного населения были не чужды человеческие жертвоприношения. Так, в одном случае женщина была уложена в скорченном положении, у ее головы был обнаружен череп мужчины. В другом случае вместе со скелетом мужчины была зафиксирована голова молодой женщины; в третьем случае рядом со скелетом зрелой женщины выявлена голова более молодой женщины. Следует отметить, что черепа жертв в погребениях находились рядом с бытовой утварью (в сосудах выявлены кости домашних животных). Жертвоприношения совершались в ходе ритуально-поминальных обрядовых действий. Судя по всему, сначала жертв приводили в бесчувственное состояние и после отрубали головы.

Отрубленная человеческая голова имела важное символическое значение в культовых системах и магических ритуалах греков, кельтов, этрусков, скифов, карфагенян, фракийцев, тавров и других древних народов, о чем неоднократно сообщали античные писатели. Объяснение обряда отсечения головы можно найти в многочисленных мифах, связанных с почитанием божеств хтонического круга и прежде всего Диониса. Недаром во многих из них описываются сцены с отчленением головы, терзанием тела и ритуальным каннибализмом [Воеводский 1874]. Как известно, черепа людей могут свидетельствовать и о наличии в обрядах мотива плодородия земли [Иванов 1994: 127]. Отрубленные мужские головы, по мнению В. Иванова, — это зрелые плоды, несущие в себе зародыш будущего возрождения, семена, оплодотворяющие «лоно подземной ночи» [Там же: 131]. Жертва выступала как бы видимым медиатором между живущими людьми и божеством,

а также находившимися под землей умершими предками, которые призывались повлиять на плодородие земли и урожайность, на благополучие всего сущего, с ними связанного.

Большой интерес вызывает находка человеческого черепа (погр. 5) из могильника Арцвакар (Севанский бассейн, XI–IX–VIII века до н.э., раскопки А.С. Пилипосяна). Череп мужчины 60 лет имел на правой стороне теменной кости (около сагиттального шва) отверстие треугольной формы — результат посмертных действий ритуального характера. В системе Пифагора греческая буква дельта с ее формой в виде треугольника считается символом космического происхождения. У разных народов троичность мироздания обозначалась треугольником: рождение — жизнь — смерть, жизнь — смерть — новая жизнь (возрождение), тело — ум — душа, отец — мать — дитя, то же — три космические зоны (небо — земля — нижний мир). Отверстие треугольной формы (1,8×2,2×1,5 см) на теменной кости у погребенного из Арцвакара обращено вершиной вниз. Треугольник, обращенный вершиной вниз, является лунным и имеет символику женского начала, матки, природы, воды, холода, тела, йони, шакти.

Треугольная кость, извлеченная из черепа, могла служить амулетом. Различные атрибуты, изготовленные в ходе посмертных манипуляций, имели важное сакральное значение и находили широкое применение в религиозной и бытовой практике многих древних народов. Изделия из костей были действенными инструментами для общения посвященных, жрецов и шаманов с потусторонними силами, прежде всего из мира мертвых. Посредством этих предметов устанавливалась мистическая связь между ними и человеком. Амулет, дающий власть над духами, — направленный вершиной вверх треугольник, в который вписано имя Бога (в противоположность амулету, служащему для ослабления чего-либо, — треугольник, направленный вершиной вниз). Магический смысл амулета-треугольника с вершиной, направленной вниз, мог быть заключен в том, что верхняя часть полная, она символизирует тело, наполненное болезнью, но по мере движения вниз болезнь уходит. Тщательно просверленные амулеты, сделанные из костей черепа, носили люди круга кельтской культуры, насе-

лявшие Южную Германию [Медникова 2004]. Высказано также предположение, что предназначение подобных амулетов — защита от болезней, причем, возможно, от тех, которыми страдал обладатель черепа.

Библиография

Арутюнов С.А. От редактора // Головнёв А.В. Говорящие культуры: традиции самодийцев и угров. Екатеринбург, 1995.

Бойцов М. Живая власть мертвого тела. Комментарии к повествованию старшего коллеги // Казус: индивидуальное и уникальное в истории. М., 2003. Вып. 5.

Васильев И.Б., Матвеева Г.И. У истоков истории Самарского Поволжья. Куйбышев, 1986.

Воеводский Л.Ф. Каннибализм в греческих мифах. Опыт по истории развития нравственности. СПб., 1874.

Даудов О.М. Культуры Дагестана эпохи раннего железа. Махачкала, 1974.

Иванов В.И. Дионис и прадионисийство. СПб., 1994.

Медникова М.Б. Трепанации в древнем мире и культ головы. М., 2004.

Персидские народные сказки. М., 1987.

Сказки народов Памира. Перевод с памирских языков. М., 1976.

Фрезер Дж. Золотая ветвь. Исследование магии и религии. М., 1983.

Цимиданов В.В. Социальная структура срубного общества. Донецк, 2004.

А.У. Чахкиев

ХРИСТИАНСКИЙ ХРАМ ТХАБА-ЕРДЫ КАК ФЕНОМЕН СРЕДНЕВЕКОВОГО АРХИТЕКТУРНОГО ЗОДЧЕСТВА

В горной Ингушетии много удивительных памятников средневековой старины. Однако один из них не имеет себе аналога. Это удивительное сплетение разных времен и культур, которое воплотилось в первом христианском храме Ингушетии — Тхаба-Ерды.

Среди историков, археологов и искусствоведов нет единого мнения о том, кто и когда построил храм Тхаба-Ерды. Но многие

едины во мнении, что он был заложен в VIII–IX веках. Это дает основание считать его одним из древнейших христианских храмов на территории современной Российской Федерации.

Одним из главных подтверждений данной датировки является его архитектурное сходство с армянскими храмами указанного периода, чья датировка известна более или менее точно. В частности, речь идет о церквях армянской области Ташир (сейчас — область Лори). Конкретный пример — алтарное окно Тхаба-Ерды; аналогичные окна — двойные, узкие и арочные — часто встречаются в армянских церквях VII в. Для сравнения: в грузинской архитектуре такие окна стали появляться позднее — к X–XI векам [Казарян, Белецкий 2009: 1].

В то же время ученые находят много архитектурных аналогий между Тхаба-Ерды и грузинскими храмами того периода. А это, в свою очередь, дает основание предполагать, что Тхаба-Ерды возник как «трехцерковная базилика» и был купольным (именно такие церкви были в то время распространены в Грузии). Однако на сегодняшний день от того периода осталась лишь нижняя часть храма. Облик, близкий нынешнему, Тхаба-Ерды приобрел позднее — в ходе реконструкции в X–XI веках [Там же: 3].

В надписи на одной из черепиц, которая осталась от прежней, несохранившейся черепичной кровли, упоминается католикос Грузии Арсений II (955–980 гг.). Исследователи делают вывод, что при нем храм был восстановлен и, возможно, поменял купольную структуру на зальную. Историки отмечают, что рубеж X–XI веков — время активной миссионерской деятельности следующего грузинского католикоса-патриарха — Мелхиседека I. При нем на Кавказе построили много новых церквей. Не исключено, что в поле его зрения попал и полуразрушенный (вероятно) в тот момент Тхаба-Ерды.

В Грузии существует народное предание, согласно которому Тхаба-Ерды был возведен при личном участии царицы Тамары в XII–XIII веках. На фоне предположения о возникновении храма в более ранний период — в VIII–IX веках — ученые не находят археологического подтверждения этому поверью. Однако кое-что в архитектуре горного храма отвечает народному преданию: это

карнизы с классическим грузинским «S-образным» орнаментом. Исследователи относят их как раз к XII–XIII векам. Очевидно, Тхаба-Ерды реконструировался и в этот период — эпоху очередного расцвета Грузинского государства [Там же: 1].

На западном фасаде храма — композиция с двумя персонажами. Слева — Христос. Справа — человек с крестом и мечом, очевидно, некий местный князь, заказчик храма. Вопреки принятой «субординации» изображение Христа находится ниже изображения князя. Из этого ученые делают вывод, что первоначально их расположение было другим [Мальсагова 2008: 5].

Еще одна плита западного фасада (слева от Христа) долгое время считалась утерянной, но несколько лет назад ее нашли в одном из окрестных сел. На ней изображен бородатый мужчина с епитрахилью. По мнению специалистов, надпись на плите состоит из букв грузинского церковного письма — *асомтаврული* — и означает «епископ Георгий». Ученые относят надпись к рубежу X–XI веков.

Последняя масштабная реконструкция Тхаба-Ерды прошла, по мнению исследователей, в XV в., и провели ее ингушские мастера. Очевидно, к этому моменту храм был разрушен достаточно сильно. Найденные в завалах каменные блоки строители порой ставили в совершенно случайные места. Поэтому теперь плиты, которые некогда составляли единую композицию, могут оказаться в разных стенах.

На одной из каменных плит изображен стрелок из лука, на плите другого фасада — животное, лань или олень. Раньше эти два изображения составляли единую композицию: возможно, это был сюжет о великомученике Евстафии Плакиде. Этот святой принял христианство после того, как во время охоты на оленя образ распятого Христа явился ему между двух оленьих рогов со словами: «Плацид, зачем преследуешь ты Меня, желающего твоего спасения?» [Казарян, Белецкий 2009: 5].

Странное изображение на одной из плит: два животных, обращенных друг к другу мордами. Правое — предположительно кот или лев. Левое — крылатое животное с головой собаки. Исследователи такое существо идентифицируют как сэнмурва — это

фантастический зверь иранского культурного мира. Каким образом это изображение появилось в рельефе христианского храма и каково его значение — вопрос на сегодняшний день открытый [Мальсагова 2008: 6].

Бюст человека на одной из плит — предположительно, изображение апостола. По мнению специалистов, помещать таких апостолов по периметру храма — армянская архитектурная традиция еще VIII в.

Библиография

Барахоев Л.М. Язычество и первые зачатки религии на территории горной Ингушетии. Назрань, 2011.

Гадиев У.М. Тхаба-Ерды. Назрань, 2012.

Евлоев Б. С. Каменное чудо горной Ингушетии. Назрань, 2009.

Казарян А., Белецкий Д. Тхаба-Ерды: к вопросу о датировке церкви и ее месте в средневековом зодчестве Кавказа // Вестник Археологического центра при Министерстве культуры Республики Ингушетия. Назрань, 2009. Вып. 3.

Мальсагов Б.М. Страна галгаев. Назрань, 2008.

Мальсагова Л.М. Христианские миссионеры в средневековой Ингушетии. Назрань, 2008.

ИСТОРИОГРАФИЯ, ИСТОЧНИКОВЕДЕНИЕ

А.К. Алексеев

«ТАЪРИХИ ИНКИЛОБИ ФИКРИ ДАР БУХОРО» КАК ИСТОЧНИК ПО СУННИТО-ШИИТСКИМ ОТНОШЕНИЯМ В БУХАРСКОМ ЭМИРАТЕ (к. XIX — нач. XX вв.)

Таърихи инкилоби фикри (Таърихи савтия ва Инкилоби фикри дар Бухоро, История новометодного обучения и идеологическая революция в Бухаре) — одно из наиболее важных исторических сочинений известного таджикского писателя и общественного деятеля Садриддина Саид-Муродзады Гидждувани, более известного как Садриддин Айни (1878–1954). Это весьма ценный источник по истории общественных отношений в Бухарском эмирате на рубеже XIX–XX веков. Ни одно из современных исследований по данному периоду не обходится без обращения к данному сочинению, которое по целому ряду обстоятельств в том виде, в каком его задумывал автор, увидело свет только через 70 лет после того, как было написано [Айни 1987]. В связи с тем, что долгое время данное сочинение в оригинальном виде было недоступно исследователям, необходимо сказать несколько слов о его истории.

К работе над этим сочинением С. Айни приступил в июне 1917 г., после переезда в Самарканд из Кагана, где он находился на излечении после перенесенных пыток и тюремного заключения за участие в выступлениях против эмира [Айни 2005: 17].

Долгое время в историографии бытовало мнение, что данный труд был написан на узбекском языке. Связано это было с тем,

что, несмотря на усилия Айни по изданию *Таърихи инкилоб* на таджикском, ему не удалось осуществить задуманное. С доверенным человеком Айни отправил рукопись сочинения из Самарканда в Бухару для ее скорейшего издания, но после того как она была доставлена, ее следы теряются. Она числилась «утраченной» до конца 1980-х годов. Этот таджикский автограф был обнаружен сыном писателя К. Айни уже после распада СССР [Там же: 21, 25–27].

Исходя из сложившейся ситуации и под давлением Й. Пулода, являвшегося комиссаром (*назиром*) просвещения в Бухарской республике, Айни согласился на перевод и последующее издание своего труда на тюрки. Перевод, дошедший в рукописи, датирован 1921 годом. Этот текст после редакции в сокращенном виде был переведен на русский язык и издан известным петербургским востоковедом-тюркологом А.Н. Самойловичем (1880–1937). В дальнейшем именно этот сокращенный вариант лег в основу узбекской версии сочинения, которая стала известна под названием *Бухоро инкилоби таърихи учун материаллар* [Там же: 23; Айни 1926].

В то же время наличие автографа на персидском языке, хранящегося ныне в Институте востоковедения им. А. Бируни АН Республики Узбекистан, показывает, что изначально сочинение писалось на таджикском. Автограф состоит из 12 сброшюрованных тетрадей, содержащих от 14 до 16 листов, общим числом 357 страниц. Обозначена дата окончания работы над сочинением: 05.05.1336 / 16 (04).02.1918 [Айни 1987: 18]. Такова в очень общем виде история данного памятника.

Как изложение очевидцем и непосредственным участником событий, которым являлся С. Айни, его сочинение имеет большую ценность для целого ряда сюжетов: деятельность просветителей-*джадидов* в Бухаре, распространение новометодного образования (*мактаби савтийа*), повседневная жизнь Бухары и Самарканда и т.д. Особое значение рассматриваемый источник имеет для изучения отношений различных этноконфессиональных групп в Бухарском эмирате.

С. Айни весьма подробно рассматривает вопросы суннито-шиитских отношений и положение этноконфессиональной группы

ирани / эрони в Бухаре. Данная группа сформировалась из числа добровольных и вынужденных переселенцев из Ирана, придерживавшихся имамитского шиитского *мазхаба*. В силу традиционного сепаратизма тюркской военно-кочевой знати в Бухарском ханстве, а затем в эмирате, данная этноконфессиональная группа составила важный слой административно-управленческого аппарата Бухары. Ханы, а затем эмиры, более полагались на своих шиитских подданных, которые вынуждены были в суннитском окружении верой и правдой служить своим повелителям. Собственно, привлечение к административно-чиновничьей работе иранцев было традиционным для арабских, тюркских и монгольских правителей, чему в истории Центральной Азии мы находим множество примеров.

Помимо *эрони / ирони* шиитами также были обращенные в рабов пленники: согласно установившейся практике, шииты считались вероотступниками (*рафиз*) и могли быть обращены в рабство, а их имущество считалось законной военной добычей [Искандарбек Мунши Туркоман 1387: 390–398]. Однако, исходя из информации С. Айни, шиитов-эрони и шиитов коммерсантов, приезжавших в Бухару по торговым делам из Ирана и имевших в городе свои фактории, не следует смешивать с насильно обращенными в шиизм пленниками. Первые обладали более широкими правами и возможностями, даже по сравнению с основной массой суннитского населения. Достаточно сказать, что фактический правитель города при эмирах Абдулахаде (правил 1885–1900) и Саййад Мир-Алим-хане (правил 1900–1920) Остонакул *кушбеги* сам принадлежал к шиитам. Бухарские шииты компактно проживали в трех кварталах: Тотор, Афшор и Зеробод / Зирабад.

Помимо отправления чиновных должностей в эмирской администрации, шииты активно занимались ремеслом и торговлей. Судя по тому, что они свободно носили оружие, отправляли свои религиозные церемонии (*азадари*), они вполне мирно уживались с суннитами. С. Айни указывал, что разногласия между общинами (*фирка*) носили не религиозный, а политический и экономический характер, а столкновения провоцировались религиозными лидерами, конкурировавшими за власть. Наиболее красноречивыми результатами такой конкуренции стали шиито-суннитские

столкновения в Бухаре в начале 1327 / 1909 г. Бухарские *улама*, в частности Бурхониддин *раис* и *мулла* Камар, умело пользовались слабыми знаниями учащих суннитских *мадраса* и ремесленников по истории ислама и натравливали их на шиитов. В то же время шииты, занимавшие практически все ключевые посты в администрации эмира, не были готовы расстаться с частью своих политических и социально-экономических привилегий. В этой связи уместно привести цитату из *Таърихи инкилоб*:

«Поскольку столкновения (*фитна*) шиитов и суннитов имели место после смуты, [связанной] с вопросами новометодных школ, и поскольку за этими событиями стояли одни и те же люди, уместным видится сказать несколько слов по этому поводу. Хотя в предшествующие годы пару раз между этими двумя религиозными группами в Бухаре и случались столкновения, они разрешались благодаря умелым действиям властей, и обе группы жили по-братски (!). Среди *райатов* и жителей (города) не наблюдалось враждебных настроений по отношению друг к другу. Однако же среди власть предержащих всегда были разлад и вражда. В действительности, причиной этой вражды были не религиозные разногласия (!), а политическое соперничество. Поскольку пост *вазира* и право сбора *заката* всегда контролировались [выходцами] из группы *эрони* / *ирони* и финансовые рычаги власти были у них в руках, *сипахи*, являвшиеся выходцами из (узбекских) племен (илдор) и чиновники-бухарцы именно по этой причине затаили на них обиду» [Айни 2005: 75].

Завершая обзор суннито-шиитских отношений, С. Айни указывает на основные, по его мнению, причины столкновений:

«1. Излишняя надменность чиновников *кушбеги* и притеснения ими населения.

2. Ненависть народа к власти, которую олицетворял *кушбеги*.

3. Абсолютная узурпация выходцами из *эрони* административных и финансовых должностей в Бухаре.

4. Враждебность военного сословия (*сипахи*) из числа таджиков и узбеков по отношению к *эрони*, и особенно *кушбеги*.

5. Вражда Бурхониддина *раиса* с *кушбеги* вследствие [политической] конкуренции» [Там же: 88–89].

Библиография

Айни К. С. Мукаддима... // *Айни С.* Таърихи инкилоби фикри дар Бухоро. Куллийёт. Душанбе, 2005. Ч. 14.

Айни С. Бухоро инкилоби таърихи учун материаллар. М., 1926.

Айни С. Тарихи инкилоби Бухоро. Душанбе, 1987.

Искандар-бек Мунши Туркоман. Тарих-и аламара-йи Аббаси / Зир-и назар ва ба танзим-и фихристу ва мукаддима: Ирадж Афшар. Китаб-и аввал. Джилд-и аввал ва ними аз джилд-и дуввум. Тихран, 1387.

В.А. Дмитриев

О КЛАССИФИКАЦИОННОЙ СХЕМЕ В.П. КОБЫЧЕВА ПО ТИПОЛОГИИ ТРАДИЦИОННОГО ЖИЛИЩА НАРОДОВ КАВКАЗА

Операция систематизации признается одним из обязательных признаков научного исследования, она имеет большое служебное значение, может быть самостоятельной целью и указывать на степень развития научной дисциплины. С таких позиций следует высоко оценить внимание к типологическим исследованиям в отечественной этнографии и в кавказоведении в частности в 1960–1980-х годах, когда была обозначена задача типологических исследований, в том числе подготовки историко-этнографических атласов компонентов региональной культуры народов СССР. Результативность этой работы была различной, тем более важны те разработки, которые действительно привели к появлению типологических схем, имевших региональное значение и распространение. Одной из таких разработок стала типология кавказского жилища В.П. Кобычева и последовавшая критика этой схемы.

Типология кавказского жилища В.П. Кобычева была предложена в двух вариантах: субрегиональном относительно Юго-Восточного Кавказа — Азербайджана и общерегиональном для Кавказских горных территорий. Она изложена в ряде работ, основные из которых являются источником осмысления авторских позиций типологии жилища в первом [Кобычев 1962] и втором вариантах [Кобычев 1964, 1967, 1982, 1985, 1997]. Случайно или

нет, но в конечном варианте субрегионального атласа кавказского жилища типология полностью была растворена в описании конструктивных характеристик [Кобычев 1982].

В последнем изданном варианте типологии жилища народов всего Кавказа были выделены:

1) жилище со ступенчато-венцеобразным перекрытием в предгорьях и на возвышенных плато средней части Закавказья;

2) жилище Дагестана и высокогорной зоны Кавказа (каменная башенная архитектура и дома из камня зального типа и фаластерного построения с относительно плоской кровлей;

3) область деревянного зодчества:

а) срубные дома от Карачая до Аджарии,

б) плетеное, позднее саманное жилище Северо-Западного Кавказа;

в) турлучные дома Северного Кавказа);

4) передвижные и разборные формы жилища (в том числе алачиг и юрта кочевников — временные жилища оседлых народов) [Кобычев 1997: 204–241].

Напомним, что в первой работе заявлялись иные варианты типологии:

1) плоскокрыший каменный, иногда из сырцового кирпича дом в центральной части Большого Кавказа, у грузин-горцев и ряда районов Картли, армян Араратской долины, азербайджанцев, живущих на плоскости и на склонах Главного Кавказского хребта, у народов Дагестана;

2) деревянный или турлучный дом со скатной крышей Западного Кавказа и Талыша;

3) жилище со ступенчато-пирамидальным перекрытием в горах Малого Кавказа и на территории Закавказья, частично у южных осетин [Кобычев 1964].

Собственно, типы выделяются менее четко, а акценты сделаны на ареальное основание. Несколько иначе выглядела и схема, предложенная совместно В.П. Кобычевым и А.И. Робакидзе:

1) плетеный, турлучный или из сырого кирпича дом с 2–4-скатной крышей удлиненного или квадратного плана — у абхазо-адыгских народов, западных грузин, кахетинцев, ингилойцев,

азербайджанцев, аварцев Закатальского округа, талышей приморской зоны, удин, части осетин, чеченцев, ингушей, проживающих на плоскости;

2) срубное жилище удлиненного плана с округлой двускатной крышей — у карачаевцев, горных осетин, балкарцев Баксанского ущелья и горных черкесов;

3) плоскокрыший каменный или из саманного кирпича дом различной этажности (от полуземлянки до 2–3-этажных домов у тушин, хевсур, мтиулов, мохевцев и др., азербайджанцев, армян, северных и южных осетин, балкарцев, горных чеченцев, ингушей, аварцев, лезгин, табасаранцев, лакцев и других народов Дагестана, у татов, талышей горной зоны, части курдов, айсоров и др.;

4) жилище со ступенчато-пирамидальным перекрытием различного плана и возвышением над землей — у армян, грузин Картли, некоторой части южных осетин, а также у азербайджанцев и курдов Нагорного Карабаха; (многоярусные, крупноблочные, каменные сооружения замкового типа у населения высокогорных районов Кавказа [Кобычев, Робакидзе 1962: 36].

Вариативность подходов типологизации заметна.

Примечательно, что особо критические замечания в адрес рассматриваемой типологической схемы были высказаны грузинскими этнографами. Т.А. Чиковани критиковал В.П. Кобычева за то, что тот не отметил существование в восточной части Малого Кавказа сложного дома. Т.А. Чиковани степень сложности планировки жилища ставил в зависимость от высоты над уровнем моря, полагая, что нижняя граница жилища со ступенчато-венцеобразным перекрытием находится на высоте 300 м в равнинах Гянджи и Нижней Картли, а верхняя — в горах Дашкесан-Кельбаджара и Гегам-Сюникских горах на высоте около 2000 м (в Грузии на севере у ущелий Ксани и Храми и на юге в Триалети и Месхет-Джвахети на высоте 1700–1750 м) [Чиковани 1971: 37–38].

В Кахети дарбазное жилище не было представлено, за исключением переселенцев картлийцев во внутреннем ареале этой части Грузии. Подчеркивалось, что с повышением уровня расположения жилища максимум хозяйственной площади смещался от функций земледельческого хозяйства к функциям скотоводческо-

го. Т.Д. Чиковани считал столбы жилища со ступенчато-венцеобразным перекрытием в Триалети и Месхет-Джвахети не опорной, а антисейсмичной конструкцией, зато столб в Картли — культовым предметом [Чиковани 1971: 46, 47–49].

Отмечено, что наличие центрального культового столба было известно в Грузии в Хеви, Гудмакри, Пшави, Хевсурети, Рача-Лечхуми, а также в Аджарии. Этот элемент был известен у чеченцев, осетин, аварцев, андийцев, рутульцев, лакцев, горных кумыков. В областях Малого Кавказа почитание опорного столба жилища было менее развито.

Критика положений концепции В.П. Кобычева в варианте, изложенном в работе Робакидзе-Кобычева, прозвучала со стороны Л. Сумбадзе, разработавшего для этого сначала только типы жилища, характерные для территории Грузии. В качестве недостатков критикуемой схемы замечалось:

1) объединение в одну группу домов с плетеными или турлучными стенами и соломенной или камышовой крышей и домов со стенами из необожженного кирпича под черепичной крышей;

2) отсутствие упоминания круглого в плане дома с плетеными стенами (абхазский акуацв);

3) неточности в характеристике перекрытия срубного жилища и неверное указание на его наличие у южных осетин;

4) отсутствие учета признака этажности у плосккрышного жилища горной зоны и аспектов планировки домов данного типа;

5) неудачность термина «ступенчато-пирамидальный» по сравнению с «конусовидный», так как именно такую форму дают перекрытия и квадратной, и восьмиугольной формы;

6) объединение всех разновидностей форм домов-крепостей высокогорной зоны [Сумбадзе 2008: 7–8].

Было также высказано возражение против того, чтобы полагать опорную конструкцию из центрального столба и поддерживаемой им матицы типологическим признаком, характерным для всего Кавказа. Справедливо и замечание о различии техники ступенчатого перекрытия в жилищах разных районов Кавказа [Сумбадзе 2008: 14–16].

В предлагаемой типологии Л. Сумбадзе пользовался матрицей, одним из оснований которой была культурно-региональная

типология Грузии, а другим — конструкционные типы: плоскокровельная полужемлянка, плоскокровельное наземное жилище, дарбази (жилище со ступенчато-пирамидальным перекрытием) зальное, дарбази комплексное, углубленное и неуглубленное жилище с двускатным перекрытием и центральным опорным столбом, многоэтажный дом-крепость, дарбазовани (дом с сочетанием в перекрытии принципов ступенчато-пирамидального и двускатной крыши), дома с плоско-кровельным перекрытием, круглоплановые дома с конической крышей, дома с двух- или четырехскатной крышей, дома на цоколе, на столбах, двухэтажные дома и др. (часть терминов дана в подаче автора, часть — в моих. — *В.Д.*).

Отдавая должное значению схемы типологии кавказского жилища В.П. Кобычева и ее критическому осмыслению в отечественном кавказоведении конца XX — начала XXI в., можно говорить и о ее дальнейшем развитии. Для того чтобы типология имела региональное значение, она должна опираться на макро-региональные подразделения Кавказа: Предкавказье и предгорья Северного Кавказа; горная зона Большого Кавказа; Куро-Рионская низменность и примыкающие склоны Большого и Малого Кавказа, Северо-Восточная часть Закавказско-Анатолийского нагорья и Малый Кавказ, Северо-Западный Кавказ и Юго-Западный Кавказ. В обязательном порядке признается наличие переходных зон между ними.

Другой составляющей типологии кавказского жилища предлагается герменевтическая оценка комплекса «конструкционный принцип-материал», позволяющая выделить возможные архетипы: «ногайская юрта» и шатры, палатки и другие разборные жилища кочевников Юго-Восточного Кавказа; круглоплановые и прямоугольноплановые плетеные жилища Северо-Западного Кавказа и Юго-Восточного Кавказа, деревянные дома Куро-Рионской низменности, дарбази (карадам-гяхатун) Северо-Восточной части Армянского нагорья и Кавкасиони, подчиненное вертикали каменное жилище Большого Кавказа (в системе жилища и боевая башни — *n*-этажный дом — плоскокрыший дом в террасно-амфитеатровом положении; подвариант горского жилища в пограничных зонах — дом на цокольном этаже), горный срубный дом

Северо-Западной части Кавказа, плоскокровельный дом из глины равнинно-предгорной части Южного Кавказа и др.

Отдельным типобразующим компонентом предлагается рассматривать переходную зону от внутреннего к внешнему пространству жилища, существовавшую во многих разновидностях (навес дахлис / севан в конструкции простого карадама, лоджии в домах Дагестана на втором и первом-втором этажах (сходно в горной Армении и Кавкасиони), балконы второго этажа городского и сельского жилищ Южного Кавказа, круговые и другие открытые галереи домов Северного Кавказа, промежуточные крытые дворики в домах Северной Осетии — Ингушетии — равнинной Чечни, айван-веранда как элемент позднего развития традиционного жилища на Кавказе).

Библиография

Кобычев В.П. Крестьянское жилище народов Азербайджана в XIX в. // Кавказский этнографический сборник. М.; Л., 1962.

Кобычев В.П. Типология кавказского народного жилища // МКАЭН. М., 1964.

Кобычев В.П. Специфика типологии и картографирования Кавказского историко-этнографического атласа (на примере поселений и жилища) // Тез. докл. Всесоюзной сессии по итогам полевых этногр. исслед. 1980–1981 гг. Нальчик, 1982.

Кобычев В.П. Тип и ареал: проблема вычленения и функционального соотношения (на примере народного жилища Кавказа) // Ареальные исследования в языкознании и этнографии: Тез. докл. Уфа, 1985.

Кобычев В.П. Жилище народов Кавказа и Закавказья // Традиционное жилище народов России: XIX — начало XX в. М., 1997.

Кобычев В.П. Поселения и жилище народов Северного Кавказа в XIX–XX вв. М., 1982.

Кобычев В.П., Робакидзе А.И. Основы типологии и картографирования жилища народов Кавказа // Советская этнография. 1967. № 2.

Сумбадзе Л. Типология грузинского народного жилища. Тбилиси, 2008.

Чиковани Т.А. Классификация и генезис закавказского жилища со ступенчато-венцеобразным перекрытием // Хозяйство и материальная культура народов Кавказа в XIX–XX вв. М., 1971.

Т.Г. Емельяненко

С.М. ДУДИН ОБ «УВЕСЕЛЕНИЯХ» САРТОВ

Наследие С. М. Дудина (1863–1929) — фотографа и собирателя этнографических коллекций по Средней Азии — включает более 5000 памятников традиционно-бытовой культуры различных народов региона, около 2000 документальных фотографий и рукописный отчет о трех из его поездок (1900–1902). Отчет представляет собой обширный труд, содержащий почти 500 листов, исписанных убористым почерком Дудина, в котором он с завидной скрупулезностью описывает различные стороны жизни и быта местных народов. Многие сюжеты отчета иллюстрируются фотографиями и / или находят отражение в привезенных собирателем экспонатах, благодаря чему воссоздается живая картина этнографической действительности региона на рубеже XIX–XX веков.

Один из разделов отчета посвящен играм взрослых и «увеселениям» у сартов [Архив РЭМ, ф. 1, оп. 2, д. 247, л. 284–290]. Отметим, что сартами Дудин называет городское население центральной части Средней Азии, причем не только больших городов, но и мелких, и жителей окрестных селений, независимо от того, на каком языке, таджикском или узбекском, они говорят и каково их этническое происхождение. Термин «таджик» он употребляет преимущественно в отношении жителей Нагорной Бухары — Каратегина, Дарваза, Файзабада, Гарма, а узбеки у него — исключительно кочевые группы, их он описывает и в Самаркандской области, и на маршруте по Нагорной Бухаре.

В этой связи особый интерес представляет то, что на первый план среди излюбленных развлечений сартов Дудин ставит *байгу* — конное состязание, более распространенное среди кочевников и полукочевников и обычно описываемое исследователями как неотъемлемую часть именно их традиционной культуры, а не оседлых народов и тем более горожан. Однако, по словам Дудина, и «сарты очень любят лошадей, любят верховую езду и любят щегольнуть своими лошадьми перед соседями» [Там же: л. 284]. *Байгу* мог организовать любой сарт по случаю семейного торжества или она приурочивалась к какому-нибудь общественному

празднику, и тогда устраивалась на коллективные сборы. Место проведения *байги* — обширную поляну — выбирали за городом или за кишлаком, и участвовать в состязании мог каждый желающий. Суть состязания заключалась в том, чтобы отнять и не дать никому у себя вырвать безголовую баранью тушу во время движения всадников по кругу или периметру поляны и первому доставить ее к назначенному месту.

Правда, Дудин замечает, что это увеселение стало постепенно утрачивать в глазах сартов прежний интерес, уступая свое первостепенное место среди развлечений скачкам. Их распространению способствовало правительство Туркестанского края, которое из своей казны даже выплачивало денежные премии [Там же: Л. 285]. В начале XX в. был построен первый ипподром близ Ташкента, в 1913 г. он был перенесен ближе к городу и представлял собой оборудованный «со всеми удобствами не только для публики и для лиц, занимающихся скаковым спортом, но и для скакунов» конно-спортивный комплекс [Открытие нового ипподрома 1913]. В других городах Туркестана скачки проводились на открытой местности, все более приобретая характер регулярных общественных развлечений, не утративших своего значения до настоящего времени.

Дудин пишет: «Других увеселений и игр общественного характера мне не случилось наблюдать, т.к. я не жил в крае в течение круглого года, а лишь в весенние, летние и осенние месяцы. Но мне говорили о каких-то общественных гуляньях, устраиваемых в новый год за городом, в Самарканде, например, эти гулянья устраиваются в саду загородной мечети Намазгох» [Архив РЭМ, ф. 1, оп. 2, д. 285]. Однако он побывал на многих семейных торжествах и описывает их многолюдность, угощения, шумное веселье, виды устраиваемых для гостей развлечений, а фотографии, сделанные им во время таких гуляний, дополняют его рассказ и делают его более наглядным.

По поводу музыки сартов Дудин настроен критически. «Сарты не могут похвалиться музыкальностью, хотя очень любят музыку, если принять за любовь к ней то обстоятельство, что в каждой чайхоне вы можете чуть не целый день слышать треньканье дутары; ни одна “томаша” не обходится без музыки и пения, а каждая

“томаша” привлекает массу любопытных и зрителей, и слушателей. Их мотивы чрезвычайно однообразны и негармоничны, а пение состоит почти исключительно из речитативов, перебиваемых изредка довольно скучными мелодиями. И есть основание признать киргизскую легенду о сартовской музыке и пении не лишённой остроумия. По этой легенде то, что сарты поют хуже всех народностей Туркестана, объясняется так. Бог, создав различных людей, назначил день, в который он будет раздавать голоса, и приказал людям прийти за ними в определенное место и пораньше. Первыми пришли киргизы и получили лучший голос. За ними пришли другие народы, а сарты заспались в этот день и пришли тогда, когда Бог уже ушел с места. Сарты застали на холме воющую собаку и от нее и взяли свои напевы, думая, что это тот голос, который назначен им Богом. И действительно, в сартовском пении есть что-то, напоминающее лай голодной собаки» [Архив РЭМ, ф. 1, оп. 2, д. 247, л. 268], — заключает Дудин.

Особой популярностью, по его наблюдениям, пользуются фокусники, жонглеры, акробаты, которые кочуют из города в город или в одиночку, или группами по несколько человек. «Никакого особого костюма себе во время “работы” они не присваивают, и только в случаях, когда игра должна будет носить комический характер, они одеваются в костюм “байгуша”, т.е. халат *яхтак*, штаны и старую, рваную тюбетейку. Фокусы состоят большей частью из следующих номеров: исчезновение и появление под колпаками или чашками шариков, добывание пестрых бумажных лент из хлопка, глотание горячей пакли, доставание нескольких чайных чашек из-под дастархана, разостланного на полу, и т.п. Все эти фокусы сопровождаются неумолкаемой и, судя по впечатлению, производимому на зрителей, веселой и остроумной болтовней. <...> Из жонглерских штук проделывают чаще всего такие номера, как подбрасывание многих шариков зараз, танец с “найра” (дойра. — *T. E.*), которая во время танца скользит, не сваливаясь на пол, по спине, рукам, ногам, груди и животу танцора, или также танец с глиняной миской» [Там же: л. 286].

Дудин замечает, что «представления фокусников и жонглеров практикуются и на площадях городов во время базаров. Здесь же зачастую фигурируют и рассказчики с проповедниками. Причем

почти сплошь да рядом ремесло фокусника связывается с проповедничеством в лице одного и того же субъекта» [Там же]. Андижанское восстание, имевшее место в 1898 г., описано в советской литературе как антиколониальное, посредством которого «кучка духовенства и феодалов» при помощи народных масс хотела восстановить свои права и привилегии. Религиозный характер восстания обычно не акцентировался, и, что особенно важно, нигде и никогда не упоминалось, что проповедниками и распространителями идей восстания и вообще религиозными проповедниками выступали именно фокусники, а не служители культа.

Фокусники и вообще артисты разных жанров у сартов являлись своего рода маргинальными фигурами: их общественная необходимость признавалась, но они не считались полноценными членами мусульманского общества, причем именно с позиций ислама, с осуждением относящегося к публичным артистическо-исполнительским профессиям. Но похоже, что совмещение местными фокусниками своего искусства с религиозным проповедничеством было типичным явлением для Средней Азии, т.к. Дудин далее замечает: «К сожалению, после андижанского восстания к таким “проповедникам” русские власти стали относиться очень подозрительно и воспретили связывать оба ремесла в одно дело, а показывание все одних и тех же фокусов не собирает таких громадных толп, какие окружали <...> проповедников. Нечто похожее на это теперь можно наблюдать только в Бухаре и других городах бухарских владений» [Там же: л. 289]. Следовательно, речь идет о какой-то устойчивой традиции, и вопрос ее происхождения требует специального рассмотрения.

Не оставил Дудин без внимания и такое явление жизни сартов, как *бачибазм* — выступления мальчиков-*бачи*, пением, танцами, игрой на музыкальных инструментах развлекавших мужские собрания. Собственно, ни один европеец, столкнувшийся с этим явлением, не оставался равнодушным, и его описание, а также свои домыслы по этому поводу приводили многие путешественники и исследователи прошлого. Внес свою лепту и Дудин: «Я видел в Бухаре, как важные бухарские чиновники, почтенные благообразные старцы, восхищенные танцами бачей, целовали их заса-

ленные камзолы и допивали их чай». При этом Дудин откровенно признается, что не имеет возможности сообщить более интимных подробностей их ремесла: «Расспросы по этому поводу мало занимали меня и не входили в мои непосредственные задачи» [Там же: л. 288]. Хотя это звучит странно, учитывая дотошность Дудина в выяснении различных аспектов жизни сартов. Но в данном случае, как нам кажется, ему никто и не раскрыл бы интимных подробностей, даже если бы они и были, поскольку темы, касающиеся интимных вопросов, у местных народов не принято открыто обсуждать не только с иностранцами, но и между собой.

Описывая пляску *бачей* (а Дудин сделал еще и серию фотографий их выступления, привез костюм *бачи*), он отмечает, что во время танца *бачи* снимал чалму и пояс либо вообще переодевался в женский костюм: надевал пеструю юбку, такой же шелковый камзол, большой платок, повязываемый клином на голову, и платок меньшего размера, сложенный на угол широкой лентой, с нашитым на него рядом побрякушек и серебряных бляшек. Под платки на голову повязываются мелко заплетенные косички, а на руки и ноги надевают широкие кожаные браслеты, на которые в ряд нашиты мелкие медные бубенчики [Там же: л. 287]. В первом случае *бачи* освобождался от основных знаковых элементов мужского костюма, какими в нем являются головной убор и пояс, поскольку покрой остальных деталей не отличался от женских. Во втором случае костюм *бачи* не походил на костюм местных женщин — они не носили юбку, кожаные браслеты и пр. В обоих случаях костюм позиционировал *бачи* как маргинальную личность в гендерном и / или этническом плане, как «чужого», с которым, соответственно, допускались иные взаимоотношения, чем были приняты в «своей» нормированной среде.

Это относилось, очевидно, и к женщинам-танцовщицам, развлекавшим мужские компании. Они, по словам Дудина, «представляют собой особый сорт публичных женщин, так сказать, более высокого и более ценного сорта, которые занимаются проституцией и пляской на тамашах по приглашению под управлением какой-нибудь старухи-антрепренерши этой импровизированной труппы. Кроме танцев, похожих на пляску бачей,

они зачастую разыгрывают любовные сценки пантомимой вперемишку с подачей коротких реплик. Мне говорили в Коканде, что между этими особами встречаются девушки и вполне безупречной нравственности, но сарты довольно дружно отрицают это, и мои наблюдения, правда, не особенно обширные, не расходятся с этим последним мнением» [Там же: л. 288]. Однако, как представляется, подобная оценка могла быть следствием обычной манеры местного населения в уничижительной форме отзываться о морально-нравственных качествах представителей не только других религий, но и иных культурных традиций, с чем мы нередко сталкиваемся и сегодня.

У Дудина есть целая серия фотографий женщин из публичных домов. Обращает внимание, что некоторые из них, именно в ферганских городах, в Андижане и Намангане, позируют с музыкальными инструментами в руках — видимо, о них и пишет Дудин в своем отчете. Но почему женщины-танцовщицы были только в городах Ферганской долины? Ведь публичные дома, по словам того же Дудина, вообще «типичны для сартов, и сами по себе, и по отношению к ним туземцев» [Там же: л. 394]. Как представляется, на специфику этого занятия в Фергане определенное влияние оказали традиции Восточного Туркестана. Восточнотуркестанское влияние на культуру ферганцев вообще было значительным [Чвырь 1990: 276]. Исторически, благодаря тесным торговым контактам, Ферганская долина была территорией экономического и культурного влияния Китая, в отличие, например, от Бухарского ханства, находившего в зоне персидского влияния.

Что касается женщин-танцовщиц, то еще по свидетельству первого казахского этнографа и просветителя Ч. Валиханова Кашгар был широко известен своими публичными домами, так как женщины находились здесь «в выгодном положении» в домашнем и общественном быту, принимали «участие в удовольствиях своих мужей» [Валиханов 1985: 166, 168]. И не исключено, что свое искусство развлекать мужчин они принесли в Фергану. Я показывала фотографии женщин из публичных домов, сделанные Дудиным, и ферганцам, и жителям других районов Узбекистана. Никто ни по костюму, ни по внешнему облику не признал их ни

таджичками, ни узбечками. Действительно, скуластые лица некоторых из них не похожи на лица ферганских женщин, некоторыми деталями отличается и костюм, и, возможно, среди них были уйгурки, а также представительницы других этносов. Как и *бачи*, они были «чужими» и потому допускались в эту сомнительную по среднеазиатским меркам профессию.

Таким образом, материалы отчета Дудина дают не только новые факты по увеселениям сартов, но и наводят на новые размышления о содержании и значении некоторых аспектов традиционной культуры среднеазиатских народов.

Библиография

Архив РЭМ, ф. 1, оп. 2, д. 247 (Отчеты С. М. Дудина, художника-фотографа, о поездках в Среднюю Азию в 1900–1902 гг. для изучения труда и быта местных жителей).

Валиханов Ч.Ч. О состоянии Алтышара или шести восточных городов Китайской провинции Нан-Лу (Малой Бухарии) в 1858–1859 годах // Валиханов Ч.Ч. Собр. соч. Алма-Ата, 1985. Т. III.

Открытие нового ипподрома // Туркестанские ведомости. 1913. № 10.

Чвырь Л.А. Уйгуры Восточного Туркестана и соседние народы в конце XIX — начале XX в. М., 1990.

Ж.А. Ермекбай

КУЛЬТУРНОЕ НАСЛЕДИЕ НАРОДОВ ЦЕНТРАЛЬНОЙ АЗИИ В ТРУДАХ Ч.Ч. ВАЛИХАНОВА

Чокан Чингисович Валиханов оставил уникальное научное наследие, и в настоящее время его многогранное творчество называют культурным явлением. Российское и мировое научное сообщество восхищено его путешествиями на Тянь-Шань, в Джунгарию, Восточный Туркестан и научными трудами по народам и культурам Центральной Азии.

Свою научную работу он начал, будучи воспитанником Омского кадетского корпуса. Ч.Ч. Валиханов знал несколько восточ-

ных и европейских языков, что дало ему возможность изучить источники в подлиннике. Ему были доступны почти все европейские и восточные источники по географии и истории народов Центральной Азии. Он также был знаком с нарративными источниками, написанными на персидском, арабском и тюркском языках. Вместе с отцом он увлеченно записывал степные сказания и песни, среди которых казахская поэма о любви Козы Корпеш и Баян Сулу.

Учеба в кадетском корпусе заложила в нем здоровый интерес к наукам, путешествиям, изучению истории народов Центральной Азии. Его увлекли работы русского востоковеда И.Н. Березина, который состоял с ним в переписке и выполнял ряд его поручений в области казахского языка. По мнению академика А.Х. Маргулана, написавшего очерк о жизни и деятельности Ч.Ч. Валиханова, «Н.Ф. Костылецкий был лучшим наставником для Чокана. В течение ряда лет они с большой любовью занимались изучением казахского народного эпоса, и их совместная работа в этой области была очень плодотворна. Они впервые переложили на русский язык древний вариант “Козы-Корпеш и Баян-Слу”» [Маргулан 1961: 36].

Во время экспедиционной поездки по Семипалатинской области в качестве офицера по особым поручениям генерал-губернатора Западной Сибири Г.Х. Гасфорта, совершенной летом 1855 г., Ч. Валиханов знакомится с историко-культурными и географическими сведениями по истории этого края Казахстана. Ч.Ч. Валиханов в своей работе «Дневник поездки на Иссык-Куль» пишет: «Я очень люблю и восхищаюсь Аягузом, может быть, поэтическая легенда о любви прекрасной Баяны к золотоволосому Козу-Корпеш, действие которой происходило на этой реке, есть немаловажная к тому причина» [Валиханов 1958: 236–239].

В 1856 г. он участвует в военно-научной экспедиции полковника М.М. Хоментовского по северным районам Кыргызстана для ознакомления с местным кыргызским населением и создания топографической съемки бассейна Иссык-Куля. В «Записке о киргизах» Ч.Ч. Валиханов пишет: «Мы имели честь участвовать в этой экспедиции и, находясь два месяца среди дикокаменных киргиз (киргизы. — Ж.Е.), успели собрать разные положитель-

ные сведения, преимущественно изучая их предания и язык. Дикокаменные киргизы говорят особенным диалектом тюркского языка, сродным с простонародным наречием жителей семи городов Китайского Туркестана. Наречие их не подходит ни к одному из известных праязыков и заключает в себе множество слов, не употребляемых и не существующих в других языках, и некоторые самобытные грамматические изменения в склонениях и в спряжениях глаголов» [Валиханов 1985: 11].

Именно во время этой экспедиции Ч. Валиханов впервые записывает со слов киргизского певца отрывок из героической саги «Манас» «Смерть Кукотай-хана и его поминки» и переводит его на русский язык. Этот перевод был озвучен профессором Н.И. Веселовским в Петербурге на заседании Восточного отделения Русского археологического общества 21 марта 1902 г. [Валиханов 1961: 670]. Назвав поэму «степной Илиадой», Ч. Валиханов сделал ее известной всему миру. В работе «Очерки Джунгарии» Чокан Валиханов писал: «У дикокаменных киргиз <...> “Манас” есть энциклопедическое собрание всех киргизских мифов, сказок, преданий, приведенное к одному времени и сгруппированное около одного лица — богатыря Манаса. Это нечто вроде степной Илиады. Образ жизни, обычаи, нравы, география, религиозные и медицинские познания киргизов и международные отношения их нашли себе выражение в этой огромной эпопее» [Валиханов 1904: 71–72].

По итогам поездки в Кашгар в 1858–1859 гг. Ч.Ч. Валихановым была написана фундаментальная работа «О состоянии Алтышара или шести восточных городов Китайской провинции Нан-Лу (Малой Бухарии)», которая стала крупным научным вкладом в развитие русского востоковедения. Во время пребывания в Восточном Туркестане Чокан Валиханов собирал материалы по языку, истории, этнографии и культуре уйгуров. Первые сведения об уйгурах он почерпнул из рукописей «Джами ат-таварих», «Тарих-и Рашиди» Мухаммад Хайдара и «Ханских ярлыков», переводом которых занимался востоковед И.Н. Березин.

Во время пребывания в Восточном Туркестане Ч.Ч. Валиханов обратил внимание на особенности уйгурской литературы и фольклора. Путем сбора полевого фольклорного материала он

старался познать самобытность уйгуров, их быт и нравы. В период пребывания в Кашгаре он записывал народные песни, его интересовало музыкальное искусство, в частности музыкальные инструменты: дутар, саттар, гиджак, равап, даб. В записях Ч.Ч. Валиханова есть такие слова: «Куда бы вы ни приехали, не может быть угощения без танцовщиц, которые удивительно нежно поют любимую в Кашгаре поэму о Лейле и Меджнуне» [Валиханов 1962: 115].

Важное значение Ч.Ч. Валиханов придавал народным преданиям, считая их залогом познания жизни любого народа. В «Очерках Джунгарии» он пишет: «Ученые уже давно заметили важность для этнографии изучения памятников народной словесности, в которых лучше всего выражается характер народного быта и нравов. Любовь к старине и богатство преданий составляют особое достояние кочевых народов Северной и Средней Азии. Предания эти сохраняются свято или в виде родовых воспоминаний в памяти старейшин, как напр. юридические предания и генеалогические, или в форме эпоса передаются из рода в род особенным сословием певцов. Многие слова и обороты, не употребительные в настоящее время, показывают их древность» [Валиханов 1904: 68].

В этой работе Чокан Валиханов отмечает значимость генеалогических преданий для получения сведений о составе и взаимоотношениях кочевых народов, старшинстве родов и племен. «Весьма важный отдел преданий составляют предания генеалогические. На этих преданиях основан родовой быт. Отношения родов между собой обуславливаются степенью родства родоначальников. Старшинство одного племени перед другим выражается правом физического первородства предков. Предания сего рода важны в том отношении, что они представляют состав и образование народа. Из генеалогических таблиц кайсаков (казахов. — Ж.Е.), узбеков и ногайцев видно, что это союз разных тюркских и монгольских племен, образовавшийся после падения Золотой и Джагатайской орд» [Там же: 70].

Чокан Валиханов в ходе своих поездок записывал фольклор разных народов Центральной Азии. Исследователь Р.Б. Бердибаев

по этому поводу отметил: «Ч. Валиханов интересовал фольклор казахов, киргизов, уйгуров, каракалпаков, алтайцев, монголов, бурят, якутов и др. В его трудах встречаются важные наблюдения о фольклоре каждого из этих народов» [Бердибаев 1988: 273].

Ученые, обратившие внимание на фольклорные изыскания Валиханова, отмечают, что «он одним из первых в науке применяет сравнительно-историческое изучение фольклора. Стремясь установить общие закономерности историко-литературного процесса, Валиханов нередко проводил типологическое сопоставление сходных фольклорных явлений, наблюдаемых у территориально не связанных между собой и стоящих на разных ступенях культурного развития народов» [Сатпаева 1988: 264].

В «Переводе предисловия к английскому изданию трудов Ч.Ч. Валиханова, М.И. Венюкова и других русских путешественников о Центральной Азии» отмечено, что «путешествие Валиханова по Джунгарии и Восточному Туркестану совершалось при исключительно благоприятных обстоятельствах. Он и офицер русской службы, и хорошо образованный человек, он сын киргизского султана и уроженец степей. Поэтому он прекрасно знает языки и обычаи народов Средней Азии, и его не могли заподозрить в связи с Россией. <...> Его описания Кашгара и политического положения Восточного Туркестана являются важным вкладом в скудные сведения, которыми мы располагаем об этой стране» [Валиханов 1984: 100].

Чокан Валиханов, несомненно, принадлежит к цвету нации своей эпохи. Научное наследие Ч.Ч. Валиханова — это богатый подарок потомкам, продолжающим исследовать народы Центральной Азии на современном этапе.

Библиография

Бердибаев Р.Б. Чокан Валиханов — исследователь казахского фольклора // Чокан Валиханов и современность (Сборник материалов Всесоюзной научной конференции, посвященной 150-летию со дня рождения Ч.Ч. Валиханова). Алма-Ата, 1988.

Валиханов Ч.Ч. Очерки Джунгарии // Записки Императорского Русского географического общества по отделению этнографии. Сочинения Чокана Чингисовича Валиханова. Т. XXIX. Изданы под редакцией д.ч. Н.И. Веселовского. СПб., 1904.

Валиханов Ч.Ч. Дневник поездки на Иссык-Куль. 1856 г. // Чокан Валиханов. Избранные произведения / Под ред. акад. АН КазССР А.Х. Маргулана. Алма-Ата, 1958.

Валиханов Ч.Ч. Собр. соч.: В 5 т. Алма-Ата, 1961. Т. I.

Валиханов Ч.Ч. Собр. соч.: В 5 т. Алма-Ата, 1962. Т. II.

Валиханов Ч.Ч. Собр. соч.: В 5 т. Алма-Ата, 1984. Т. II.

Валиханов Ч.Ч. Собр. соч.: В 5 т. Алма-Ата, 1985. Т. II.

Маргулан А. Х. Очерк жизни и деятельности Ч.Ч. Валиханова // Валиханов Ч.Ч. Собр. соч.: В 5 т. Алма-Ата, 1961. Т. I.

Сатпаева Ш. К. Чокан Валиханов и русская литература // Чокан Валиханов и современность (Сборник материалов Всесоюзной научной конференции, посвященной 150-летию со дня рождения Ч.Ч. Валиханова). Алма-Ата, 1988.

Е.Л. Кубель

ОСНОВНЫЕ ЗАНЯТИЯ КАРАКАЛПАКОВ В ФОТОКОЛЛЕКЦИЯХ А.Л. МЕЛКОВА (МАЭ)

Об Александре Лаврентьевиче Мелкове мы знаем не так уж много. Достоверно известно, что в 1920-е годы он жил и работал в Казахстане. В 1925 г. заведовал архивом в Кызыл-Орде и состоял Председателем этнографической секции Общества изучения Казахстана [Методическая разработка... 2009: 65]. Известный археолог Сергей Иванович Руденко на допросе в ОГПУ в 1930 г. назвал его «этнографом школы Штернберга и хорошим собирателем коллекций» [Жизненный путь... 2004: 128]. В 1927 г. А.Л. Мелков совершил экспедиционную поездку по Казахстану. В 1927 и 1928 гг. возглавлял Каракалпакскую этнографическую экспедицию. Сохранилось несколько изображений собирателя в полевых условиях: фотопортрет верхом на лошади и групповая фотография всех членов экспедиции [МАЭ, колл. И 1381-324, 331]. Результатом двухлетней полевой деятельности стали две вещевые коллекции (одна для краеведческого музея в г. Турткуль (столицы Каракалпакской АО в те годы), другая — для этнографического отдела Русского музея (ныне РЭМ, кол. 5111), а также более семисот фотоотпечатков, переданных в МАЭ и хранящихся в иллюстративном фонде отдела Центральной Азии.

Именно фотоколлекции были выбраны в качестве объекта данного исследования. Материал можно распределить по следующим темам: 1. Основные занятия. 2. Ремесла. 3. Транспорт. 4. Поселения и жилища. 5. Одежда. 6. Пища. 7. Семья, семейный быт, воспитание детей. 8. Детские игры. 9. Образование. 10. Народный театр (*маскарабозы*). 11. Декоративно-прикладное искусство.

Имеется большое количество изображений резных дверей для юрт. Исследователь оказался первооткрывателем этой темы, пойдя вразрез с господствовавшим тогда мнением, что двери для каракалпакских юрт изготавливали хивинские узбеки.

Наиболее характерной этнографической особенностью каракалпакского народа было комплексное скотоводческо-земледельческое и рыболовецкое хозяйство, сочетавшееся с полуседлым образом жизни, что оказало существенное влияние на своеобразие его общественного строя и культуры.

Каракалпаки издавна освоили ирригацию высокого технического уровня — каналы с разветвленной оросительной сетью. Сооружение оросительной системы требовало большого труда и мастерства. Фотография зафиксировала момент выхода на *казу* — общественные работы по очистке оросительных каналов [МАЭ, колл. И 1381-57]. Этот вид работ являлся насущной необходимостью, т.к. оросительные системы быстро заиливались, поддержание их в порядке требовало организованных усилий больших коллективов людей.

В некоторых местах дельтовой части Амударьи русла магистральных каналов были глубокими и поле располагалось выше уровня воды в канале. Поэтому для орошения населению приходилось применять водоподъемные сооружения. Каракалпаки использовали не только чигири такого же устройства, как у соседей-узбеков [МАЭ, колл. И 1381-68], но и оригинальное ручное водоподъемное сооружение — *кол-серпне*. В коллекции А.Л. Мелкова имеется уникальное изображение этого устройства [МАЭ, колл. И 1381-66]. Именно оно было использовано в серии «Народы мира» [1962: 431]. Работающий на *кол-серпне* раскачивал деревянную лопату — черпак (с небольшими бортами), как качели, с небольшим наклоном: при движении вперед она зачерпывала воду из нижнего арыка и выплескивала ее в верхний.

Особенно полно в коллекции представлены разные виды сельскохозяйственных культур. Вызывает уважение то, с какой скрупулезностью А.Л. Мелков подходил к фиксации материала. По возможности он старался показать полный цикл какого-либо трудового процесса. Иллюстрацией этого утверждения может стать серия снимков, посвященных такому важному для каракалпакского рациона продовольственному и кормовому злаку, как джугара. Ее посевы преимущественно были распространены в дельтовых районах Амударьи, где разводили крупный рогатый скот, находившийся зимой на стойловом содержании. Джугара давала хозяину хлеб, стебли шли на корм скоту, отходы от стеблей служили прикрытием кровли жилища.

На фотографиях мы видим разные сорта джугары: «джугару-найман» и «джугару-улькум» в разной стадии спелости, «уборку серпом спелой джугары», «просушку сжатой джугары», «срывание головок со сжатой джугары», «молотьбу джугары руками» [МАЭ, колл. 4076-234], «молотьбу джугары вручную палками для текущих потребностей» [МАЭ, колл. 4076-238], «молотьбу джугары быками», «уборку вымолочного зерна джугары» и «толчение джугары в ступе» [МАЭ, колл. 4076-447]. Собирателем зафиксированы такие традиционные для каракалпаков культуры, как просо, рис, люцерна, конопля, маш, кунжут, тыквы.

Обращает на себя внимание отсутствие материалов по пшенице, зато на фотографиях имеется хлопок [МАЭ, колл. И 1381-86]. До конца XIX в. в Хивинском ханстве и в Амударьинском отделе Сырдарьинской области (местах расселения каракалпаков) не разводили хлопок американских сортов, т.к. свой вид хлопка *гуза* был дешевле и более приспособлен к местным условиям. Однако уже к 1912 г. ситуация резко изменилась: «хлопковый вопрос за последние годы стал кардинальным вопросом экономической жизни Туркестана и одновременно самым прочным звеном, связывающим его интересы с интересами метрополии» [Материалы... 1915: 266–267]. Посевы хлопчатника увеличивались, но не в результате общего роста поливных земель, а за счет сокращения и вытеснения посевов зерновых культур. В связи с этим в Амударьинском отделе стал ощущаться недостаток хлеба (это явление

было характерно для всего Туркестана того времени), который стали завозить из Европейской России.

В Советское время хлопковое направление хозяйства края в целом стало приоритетным. В Каракалпакии с конца 1920-х годов хлопководство развивалось более быстрыми темпами по сравнению с другими областями Средней Азии. Этот процесс ломал устоявшуюся систему хозяйства, что вызывало острое недовольство дехкан и провоцировало напряженность в регионе в целом и в Каракалпакии в частности.

При исследовании темы животноводства у каракалпаков А.Л. Мелков обращал внимание на состав стада, породы скота. Им сделаны редкие кадры летовок-*жазлау* [МАЭ, колл. 4076-41] и зимовок-*кыслау* [МАЭ, колл. 4076-38] в дельте Амударьи. В подписи к фотографии регистратором коллекции Г.К. Шульцем со слов автора указано, что «летовка и зимовка расположены поблизости друг от друга» [МАЭ, колл. 4076-41], что было обусловлено преобладанием крупного рогатого скота в стаде. А.В. Каульбарс, посетивший эти места в 70-е годы XIX в., отмечал, что расстояния между *жазлау* и *кыслау* в некоторых случаях не превышало 250 саженей (примерно 500 м. — Е.К.) [Каульбарс 1881: 545]. Однако, невзирая на столь небольшое расстояние, перекочевка производилась по всем правилам. Каракалпаки кочевали на арбах, запряженных быками. Уникальное фото, зафиксировавшее этот процесс, показывает, что в конце 1920-х годов традиция сохранялась [МАЭ, колл. 4076-472]. Благодаря собирателю мы можем увидеть и описанные в литературе летний сарай для скота [МАЭ, колл. 4076-105], и загон для мелкого скота — коз и овец [МАЭ, колл. 4076-106].

Невозможно, говоря о такой важной и обширной теме, как основные занятия, не коснуться изменений в жизни каракалпакского общества в связи с событиями октября 1917 г. На одной из редких фотографий перед нами перевыборы аульного совета дехканских депутатов. На переднем плане, в стороне от мужчин, в характерных головных уборах сидит группа женщин, принимающих участие в выборах [МАЭ, колл. 4076-496]. В Каракалпакстане в это время, как и по всей стране, шел активный процесс появления так

называемых «советских работников», нередко подававших себя людьми «без национальности».

На одной из фотографий изображен гладко выбритый мужчина с тубетейкой на голове, одетый в широкую подпоясанную блузу [МАЭ, колл. 4076-170]. Такая одежда (включая обязательную тубетейку), превращенная в некую обезличивающую человека униформу, была одним из признаков совработников на огромном пространстве СССР от Харькова и Москвы до Ташкента. Мужчина сфотографирован вместе со своей молодой женой. Женщина одета в традиционный костюм и украшения: платье с нагрудником, богато украшенным монетами и бляхами, носовая серьга — *арабек*. Интересно, что мужчина позволил себе открытое проявление чувств, не принятое в традиционной культуре: он держит молодую жену за руку жестом одновременно и нежным, и защищающим.

Еще одна редкая фотография, обозначенная в описи как «Семья зажиточного каракалпака», показывает представителя другого слоя населения тогдашнего каракалпакского общества. Мужчина одет в новый лощеный халат. На платье женщины, сидящей рядом с ним, нарядный нагрудник *онгирише*, украшенный вышивкой, на которую нашиты бляшки [МАЭ, колл. И 1381-45]. Перед нами либо торговец, либо, как было принято говорить в то время, крепкий середняк. Возможно, чуть позже таких людей назовут кулаками.

Середняки появились в крае в результате земельно-водной реформы, начавшейся в 1925 г. В результате к 1928 г. наиболее мощной фигурой в кишлаке стали именно они. Однако для большевистской власти крестьянин-собственник являлся постоянным источником воспроизводства классового врага — богатого бая, поэтому 1929 г. был назван советской властью «годом великого перелома». Был сделан упор на форсированные темпы коллективизации, методы внеэкономического принуждения. Весной 1930 г. началось осуществление политики «ликвидации кулачества как класса». Это было массовое наступление на крепких единоличных дехкан-производителей.

В коллекции нашло отражение такое исконное занятие каракалпакского народа, как рыболовство. На фото юрта, рядом с ко-

торой сушка для сетей [МАЭ, колл. 4076-51]. Есть изображения загородок—каза для ловли крупной рыбы на озере Джалток в устье Амударьи. Такие загородки сооружали из высоких стеблей камыша, которым перегораживали протоки. Целая серия фотографий рассказывает о работе каракалпаков на рыбных промыслах Ак-кала совместно с казаками-уральцами, а также в Муйнаке, на Аральском море. Там же, в Муйнаке, А.Л. Мелков сделал интересную фотографию размола женщинами соли ручными жерновами [МАЭ, колл. 4076-309].

С конца 1920-х годов в СССР начал осуществляться переход к ускоренным темпам индустриализации. В регионе задачей индустриализации стало создание сырьевой базы. Кроме выращивания хлопка, начало внедряться шелководство, ранее не получившее развитие в дельте Амударьи из-за неблагоприятных климатических условий. В фотоколлекции имеется несколько фотографий, посвященных этой теме. На одной из них видно, как дехканин ворошит вилами кучу шелковичных коконов, приготовленных для сушки [МАЭ, колл. И 1381-105].

В целом материалы фотоколлекций А.Л. Мелкова дают достаточно полную картину основных занятий каракалпаков конца 1920-х годов, что делает их ценным историко-этнографическим источником.

Библиография

Жизненный путь, творчество, научное наследие Сергея Ивановича Руденко и деятельность его коллег. Барнаул, 2004.

Каульбарс А.В. Низовья Аму-Дарьи // Записки РГО по общей географии. СПб., 1881. Т. IX.

Материалы по обследованию кочевого и оседлого туземного хозяйства и землепользования в Амударьинском отделе Сырдарьинской области. Ташкент, 1915. Вып 1.

Методическая разработка по дисциплине «Историческое краеведение». Костанай, 2009.

Народы Средней Азии и Казахстана. М., 1962. Т. 1.

В.О. Мадатян

СОСЕДСКИЕ ОТНОШЕНИЯ КАК ТЕМА ЭТНОЛОГИЧЕСКОГО ИССЛЕДОВАНИЯ СОВРЕМЕННОГО ГОРОДА

Соседские отношения в качестве исследовательской темы, как видно на примере армянской этнографии, были отмечены уже давно [Лисициан 1946: 55–57]. Однако специальные исследования на эту тему отсутствуют. Причины такого положения разнообразны, в том числе сопряженность данной темы с более глобальными аспектами изучения культуры народа (сельской общины, этикета, семьи и др.). Кроме того, появлению исследовательских работ, относящихся сугубо к этой теме, мешала неразвитость социологических, статистических и психологических методов исследования.

В «Этнографическом вопроснике» Ст. Лисициана задача исследования соседских отношений сводится к следующим аспектам:

«1) Отношения соседских семей в случае их родства и неродственности (мужчин, женщин, детей). Степень заинтересованности в происходящем в соседнем доме. Какие правила и формальности соблюдали при посещении друг друга по будничным делам и по праздникам. Вмешивались ли в дела другой семьи?

2) Какие действия запрещались: прорубать окно в сторону дома или двора соседа, выливать воду или выбрасывать снег, направлять поток дождевой воды во двор соседа? Разрешалось ли переходить по крыше соседа и в каком случае?

3) Имелись ли общие для соседей гумно, сеник, хлев? Кому принадлежали деревья и их плоды, выросшие на границе дворов или земель соседей?

4) Какие виды взаимопомощи существовали при чистке крыш от снега, улиц от грязи или принесенной селем земли и при пожаре?

5) Какие виды создания постоянных связей существовали между лицами из разных семей (братства, дружбы...), между юношами и девушками? Какими обрядами устанавливалась эта

близость: частным (питье крови друг у друга, разделение трапезы) или публичным способом (в церкви, на товарищеском собрании)? Взаимные обязательства побратимов. Разрешался ли брак между юношей и девушкой, ставших побратимами?

6) Существовали ли организованные группы по кварталам, по возрасту? Их цели и виды, их собрания (насколько регулярными и систематическими они были?). Их времяпровождение.

7) Совместное времяпровождение лиц, принадлежащих разным семьям (детей, девушек, женщин, мужчин, стариков) на гумне, на крышах, на площадях, в караван-сараях, в обширных одах — комнатах при хлевах).

8) Виды приветствия лиц разного пола и возраста в различных обстоятельствах. Внешнее отношение к чужим, пожилым.

9) Насколько часто случались столкновения и взаимные оскорбления между разными семьями? Поводы и разновидности драк, ругательств. Выходили ли такие отношения дальше за рамки брани и взаимных обид. Превращались ли в нанесение вреда друг другу (поджог нив, скирд, нанесение вреда садам, отравление животных)? Как и когда примиряли поссорившихся, кто мог вмешиваться, способы и время примирения (напр. Новый год)?

10) Гостеприимство. Как и по каким поводам угощали жители одной и той же деревни? Прием и проводы родственников и чужих гостей, приехавших из других мест. Взаимные обязательства гостя и хозяина дома.

11) Помощь бедным семьям, вдовам, сиротам, попрошайкам (причины нищенства).

12) Взаимоотношения разноэтнических и принадлежащих к разным конфессиям семей, живущих в одной деревне или в одном квартале. Характерные случаи таких отношений.

13) Новые отношения между соседями — членами одного колхоза в советский период, в частности, после коллективизации» [Там же].

Из «Вопросника» видно, что при выявлении соседских отношений придавалось значение их различиям, обусловленным фактором родственности или неродственности семей, вопросам норм этикета соседских отношений и их правилам, видам об-

щей собственности соседей, функциям соседских отношений как механизмов создания удобных для всех условий жизни, видам связей отдельных лиц из разных семей, характеру этих связей, их функциям, степени общественной урегулированности отношений соседей и их семей, роли соседства при создании общественных групп разного характера, характеристикам совместного времяпрепровождения соседей — лиц разного пола и возраста, взаимодействиям соседских и других видов общественных отношений, конфликтам соседей, их проявлениям, общественным механизмам разрешения этих конфликтов.

Ст. Лисициан считал проявлением соседских отношений также гостеприимство, поводы для угощения, прием и проводы родни и гостей-неродственников из других мест, обязательства гостя и хозяина дома, отношение соседей к неимущим, отношение между соседскими семьями разной этнической и конфессиональной принадлежности, характерные проявления таких отношений, изменение качеств соседских отношений при разных общих общественных условиях.

Для обеспечения целостности и системности изучения соседских отношений в качестве начальной рабочей схемы может служить рассмотрение проявлений таких отношений в разных сферах этнической культуры. Имеется в виду системная модель культуры¹, а также изучение этой системы в комплексе — в качестве как закрытой, так и открытой системы (см., напр., работы И.В. Блауберга, Э.Г. Юдина, В.И. Кремлянского, Э.С. Маркаряна и др.). В последнем случае имеются в виду также внешние условия и воздействия: природные, историко-общественные, равно этнические и культурные, личностно-генетические. Но такая рабочая схема вряд ли может служить в качестве схемы обобщения данных, относящихся к соседским отношениям. Нам кажется, она может быть лишь первым этапом исследовательской работы. А полученные таким способом данные могут обобщаться и быть

¹ Нами готовится более объемная работа о системной модели культуры с этнологической точки зрения и о содержании «социальной», в частности и «общественной», культуры. В настоящее время пока можно указать только на небольшую опубликованную работу [Мадатян 1996].

представленными в исследованиях лишь исходя из превалирующих сторон соседских отношений данного общества в исследуемое время, словом, исходя из полученных данных и с учетом существенных, заметных сторон.

Важное обстоятельство, которое может влиять на получаемые данные по исследованию соседских отношений, обусловлено вопросом — реконструируются ли эти отношения, т.е. ретроспективное ли это исследование или же оно ведется в живом, функционирующем в момент исследования поле? Это важно учитывать, так как при реконструкции существующий фиксируемый материал и его интерпретации могут не совпадать с реально существовавшей действительностью. Поэтому нам кажется, что исследования на данную тему могут быть более целостными и системными по отношению к современным обществам, в частности по отношению к городскому населению, в рамках изучения этнографии города. В этом случае придется считаться с общественными градациями, типичными видами личности, важной характеризующей стороной которых могут быть также та или иная степень их традиционности как носителей этнических ценностей. Необходимо учитывать тип жилищного фонда городов (высотки, малоэтажные здания и отдельные собственные дома — их соотношение в этом фонде), деление городов на центральные и периферийные кварталы, происхождение их населения и многие другие вопросы.

При стирании многих этнических черт в условиях глобализации соседские отношения являются одной из немногих сфер общественных отношений, в которой, быть может, еще проявляются этнические черты. Во всяком случае, при их исследовании можно выявить многие характерные особенности культурного облика данного общества, его проблем и нерешенных вопросов.

Библиография

Лисициан Ст. Этнографический вопросник. Ереван, 1946. (на арм. яз.).

Мадатян В. О. «Общественный быт» или «социальная культура»? // Десятая конференция, посвященная итогам археологических исследований 1993–1995 гг. Ереван, 1996. (на арм. яз.).

В.А. Прищепова

СРЕДНЕАЗИАТСКИЕ ЦЫГАНЕ В ФОТОКОЛЛЕКЦИЯХ МАЭ РАН

В МАЭ РАН отсутствуют вещевые (предметные) коллекции по среднеазиатским цыганам, однако хранится около 70 фотографий по этой тематике. Хронологически они охватывают период с 1870-х по 1930-е годы. До настоящего времени цыгане сохраняют достаточно закрытый образ жизни и потому являются малоизученным этносом. Название «среднеазиатские цыгане» является условным термином, которым местное население имеет несколько самостоятельных этнических групп. Цыганологи объединяют под термином среднеазиатские цыгане мазанг, джуги и люли. В литературе одним из первых исследователей среднеазиатских цыган является А.И. Вилькинс, который проводил среди них антропологические исследования в 1879 г. [Вилькинс 1879: 436–461].

По замечаниям очевидцев, тех, кто посещал районы Средней Азии и интересовался местной жизнью, цыгане, проживавшие преимущественно в Узбекистане, в незначительном количестве — в Казахстане, Таджикистане, Туркмении и Киргизии, почти не отличались от своих соплеменников в других странах. В Средней Азии были благоприятные условия для кочевой жизни, отсутствовали какие-либо стеснения в отношении свободы их передвижения. Характерной чертой цыган было то, что они перенимали обычаи того народа, среди которого жили.

В МАЭ наиболее ранними изображениями среднеазиатских цыган являются поясные портреты мужчин и женщин люли из фотоальбома В.Ф. Козловского (1876 г.) «Типы народностей Средней Азии». Эти снимки представляли для своего времени огромный интерес. По деталям одежды цыган на портретах можно заметить много общего с традиционным среднеазиатским костюмом, в частности, у мужчин нижняя рубашка с круглым вырезом по горловине и халат-*чапан*. У женщин на снимках альбома прическа несколько отличалась от местной, узбекской и таджикской, волосы разделены на прямой пробор и заплетены в

две косы. У мужчин головы обриты как у мусульман. Обычно цыгане принимали религию того народа, среди которого проживали. Люли совершали необходимые ритуалы ислама, в своих кварталах у них были мечети, однако мулл среди них не было. Имамами были узбеки или таджики.

По мнению цыганологов, термин мугат является общим для обозначения мазанг, люли и джуги. Считается, что это самоназвание среднеазиатских цыган происходит от арабского слова «огнепоклонник, язычник». Люли их называют в Узбекистане, а джуги — в Таджикистане. Большинство среднеазиатских цыган двуязычны, они говорят на узбекском и таджикском языках. В быту у них основным является таджикский язык. По наблюдениям известного советского ираниста А.Л. Троицкой, среднеазиатские цыгане использовали «свой секретный язык», называемый *араби* или *лавзи мугат*. Им владели как взрослые, так и дети. Пользовались этим языком в тех случаях, когда не хотели быть понятыми окружающими [Архив МАЭ РАН, к. I, оп. 1, д. 636, л. 1].

Подобные тайные или условные языки сохранились в Средней Азии и ряде стран Ближнего Востока. Они описаны в специальной литературе. Троицкая посвятила отдельную работу изучению тайного языка люли и цеха артистов и музыкантов Ферганской долины и Ташкента [Троицкая 1948].

Следующими по времени поступления в музей стали фотографии второй половины 1880-х годов Н. Ордэ, на которой показаны люли Зеравшана. На одном снимке мы видим жилище люли — летний шатер. Чаще всего он был сделан из бязи белого цвета и держался на шестах или же его полотнище сшивали из разных лоскутов ткани. Ремесленники-*гальверчи* занимались изготовлением сит и решет. Фотограф запечатлел момент, когда мужчины выделявали к ним деревянные ободья. Цыгане занимались некоторыми ремеслами. А.Л. Троицкая, которая в 1930-е годы изучала среднеазиатских цыган, отмечала, что по занятиям люли и джуги прежде делились на ремесленников (*косиб*) и неремесленников.

Люли-ремесленники (городские цыгане) жили оседло таборами вблизи узбекских или таджикских кишлаков или на окраинах

таких городов, как Ташкент, Коканд, Андижан, Бухара, чаще всего в своих кварталах, которые называли *люли-махалля* или *джугихона* (цыганский квартал). Их зимнее жилище было каркасным или глинобитным среднеазиатского типа. В летнее время часть цыган-ремесленников выезжали семьями в близлежащие кишлаки, разбивали палатку и выполняли заказы жителей в обмен на продукты, как показано на снимках Ордэ. Зимой они возвращались в свои селения. Ремесленники, преимущественно деревообделочники, объединялись по производственному признаку. При этом выделялись особые «производственные группы + *тоифа*, например, *тавактарош* (деревообделочники), *гальверчи* (решетники)» [Архив МАЭ РАН, к. I, оп. 1, д. 636: 2]. Женщины помогали в работе мужчинам. Они выделявали кожу для бубнов, плели сетки для решет и сит, а также появлялись на базарах, улицах и дворах для продажи своих изделий — *чачванов* из конских волос, решет, сит, чашек, лопат, корыт, ложек, бубнов. Своих лавок люли не имели.

Рядом с мужчинами на снимке Ордэ расположились женщины. В отличие от местных мусульманок цыганки лица не закрывали. Они не пугались мужчины чужака-фотографа и смело позировали ему. Среднеазиатские цыганки исповедовали ислам, однако не носили паранджу и в поведении обладали в некоторой степени большей свободой, чем узбечки и таджички. На снимке Ордэ видна одежда: мужские халаты, тюбетейки, рубахи, женские широкие цветастые юбки и шали на плечах, платки на головах.

Кочевые люли традиционно вели бродячий образ жизни, странствуя небольшими таборами из 5–10 семей. На время кочевков цыгане выбирали старшину для переговоров с местной администрацией. Они не имели мест постоянной оседлости, останавливаясь около кишлаков на несколько дней. Летом они жили в палатках *чодыр*, которые иногда заменяли шалаши из веток. Зимой кочевые цыгане обычно проживали по городам и кишлакам у родственников или снимали клетушки-сарай, а теплое время года часть их вела бродячий образ жизни. Возможно, именно в такой период Ордэ и сделал снимок. Мужчины занимались барышничеством, работали поденщиками, иногда ювелирами. По

материалам А.Л. Троицкой, в Бухаре цыгане продавали пиявок, старики нередко становились знахарями. Женщины плели из конского волоса женские лицевые покрывала *чашиван*, гадали, попрошайничали.

На снимке «Ниществующие люли» (1925 г.), сделанном в Таджикистане, в городе Пенджикент П.С. Массажетовым, показаны цыганки. На них среднеазиатская одежда старинного покроя, длинные и широкие платья и халаты с длинными рукавами. Платки белого цвета прикрывают лоб, шею и грудь. В руках одной из женщин длинный посох. Среднеазиатские цыганки не ткали, не пряли, не пекли хлеб. Основным их занятием было профессиональное нищенство и гадание. У люли / джуги существовал обычай *торба* (или *хурджин*, т.е. сума), когда перед бракосочетанием старая женщина давала невесте в руки палку, клала ей на плечо переметную суму и та давала клятву содержать своего мужа сбором подаяний. Как показано на снимке, женщины ходили собирать милостыню, закинув за плечи *хурджины*, иногда с маленьким ребенком на руках, вооруженные длинными посохами для защиты от собак. Часто они также гадали, колдовали, иногда занимались мелким воровством. Воровство цыганами рассматривалось как профессия и удальство. Одним из видов заработка были пляска и пение.

Одежда среднеазиатских цыган была такой же, как у местного узбекского или таджикского населения. Женщины кочевых цыган повязывали платок тюрбаном с завязанными спереди концами. Пожилые носили бухарский *лячак*: платок, закрывавший шею и грудь.

В досоветский период к среднеазиатским цыганам со стороны местного населения и духовенства бытовало резко отрицательное отношение. В русских владениях Туркестанского края во время кочевий им разрешалось останавливаться у кишлаков только на трое суток. В Бухарском ханстве область кочевья цыган ограничивалась берегами рек и озер, если эти места не были заняты местным населением.

На еще одной фотографии Ордэ 1880-х годов позирует группа ферганских мазанг, на ней представлены мужчины, женщины

и дети. Они являются представителями одной из особых, совершенно неизученных групп цыган. В настоящее время о них почти нет сведений. Они вели оседлый образ жизни, занимаясь сельским хозяйством. В манере одеваться женщины мазанг в отличие от люли прикрывались платком. Нищенством мазанг не занимались. Мужчины и женщины мазанг занимались мелочной торговлей, разъезжая и выменивая иголки, нитки, бусы и прочее на продукты. На снимке Ордэ мазанг сняты на фоне арбы.

К «цыганоподобным» группам Средней Азии относят также кара-люли (черных люли), индустани-люли (индийских люли) или маймуны-люли. Внешне они выглядели значительно смуглее остальных цыган.

В 1932 г. во время работы Таджикской комплексной экспедиции АН СССР были сделаны два снимка люли в Хатлонской области Таджикистана. На одном из них показан общий вид цыганского табора, состоявшего из переносных жилищ-шатров белого цвета. На втором снимке — цыган в одежде, сходной с местным мужским традиционным костюмом, в тюбетейке, длинной рубаше навыпуск и штанах, держит пойманную лошадь. Еще на одном кадре группа люли сфотографирована внутри шатра. Кроме людей видна только часть верхнего полога палатки.

Описание устройства цыганской палатки сохранилось лишь периода 1870-х годов: при помощи двух вертикальных и одной горизонтальной палок натягивалась грубая хлопчатобумажная ткань, которая крепилась веревками к кольям, воткнутым в землю. Интерьер палатки состоял из висевших мешков с продуктами. У входа стояли деревянные чашки. На трех ножках устанавливался котел, на земле лежал войлок, пара ватных одеял, подушки и детская колыбель среднеазиатского типа.

В Бухарской области цыгане ставили похожие на палатки навесы. На уникальном групповом портрете «Внутри шатра» (1932 г.) сняты люли мужчины, женщины и дети, показаны быт цыган, их одежда.

В советские годы государство предприняло попытку интегрировать маргинальные сообщества цыган в основную массу среднеазиатского населения, привязать кочевых цыган к постоянно-

му месту жительства, найти им работу, устроить детей в школу. В 1926 г. было принято постановление о наделении цыган землей.

Осенью 1936 г. А.Л. Троицкая была командирована Институтом антропологии, археологии и этнографии АН СССР (созданном в 1933 г. на базе МАЭ) для сбора материалов по социалистическому строительству у национальных меньшинств Средней Азии, в том числе у среднеазиатских цыган. Она побывала в Узбекистане, Казахстане, Киргизии, Туркмении [Троицкая 1937: 145–146].

В 1920–1930-е годы в Средней Азии процесс оседания цыган проводили, создавая цыганские колхозы, привлекая их к работе на предприятиях, подворными сборщиками в Союзутиле и путем организации промысловых цыганских артелей. В колхозах оседали в основном кочевые цыгане люли и джуги, не имевшие прежде постоянного жилья. Об этом свидетельствуют фотографии тех лет из коллекций А.Л. Троицкой.

По сведениям А.Л. Троицкой, в Узбекистане цыгане жили в Коканде, Андижане, Намангане, Маргилане, Ташкенте, Самарканде, Бухаре, а также в долинах рек Сурхандарья и Кашкадарья.

Согласно официальной статистике, в Узбекистане, главным образом в Ферганской долине, имелось тринадцать цыганских колхозов, но чаще всего по этническому составу они были смешанными, узбекско-цыганскими. Цыганам колхозникам выдавали безвозвратный кредит, в основном для жилищного строительства. По производственному направлению колхозы были в основном хлопководческими. В колхозах создавались социальные условия для оседлости. Действовали клубы с музыкальными кружками, существовали детские ясли. В школах для цыганских детей преподавание велось выборочно на таджикском и узбекском языках. Здесь же работали ликбезы для взрослых.

Вовлекались цыгане и в политическую жизнь, среди них создавались комсомольские ячейки, в том числе и с участием женщин. Незначительное количество цыган трудилось в качестве рабочих на предприятиях Коканда и Самарканда. Стала появляться цыганская интеллигенция. Цыгане-ремесленники, преимущественно

но деревообделочники, организовали ряд промысловых артелей. Бригады изготавливали сита, бубны, барабаны, а также погремушки и игрушечные барабаны. Многие цыгане стали одеваться по-европейски.

Библиография

Вилькинс А.И. Среднеазиатская богема // Известия Общества любителей естествознания, антропологии и этнографии. 1879. Т. 35, ч. I, в. 4.

Троицкая А.Л. *Abdoltili* — арго цеха артистов и музыкантов Средней Азии // Советское востоковедение. 1948. V.

Троицкая А.Л. Из отчета о командировке 1936 г. в национальные районы Среднеазиатских республик // Советская этнография. 1937. № 4.

Н.С. Терлецкий

СИСТАН КОНЦА XIX — НАЧАЛА XX В. ГЛАЗАМИ РУССКОГО КУПЦА (ПО АРХИВНЫМ МАТЕРИАЛАМ)

Во второй половине XIX в., после завоевания туркменских земель, Российская империя становится непосредственной соседкой Ирана в Центральной Азии. Заметно укрепив свои военно-политические позиции в регионе, российское правительство вынудило Тегеран подписать в 1881 г. Ахал-Хорасанскую пограничную конвенцию, которая узаконила границу между Ираном и Россией по реке Атрек [Маннанов 1964: 55–63]. Впрочем, пограничный вопрос не был еще окончательно закрыт по причине неопределенности статуса туркменских территорий, соседних с Ахал-Текинским оазисом, Мерва, и нерешенности правовых отношений туркменского населения к России и Ирану. В 80-х годах XIX в. все эти вопросы были сняты в результате присоединения Мерва, Серакса и других туркменских земель Южного Туркменистана к России [Тихомиров 1960: 131–168].

Одной из крупнейших пограничных провинций на западных рубежах Ирана являлся Систан — древняя историко-географи-

ческая область, охватывающая территорию вокруг Хамуна — крупной группы озер разной степени солености (от пресных до соленых) по обеим сторонам современной границы Ирана и Афганистана. Эти озера представляют собой устьевые разливы дельт рек Гильменд, Фарахруд и Хашруд в пределах Систанской впадины. Статус Систана на протяжении XIX столетия оставался неопределенным. Воспользовавшись восстанием систанцев против афганских правителей в 1802 г., Каджары присоединили к своим владениям большую часть Систана. Однако разграничение в регионе, приведшее в итоге к разделу Систана между Ираном и Афганистаном, было осуществлено в 1872 г. В ходе демаркации в качестве арбитров впервые участвовали представители Великобритании. Большая часть области была объявлена территорией Афганистана (4159 кв. миль), меньшая (2848 кв. миль) отходила Ирану.

Первоначально иранский шах (Насир ад-Дин 1848–1896) отказывался признать результаты разграничения, но вынужден был пойти на уступки и принять условия под сильным напором английских властей во время своего пребывания в Лондоне в 1874 г. Впоследствии в 1896 г. пограничные споры между Ираном и Афганистаном возникли вновь, и англичане снова были привлечены в качестве посредников в их разрешении. Полковник Мак-Магон в течение ряда лет занимался вопросами демаркации ирано-афганской границы в провинции Систан, которая обрела окончательный вид в 1903 г. [Алиев 2004: 37–38].

В Российском государственном историческом архиве [РГИА, ф. 1396, оп. 1, л. 119–123] хранится любопытный документ, в определенном смысле затрагивающий вопросы отношений России и Систана. Текст документа в основном посвящен вопросам торговли, между тем он содержит и некоторые интересные сведения о реалиях быта и культуры местного населения, которые вполне могут быть использованы для этнографического изучения указанного региона.

Документ представляет собой докладную записку некоего купца Михаила Артемьевича Асцатурова, «имеющего жительство в г. Мерве в собственном доме». К сожалению, на насто-

ящий момент обнаружить какой-либо информации о личности Асцатурова не удалось. Судя по фамилии, он являлся представителем довольно многочисленной группы армянских купцов, занимавшихся коммерческой деятельностью в Закаспийском крае. Как указывают источники, «почти вся вывозная торговля России с Афганистаном находится в руках армянских фирм, заготавливающих товары обыкновенно в Москве и Нижнем Новгороде и сбывающих их в Чар-Вилаетскую провинцию Афганистана через укрепление Керки» [фон Пален 1910: 418–419].

Рассматриваемая нами записка датирована сентябрем 1901 г., составлена, как следует из подписи, в Ашхабаде во время временного проживания в гостинице «Ревильон» и адресована Алексею Николаевичу Куропаткину, занимавшему на тот момент пост военного министра в чине генерала от инфантерии [РГИА, ф. 1396, оп. 1, л. 119]. Выбор адресата вполне понятен: практически вся жизнь Куропаткина была связана с Туркестаном и прочими регионами Центральной Азии, где стремительно развивалась его карьера от чина поручика 1-го туркестанского стрелкового батальона в 1866 г. до произведения в генерал-лейтенанты в 1890 г. и назначения на должность начальника Закаспийской области (1890—1898). Занимая пост военного министра (1898—1904), он продолжал уделять значительное внимание Центральной Азии как важнейшему направлению военной политики Российской империи.

Основному тексту рассматриваемого документа предшествует заглавие автора, гласящее: «Независимо поданной на благоусмотрение Вашего Высокопревосходительства объяснительной записки о моем научно-коммерческом путешествии в Сеистан, я имею составить подробный проект о свободном распространении русских фабричных товаров в пределах Систана, южной Персии (Бендер-Бушир) и западной части Афганистана, посредством которого будет легко завоевать для российских товаров рынок вышесказанных местностей и вытеснить из их пределов английские, австрийские и прочие иностранные товары» [Там же].

Асцатуров начинает изложение своего проекта с описания ситуации на внутренних рынках Ирана, отмечая, что английские

(и отчасти австрийские) товары уже много лет как наводнили через порты Южной Персии (Бендер-Бушир и Бендер-Аббас), рынки южно-персидских городов (Керман, Йезд, Исфаган, Шираз и прочие) и оттуда проникли даже в Северную Персию, однако эти товары до сих пор не получили надлежащего сбыта в Систане. Среди причин, объясняющих подобную ситуацию, выделяются следующие:

— отсутствие удобных путей сообщения. Окружающие Систан со стороны Белуджистана и Индии безводные степи и пустыни делают путь сюда для английских купцов (возможный с юга и востока) крайне затруднительным. Некогда оживленный старый караванный путь, пролежавший из Индии через Кветту и Систан в Северный Иран, к середине XIX в. практически перестал функционировать;

— опасность нападения «хищных» белуджей;

— отсутствие потребительского спроса: как отмечает автор, «систанское население почему-то мало имеет склонности приобретать английские товары, сработанные не по его вкусу» [Там же: л. 120].

Составленная Асцатуровым записка не только касается иранской части Систана, но и рассматривает вопросы относительно прилегающей к нему области Западного Афганистана. В этот регион также отмечается слабое проникновение английских товаров вследствие тягот и значительной протяженности караванных путей, связывающих его с городами Южной Персии. Выделяются три маршрута:

— из Гератской провинции через Кяриз-тайбат и Торбати-Шахи-джам;

— из Гератской провинции через Серахс и Торбати-Хейдари в Мешхед и отчасти в Бирджент (более оживленный);

— Кандагар (ответвление от Кабула) — Ферах — по р. Гильменд — Систан — Керман — Йезд — Шираз — Бендер-Бушир.

Но, несмотря на существование этих трех путей, снабжение Западного Афганистана европейскими товарами шло совсем не бойко. Даже для того чтобы пройти от Герата до Мешхеда, требуется не менее месяца времени. И лишь крайняя необходимость

сбывать свое сырье заставляет афганцев предпринимать эти утомительные и долгие перемещения, подвергая их, кроме того, на персидской территории различным неприятностям и придирам со стороны персидских властей.

Исходя из вышеизложенного, автору записки видится крайне полезным и выгодным открыть на главных пунктах упомянутых караванных путей (Торбати-Шахи-Джаме, Чирахсе и Систане), т.е. вдоль афганско-иранской границы, склады мануфактурных и иных товаров, необходимость в которых имеется и у персов, и у афганцев. Эти пункты связали бы торговым путем Россию не только с Афганистаном, но и с Персией (через Сирахс с Хапской, Гаинской провинциями и г. Берджанд, Торбат-Хайдари; через Торбети-Шахи-Джам с Бахарской, Торбатской и Мешхадской провинциями, через Систан с соседним английским Белуджистаном и персидским Белуджистаном вплоть до Бендер-Бушира). Важность открытия подобных пунктов состояла и в том, что они явились бы непосредственными получателями афганского сырья, которое продолжало поступать через персидские владения не из первых рук, а через третьи или даже пятые, а именно через турбетских и мешхедских купцов. Непосредственное получение сырья избавило бы от переплаты за него и дало бы возможность стать единоличными скупщиками / поставщиками ценного западно-афганского сырья. При этом необходимо отметить, что в целях развития торговли вырученные от продажи различных товаров афганские или персидские деньги не следовало бы переводить в Россию через персидские банки (что повлекло бы потери при обмене), но скупать местные товары, что сулило значительную прибыль [Там же: л. 120–120 об.].

Далее автор подробно описывает торговое значение Систана, не избегая при этом, конечно, известной доли преувеличения и приукрашивания, называя его «одной из богатейших естественными дарами природы персидских провинций» [Там же: л. 121]. Так, описывая климат этой области, Асцатуров не скупится на эпитеты: «Климатические условия этой страны благоприятные, при знойном климате здесь круглый год дуют ветры, умеряющие зной. Различные эпидемии, злокачественные лихорадки и прочие

болезни жарких стран здесь неизвестны. Всегда бирюзовое небо, сухой воздух, не наполненный различными болезнетворными испарениями, живительные зори — все это служит отличительными признаками этой благодатной страны. Естественные богатства Систана неистощимы: пшеница, ячмень, кунжут, конопля, хлопок, речной бобр, шерсть, пух и птичьи перья, благодаря прекрасному орошению, рождаются в изобилии. До чего доходит дешевизна сельскохозяйственных продуктов в Систане, можно видеть из того, что 45 фунтов пшеницы стоят 20 копеек. Неурожайные годы здесь неизвестны» [Там же]. Автор красочных описаний благодатного климата был недалек от истины: регион испокон веков имел славу житницы и был известен своими сельскохозяйственными продуктами.

Отдельно Асфатуров выделяет потенциал этой области для хлопководства, развитию которого способствуют и удобные земли по берегам Гельменда, и настолько благоприятные для возделывания культуры климатические условия, что хлопок никогда не подвергается резким переменам температуры, благодаря чему все четыре сбора бывают прекрасны. Отдавая должное местному сорту хлопка, автор привез с собою в Систан семена американского хлопка и по результатам полученного урожая признал, что американский хлопок, родившийся в Систане, гораздо лучшего качества, чем в Мерве [Там же: л. 121 об.].

Полностью соответствуют действительности и стратегическое и геополитическое значение Систана, находящегося в центре того важного торгово-политического района, который составляют Иран, Белуджистан, Афганистан и Индия. Через территорию области, как уже отмечалось, пролегал главный сухопутный путь Ближнего и Среднего Востока, связывавший Средиземноморье с Индией. Значительную пользу и выгоду в деле открытия российских торговых складов имели относительная близость Систана к российской границе и, напротив, удаленность его от наиболее важных в торговом отношении южно-персидских провинций (Керман, Шираз, Исфаган). Ближайшими русскими пунктами к Систану для отправки из него товаров являлись укрепление Серахс и станция Душак на Среднеазиатской железной дороге.

Из этих населенных пунктов было бы удобно проложить две караванные дороги, сливающиеся в одну в Турбети-Шихи-Джаме. Она могла пройти через Герат и Чирахс в Систан.

Местность данного маршрута весьма удобна для перемещения грузов: она представляла собой сплошную равнину, обильную водой и растительностью; на всем протяжении дороги лишь один невысокий, удобопроходимый перевал (Пес-Кемерский). Время, которое потребовалось бы на движение каравана по этой дороге, как утверждает Асцатуров, «можно определить 30–35 днями, что нельзя назвать особенно долгим путем, памятуя, что караваны, которые движутся между Хивою, Мервом и Бухарою, совершают свой путь в 30–40 дней». Кроме того, в сравнении с безводными степями Кара-кума и Кызыл-кума, легкость торговых сношений с Систаном очевидна [Там же].

Любопытные проекты выдвигаются автором записки и в отношении налаживания самой торговли. Так, дабы избежать возможного крюка по маршруту, говорится о необходимости строительства двух караван-сараев. Вообще предложенный проект изобилует деталями, вниманию к мелочам и точными цифрами. Так, говорится, что стоимость караван-сараев при условии возведения их из местного сырцового кирпича обойдется не дороже 300–400 рублей за каждый. Описывается, что караванам следует двигаться в период с сентября по май, поскольку в оставшийся период зной и москиты делают перемещение затруднительным. Подробно поясняется, что следует перенять английский способ упаковки как наиболее совершенный. «Англичане каждый верблюжий тюк делают не более 6–7 пудов, обшивают его двойной обшивкой. Нижняя делается из обыкновенной грубой материи, которую с успехом может заменить наша рогожа, на верхнюю же обшивку употребляется особая плотно просмоленная ткань, что крайне важно для различных климатических перемен, могущих произойти по дороге. Сверху же этих двух обшивок надевается еще чехол из обыкновенной грубой дешевой ткани. Вместо веревок для стягивания тюков употребляются тонкие железные обручи» [Там же: л. 122].

Значительная часть записки посвящена детальному описанию того, какие именно товары найдут сбыт в указанном регионе.

Перечисление товаров на нескольких страницах поражает своей подробностью; приводятся не только категории товаров, но и названия фабрик, которые производят требуемый товар, и некоторые его характерные особенности. Так, при перечислении видов тканей говорится, в частности, что в отношении больших гладких ситцев большим спросом пользуются у систанцев и особенно афганцев ситцы бухарских рисунков зеленых цветов, которые изготавливаются, например, мануфактурами Морозовых, Ребинака, Баранова и Прохорова. Относительно сбыта молескина говорится, что «для систанцев, белуджей и индусов пошел бы особенно молескин фиалкового цвета 2 и 3 доброты». Порой приводятся сведения, для чего именно используются местным населением товары российского производства: «кисейная белая марля фабрики Кормилицына и Разоренова для тюрбанов (длиной по 24 аршины кусок)», «сатин тонкий, полосатый разных цветов на подкладки» и т.п.

Есть любопытные сведения и о пристрастиях покупателей разных социальных слоев: «шелковые материи и канаусы цветов фиалкового и бордо, а также красного и хорошие серые и черные драпы для афганских и персидских сановников, песочного, красного и голубого цветов сукно и трико-меланж разных цветов, дамское сатин-трико яркого цвета для летних костюмов; барашковые драпы для персидских шапок. Для афганцев найдут сбыт покрывала, которые вместе с тем у большинства из них служат пледами; также подойдут чалмы, подобные персидским — цвета синего с белыми полосами. Найдут сбыт также серебряные шнуры, тесьма и нитки для вышивания афганских шапок и бумажная белая пряжа для местных тканей, для основы и утока» [Там же: л. 122–122 об.].

В целом, говоря о востребованных на систанском и афганском рынках товарах, Асцатуров в своей записке отмечает следующие моменты:

- большую часть товарооборота составляют различных типов ткани;
- имеется необходимость в скобяных товарах и металлических изделиях, как то: чугунных котлах и кувшинах, таганах, ведрах, ножах, ножницах, пуговицах, листовом железе, лопатах;

— фарфоровые товары также пользуются спросом: особенно Кузнецовские чайники и мелкие чашки синего цвета и бордо, а также большие блюда для плова, чашки для воды и шербета с рисунками в персидском вкусе;

— необходимы спички, стеариновые свечи, небольшие лампочки и дачные подсвечники со стеклянными абажурами;

— с успехом будут сбываться дешевые папиросы;

— весьма желательно вести экспорт русского керосина, который афганцы и систанцы до сих пор получают из Бендер-Бушира втридорога.

Любопытную, вполне этнографическую информацию приводит Асцатуров в отношении сбыта сахара, на который был очень большой спрос. Говорится, что было бы крайне желательно, чтобы кто-нибудь из российских сахарозаводчиков изготавливал сахар «мелкими двухфунтовыми головками, завернутыми надлежащим образом. Это важно ввиду того, что афганцы и систанцы покупают сахару хотя и не помногу, но вместе с тем любят, чтобы количество его казалось значительным, при этом предпочитают, чтобы небольшие куски сахара, покупаемые для подарков и свадеб, имели бы коническую форму. До чего доходит у туземцев это желание иметь небольшие головки сахара, можно видеть из следующего: нам лично несколько раз приходилось наблюдать, как торговцы (и систанцы, и афганцы), покупая обыкновенные головы сахара или сахарный песок, перемалывали их на ручных мельницах и потом переделывали в особых металлических формах в головки немного более фунта и пускали в продажу» [Там же: л. 122 об.].

Что касается главных ценностей среди афганских товаров, то тут отмечают:

— знаменитая на всем востоке так называемая «хоросанская» шерсть: она на самом деле собирается в кочевьях афганских и белуджских племен, которые исконно разводили особую породу тонкорунных белых овец, впоследствии распространившуюся и в соседнем иранском Хорасане;

— лисьи шкурки;

— овчина;

- шелк-сырец и остатки от размотки шелка;
- сухофрукты;
- орехи;
- хлопок, который в сравнении с персидским гораздо чище и лучшего качества.

Даются в записке и предписания, касающиеся принятия во внимание менталитета местных жителей. Так, при открытии торговых пунктов в указанных местностях необходимо иметь в виду, «что очень важным условием, обеспечивающим дальнейшие успехи русской торговли в крае, является установление раз навсегда определенной цены на те или другие товары. Этим понятна будет (в особенности афганцам, как впервые встретившимися с русским элементом) та разница, которая отличает русского интеллигентного купца от персидского, запрашивающего баснословные цены и торгующегося из-за грошей до бесконечности» [Там же: л. 122 об.–123].

При описании помещений, требуемых для товарных складов, автор также не упускает деталей практического характера. Говоря, что расходы на их строительство из сырцового кирпича, а также оборудование складов со всеми службами и помещениями для товаров и служащих потребуются небольшие, он не только приводит цифру в 1500 руб., но и подробно расписывает смету. Причина низкой стоимости — дешевизна рабочих рук. Так, простой рабочий получает за день 10 коп., производство 1000 штук сырцового двойного кирпича стоит 80 коп., кладчик получает в день 30 коп. и т.п. [Там же: л. 123].

Значительная важность придается автором устройству при хотя бы одном из проектируемых складов еженедельного базара, поскольку периодические базары в данном регионе неизвестны, несмотря на сравнительную близость Туркестана, где повременные базары широко распространены. Устройство такого базара под названием «Русский базар» дало бы возможность местному населению собираться не только для покупки русских товаров, но и для обмена их на продукты собственного производства. Кроме того, подобный базар привлек бы к себе различных персидских и афганских лавочников, которые бы поселились

рядом, что со временем могло бы способствовать возникновению немаловажного торгово-промышленного центра. Чирахм и Систан — лучшие места для подобного рода базаров, поскольку вблизи них преобладает кочевое население, не имеющее возможности отправляться за теми или иными предметами первой необходимости в далекие городские центры Южного или Северного Ирана. Ввиду этого к ним, особенно к сезону стрижки овец, выезжают из этих городов продавцы различных товаров, сбывающие их кочевникам за шерсть и иные сельскохозяйственные продукты, при этом беззастенчиво обирая простодушных пастухов [Там же: л. 123–123 об.].

В заключение автор позволяет себе сказать нижеследующее: «Если теперь мы не предпримем решительного шага к внедрению нашей торговли в Систане, то в далеком будущем это будет уже поздно. Недремлющим оком “просвещенные мореплаватели” уже следят за этой страной и не нычне-завтра протянут свои руки к этому богатому и еще нетронутому западной культурой краю, особенно после того, как пройдет железная дорога Кушка — Систан, а где внедрятся англичане, там уже поздно будет открывать нам свои склады. Если сейчас в нашей торговле с Персией 80 % всех персидских тканей, доставляемых в Закаспийский край, английского производства, точно будет, если Систан окажется английским рынком. Тем более повторяем, нужно сделать Систан нашим рынком, что это весьма нетрудно и, самое главное, что на наши товары и сейчас уже там и в соседних с Систаном странах есть большой спрос» [Там же: Л. 123].

С сожалением можно констатировать, что планам, предложенным Асцатуровым в своей записке, не суждено было сбыться. На протяжении первой декады XX в. российско-афганские, а также российско-иранские торговые отношения в Закаспийском крае имели тенденцию к росту, но объемы их продолжали оставаться относительно небольшими. Нарастающая напряженность как внутри Российской империи, так и в ее внешнеполитических отношениях также не способствовала улучшению сложившейся ситуации. Следует отметить, что представители британских владений в Индии и в целом Британская дипломатия в конце XIX — начале

XX в. осуществляли политику ослабления центральной власти Тегерана в восточных регионах (Хорасан, Систан, Белуджистан и Мекран). В интересах упрочения своих политических и торговых позиций англичане опирались на феодальные роды, знать крупных племен и т.п. Тактика «выжженной земли» постепенно привела к экономическому упадку региона [Алиев 2004: 38]. Впрочем, несмотря на то что данная записка и не была использована российскими властями в практических целях, она представляет собой интересный источник этнографических сведений.

Источники

РГИА, ф. 1396, оп. 1.

Библиография

Алиев С. М. История Ирана. XX век. М., 2004.

Маннанов Б. Из истории русско-иранских отношений в конце XIX — начале XX в. Ташкент, 1964.

Тихомиров М. Н. Присоединение Мерва к России. М., 1960.

фон Пален К. К. Всеподданейший отчет о ревизии Туркестанского края за 1908–1909 гг. СПб., 1910. Т. XVII.

Список сокращений

РГИА — Российский государственный исторический архив.

PERSONALIA

А.А. Андреев

ЮНОСТЬ КНЯЗЯ АЛЕКСАНДРА БЕКОВИЧА ЧЕРКАССКОГО. ФАКТЫ И МИФЫ

Начало XVIII в. в России — время великих преобразований, связанных прежде всего с гением Петра Великого, — стало вехой, рубежом в российской истории. Будучи разносторонней личностью с широчайшим спектром интересов, российский государь старался себя окружить подобными себе, неординарными людьми, разделившими с ним все трудности строительства основ Российской империи. Среди них Франц Лефорт, Александр Данилович Меншиков, Якоб Вилимович Брюс, Петр Павлович Шафиров, Гавриил Иванович Головкин и многие другие. Одним из таких талантливых представителей, как сейчас принято говорить, команды Петра Великого был Александр Бекевич Черкасский¹. В отечественной историографии он известен как капитан лейб-гвардии Преображенского полка, возглавивший поход в Хиву. Он был одним из первых, кто составил подробную карту Каспийского моря и занимался укреплением позиций России на Северном Кавказе.

¹ Автор намеренно не ставит дефис перед фамилией Черкасский. Бекевич стало частью фамилии впоследствии. Согласно документам начала XVIII в., подписанных лично князем, он подписывался как Александр Черкасский. Бекевич, таким образом, как мы предполагаем, это его отчество, ставшее впоследствии частью фамилии.

Трагическая гибель большинства участников экспедиции стала широко известна как в России, так и за рубежом. Вопросы ее подготовки, ход, печальное завершение и роль во всем этом князя Черкасского вызывали и вызывают значительный интерес у исследователей с 20-х годов XVIII в. по настоящее время. При этом, несмотря на то что часть материалов, связанных с деятельностью Черкасского, опубликована, все же большая часть его биографии до сих пор от нас скрыта. Данная статья является попыткой осветить этапы его жизни.

Доподлинно известно, что он был представителем знатного кабардинского рода, восходящего согласно кабардинской устной традиции к египетскому султану Иналу. В литературе впоследствии о далеком родстве Александра Черкасского с мамлюками Египта говорилось довольно часто, и мы на этом не будем останавливаться подробно [Общий Гербовник... 1792: 9; Любимов 1915: 1; Вилинбахов 1982: 158; Дзамихов 2001: 162; Сборник документов по сословному праву... 2003: 10].

Интересно посмотреть, когда и почему данная точка зрения стала оспариваться. В XIX в. князь Петр Долгорукий указал, что «князья Ахамшуковы, Егуповы и Бековичи» не имеют «одного происхождения с родом князей Черкасских», а следовательно, и не имеют родства «с потомками Инала» [Голицын. 1855: 42]. Родство Бековичей с князьями Черкасскими, а следовательно, и происхождение от Инала оспаривалось также П.Н. Петровым, признанным экспертом в вопросах генеалогии российского дворянства: «Род князей Бековичей-Черкасских начался от несчастного князя Александра (до крещения Девлет Кизден Мурза), изменнически убитого в Хиве» [Петров 1886: 222]. Попытку отделить себя от Черкасских в официальных справочных изданиях, посвященных российскому дворянству, предпринимали и сами Бековичи Черкасские еще веком ранее. Родственники князя Эльмурзы Черкасского (брата Девлет Гирея) обращались в Герольдию с просьбой о выделении им отдельного от князей Черкасских герба и об утверждении за ними отдельного княжеского титула. Просьба их была отклонена [Любимов 1915: 2]. Данное решение трудно назвать справедливым, поскольку Бековичи Черкасские,

происходившие в свою очередь от Бекмурзиной (до разделения Джамбулатовой) фамилии, имели полное право на отдельный княжеский титул.

Сами князья Черкасские представляли собой не менее старинный и знатный род, происходили они от Идаровичей-Темрюковичей, служивших еще Ивану Грозному. Согласно версии кабардинского историка Дзамихова, непосредственно в самой Кабарде в начале XVIII в. они перестали играть «главенствующую роль в политической и общественной жизни», в то время как Бекмурзины стали приобретать все большее значение среди кабардинской знати [Дзамихов 2001: 163]. Возможно, это также объясняет желание потомков Бековича отмежеваться от Черкасских.

В начале XVIII в. земли Большой Кабарды находились во владении трех княжеских фамилий — «родов» или «колен»: Атажукиных, Мисостовых и Джамбулатовых. К середине века Джамбулатовы разделились на две фамильные родственные группы: Бекмурзиных и Кайтукиных. Таким образом, в Большой Кабарде в XVIII в. существовали четыре княжеские «фамильные» родственные группы: Атажукины, Мисостовы, Бекмурзины и Кайтукины [Гугов 1999: 163].

Хан Гирей в «Записках о Черкессии» пишет об «уделе Дянботие», в котором «был княжеский род Бек-мрзе-хе» (Бекмурзины) и «Ккайткокко-хе» (Кайтукины) [Хан Гирей 1992: 156]. Удел «Дянботие» или «Жамботей» назван в честь деда Александра Бековича, находился он на р. Черек (ныне здесь селения Старый Черек, Псыгансу, Аушигер, Урвань и город Нарткала) и на землях между Чегемом и Урухом [Карданов 2001: 353]. Брат Бековича Черкасского, поступая на российскую службу, представлялся как Эльмурза «рода Джамбулатова, фамилии Бекмурзиной» [Материалы... 1869: 77].

Известный кабардинский просветитель Шора Ногмов, ссылаясь на народные предания, говорил о том, что у Джамбулата было четыре сына: Бекмурза, Кайтуко, Али Мурза и Султан Али [Ногмов 1861: 137]. Из них двое, Бекмурза и Кайтуко, сыграют значительную роль в истории кабардинского народа. Ногмов сообщает также, что между двумя братьями, в нарушение обета братской

любви и дружбы, завелся спор за наследственное владение [Там же: 138].

Конфликт между двумя ветвями и привел к тому, что, согласно адатам, одна сторона вынуждена была отдать в аманаты (заложники) своих представителей. Таким аманатом-заложником и оказался будущий Александр Бекович Черкасский. Об этом свидетельствует интересный документ конца XVII в.

В 1697 г. в Терках, где была резиденция терского воеводы, произошёл крупный пожар, в «нем сгорело все без остатку» [Акты... 1842: 313]. Бывшему воеводе Ивану Борисовичу Мартьянову, который спешно занимался восстановлением городка, было велено передать воеводство Афанасию Ивановичу Козлову. При передаче полномочий и имущества был составлен список, из которого совершенно ясно, что в 1688–1689 гг. Девлет Гирей жил в аманатной избе в Терках. Среди прочего в документе было упомянуто о проживании в «аманатных избах аманатных мурз: Кабардинской Дивлеть Кирей, Андреевской Чугук, Хайдацкой Амир, Тарковской Хале бек» [Там же: 315]. Помимо имущества, переданного воеводе, перечисляются и документы, в частности «Великих государей грамота жалованная о княжестве Хаты мурзы Черкасского, за красной вислой печатью». Хаты, по всей видимости, это Кайтуко — представитель крупного княжеского рода, ведавший черкесами в Терках в конце XVII в., и брат отца Бековича Бекмурзы. Вероятно, Девлет Гирей был забран в аманаты собственным дядей Кайтуко, чтобы воздействовать на его отца Бекмурзу и предостеречь его от самостоятельных действий.

Статус аманата Бековича подтверждается и в сообщении кабардинского посла Саадет-Гирея Салтаналеева в Коллегию Иностранных дел о разорении Кабарды крымским ханом. Доказывая верность кабардинских владельцев, посланник пишет, что они всегда «для верности давали на Терек в аманаты многих; а имянно: в-первых, Денгиз-бея Алажухова, во-вторых, Казы Мусависова, в-третьих, Алея Мусависова ж, в-четвертых, Султан Алея Женбулатова, в-пятых, Шавлах Бекова, в шестых, Девлетгирей Бекова, имянованного во крещении Александра Бековича, и помянутые аманаты жили с переменою» [Кабардино-русские отношения... 1957: 30].

Таким образом, если Бекович еще в 1689–1690 гг. был в Терках, то, как совершенно справедливо было замечено кабардинскими исследователями (Ф.К. Дзамихов, О.Л. Опрышко), он не мог быть «одним из первых молодых дворян, начавших службу в “потешных войсках”, созданных Петром в селе Преображенском» [Вилинбахов 1982: 159], к тому времени это уже был Преображенский полк [Бобровский 1899: 9].

Его переезд из городка Терки в Москву по сей день вызывает много вопросов. В XIX в. версия о его похищении, по всей видимости, впервые была озвучена Иоганном Георгом Корбом в сочинении «Дневник путешествия в Московское государство Игнатия Христофора Гвариента, посла императора Леопольда I к царю и великому князю Петру Алексеевичу в 1698 г.». Датскому дипломату посчастливилось в июле 1698 г. погостить у Бориса Алексеевича Голицына, где он и познакомился с нашим героем. «Чтобы показать свои достоинства, князь Голицын велел подать вина различных сортов. Вместе с тем, с целью блеснуть своим гостеприимством, он приказал двум своим сыновьям прислуживать господину архиепископу и господину послу; к ним присоединил молодого черкесского князя, недавно еще похищенного тайно у своих родителей, князей черкесских, татар, и окрещенного» [Корб 1867: 79].

В дальнейшем версия о «тайном похищении» была дополнена новыми сведениями. Знаменитый российский писатель и публицист Г.П. Данилевский (возможно, с целью придания большей трагичности образу Бековича) пишет о том, что «он был похищен ногайцами», затем продан туркам в Азов, где его и нашли при завоевании крепости». Это могло произойти в 1696 г. [Данилевский 1880: 513].

Пожалуй, наиболее оригинальную версию появления Девлет Гирея в России озвучил его современник, шотландец на русской службе Питер Генри Брюс. В течение всего периода своей службы он фиксировал многое, собирал, в том числе любые слухи и анекдоты. Бекович, согласно Брюсу, был единственным сыном князя Иберии и Мингрелии Арчилла. Спасаясь от преследовавшего их персидского шаха, которому приглянулась жена Арчилла, Беко-

вич с отцом приехали в Москву. Вскоре Арчилл умер и Бековичу достались сокровища отца [Вгусе 1782: 180].

Определенную ясность относительно появления Бековича в Москве вносят опубликованные материалы церковных архивов. В документах о передаче земельных наделов, а именно «села Юдино с дер. Трубицино у речки Дрызны, Медвенского стана», указано, что переданы они княгиней Анной Васильевной Черкасской «внуку своему Девлет мурзе Бековичу-Черкасскому в 1700 г.». Указано также, что он принял православную веру в 1697 г. [Исторические материалы... 1881–1901: 216]. Согласно данным переписных книг «в 1699 г. кн. Анна Вас. Черкасская отдала село Перхушково внуку своему кн. Александру Бековичу Черкасскому» [Там же: 185]. При этом годом ранее, согласно воспоминаниям Иоганна Корба, Девлет Гирей, к этому времени уже окрещенный Александром, проживал в доме князя Голицына.

Бекович, по всей видимости, продолжал оставаться аманатом, уже находясь в Москве и будучи крещеным. Князь Борис Алексеевич Голицын, забравший к себе Девлет Гирея, вошел в историю не только как воспитатель-«дядька» Петра, но и как глава Казанского приказа. В его ведении были и земли Поволжья, и земли, находившиеся на территории Северного Кавказа, городка Терки в том числе. Соответственно, ему приходилось взаимодействовать и вести переговоры с кабардинской знатью, и именно ему Кайтуко отдал своего племянника в заложники.

Одной из популярных версий, объясняющей проживание Бековича у Голицына, на сегодняшний день является версия историка О.Л. Опрышко о приезде Бековича как заложника. «Его, скорее всего, вызвали сюда по указанию российского правительства — терский воевода мог получить приказ отправить его в Москву “к государю” с целью воздействовать через него на Джамбулатовых, часть которых ориентировалась в тот период на Крым. Среди сторонников крымского хана был тогда и отец Девлет Гирея — Бекмурза» [Опрышко 1982: 14]. Бекович не только служил гарантом примирения Бекмурзиных и Кайтуковых, но и, будучи родственником вторых, был гарантом их «пророссийской» ориентации сначала в Терках в аманатной избе, а затем в Москве в доме главы Казанского приказа.

В отечественной историографии принято считать, что Александр Бекович Черкасский начал свою военную службу в Преображенском полку еще в 1694 г. [Любимов 1915: 3; Вилинбахов 1982: 159; Опрышко 1982: 16]. Большинство авторов ссылаются на четвертый том Истории Лейб-гвардии Преображенского полка, где в приложениях за номером 181 в алфавитном списке всех офицеров полка князь Бекович Черкасский Александр числится прапорщиком Преображенского полка под вышеуказанной датой [История Лейб-Гвардии Преображенского полка... 1883: 37]. При этом, будучи офицером Преображенского полка, он нигде в полковых документах второй половины 1690-х годов не упоминается. Его нет ни в «росписи Преображенскому полку», бывшему под сражением под Воскресенским монастырем со стрельцами 18 июня 1698 г., ни в «Ведомости и списке Преображенского полка начальным людям и урядникам 1698 г.» [Там же: 12–16].

Это обстоятельство наводит на мысль, что указанная дата его поступления на службу ошибочна. Вероятно, на тот момент Девлет Гирей, сына Бекмурзы, в Москве еще не было. С учетом реалий Петровского времени, при всей веротерпимости, существовавшей в высшем обществе, маловероятно, чтобы человек, как тогда говорили, «магометанского» вероисповедания мог служить офицером в Преображенском полку. Во всяком случае, в списке «генералам, штаб и обер-офицерам, служившим и числившимся в Лейб-гвардии Преображенском полку» в конце 1690-х — начале 1700-х годов, таковые не встречаются. А согласно церковным документам крещение Девлет Гирей принял в 1697 г. [Исторические материалы... 1881–1901: 216]. Соответственно, если верить указанной дате (1694 г.), Девлет Гирей, сын Бекмурзы рода Жанболата, служил прапорщиком Преображенского полка три года, до того как стал Александром Бековичем Черкасским. Соответственно это был прецедент, когда офицером гвардии на самом раннем этапе ее становления был мусульманин. Прецедент, который впоследствии оказался незамеченным.

При этом в «Приложении к Истории Преображенского полка» был опубликован документ, по всей видимости, подтверждающий, что Александр Бекович Черкасский начал свою службу в Преоб-

раженском полку значительно позднее. «Государю было угодно многих из офицеров Лейб-гвардии Преображенского полка, за отличную их службу, повысить чинами, а некоторых перевести из рот в роты» [История Лейб-гвардии Преображенского полка... 1883: 21]. В списке офицеров, унтер-офицеров и рядовых встречается некто «солдат князь Александр Черкасский», которой был переведен из 16-й в 10-ю роту, только уже «сержантом». Как известно, из рода Черкасских в то время служили в Преображенском полку князья Андрей и Борис. Князь Александр Андреевич Черкасский, будущий генерал-поручик и гофмаршал, в списке «генералам, штаб и обер-офицерам, служившим и числившимся в Лейб-гвардии Преображенском полку» отсутствует.

Таким образом, мы можем предположить, что здесь упоминается именно Александр Бекович Черкасский, который начал свою службу в Преображенском полку не в 1694 г., а примерно в 1705–1706 гг., и не в звании прапорщика, а солдатом и далее сержантом. По причине того, что пока неизвестны дополнительные документальные свидетельства о первых годах службы Бековича в гвардии, вопрос о поступлении в полк является дискуссионным.

Относительно обучения Бековича Черкасского за границей в отечественной историографии бытовало несколько точек зрения. Согласно одной князь был отправлен за границу (в Италию) [Вилинбахов 1966: 10] для изучения «навигацкого» искусства еще до 1694 г., а уже по возвращении был определен в прапорщики Преображенского полка [Вилинбахов 1982: 159]. Иногда просто утверждалось, что Бекович был за границей для изучения «в особенности мореплавания», но при этом не обнаружены документы, доказывающие или опровергающие данный тезис [Аннанепесов 1982: 21]. Согласно же третьей точки зрения Петр «отправил в Голландию и Александра Черкасского, ставшему к тому времени поручиком» [Опрышко 1982: 18]. Автор ссылается при этом на статью в журнале «Москвитянин». Помимо даты сообщаются и сроки пребывания кабардинского князя за границей — два года.

Определенную ясность в этот вопрос вносит документ, заслуживающий «особого внимания», которому в 1929 г. в АН СССР

было посвящено выступление классика С.Ф. Платонова. Это был список лиц, посланных для «научения» в Италию и Голландию на рубеже XVII–XVIII веков. «Он писан на двух листах почтовой золотообрезной бумаги (из которых один в целом виде, другой в отрезке), рукою князя Бориса Ивановича Куракина» [Платонов 1929: 236]. Сам документ не имел даты, но Сергей Федорович датировал его 1708–1709 гг. В списке из двадцати фамилий (где было указано, кто «сего году посланы фамилии первые в Голландию учителя навигации — и кто им ены явим») фигурирует в одном из столбцов некто «Черкасский К. (князь. — А.А.) Александр» [Там же: 237]. По всей видимости, это и есть свидетельство пребывания кабардинского князя за рубежом, в Голландии, где он постигал основы навигации, впоследствии пригодившееся ему при исследовании Каспийского моря.

В Российском государственном архиве древних актов в фонде 9, Кабинет Петра Великого хранятся два письма, заслуживающие отдельного внимания. Оба они были опубликованы в V томе уникального сборника «Письма и бумаги Петра Великого» [1907]. Речь идет прежде всего о петровском указе князю Черкасскому «учиться ему за границей» от 6 мая 1706 г. Российский государь повелел Александру Черкасскому «первое учителя в зимнее время... языку, арифметики, геометрии, навигации, а лета выходить для наученья оного пути» [Там же: 239]. Второй документ — указ Тихону Никитовичу Стрешневу за той же датой. Здесь содержится следующая просьба «Min Her. Князь Александр Черкасский, который едет в протчие государства для ученья навигации и протчего, что к тому надлежит, просил меня, дабы в отлучении ево приказать ему дом свой одному из старых дворян [которые уже не годятца в службу], кому он может поверить, и чтоб тово с Москвы никуда не посылать. И вы, по его прошению, сие учините» [Там же].

По всей видимости, речь снова идет о Бековиче Черкасском. К сожалению, в документах не указана страна, где он проходил обучение, и сроки его пребывания за рубежом. Исходя из письма Куракина, мы можем утверждать, что обучался он в Голландии.

К 1709 г., вероятней всего, он уже вернулся в Россию. Любимов в своей работе, посвященной роду Бековичей Черкасских, приводит выписку из одного любопытного документа, датированного 1709 г. Это запись из Московского архива Министерства юстиции о том, что «в 1709 г. вдова Аксинья Иванова дочь Хоненева вотчину мужа своего деревню Караванцеву (22 четверти) за долговые деньги поступилась князю Александру Бековичу» [Любимов 1915: 11].

Таким образом, можно предположить, что князь находился на обучении с 1707 по 1708 г., а в 1709 г. вернулся в свое имение, где занялся «хозяйственными делами», пока вновь не был призван на службу.

Несомненно, биография князя Бековича Черкасского, особенно ранний ее период, требует комплексного исследования. Сегодня можно только констатировать, что такие ее эпизоды, как период его аманатства в Терках, приезд в Москву, получение наследства, поступление на государственную службу, запись в Преображенский полк и обучение за границей, могут быть пересмотрены при сопоставлении документальных источников самого разного происхождения.

Библиография

Акты исторические, собранные и изданные археографической комиссией 1676–1700. СПб., 1842. Т. V.

Аннанепесов М. Укрепление русско-туркменских связей в XVIII–XIX вв. Ашхабад, 1982.

Бобровский П. Потешные и начало Преображенского полка (по официальным документам). СПб., 1899.

Вилинбахов В.Б. Александр Черкасский — сподвижник Петра. Нальчик, 1966.

Вилинбахов В.Б. Из истории русско-кабардинского боевого содружества. Нальчик, 1982.

Голицын П. Российская родословная книга. СПб., 1855. Ч. II.

Гузов Р.Х. Кабарда и Балкария в XVIII веке и их взаимоотношения с Россией. Нальчик, 1999.

Данилевский Г. П. На Индию. Историческая повесть из времен Петра Великого // Вестник Европы. 1880. Т. 86.

Дзамихов К.Ф. Адыги (черкесы) в политике России на Кавказе (1550 — начало 1770-х гг.). Нальчик, 2001.

Исторические материалы для составления церковных летописей Московской епархии. Собр. В. Холмогоровым и дьяк. Г. Холмогоровым. М., 1881–1901. Т. 10. Вып. 1.

История Лейб-гвардии Преображенского полка 1683–1883. Т. IV. Приложения и список генералам, штаб и обер-офицерам, служившим и числившимся в Лейб-гвардии Преображенском полку. СПб., 1883.

Кабардино-русские отношения в XVI–XVIII вв.: Документы и материалы. М., 1957. Т. II. Ч. 2.

Карданов Ч.Э. Путь к России. Кабардинские князья в истории отношений Кабарды с российским государством в XVI — начале XIX века. Нальчик, 2001.

Корб И.Г. Дневник поездки в Московское государство Игнатия Христофора Гвариента, посла императора Леопольда I к царю и великому князю Московскому Петру I в 1698 г., веденный секретарем посольства. Пер. с лат. Б. Женева и М. Семевского. М., 1867.

Любимов С.В. Князья Бекович-Черкасские. М., 1915.

Материалы по новой истории Кавказа. [Соч.] П.Г. Буткова. Ч. 1–3. СПб., 1869. Ч. 1.

Ногмов Ш. Б. История адыгейского народа. Тифлис, 1861.

Общий Гербовник дворянских родов Всероссийской Империи. Сенат. тип. Т. 2. СПб., 1792. Т. 2.

Опрышко О. Л. Через века и судьбы. Нальчик, 1982.

Петров П.Н. История родов российского дворянства. СПб., 1886. Т. I.

Письма и бумаги Петра Великого. СПб., 1907. Т. V.

Платонов С.Ф. Б.И. Куракин и А.П. Прозоровский (1697–1720) // Доклады АН СССР. 1929. № 12.

Сборник документов по словесному праву народов Северного Кавказа / Сост. Х.М. Думанов и др. Нальчик, 2003.

Хан Гурей. Записки о Черкессии. Нальчик, 1992.

Bruce P.H. Military Officer, in the Services of Prussia, Russia and Great Britain. L., 1782.

Л.К. Гостиева

АНДРЕЙ МЕДОЕВ КАК ЭТНОГРАФ

Андрей (Цахи) Цагкаевич Медоев — представитель осетинской интеллигенции, публиковавший на страницах кавказской периодической печати очерки по этнографии осетин.

Андрей Медоев родился в 1860 г. в сел. Христиановское. Окончил Владикавказскую окружную Горскую школу, работал учителем в начальных школах сел. Садон и Христиановское, писарем в сельском правлении. Он был активным общественным корреспондентом газеты «Терские ведомости». Скончался в 1922 г.

В первой части статьи «Из дигорских преданий» А. Медоев на основе исторических преданий рассмотрел предысторию возникновения равнинных селений Дигории — Христиановского и Магометанского [Медоев 1899]. По мнению автора, границы Дигории находились между реками Урух и Ардон. Наибольшее внимание Медоев уделил селению Фадау, возникшему на одноименной поляне, лежащей между притоками реки Урсдон. Медоев отметил, что многочисленные склепы и кладбища на поляне Фадау указывали на давность проживания там дигорцев. О принадлежности дигорцев к христианской религии свидетельствовали развалины христианского храма. В качестве подтверждения постоянных вторжений в селение кабардинцев и балкарцев А. Медоев привел рассказ о набегах балкарцев под руководством Карасе Мусакаева и их отражении дигорцами во главе с пастухом Тебо Медоевым.

А. Медоев упомянул о старинном сел. Кусха-Махо, жители которого слились с жителями сел. Фадау. По сведениям А. Медоева, позже жители Фадау переселились на новые места и основали три селения: Кора, Урсдон и Карагач, а еще позднее часть их образовала сел. Христиановское и Магометанское.

Вторая часть статьи посвящена истории старинного дигорского селения, расположенного у слияния Уруха и Хазнидона, которое кабардинцы называли Кета. А. Медоев приводит предание, по которому кабардинский князь, пытавшийся увезти с собой из сел. Кета засватанную крестьянскую девушку, был убит ее женихом. Жители селения, испугавшиеся расправы со стороны ка-

бардинцев, попросили заступничества у русских из Куми-Будура (так дигорцы называли Кумскую степь, территорию от г. Пятигорска до р. Малки и Терека. — Л.Г.). Русские перевезли жителей сел. Кета в местность, где те основали станицы Черноярскую и Новоосетинскую.

Вероятно, речь идет о сел. Масукау или Каражаево, принадлежавшем баделяту Каражаеву. Именно в этом селении произошло аналогичное событие, в котором князь из знатной кабардинской феодальной фамилии Каутукинов, приехавший в сел. Масукау за данью, хотел увезти с собой девушку из фамилии Сеоевых. Родственники девушки устроили засаду, в которой Мачи Сеоев убил князя.

Семь лет масукауусцы скрывались от преследований кабардинцев в лесу. В 1810 г. они обратились к военному начальству с просьбой переселить их к Кавказской кордонной линии. Под прикрытием казаков масукауусцы были переправлены через Терек на кауках к Прохладненскому карантину, а потом перевезены в образованную в 1804 г. недалеко от Моздока станицу Черноярскую. К этому времени в станице уже проживали переселенцы из нагорной полосы Дигории, покинувшие родные места из-за притеснений со стороны баделят и их союзников — кабардинских князей. Прожив в ст. Черноярской три года, масукауусцы построили себе дома в выделенном для них участке в 12000 десятин. Так была основана осетинская станица Новоосетинская (в народе ее называли Масукау).

В корреспонденциях под названием «Из селения Христиановского», опубликованных в газете «Терские ведомости» в разные годы, А. Медоев осветил разнообразные вопросы общественного и семейного быта. В корреспонденции, опубликованной в 1885 г., Медоев остановился на вопросах подготовки общественного приговора, предложив свой вариант формулировки 7-го пункта приговора, по которому «подозреваемые в том или другом преступлении лица привлекались к ответственности, но в общих судебных учреждениях оправдывались за неимением улик, требуемых законом» [Медоев 1885].

В корреспонденции, опубликованной в 1887 г., А. Медоев сообщил о решениях общественного схода, на котором обсуждались

вопросы о постройке каменной ограды вокруг церкви и школы, о выделении частным лицам до пяти десятин из общественных земель, об отказе платить жалованье всадникам временной сотни. По мнению Медоева, претворение в жизнь решения общественно-го схода о сокращении жителями селения поголовья домашнего скота могло привести к серьезным экономическим последствиям.

В 1899 г. А. Медоев опубликовал в двух номерах газеты «Терские ведомости» статью «Сел. Христиановское. Историко-экономические очерки» [Медоев 1899]. В начале статьи Медоев остановился на истории возникновения сел. Христиановского, которому предшествовало напряженное противостояние дигорских баделят и крестьян. В 1840-х годах это противостояние достигло предела и стало облекаться в конфессиональные одежды. Дигорские баделята, особенно Кубатиевы, а также кабардинские князья стали активно поддерживать мусульман, что приводило к обострению отношений (кражи, драки, убийства) между христианами и мусульманами дигорских селений Урсдон, Дур-Дур и Кора. А. Медоев описал два случая насилия между дигорскими баделятами — мусульманами Кубатиевыми — и крестьянами-христианами. Он писал, что почетные старики дигорцев обратились к властям с просьбой поселить их отдельно от мусульман.

Большой интерес представляли сведения А. Медоева о заселении в 1852 г. на выделенных землях сел. Вольно-Христиановского, первыми поселенцами которого стали 120 дворов из сел. Дур-Дур и сел. Кусхо-Майхо. Он проследил дальнейшие этапы освоения селения, население которого на момент написания статьи достигло 908 дворов (5507 чел.).

А. Медоев подробно описал социально-экономическую жизнь села: занятия жителей, количество скота и земельных угодий, состояние финансов, дорог, строительство школ, церкви и т.д. Он проследил изменения, которые происходили в общественном и семейном быту осетин под влиянием развития капиталистических отношений.

В статье «Из Дигории» А. Медоев заострил внимание на негативных последствиях калыма, на моральном вырождении части населения [Медоев 1886]. Он выразил большое сожаление в связи с тем, что и осетинская интеллигенция, сознающая вредное

и безнравственное значение калыма, сама от него не отказывается. Причину увеличения размера калыма с 200 до 400 руб. А. Медоев видел в том, что общественным приговором 1879 г. не была определена цифровая сумма калыма.

В статье «Из плоскостной Дигории» А. Медоев поднял злободневные вопросы семейного быта осетин. Автор отметил, что калым, скачки по покойникам, многочисленные поминки в течение года и другие обычаи продолжают оставаться главной причиной бедствий [Медоев 1886]. По мнению автора, приговор об уничтожении устаревших обычаев от 20 декабря 1879 г., принятый представителями осетинского населения, практически не выполняется. Автор сетовал на то, что многие постановления второго съезда осетинского народа (2 мая 1886 г.), на котором вновь были подняты эти вопросы, не удостоились одобрения.

В корреспонденции «Из сел. Ардонского» А. Медоев сообщал в газету о судьбе насильно сосватанной девушки Салимат из сел. Карджын, которая из страха похищения бежала к своим родственникам в сел. Даргавс [Медоев 1881]. Девушка заявляла, что скорее умрет, чем выйдет замуж за данного претендента на ее руку. После долгих уговоров она возвратилась в родительский дом. Девушка была вынуждена обратиться за помощью к сельской администрации, поскольку отвергнутый жених не отказался от намерений взять ее замуж силой.

В 1880 г. А. Медоев опубликовал в газете «Терские ведомости» «Сказание о появлении медоносных пчел в Дигории» [Медоев 1880]. Это был ценный фольклорный материал о появлении пчеловодства у дигорцев и о покровителе пчеловодов — Аниголе. По свидетельству известного этнографа-кавказоведа Л.А. Чибирова, культ Анигола «не входит в число центральных фигур осетинского пантеона, сведения о нем в этнографической литературе фрагментарны, в силу чего сообщение А. Медоева имеет значительную научную ценность» [Чибиров 2006: 11].

В конце публикации редактор газеты выразил благодарность А. Медоеву за интересный рассказ и просил его прислать в редакцию собранные им за три года статистические данные по пчеловодству в Дигории.

В 1881 г. В.Ф. Миллер опубликовал в первом томе знаменитых «Осетинских этюдов» «Предание о том, как пчелы явились в Дигории» [Миллер 1881: 94–97]. Это было пересказанное Туккаевым по-дигорски предание, которое записал и опубликовал в А. Медоев в «Терских ведомостях».

В 1899 г. А. Медоев опубликовал в «Терских ведомостях» интересный фольклорный материал по фамильным культам Дигории — «Предание о шашке Акоевской фамилии» [Медоев 1899]. По преданию, шашка, местонахождение которой фамилия Акоевых хранила в глубокой тайне, имела чудодейственную силу. В ее честь Акоевы ежегодно устраивали пиршество, принося жертвоприношения.

В статье «Сословный спор в Осетии» [Медоев 1899], опубликованной в «Терских ведомостях», А. Медоев выступил против необоснованных претензий баделят на дворянское звание. Обсуждение давнего вопроса о сословных правах некоторой части осетин возникло в связи с приездом в Осетию начальника управления казачьих войск генерал-лейтенанта Щербова-Нефидовича. 2 августа 1899 г. в слободе Алагир на его имя было подано прошение дигорских баделят о даровании им дворянского звания. В свою очередь, узнав о направленном прошении, доверенные от трех сельских обществ — Христиановского, Магометанского и Новоурухского — также подали прошение, в котором оспорили претензии баделят. А. Медоев изложил доводы доверенных в нескольких пунктах. Второй пункт прошения гласил, что «претенденты на дворянство в Дигории не имеют ни документальных данных, ни тем более каких-либо других исторических доказательств, вроде преданий, фактов, землевладения, переходившего из рода в род, кроме лишь мелких участков в горах, каковые участки, считающиеся в горной полосе собственностью, имел и имеет всякий дигорец». [Медоев 1899].

Крупный этнограф-кавказовед М.О. Косвен в своем известном историографическом труде «Материалы по истории этнографического изучения Кавказа в русской науке» в разделе «Девяностые годы» отмечал вклад Андрея Медоева в этнографическое осетиноведение [Косвен 1962: 208]. Этнографические очерки А. Медоева имеют большую научную ценность.

Библиография

Косвен М. О. Материалы по истории этнографического изучения Кавказа в русской науке // Кавказский этнографический сборник. М.; Л., 1962. Т. 3.

Медоев А. Из Дигории / Терские ведомости. 1886. № 3.

Медоев А. Из дигорских преданий / Терские ведомости. 1899. № 40.

Медоев А. Из сел. Ардонского // Терские ведомости. 1881. № 27.

Медоев А. Из плоскостной Дигории // Терские ведомости. 1886. № 81.

Медоев А. Из селения Христиановского // Терские ведомости. 1885. № 53.

Медоев А. Из селения Христиановского // Терские ведомости. 1887. № 27.

Медоев А. Предание о шашке Акоевской фамилии // Терские ведомости. 1899. № 110.

Медоев А. Сел. Христиановское. Историко-экономические очерки // Терские ведомости. 1899. № 92, 94.

Медоев А. Сказание о появлении медоносных пчел в Дигории // Терские ведомости. 1880. № 31.

Медоев А. Сословный спор в Осетии // Терские ведомости. 1899. № 95.

Миллер В. Ф. Осетинские этюды. М., 1881. Ч. I.

Чибиров Л. А. Предисловие // Периодическая печать Кавказа об Осетии и осетинах / Сост. Л.А. Чибиров. Владикавказ, 2006. Т. 6.

Л.К. Гостиева

ВАСИЛИЙ ЦОРАЕВ КАК ФОЛЬКЛОРИСТ И ЭТНОГРАФ

Василий (Ельдзарико) Афанасьевич Цораев — яркий представитель осетинской интеллигенции, первый собиратель осетинского фольклора, этнограф, переводчик богослужебной литературы.

Василий Цораев родился в сел. Фыдхуз (ныне Редант) в 1827 г. Окончил Владикавказское осетинское духовное училище. В 1841 г. Цораев поступил в Тифлисскую духовную семинарию. В июле 1846 г. как один из лучших учеников был рекомендован Синодом для продолжения образования в Московской духовной академии. Василий Цораев проучился в академии лишь два года.

30 июня 1848 г. в прошении, поданном в правление академии, он просил уволить его из академии по слабости здоровья [НА СООГСИ, ф. Фольклор, оп. 148, д. 376, л. 14]. В ноябре 1848 г. В. Цораев приехал в Санкт-Петербург с целью продолжить свое образование в императорском С.-Петербургском университете. С просьбой о содействии он обратился к академику А.М. Шегрену, автору знаменитой «Осетинской грамматики». 2 декабря 1848 г. А.М. Шегрен написал рекомендательное письмо Ю.А. Гагемейстеру, чиновнику для особых поручений в Министерстве финансов, прикомандированному к наместнику Кавказа, в котором просил его взять под покровительство осетина Цораева. Ю.А. Гагемейстер откликнулся на просьбу А.М. Шегрена и обратился к управляющему делами Кавказского комитета В.П. Буткову. Благодаря помощи В.П. Буткова В. Цораев в виде исключения был внесен в утверждаемый императором Николаем I список претендентов на казенные вакансии.

Однако студентом Санкт-Петербургского университета В. Цораев так и не стал. Летом 1850 г. он был задержан на прусской границе и посажен под арест в г. Ковно (литовский Каунас). На допросе Цораев дал показания, что «к прусской границе он прибыл без всякого злого намерения, единственно из одного любопытства иметь понятие о таможенном порядке» [Там же: 13–14]. Истинная причина его незаконного отъезда из Санкт-Петербурга так и осталась невыясненной.

Последствия этого поступка оказались для В. Цораева крайне драматичными. Император Николай I, «принимая во внимание дерзость поступка Осетина Цораева и его своеволие и находя полезным показать над ним особую строгость в пример другим, высочайше соизволил повелеть: определить Цораева рядовым по распоряжению Инспекторского департамента Военного министерства» [Там же: 14].

18 сентября 1850 г. В. Цораев был отправлен этапом из г. Ковно сначала в Варшаву, потом в Гомель к месту службы — в пехотный фельдмаршала герцога Веллингтона полк 7-й пехотной дивизии (впоследствии Смоленский пехотный полк). С началом Крымской войны В. Цораев принимал участие в военных действиях. В 1854 г. он участвовал в военных действиях против турок.

11 марта 1854 г. при переправе на правый берег Дуная от Измаила он был ранен в левое ухо, «с потерей наружных частей оного». За отличие, проявленное в действиях против турок, 11 марта 1854 г. В. Цораев был награжден знаком отличия военного ордена Святого Георгия под № 95284-м [Там же: 16].

В 1855 и 1856 гг. в составе Смоленского резервного полка Цораев воевал против союзных войск Турции, Англии, Франции и Сардинии. 28 мая 1855 г. В. Цораев был произведен в унтер-офицеры. Находясь с 31 июля 1855 г. в составе Севастопольского гарнизона, Цораев принял участие в обороне Севастополя, за защиту которого был награжден серебряной медалью. В память войны 1853–1856 гг. он получил бронзовую светлую медаль на Андреевской ленте. В январе 1857 г. В. Цораев вернулся в Смоленский пехотный полк и был зачислен в его 4 резервный батальон. В апреле 1859 г. Цораев подал прошение об отставке «по домашним обстоятельствам» и получил увольнение от службы.

В. Цораев вернулся в Осетию и с 1 февраля 1860 г. был назначен учителем четвертого класса Владикавказского духовного училища. Проработав в училище полгода, он переехал в Тифлис. 10 сентября 1860 г. В. Цораев был назначен на должность учителя осетинского языка в Тифлисской духовной семинарии и в подведомственном семинарии уездно-приходском духовном училище, а с 12 мая 1861 г. там же — наставником осетинского языка.

Василий Цораев скончался во Владикавказе в 1884 г.

Важной сферой интересов В. Цораева являлся сбор произведений устного народного творчества осетин: пословиц, загадок, сказок, сказаний о нартах. В. Цораев заслуженно считается зачинателем осетинской фольклористики. Как и Д. Чонкадзе, он сотрудничал с А.П. Берже — правителем дел Кавказского отдела императорского Русского географического общества, по просьбе которого собирал осетинский фольклор с целью его издания.

Материалы В. Цораева, собранные по предложению А.П. Берже, вошли в опубликованную в 1868 г. в Санкт-Петербурге академиком А.А. Шифнером книгу «Осетинские тексты, собранные Дан. Чонкадзе и Вас. Цораевым», изданную в качестве Приложения к XIV тому Записок Императорской Академии наук [Осетин-

ские тексты... 1868]. В. Цораеву принадлежат в книге все материалы, за исключением 123 пословиц, записанных Д. Чонкадзе, и текста песни на осетинском языке «Из песни на Воскресение Христова», который записал священник А. Колиев.

Кроме того, в примечаниях к первому разделу «Осетинские загадки» А.А. Шифнер широко использовал комментарии В. Цораева к 123 загадкам, записанным Д. Чонкадзе. Во введении к разделу Шифнер писал: «После появления в Бюллетене Академии первой моей статьи об осетинских пословицах <...> мне был доставлен через посредство многоуважаемого А.П. Берже целый ряд замечаний на некоторые слова, показавшиеся мне сомнительными. Автор этих замечаний природный осетин, именно упомянутый во введении учитель Цораев. Самые любопытные приводятся мною в нижеследующих примечаниях» [Там же: 5–6].

Во втором разделе сборника А.А. Шифнера размещены 54 осетинские загадки, собранные и записанные В. Цораевым по просьбе А.П. Берже. Раздел о загадках снабжен примечаниями Шифнера, в которых он в основном привел комментарии самого В. Цораева к записанным им загадкам.

Материал В. Цораева о «Посвящении коня покойнику» приведен в третьем разделе. В примечаниях А.А. Шифнера также использованы ценные комментарии В. Цораева.

В четвертом разделе книги помещена записанная В. Цораевым осетинская песня «Сагасе», которая представляет собой отрывок из известной песни «Да-да-дай», о которой упоминается в стихотворении К.Л. Хетагурова «Чи да?». «Хвалебная песня маленькому Батрадзу, Хамыцеву сыну», записанная В. Цораевым, составила пятый раздел. В конце раздела даны примечания А.А. Шифнера, в которых снова широко использованы комментарии В. Цораева.

В шестом разделе под названием «Из песни на Воскресение Христова» приведена первая половина акафиста (17 строф) «Сладчайшему Иисусу» на осетинском языке с параллельным переводом на русский язык. Поскольку автор не был указан, то оным (как осетинского текста, так и перевода) долгое время считался Василий Цораев. Однако автором акафиста являлся священник А. Колиев, а Василий Цораев стал автором его перевода на русский язык.

Сказки из мира животных «Вошь и блоха», «Лиса-плутовка» и «Свинья», записанные В. Цораевым, опубликованы в седьмом разделе сборника. Сказки снабжены примечаниями, составленными А.А. Шифнером, в которых снова использованы комментарии В. Цораева.

В восьмом разделе «Осетинские предания и сказки» размещена записанная В. Цораевым запись «Хвалебная песнь в честь нарта Урызмага». В примечаниях А.А. Шифнера широко использованы комментарии В. Цораева. В одном из примечаний приводятся подробные данные В. Цораева о количестве поминок, справляемых по покойному в течение года, и о количестве затрат на них. В этом же разделе помещены записанные В. Цораевым сказки «О сыне горного старшины и о дочери степного старшины» и «О сыне старшины, прозванном Мыстыкус (мышинное ухо)». Первая сказка интересна описанием свадебного обряда и сведениями о имевшемся у осетин условном и ручном языке. Вторая сказка ценна воссозданием картины так называемого утробного сговора (сватовства между находившихся в утробе детей).

В середине 20-х годов XX в. Г.Г. Бекоев в статье «Возникновение осетинской письменности и ее развитие (краткий очерк)» писал: «Загадки, собранные Цораевым, показывают в нем настоящего знатока языка и жизни народа. Язык его простой, народный. Он им владеет в совершенстве. Ни одной натяжки, ни одного лишнего слова — все сжато, образно и метко, как это и должно быть в загадке. Самый подбор материала не оставит желать лучшего. Теми же достоинствами отличаются и другие тексты, записанные Цораевым. Посвящение коня, хотя и не так полно, как в других вариантах, но выдержано в строго народном стиле. Та же естественность и простота в его сказках. Стиль сказочный выдержан безукоризненно. Попытался Цораев воспроизвести народную песню “Сузaj”. И тут он вполне овладел стихом народным, придав ему законченную обработку. Конечно, воспроизвел он не всю песню, а лишь несколько куплетов — из самых скромных.

Что же касается записи нартовского сказания, то они смело могут служить образцом и для нашего времени. Несмотря на то что сказание записано прозой, сразу чувствуется вполне явствен-

но ритм. И в то же время самая требовательная критика не уловит искусственность. На мой взгляд, это есть идеальное воспроизведение народного сказания» [Бекоев 1925:18–19].

Библиография

Бекоев Г.Г. Возникновение Осетинской письменности и ее развитие (Краткий очерк) // Известия Северо-Осетинского научно-исследовательского института. Владикавказ, 1925. Т. I.

Осетинские тексты, собранные Дан. Чонкадзе и Вас. Цораевым. Издал А. Шифнер. СПб., 1868. Приложение к XIV тому Записок Императорской Академии наук. Вып. 4.

Список сокращений

НА СОИГСИ — Научный архив Северо-Осетинского института гуманитарных и социальных исследований.

С.В. Дмитриев

А. Н. ВЫШНЕГОРСКИЙ И ЕГО ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ ПО ИЗУЧЕНИЮ ЭТНОГРАФИИ НАРОДОВ ТУРКЕСТАНСКОГО КРАЯ (К 160-ЛЕТИЮ СО ДНЯ РОЖДЕНИЯ)

Изучением истории и традиционной культуры народов Центральной Азии занимались многие поколения ученых, отечественных и зарубежных. Труды одних из них стали классическими, имена их авторов широко известными. Другие только мелькнули на ниве исследования культуры народов этого обширного региона, оставив небольшие заметки и наблюдения, которые в той или иной степени дополняют общую картину традиционной культуры местного населения.

В 1889 г. вышло в свет знаменитое исследование «Киргизы и кара-киргизы Сыр-Дарьинской области», на обложке которого стоит имя тогдашнего военного губернатора Сыр-Дарьинской области генерала Н.И. Гродекова [Гродеков 1889; 2011 (переиздание)]. Это был первый том издания, посвященный в основном обычному праву казахов и киргизов. Основным своим соратником

в деле создания книги Н.И. Гродеков называет А.Н. Вышнегорского. Имя этого человека оказалось практически забытым, сведений о нем в опубликованных источниках чрезвычайно мало [Библиографический словарь... 1989: 69–70]. В этом сообщении я постараюсь в какой-то степени восстановить имя Вышнегорского в истории науки, тем более что в 2013 г. исполняется 160 лет со дня его рождения.

Согласно сведениям, обнаруженным в юбилейном издании Петроградского историко-филологического института, а также в его личном деле, хранящемся в Российском государственном военно-историческом архиве в Москве [Пятидесятилетие... 1917; РГВИА, ф. 400, оп. 17, ед. хр. 12733], Александр Николаевич Вышнегорский (до принятия в 1874 г. православия — Александр-Бертольд Федорович Швальм, еврейско-лютеранского исповедания; по принятии православия с высочайшего разрешения переименовал фамилию, образовав ее от фамилии матери — Grossberg, и отчества — по имени восприемника) происходил из мещан г. Вейсенштейна (ныне эстонский город Пайде). Родился он 24 августа 1853 г. В 1872 г. с отличием окончил курс Ревельской гимназии и поступил в Историко-филологический институт в Санкт-Петербурге, по окончании которого в 1876 г. получил образование по разряду древних языков со званием учителя гимназии, дающим все права кандидатов университета.

По распоряжению министра народного образования с 1 июля 1876 г. был определен учителем в Ташкентскую мужскую прогимназию, где с разрешения туркестанского генерал-губернатора был назначен классным наставником. В этой должности он прослужил семь лет, исполняя также обязанности члена хозяйственного комитета (с 1879 г.) и секретаря педагогического совета (с 1880 г.). С 9 января 1881 г. — коллежский советник, с 8 декабря 1881 г. — надворный советник со старшинством.

В свободное от основных занятий время Вышнегорский, дипломированный филолог, изучал туземные языки — киргизский, сартовский, персидский, причем с таким успехом, что 10 ноября 1883 г. был назначен преподавателем местных наречий в Туркестанской учительской семинарии. В это время издается «Самоучи-

тель сартовского языка», подготовленный З.А. Алексеевым при участии Вышнегорского [Самоучитель 1884]. Книга была замечена известным российским ориенталистом К.Г. Залеманом, составившим на нее, впрочем, достаточно критическую рецензию [Залеман 1887: 37].

Прослужив в должности преподавателя местных наречий лишь год с небольшим, согласно материалам личного дела, 29 ноября 1884 г. Вышнегорский был уволен по болезни. Пробыл в отставке два года, в январе 1887 г. приказом по административно-полицейскому управлению Сыр-Дарьинской области он был назначен на должность помощника делопроизводителя Сыр-Дарьинского областного правления. С 1 (15) октября того же года Вышнегорский был назначен секретарем Областного статистического комитета с оставлением в занимаемой должности помощника делопроизводителя (1 августа 1889 г. отчислен с должности секретаря стат. комитета). 22 октября того же года уволен в отставку с награждением чином коллежского советника. 27 февраля 1893 г. вновь поступил на службу и был допущен к исправлению должности чиновника для усиления личного состава Главного управления Туркестанского края. 10 сентября 1900 г. уволен со службы с мундиром и пенсией.

Пробыв в отставке более трех лет, с 1 июля 1904 г. был назначен преподавателем английского языка Владивостокской мужской гимназии при Восточном институте, видимо, по протекции Н.И. Гродекова, о чем свидетельствует его письмо к генералу [Ученый архив РГО, ф. 30, оп. 2, № 22, л. 1–2]. С 16 ноября 1906 г. переведен на такую же должность в Троицкосавское реальное училище. Состоя в этой должности, Вышнегорский скончался 5 июля 1910 г.

Знакомство Гродекова с Вышнегорским, как пишет сам генерал, относится к январю 1886 г. Как отмечает Гродеков во вступительной статье своей книги, с первых дней принятия в управление Сыр-Дарьинской области он заметил большой пробел в сведениях по обычному праву местного населения, в частности киргизов и казахов. То, что было опубликовано в этом отношении, мало удовлетворяло практическим требованиям администрации Тур-

кестанского края, в первую очередь вследствие ограниченности собранного материала и совершенной недостаточности его разработки. Между тем реальная жизнь, задачи распространения русского влияния в среде местного населения диктовали свои потребности. При этом было необходимо не только внедрять новое в управлении краем, но и изучать то, что веками было выработано здесь правовой практикой, учитывая как исламские правовые нормы, так и нормы обычного права.

Вышнегорский привлек внимание Гродекова прежде всего хорошим знанием местных языков. Тогда же у генерала возникла мысль предложить ему сбор адатов казахов и киргиз непосредственно в стойбищах. Так как специальной программы для изучения столь деликатного материала в то время еще не было, то для создания руководства по сбору адатов Гродеков обратился к известному знатоку культуры и истории Средней Азии В.П. Наливкину. Тот исполнил просьбу военного губернатора, и в начале 1886 г. Вышнегорский, вооруженный программой для сбора материалов по обычному праву, был послан в уезды, где и записывал адаты «со слов биев и других сведущих лиц». Среди кочевого населения он пробыл семь месяцев, им было собрано такое большое количество материалов, что на их разбор ему потребовалось еще около года.

Содержательные материалы были представлены и другими участниками этого проекта, в числе которых Гродеков называет помощника начальника Казалинского уезда Е.А. Александрова, переводчика Чимкентского уездного управления Кадыра Абсолямова, ряд казахских и киргизских биев и султанов. В результате этой работы был составлен первый том книги «Киргизы и каракиргизы Сыр-Дарьинской области», вышедший в свет в 1889 г. под общим авторством Н.И. Гродекова.

За время работы по составлению и обработке материалов для книги «Киргизы и каракиргизы Сыр-Дарьинской области» и работы в Областном статистическом комитете Вышнегорским было подготовлено несколько статей и заметок по истории и статистике края [Вышнегорский 1888 а, б, в]. Чуть позже было опубликовано несколько его работ по исламу и арабским странам [Вышнегор-

ский 1890; 1891]. Все эти публикации свидетельствуют о высокой квалификации их автора.

В 1891 г. выходит сборник пословиц и поговорок населения Туркестанской области, собранных известным собирателем народного творчества народов Средней Азии и Казахстана Н.П. Остроумовым, в котором автор приносит свою благодарность Вышнегорскому, помогавшему ему в переводе ряда пословиц, а также сообщившего некоторые из них [Остроумов 1891: 5]. При публикации своего труда «Сарты» Н.П. Остроумов также отмечает, что Вышнегорским был вычитан и исправлен первоначальный перевод, сделанный Айдаровым, кокандской сказки «Сова, сын и филин», составленной в сартовских пословицах и поговорках муллой Гульхани в правление Кокандского хана Умара, умершего в 1821 г. [Остроумов 1895; 64, пр. 1]. Судя по изданному тексту, это была высококвалифицированная работа, сделанная с хорошим знанием сартовского языка. Публиковал он небольшие статьи и заметки и позднее [Вышнегорский 1895; 1898].

Некролог А.Н. Вышнегорского был напечатан в Известиях Туркестанского отдела РГО на одной странице с некрологами Н.И. Гродекова и Г. Вамбери [Некролог 1914: 247–248], что весьма символично. Тем самым он был поставлен в один ряд с этими людьми, много сделавшими для изучения культуры народов Центральной Азии.

Библиография

Библиографический словарь отечественных тюркологов: Дооктябрьский период. 2-е изд., переработ., подг. А.Н. Кононов. М., 1989.

Вышнегорский А.Н. Предания из калмыцкого времени у современных каракиргиз Аулие-атинского уезда // Тр. Сыр-Дарьинского областного статистического комитета в 1887–1888 гг. Ташкент, 1888 а.

Вышнегорский А.Н. Краткий список населенных мест Туркестанского участка к январю 1888 г. // Тр. Сыр-Дарьинского областного статистического комитета в 1887–1888 гг. Ташкент, 1888.

Вышнегорский А.Н. Ведомость о количестве газет и журналов, полученных в 1887 г. почтовыми учреждениями области // Тр. Сыр-Дарьинского областного статистического комитета в 1887–1888 гг. Ташкент, 1888.

Вышнегорский А.Н. Высшее мусульманское образование в Феце // Странник. 1890. № 3–5.

Вышнегорский А.Н. Географическое описание Аравии. Глава из «Географии» Таквим-аль-больдана (Абульфеды). [Пер. и предисл.] А. Вышнегорского. Казань, 1891 (отт. из: Православный собеседник. 1890. № 1, 1891. № 7, 8).

Вышнегорский А.Н. Татары в Средней Азии // Московские ведомости. 1895. № 327.

Вышнегорский А.Н. Мухаммед и его время // Православный Благовестник. 1898. № 2 и след.

Гродеков Н. И. Киргизы и кара-киргизы Сыр-Дарьинской области. Ташкент, 1889 (переиздание — М., 2011).

Залеман К. [рец. на: Самоучитель сартовского языка. Чтение, письмо и грамматика сартовского языка. Соч. З.А. Алексеева с участием А.Н. Вышнегорского. Ташкент, 1884] // Зап. Вост. отд. ИРАО. 1887. Т. 1.

Некролог // Изв. Туркестанского отдела ИРГО. 1914. Т. 10. Вып. 1.

Остроумов Н. Пословицы и поговорки населения Туркестанского края // Сборник материалов для статистики Сыр-Дарьинской области. Ташкент, 1891.

Остроумов Н. Сарты. Этнографические материалы. Вып. III. Пословицы и загадки сартов. Ташкент, 1895.

Пятидесятилетие Петроградского историко-филологического института. 1867–1917. Биографический словарь лиц, окончивших курс института. Ч. 1. Вып. I–XXIII (1871–1893). Пг., 1917.

Самоучитель сартовского языка. Чтение, письмо и грамматика сартовского языка. Соч. З.А. Алексеева с участием А.Н. Вышнегорского. Ташкент, 1884.

Ю.Г. Попов

А.Ф. ПАЛАШЕНКОВ — СОЗДАТЕЛЬ МУЗЕЯ В КАРАГАНДИНСКОМ ЛАГЕРЕ НКВД СССР

Палашенков Андрей Федорович (1886–1971) — основатель, организатор карлаговского музея в Долинке. Впоследствии он прославился как легендарный руководитель Омского краеведческого музея (1943–1957).

Уроженец Смоленской губернии. Студент Московского археологического института. С 1918 г. трудился на музейной стезе на

Смоленщине. 7 сентября 1933 г. А.Ф. Палашенков был арестован, обвинен по ст. 58, п. 10 и п. 11. 25 марта 1934 г. на заседании судебной тройки ПП ОГПУ Западной области А.Ф. Палашенков приговорен к заключению в ИТЛ сроком на три года. Выслан в Карлаг. Здесь занимался созданием общелагерного музея, за что срок заключения был сокращен [Иванов 2001]. В марте 1936 г. Палашенков был освобожден и обосновался в Омске. О его краеведческой деятельности написано много. Да и сам А.Ф. Палашенков — автор ряда книг, множества статей и писем, широко используемых в исследовательских целях.

Карлаговская биография А.Ф. Палашенкова проявляется отдельными штрихами. Хроника его дней в Карлаге и трагична, и наполнена радостными надеждами на скорое освобождение. Обратимся к рассказу профессора М.Е. Бударина.

«Карагандинский лагерь был колоссальным: сто тысяч заключенных. Первый год в лагере Палашенков был со всеми на полевых работах, бараки новые строил. Он мне рассказывал, что его били уголовники, пайку хлеба отнимали. Руки слабели после работы, и уголовники хлеб выхватывали. И он по ночам плакал, переживал сильно.

А тут вдруг спасение пришло. Начальник лагеря, генерал, видно, не дурак был. Решил создать музей. Он нашел по личным карточкам и призвал Палашенкова. И, когда узнал, что тот руководил большим Смоленским музеем, сказал так: “У тебя — три года. Мои заключенные временно лишены свободы. Но они тоже создают материальную базу социализма, они тоже работают для родины. Их труд должен быть запечатлен и увековечен. Создашь хороший музей — на год тебе сокращу срок. Бригада у тебя будет — сколько надо. Я велел найти всех профессоров, всех писателей, художников”.

В пятьдесят втором году я положил на стол профессору Разгону свою монографию “Прошлое и настоящее народов Северо-Западной Сибири” и рукопись диссертации. А у меня в кармане было три рекомендательных письма от Андрея Федоровича: профессорам Гриневичу, Тронову и еще одному. Я не понимал, почему меня как родственника принимали, сажали за стол, чаем поили, разговаривали: “Как Андрей Федорович живет? Как его

здоровье?” Водили меня по всему университету. Потом мне стало ясно, что они под его командованием зэками были.

И у него в лагере находилась гражданская жена Колчака Анна Васильевна Тимирева. Она была поэтессой, художницей, собирала лагерный фольклор.

Когда он сдал свой музей, генерал его отпустил. Еще на нарах он решил, что в Смоленск он не поедет. Потому что младший родной брат прислал ему письмо: “Не вздумай возвращаться. Стукачи уже приходили, вынюхивали. Интересовались, когда ты вернешься. Пришьют новое дело и загонят обратно”.

Палашенков решил, что будет жить и работать в Сибири» [Гриценко 2004].

Увлеченный беседой профессор М.Е. Бударин кое-где фантазирует. В Карлаге численность заключенных никогда не достигала ста тысяч¹. Минимум — 10 400 в 1932 г., максимум — 65 673 в 1949 г. [Михеева 2010: 68]. В истории Карлага не было ни одного начальника в звании генерала. Карлаг был лагерем сельскохозяйственного профиля, сюда направляли из других лагерей хронических больных и инвалидов. Существовал и план сдачи сельскохозяйственной продукции, за выполнение которого отвечали лейтенанты и полковники.

Преломилась в памяти рассказчика и судьба Анны Васильевны Тимиревой (1893–1975). Она действительно находилась в Карлаге, но с 28 апреля 1939 г. по 24 марта 1946 г. А.Ф. Палашенков освобожден в 1936 г. Поэтому тему музейного сотрудничества Палашенкова и Тимиревой следует отнести к лагерным мифам.

Что касается К.Э. Гриневича (1891–1971), археолога и музеоведа, то он был арестован в 1932 г., а знакомство с А.Ф. Палашенковым у него было еще долагерное. С 1927 г. К.Э. Гриневич — москвич, заместитель заведующего музейным отделом Наркомата просвещения РСФСР.

Сам А. Ф. Палашенков называет в одном из своих писем имена товарищей по заточению: «Здесь мне вместе довелось сидеть с такими иерархами Русской Православной Церкви, как епис-

¹ Сохранилось 800 000 карточек учета заключенных.

коп Верненский Герман¹, племянник бывшего обер-прокурора Св. Синода Саблера, викарий Московской епархии митрополит Николай (Руднев)², а также священник М.Ф. Малиган из Черниговской епархии. Вместе мы молились о спасении Господу» [Омские Епархиальные ведомости 2011].

Определился и коллектив музейных работников во главе с А.Ф. Палашенковым. Был издан приказ, подобраны люди соответствующей квалификации. А.Ф. Палашенков сохранил этот документ, и впоследствии он был частично опубликован. Воспользуемся цитатой из исследования А.В. Ремизова.

«Обстоятельства сложились так, что любовь к истории, страсти к музейному делу, приведшие А.Ф. Палашенкова в лагерь, помогли ему и выбраться оттуда. В марте 1935 г. начальник Управления Карагандинского исправительно-трудового лагеря НКВД Линин издал приказ за № 84, которым предписывалось “для успешного и четкого выполнения приказа <...> об организации общелагерного музея, ставящего целью выявление результатов работы лагеря по переделке природы и перековке человека, <...> временно для подготовки музея организовать под руководством заведующего музеем з/к Палашенкова А.Ф. проведение работ по оформлению музейной экспонатуры”.

В помощь “заведующему”, дотоле бывшему лагерным метеорологом, были выделены снятые с других объектов (учебный комбинат, мелиогруппа, поливное опытное поле и т.д.) еще шесть заключенных: художники Р.Г. Флеминг и П.И. Нерадовский (в прошлом придворный художник последнего императора, он написал тогда портрет А.Ф. Палашенкова, к сожалению, сгоревший), фотограф Р.И. Пауль, а также И.Г. Спасский, П.С. Каменский и Е.М. Сыров. Всем предприятиям и учреждениям Карлага предписывалось “оказывать всемерное содействие в успешном осуществлении организации общелагерного музея”. Приказ на-

¹ Епископ Герман (Вейнберг Герман Адамович) (1885–1942) постановлением тройки при ПП ОГПУ КазССР осужден 25 ноября 1933 г. на 8 лет ИТЛ. Срок отбывал в Карлаге, в пос. Долинка, где вторично осужден 27 мая 1938 г. на 10 лет. Скончался 24 мая 1942 г.

² Епископ Николай (Руднев Николай Николаевич) (1885–1936), погиб в заключении при невыясненных обстоятельствах.

чальника лагерного управления действительно был выполнен “успешно и четко”, и 27 марта 1936 г. за ударную работу по созданию музея А.Ф. Палашенков был досрочно освобожден» [Ремизов 1998: 9].

Углубленный просмотр «Казахстанской правды» вывел на копию договора о продаже Караганды в 1856 г. [Казахстанская правда. 1935]. Именно этот экспонат разместили в музее Карлага его строители. Журналисты «разместили» музей в селе Долинка, не упомянув Карлаг.

А.Ф. Палашенков задумал музей в Долинке как серьезное научно-культурно-просветительское учреждение из девяти экспозиций.

1. Животный мир был представлен чучелами: из животных — вола и аргали (вид степного барана, добыт в горах Акмай), из птиц — степного орла (беркута), ястреба, тетерева, выпя и еще более 20 мелких особей.

2. Растительность. Собраны все представители степной флоры: деревья, кустарники, травы.

3. Фотографии и рисунки. Представлены фотографии самых живописных мест на территории Карлага: скалы с ползучим можжевельником в горах Ортау, плантации дикой смородины, осинники и березовые рощи. Изображение на холсте балхашского тигра, сайгаков из пустыни Бетпакдала и косулей из Караагаша.

4. Быт казахского народа. Ряд предметов повседневного использования. Богатые украшения. Медное колесо от пушки XVIII в.

5. Образцы естественных и искусственных строительных материалов.

6. Календарь природы 1937 года. В календаре отмечены следующие природные явления: 22 января — мороз -39° , 4 апреля — прилет жаворонков, и далее — прилет журавлей, первый дождь, цветение лютиков и астр, выгон скота, сенокос и т.д. Отдельный график рассказывал о барометрическом давлении, температуре воздуха в течение дня, осадках и заморозках.

7. Растениеводство.

8. Агрохимия.

9. Животноводство.

Последние три раздела представляли работы ученых Карлага [Галин 1937].

Научное творчество Андрея Федоровича, повороты его жизненных устремлений трактуются тоже по-особенному, с привлечением неких элементов таинственности. У И.Е. Бродского Палашенков гордый рыцарь, защитник памятников и музейных экспонатов.

«Он не желал кланяться, служить лицам. Такое в обстановке, когда раскручивался механизм сталинских репрессий, не прощали. Нам кажется, что конфликт Палашенкова с тоталитарным режимом был неизбежен. И горький час настал. В Смоленске, на Бульваре 1812 года решено было снести бюст “царского генерала” Кутузова и отправить на переплавку. Стране нужен цветной металл и запчасти для тракторов. Палашенков спрятал бюст в подвале музея. Кто-то увидел, донес. 7 сентября 1933 г. последовал арест. Тяжело переживал. Как удар молнии. Ошельмован, оклеветан, никто из местных начальников не заступился. А ведь он болел за родной город. 25 марта 1934 г. был осужден “тройкой” ОГПУ на три года в лагерь. Его необоснованно обвинили в шовинизме. Рассудили так: ты любишь историю, значит, ты за реставрацию монархии, за черносотенцев. Нонсенс!

Отправили на три года в Карлаг. Могло быть и хуже. Карагандинский лагерь находился возле села Долинка, в Северном Казахстане. Начальник лагеря стремился трудоустроить каждого ээка в соответствии с его специальностью. Посему в заключении Палашенков занимался организацией общелагерного музея. За ударный труд и образцовое поведение срок был сокращен на год, и в марте 1936 г. Палашенкова освободили» [Бродский 1998: 12–13].

Богатейший личный фонд А.Ф. Палашенкова в Омском областном архиве насыщен и другими карагазовскими документами [ГАОО, ф. 2–200, ед. хр. 37]. Цитируемые публикации приведены с целью привлечения внимания казахстанских ученых к имени омского краеведа.

Несколько слов об инициаторе создания музея в Карлаге. Музей задумал и организовал Отто Георгиевич Линин (1895–?),

пребывая на руководящих постах в Карлаге. Латыш, образование начальное. В 1930–1932 гг. — начальник Информационно-следственного отдела Управления Соловецкого лагеря особого назначения ОГПУ СССР. В 1932–1934 гг. — заместитель начальника Карлага. С 15 июля 1934 г. — врид. начальника, затем начальник Карагандинского лагеря ГУЛАГ НКВД СССР.

26 марта 1935 г. О.Г. Линин издал приказ о создании музея в Долинке. Начальник лагеря предполагал сотрудничество, разумеется, строго в рамках правил, со специалистами музейного дела с последующим поощрением, собрав в музейную группу людей творческих и опытных.

О.Г. Линин награжден «Почетным знаком ВЧК-ОГПУ» — «за крупные достижения в области сельского хозяйства и проявленную при этом инициативу и энергию». Старший лейтенант ГБ (1938). 29 декабря 1938 г. «за развал работы в лагере» и «вредительство» снят с должности, затем арестован.

Прекратил свое существование и музей. Часть экспонатов передали в Карагандинский областной историко-краеведческий музей, часть — в Долинский дом культуры.

Библиография

Бродский И.Е. Рыцарь сибирской культуры. Омск, 1998.

Галин С. Музей в Долинке // Социалистическая Караганда. 1937. 22 июня.

Гриценко В.Н., Мельников В.В. Последняя беседа с профессором М.Е. Будариным // Омский краевед. 2004. № 2.

Иванов М. Памяти А.Ф. Палашенкова // Край Смоленский. 2001. № 11.

Казахстанская правда. 1935. 21 окт.

Михеева Л.В. Иностранцы военнопленные и интернированные Второй мировой войны в Центральном Казахстане. Караганда, 2010.

Омские Епархиальные ведомости. 2011. 27 окт.

Ремизов А.В. Омское краеведение 1930–1960-х годов. Очерк истории. Омск, 1998. Ч. II.

Список сокращений

ГАОО — Государственный архив Омской области.

В.А. Прищепова

**СОТРУДНИЧЕСТВО А.Л. МЕЛКОВА
С ОБЩЕСТВОМ ИЗУЧЕНИЯ КАЗАХСКОГО КРАЯ
В 1920-е годы**

В МАЭ хранятся двадцать две иллюстративные коллекции, собранные Александром Лаврентьевичем Мелковым. В их состав входит более двух тысяч этнографических фотоснимков, характеризовавших типажи, одежду, жилище, занятия, искусство и быт народов Хорезма. От Мелкова в музей также поступило два альбома зарисовок, выполненных карандашом, тушью и гуашью. Один из альбомов содержит изображения утвари, орудий скотоводства, ремесел, орнамента на ковровых изделиях и ювелирных украшениях каракалпаков. Второй альбом состоит преимущественно из зарисовок предметов казахского прикладного искусства и одежды. Кроме этого, в фонде МАЭ находятся планы усадеб и домов каракалпаков и казахов. Весь материал был собран Мелковым в 1920-е годы среди казахов, каракалпаков, туркмен, узбеков, уральских казаков, отдельные изображения посвящены немцам и татарам.

Коллекции Мелкова хранятся и в Российском этнографическом музее, в музеях Казахстана и Каракалпакии.

Сведения, которыми мы располагаем относительно жизни и деятельности Мелкова, крайне скудны. Известно только, что он родился в 1887 г., проживал в Оренбурге. Возможно, он окончил оренбургское отделение московского Археологического института. Быть может, поэтому в 1922 г. в связи с ликвидацией этого учреждения в Оренбурге именно Мелкова уполномочило Общество изучения Киргизского края «возбудить ходатайство перед Академическим Центром Кирнаркомпроса о передаче Обществу обширной археологической библиотеки» [Труды... 1922: 184]. Известна информационная публикация Мелкова по археологии о месторасположении и размерах курганов в Тамараткульской волости, которые считались по происхождению калмыцкими [Мелков 1922 а: 64–65].

Профессионально выполненные сохранившиеся альбомы Мелкова с зарисовками предметов быта казахов и каракалпаков

позволяют предположить, что он был художником. Об этом также может свидетельствовать упоминание о том, что в 1927 г. музей Джетысу (Семиречье) направил в казахские аулы двадцать молодых художников-краеведов для фиксации образцов народного орнамента, среди которых, очевидно, был Мелков. В сохранившемся музейном документе (акте о поступлении коллекций Мелкова в МАЭ) он указан как собиратель-художник. Об исследователе известно также, что с 1922 по 1927 гг. он заведовал Центральным краевым архивом Казахстана в городе Кзыл-Орде, с 1927 г. работал директором Казахской книжной палаты, в 1930 г. был начальником экспедиции.

Закончилась жизнь Мелкова трагически. В 1930 г. он был репрессирован и приговорен к высшей мере наказания. Реабилитировали его только в июне 1989 г.

В 1919 г. группа краеведов, прежде работавших в Оренбургском отделе Императорского Русского географического общества, попыталась восстановить местные научные общества, организовав при историко-статистическом отделе штаба Казахского военного комиссариата историческую, этнографическую, естественно-географическую и археологическую секции. В 1920 г. в Оренбурге было принято решение о создании нового научного общества, которым стало Общество изучения Киргизского края. Оно объединяло в своем большинстве бывших членов Оренбургского отдела Императорского Русского географического общества. С 1925 г. Общество изучения Киргизского края было переименовано в Общество изучения Казахстана. Общество имело три отделения: историко-археологическое, естественно-географическое и этнографическое.

Мелков был председателем этнографической секции. Сотрудниками этнографического отдела стали А.В. Затаевич, композитор и музыковед-фольклорист, Н.В. Мелкова (по всей видимости, жена Мелкова, автор статьи об играх киргизов [Мелкова 1922в]), А.А. Четыркина, А.Н. Чулошников и другие, около пятидесяти человек. За время существования с 1921 по 1929 гг. было опубликовано десять томов «Трудов» Общества. В 1923–1924 гг. состоялись экспедиции с участием Мелкова с целью сбора фольклорного

материала и экспонатов среди казахов для сельскохозяйственной выставки в Москве. После закрытия выставки коллекции были переданы в московский Музей народоведения.

Согласно отчету о деятельности Общества Мелков, входивший в его правление, был избран представителем в Совет Центрального научного краевого Музея. В свою очередь, заведующий Музеем был введен в правление Общества.

В отчетах Общества 1922–1924 гг. постоянно подчеркивалась нехватка финансирования, экспедиционного снаряжения, оптических инструментов, ящиков и т.п. Энтузиасты, работавшие в Обществе (а к 1924 г. их насчитывалось более восьмидесяти человек), понимали, что даже получение необходимых денежных средств не сможет устранить многие их нужды из-за хозяйственной и промышленной разрухи в стране. Поэтому Общество не составляло планов работ по исследованию края. Однако задача изыскания материальных средств для Общества была постоянно актуальна. «Этот вопрос, благодаря энергии товарища председателя <...> А.Л. Мелкова был разрешен довольно удачно: Академическим Центром Кирнаркомпроса были отпущены субсидии на издание “Трудов” Общества», — отмечалось в отчете о работе Общества в 1922 г. [Труды 1922: 184].

Второй и третий выпуски «Трудов» Общества должны были выходить под редакцией Мелкова. В дальнейшем для упорядочения издательской деятельности Общества в 1924 г. была учреждена редакционная комиссия, в состав которой вошел и Мелков.

Правление Общества стремилось к сотрудничеству с учеными и культурно-просветительными учреждениями, чтобы установить обмен изданиями. (Может быть, поэтому в библиотеке МАЭ есть эти сборники?)

Некоторые из членов Общества отправлялись в экспедиции по своей инициативе, на собственные средства. Так, в 1922 г. Мелков собирал казахские сказки и легенды, а во время поездки в Бухару сделал значительное число фотографических снимков из местного быта, по археологии и т.п., Мелкова записала несколько детских казахских игр [Там же: 188].

С первых же лет работы Общества Мелков собирал казахские сказки и былины среди казахской учащейся молодежи. В конце

1922 г. он совершил поездку вглубь Казахстана, в Актюбинскую и Кустанайскую губернии, «для приобретения предметов художественного быта киргиз, подлежащих отправлению в Париж на Всемирную выставку художественной промышленности и декоративных искусств» [Там же: 8].

Образцы казахского фольклора исследователь опубликовал в «Трудах» Общества [Мелков 1922б: 142]. Судя по комментариям, Мелков знал казахский язык, некоторые слова написаны арабской графикой. В его альбомах, которые хранятся в МАЭ, изображения предметов быта, одежды, элементы орнамента сопровождаются указаниями размеров, а также местной терминологией, часто написанной арабским шрифтом.

В 1927 г. Мелков совершил еще одну поездку по Казахстану. Его интересовало не только прикладное искусство. Он обращал внимание на все, что считал интересным, и старался это фиксировать: записывать, зарисовывать, фотографировать. Одна из сторон жизни казахов особенно привлекала его внимание: различные варианты традиционного жилища. Во время экспедиции 1927 г., которая длилась почти два месяца, ему удалось собрать значительный материал по этому вопросу. Его маршрут проходил по Семипалатинской и Джетысуйской губерниям. Он посетил Устькаменогорский и Бухтарминский уезды с Калбинским и Нарымским хребтами, где встречал временные зимовки казахов в горах и постоянные — в ущельях, долинах или у подножий гор. Мелков отмечал, что вдоль горных рек Сарым-Санты, Кыян-Су и Курчум строительным материалом у казахов становились камыш и земля (при полном отсутствии построек из дерева). Затем путь исследователя шел по Тарбагатаю к китайской границе и вдоль нее к Ала-Кулю и дальше — до Лепсы.

Материалы, собранные в этой поездке, Мелков хотел систематизировать в статье о жилище казахов и проиллюстрировать ее многочисленными рисунками и фотоснимками. В своей работе Мелков приводит литературные сведения о кочевых путях, зимовьях, стойбищах и летовках отдельных родовых групп. Он собирал данные о скотоводческих и земледельческих хозяйствах казахов, их занятиях, приводил названия аулов, мест кочевок ро-

дов, которые проживали там, где бывал Мелков. Эта статья, к сожалению, осталась незавершенной.

Свидетельством тому, что Мелков основательно изучал уклад казахской жизни, стал его полевой дневник с записями по языку (записаны алфавит, отдельные слова и выражения). Позже, в 1929 г., Мелков опубликовал в Казахстане «Программу по изучению быта казахов (казак-киргиз)». В ней весь материал был разбит по темам, но неравномерно. Например, вопросы духовной культуры (фольклор, религия, традиционное мировоззрение) нашли в ней довольно слабое отражение и лишь кое-где были вкраплены в другие разделы по хозяйству и быту.

Эту особенность «Программы» признавал и сам составитель. Во введении он объяснил это тем, что вопросы духовной культуры трудны для изучения без предварительной подготовки, а «Программа» предназначалась прежде всего краеведческим кружкам, «ячейкам и одиночкам-краеведам». К составлению «Программы» Мелкова побудило, как он сам считал, отсутствие какого бы то ни было материала по собиранию этнографических сведений «в условиях роста повсеместно краеведческого движения».

«Программа» должна была послужить руководством для желающих работать молодых краеведов. При ее составлении Мелков опирался лишь на собственный опыт и опыт своих коллег, выделяя среди них имя Телжана Шонанова, о котором известно только, что он работал доцентом на кафедре языка, в 1937 г. был арестован и в 1938 г. осужден и расстрелян.

Значительный интерес для этнографов представляет альбом карандашных рисунков и чертежей, выполненных Мелковым. Изображения расположены на листах размером 17×26 см и сопровождаются пояснительными надписями. В альбоме представлено около трехсот зарисовок предметов казахской утвари, традиционной одежды, орнаментов кошм, циновок-чиев, фрагментов вышивок. Среди остальных его иллюстративных коллекций — фотографии, касающиеся различных сторон жизни казахов. На снимках Мелкова — казахи в национальной одежде, пейзажи, населенные пункты, постройки из глины, камыша, юрты, новые здания, переправы, караваны верблюдов, промыслы, ремесла, приготовление

пищи, религиозные обряды. Часть фотографий касается археологии. Есть и жанровые сценки: охотник с ловчей птицей, торговцы на базаре, способы переноски воды в тыквенных сосудах, игры детей. Отдельную коллекцию составляют планы казахских жилищ и усадеб.

Во время Каракалпакской этнографической экспедиции 1928 г. Мелков, как и во время предыдущих поездок по Казахстану, собирал полевой материал, много записывал, зарисовывал, снимал.

Мелков продолжил начатый его предшественниками сбор материалов по культуре и быту каракалпаков. Ему удалось приобрести для Российского этнографического музея деревянные части каракалпакской юрты и собрать образцы ее убранства: узорчатые изделия и циновки из тростника. Для этого же музея Мелков собрал коллекцию бытовых предметов сельского населения Каракалпакии (материалы результатов экспедиции Мелкова хранятся также в фондах краеведческого музея Каракалпакии). В эту же коллекцию входят образцы кустарных тканей, предметы мужской и женской одежды, украшения, инструменты ювелира, станки ремесленников, деревянная и глиняная посуда, музыкальные инструменты.

Записи каракалпакских народных былин, сказок, примет, собранных Мелковым, Диваевым, впоследствии известным фольклористом, и другими исследователями были опубликованы в 1920-е годы в «Трудах» Общества изучения Казахстана.

В МАЭ хранится коллекция, приобретенная Мелковым в Хиве. На куске кустарной хлопчатобумажной ткани художник отпечатал тридцать пять рисунков черного цвета, которые использовали хивинские мастера при изготовлении набоек для ватных одеял.

Сохранилась незаконченная статья Мелкова о жилище каракалпаков, таблица структуры каракалпакского племени мангыт, составленная им, альбом рисунков, содержащих около трехсот акварельных и карандашных зарисовок ковровых изделий, ювелирных украшений, утвари, орудий сельского хозяйства и ремесел, а также планы домов, усадеб каракалпаков, эстампажи (фрагменты орнаментов резных дверей, изображения на надгробии *мазара*, части надписей) и значительное количество фотографий. На многих из них исторические памятники Хивы, Хорезма, Куня-Ур-

генча. Среди фотографий, выполненных во время каракалпакской экспедиции, снимки ее участников, в том числе и ее руководителя — Мелкова. Вот их имена: Мелков, Ибатулаев, Домоягиров, Анатолий Мелков, Александр Касаткин, Тукменбай Теуманов, Ишимбет Калембетов, Нурмухамедов, Саринбаев, фольклорист Калы Аимбетов.

Все эти материалы являются редким комплексным источником для знакомства с жизнью казахов и каракалпаков, которую изучал в 1920-е годы коллекционер, художник и этнограф Александр Лаврентьевич Мелков.

Библиография

Мелков А.Л. Заметки о курганах // Тр. Общества изучения Киргизского края. Оренбург, 1922а. Вып. II.

Мелков А. Материалы по киргизской этнографии // Тр. Общества изучения Киргизского края. Оренбург. 1922б. Вып. III.

Мелкова Н.В. Игры киргиз // Тр. Общества изучения Киргизского края. Оренбург, 1922в. Вып. II.

Труды Общества изучения Киргизского края. Оренбург, 1922. Вып. III.

Е.С. Соболева

БРАТЬЯ М.Л. И С.Л. ГРИНБЕРГИ КАК СОЗИДАТЕЛИ КУНСТКАМЕРЫ

Новейшие изыскания позволили идентифицировать несколько дарителей МАЭ РАН — членов семьи Гринберг (Gruenberg). Коллекции рассредоточены в разных отделах музея и в комплексе никогда не рассматривались. В документах при описях имелись лишь указания, что эти коллекции поступили в МАЭ в конце XIX — начале XX в. Более подробной информацией об именах собирателей и их биографиях МАЭ не располагал. В настоящее время можно уверенно утверждать, что не менее 16 коллекций поступили в музей в конце XIX — начале XX в. благодаря усилиям Евгении Львовны Петри, ближайшей помощницы директора МАЭ академика В.В. Радлова.

Е.Л. Петри (22.04.1858 — 1.03.1923) была приглашена для работы по каталогизации предметов Этнографического музея ИАН в 1895 г., когда академик В.В. Радлов начал реорганизацию музея согласно современному уровню науки. Она занималась регистрацией предметов, подготовила разделы новых экспозиций по известным ей регионам (Океания, Индонезия, Индия и др.), вела переписку по приобретению новых коллекций, а также взяла на себя заботы о хозяйственных делах МАЭ. Е.Л. Петри стала первой женщиной, принятой на государственную службу в МАЭ ИАН: в сентябре 1912 г. она была избрана младшим этнографом, дослужилась до VII класса должности. За 29 лет службы в МАЭ она зарегистрировала более 260 этнографических коллекций. Помимо собственно музейной работы, Е.Л. Петри приобрела и доставила в МАЭ из своих поездок в 1900–1917 гг. около 80 этнографических предметов по культуре народов России (русские, карелы, литовцы, крымские татары). Биография Е.Л. Петри требует специального изучения.

Родственники и члены семьи Е.Л. Петри (в девичестве Гринберг) также способствовали пополнению коллекций МАЭ.

Керченский купец Леон Абрамович Гринберг и его супруга Ревекка Самуиловна (в девичестве Губор) имели семерых детей: трех дочерей и четверых сыновей. Также они воспитывали Ноя Грузенберга — старшего сына Ревекки Самуиловны от первого брака. Дети получили хорошее образование.

Старшая дочь — Евгения — окончила Симферопольскую гимназию, два года училась на Женских врачебных курсах в Петербурге, затем — на медицинском факультете Бернского университета. Там, в Швейцарии, она вышла замуж за своего сокурсника Эдуарда Юльевича Петри (1(13).07.1854 — 10(27).09.1899), ставшего известным географом и антропологом. Вернувшись с мужем в Петербург, она воспитывала двух сыновей (Бернгарда и Георгия), которые также избрали для себя профессии, созвучные родительским. С 1.01.1896 г. Е.Л. Петри принята на службу по вольному найму в МАЭ ИАН, где и проработала вплоть до своей смерти. Ее родные всячески поддерживали Евгению Львовну, в т.ч. и в ее служебных занятиях.

Так, в 1899 г. через Е.Л. Петри в МАЭ поступили три еврейские коллекции от ее отца, симферопольского купца Л.А. Гринберга. В описях указано, что предметы зарегистрированы со слов собирателя. В кратком описании содержатся важные сведения о значении и использовании этих вещей (принадлежности молитвенного одеяния, головной убор, футляр, календарь). Даритель выступает как образованный и знающий человек.

Самуил Львович Гринберг (?—1910), или Самойло, — младший брат Е.Л. Петри — стал провинциальным актером и антрепренером. По сцене известен под псевдонимом Сергей Львович Горский-Ченчи. В 1904 г. он принес в дар МАЭ мужской халат «оседлых сартов» (туркмен) из Ашхабада. Регистратор коллекции № 840 — Е.Л. Петри.

В 1906 г. он познакомился с выдающимся актером Павлом Николаевичем Орленевым, чей актерский талант сравнивали с Чеховым в литературе и Шаляпиным на оперной сцене. Орленев создал свою труппу, много гастролировал. В мае 1906 г. он только что вернулся из гастролей по США. Орленев выдвинул идею бесплатных спектаклей для крестьян, в т.ч. играемых под открытым небом, и в 1906 г. начал постройку крестьянского театра в Сызранском уезде. Как он пишет в своих мемуарах, в Рязани «ко мне всем сердцем привязался в группе один почтенный и одинокий человек прекраснейшего сердца и возвышенной души. Он был немолод, но горел при моих рассказах о будущем театре, светлом и свободном, в котором мы создадим братскую коммуны не на словах, а на деле, и все силы свои отдадим не сытой, богатой публике, а бедному, забитому крестьянству. Все время Горский-Ченчи — такова была его фамилия — благоговейно прислушивался к моим речам и в конце концов просил и его принять в это прекрасное дело» [Жизнь и творчество... 1961: 186–187].

П.Н. Орленев высоко ценил С.Л. Горского-Ченчи. «Безукоризненно честный, корректный, сердечный», тот стал находкой для труппы, ездил с ней на гастроли по стране и за рубеж «то актером, то передовым» [Ге 1910: 737]. Как пишет П.Н. Орленев в январе 1908 г., «гастролируя в Елисаветграде и в Александрии, я там, опять встретясь с моим любимым другом Горским-Ченчи,

снова позвал его в свою поездку. Много опять объехали мы городов» [Жизнь и творчество... 1961: 207].

В 1909 г. в Сибири С.Л. Горский-Ченчи заболел астмой, и Орленеву пришлось положить его в клинику при Томском университете. Навестивший его там Григорий Ге заметил: «Меня поразила его одежда: матросская рубашка с синим воротником. Оказывается, в такие рубахи Орленев нарядил всю свою труппу» [Ге 1910: 738].

25 сентября 1910 г. С. Л. Горский-Ченчи скончался от астмы в клинике Вилье в Санкт-Петербурге. В некрологах, помещенных в театральные издания, о нем сказано много добрых слов: «Это был человек редкой любви к театру». Беззаветно преданный театру, он добросовестно, честно делал свое скромное дело, любя театр ради театра — до фанатизма, и пользовался искреннею любовью товарищей, ценивших его безукоризненную честность, скромность, доброту [Горский-Ченчи... 1910].

Три коллекции передал в дар МАЭ через Е.Л. Петри ее младший брат Моисей (Михаил) Львович Гринберг. Он также получил медицинское образование, служил военным врачом в армии. Первая коллекция (№ 973) была собрана им в Восточном Закавказье — в Елизаветпольской губ. (ныне — часть Азербайджана) у «татар» (как впоследствии уточнено, у азербайджанцев). В коллекцию входят два предмета: головной убор и женский мешочек для мелочей. Вещи поступили в дар в МАЭ в ноябре 1905 г. Коллекцию зарегистрировал Б.Ф. Адлер.

Две другие коллекции (№ 1687 и 2105) происходят из Кутаисского генерал-губернаторства. В эти годы М.Л. Гринберг служил от МВД сельским врачом в с. Гудауты Сухумского округа. В конце XIX в. правительство стало развивать сельскую медицину, в России сложилась практика откомандирования врачей в сельскую местность. «Для бесплатного пользования сельских обывателей в губерниях и областях образованы врачебные участки, состоящие в ведении сельских врачей; в каждом участке находится лечебное заведение — больница или приемный покой» [Здравоохранение и заболеваемость...].

Материалы собирателя, содержащиеся в описях, свидетельствуют, что М.Л. Гринберг поступил в соответствии с инструк-

циями для собирателей, которые были разработаны в МАЭ. При коллекциях имеются записки собирателя, в которых сообщаются подробные сведения о вещах: местные названия, у кого приобретены, для какой цели и каким образом использовались в культуре и пр. М.Л. Гринберг неплохо разбирался в этнической ситуации в Сухумском округе: им указаны проживающие на территории его участка народы: абхазы, гурийцы, имеретины, мингрелы, самурзаканцы. Он интересовался их культурой, знал и понимал ее особенности.

В состав коллекции № 1687 входят музыкальный инструмент, мышеловка, приспособление для подвешивания котла в жилище и резное новогодне-рождественское деревце. Фотография этих предметов приложена к коллекции. Тем самым даритель выполнил еще одну просьбу музея о присылке аннотированных фотоисточников. Вещи поступили в дар МАЭ в феврале 1910 г., регистратор К. Щенников.

В сопроводительном письме сестре собиратель пишет, что он отправил хорошо упакованные предметы большой скоростью через Российское транспортное общество. «Между прочим, хотя у меня и были расходы по приобретению и отправке вещей для Музея, но возврата этих расходов я не приму, во-первых, потому, что они пустячны, а во-вторых и главным образом потому, что хотел бы хоть чем-нибудь выразить свою признательность Василию Васильевичу [Радлову] за то непременно доброе отношение, которое он всегда проявлял и проявляет по отношению к тебе» [Опись колл. МАЭ № 1687]. Очевидно, он был знаком с директором Музея и хорошо знал о специфике и сложностях музейной работы: «Пользуюсь случаем, чтобы передать мой почтительный привет глубокоуважаемому Василию Васильевичу и всем твоим сослуживцам» [Там же].

Одновременно М.Л. Гринберг интересовался, имеется ли в МАЭ «чонгур — грузинская трехструнная гитара», и прислал этот музыкальный инструмент в дар музею через три года, в 1913 г. Согласно отрезному купону на посылку в Музей антропологии и этнографии при Императорской Академии наук, «при сем вследствие отношения Музея от 16 февраля с.г. за № 55

имею честь препроводить национальный имеретинско-гурийско-мингрельский музыкальный инструмент «чонгури», описание которого одновременно с сим высылается по почте». Штамп — Сельский врач I отдела Сухумского округа М. Гринберг, 26 марта 1913 г. Рисунки и описание (на пяти листах большого формата) датированы 20 марта 1913 г. Посылка прибыла в Петербург 1 апреля 1913 г. Коллекцию зарегистрировал в 1913 г. его племянник Б.Э. Петри.

В описи коллекции № 2105 хранятся официальное письмо собирателя (на бланке) и дополнительные материалы об изготовлении и бытовании предмета. К письму приложены тщательно выполненные многоцветные чертежи «чонгури» — виды спереди и сзади, особо выделена схема грифа, указаны размеры. Ясным бисерным почерком сделано детальное описание предмета, приведены местные названия его составных частей, прокомментировано их назначение. Подробно описаны технология изготовления и особенности игры на этом музыкальном инструменте. К предмету приложен материал для струн (шелк местного производства).

Даритель указывает: «При этом считаю долгом сообщить, что в подыскании наиболее типичного образчика этого инструмента и в собирании сведений о нем, помещенных в прилагаемом очерке моем, мне оказали содействие: проживающие в Гудаутах Николай Иосифович Гуливердов (грузин-кахетинец, хорошо знакомый также с бытом народов Западной Грузии) и Евдокия Платоновна Качарава (мингрелка)» [Опись колл. МАЭ № 2105]. Последняя работала акушеркой в сельской больнице; в МАЭ уже поступило сделанное ею новогоднее деревце-«чичелаки» (МАЭ № 1687–4).

Детальное и достоверное описание экспонатов значительно облегчает работу исследователей.

Ни М.Л. Гринберг, ни С.Л. Гринберг женаты не были, и сведений об их жизни немного. Редкие фотографии и биографические данные получены от внучки Б.Э. Петри — Ольги Олеговны Петри, многие недостающие сведения, в т.ч. генеалогическое древо семьи, поступили из семейного архива Вероники Викторовны Сосонкиной — внучки Рахиль (Раисы), самой младшей сестры Гринберг. Они ведут кропотливую работу по восстановлению истории рода и семьи.

МАЭ (Кунсткамера) РАН благодарит О.О. Петри и В.В. Сонкину за фотоматериалы, предоставленные для архива МАЭ.

Библиография

Ге Г.Г. Мой первый антрепренер: (Памяти Горского-Ченчи) // Театр и искусство. 1910. № 40.

Горский-Ченчи // Обозрение театров. Ежедневная газета с программами и либретто петербургских театров. 1910. 28 сент.

Жизнь и творчество русского актера Павла Орленева, описанные им самим. Л.; М., 1961.

Здравоохранение и заболеваемость в Российской империи [электронный ресурс]: <http://protown.ru/information/hidden/6628.html>.

С.А. Столыпина, А.А. Чижова

ВКЛАД А.Л. МЛОКОСЕВИЧ В ФОРМИРОВАНИЕ КАВКАЗСКИХ КОЛЛЕКЦИЙ РЭМ И ГОСУДАРСТВЕННОГО ЭРМИТАЖА (ЭКСПЕДИЦИИ 1909–1914 гг.)

О собирательнице коллекций А.Л. Млокосевич известно очень немного. Анна Людвиговна — дочь известного натуралиста Людвига Францевича Млокосевича, жившая вместе с отцом в Лагодехи (Кахетия, Грузия). В 1908–1911 гг. по приглашению хранителя отделения Кавказа и Средней Азии этнографического отдела Русского музея императора Александра III (ныне Российский этнографический музей) А.А. Миллера она стала корреспондентом Музея и совершала ежегодные «экскурсии» по Дагестану (в основном среди народов аваро-андо-дидойской группы) с целью сбора этнографических коллекций. Тогда же она выполняла сходные поручения Кавказского музея в Тифлисе (ныне Музей Грузии), где хранятся этнографические и археологические предметы из ее сборов.

Выполняя поручения, А.Л. Млокосевич во время своих «экскурсий» приобрела для этнографического отдела Русского музея 11 коллекций, насчитывающих в общей сложности 246 экспонатов. Из них по материальной культуре аварцев — семь коллек-

ций (213 предметов), капучинцев (бежтинцев) — одна коллекция (20 предметов), багулалов — одна коллекция (6 предметов). Коллекции не формировались разрозненными предметами, а являли собой полные комплексы. Например, коллекции 1408, 1652 целиком отображают женские и мужские костюмы аварцев. Коллекция 1886 представляет собой комплекс предметов быта, в частности изделия из дерева, а также уникальные женские костюмы, включая ювелирные украшения.

К сожалению, структура систематизации и оформления коллекций была такова, что музейные регистраторы разобщали комплексы вещей, не фиксируя в документах важные подробности из отчетов Анны Людвиговны, в частности, уникальность некоторых экземпляров.

Сохранились архивные материалы, в которых остались краткие описания и местные названия вещей. Немногочисленные отчеты об «экскурсиях» дают интересные сведения о населении исследуемых районов, обычаях, традициях и взаимоотношениях соседних селений [Переписка: л. 1–47]. Хорошо зная культуру, нравы и обычаи местного населения, А.Л. Млокосевич давала советы руководству музея. Так, она не рекомендовала собирателью господину Хану, шииту, отправляться в аварские районы, которые населяют мусульмане-сунниты, и предлагала обследовать другие районы, где для данного господина было бы безопаснее.

В одном из последних писем к руководству музея Млокосевич обращалась с просьбой о выдаче ей ружья для обеспечения безопасности экспедиции. Прежде ее снабжал оружием Кавказский музей в Тифлисе, но он отказал в одолжении по причине ее работы на этнографический отдел Русского музея. Непонятно, была ли выполнена просьба Млокосевич, но распоряжение об этом поступало. Сохранился также альбом с ее акварельными зарисовками [Соболева 1977: 77].

Оценивая вклад А.Л. Млокосевич — первой женщины-собиравателя кавказской этнографии — в формирование коллекций по аваро-андо-цезским народам Дагестана, следует отметить, что до 1908 г., когда она приступила к работе, в музее было сформировано лишь несколько небольших коллекций по народам Дагестана. Это

коллекция А.С. Пиралова — 4 предмета и коллекция К.А. Иностранцева — 123 предмета. Однако коллекция А.Л. Млокосевич количественно уступает коллекции А.К. Сержпутовского, работавшего в Дагестане одновременно с ней (в его собрании девять коллекций из 1112 предметов по восьми народам).

В 1913–1914 г. А.Л. Млокосевич сотрудничала с Императорской Археологической комиссией, собирая в Дагестане предметы археологии, впоследствии переданные в Эрмитаж. «В 1913 г., получив зоологическую командировку от Академии наук, тратила свободное время на дагестанскую археологию, давно меня интересовавшую» [Млокосевич 1914: 1]. В 1914 г. по результатам сборов 1913 г. она получила от ИАК открытый лист и средства на проведение разведок и раскопок в Дагестанской области. Отчет о работах 1914 г. отсутствует. Существует лишь перечень вещей (около 300 предметов) из сборов 1914 г., опубликованный в Отчетах Археологической комиссии [Отчет 1918: 160]. В настоящее время в Эрмитаже хранится 350 предметов из собрания А.Л. Млокосевич: 329 предметов — в отделе Востока, 21 предмет — в отделе археологии Восточной Европы и Сибири.

Вещи из коллекции А.Л. Млокосевич в Эрмитаже (в основном, бронзовые) происходят из 18 аулов Центрального и Юго-Западного Дагестана. Несмотря на отсутствие данных о видах произведенных ею работ, следует полагать, что большая часть предметов коллекции — покупки у местного населения. Из сохранившихся заметок А.Л. Млокосевич 1913 г. можно получить представление о целях и задачах ее сборов: например, определение области распространения «бронз животного стиля» [Млокосевич 1913: 1].

Внимание собирателя привлекали и бронзовые антропоморфные фигурки — они составили почти треть коллекции (104 предмета). Это небольшие (от 3 до 10 см) изображения стоящих обнаженных мужских (и двух женских) фигурок с руками, сложенными на поясе (в виде буквы Ф), поднятыми к голове («адоранты») или с приставленными к ушам большими пальцами рук. Они происходят из селений Асахо (78 фигурок) и Инхо (24 фигурки) (современные селения Асах Цунтинского р-на и, возможно, Инхоквари Цумадинского р-на). Две женские фигурки — из

селений Инхо (фигурка обнаженной женщины, высота 10,2 см, с руками, поднятыми в позе адорации; руки и шея украшены браслетами, волосы заплетены в длинную косу) [Zakharov 1933: 83] и Бежта (необычная фигурка в виде половины профильного изображения беременной женщины). Такие фигурки обычно происходят из культовых мест. Собранные в ауле Асахо предметы, очевидно, относятся к самому известному культовому месту округи, расположенному вблизи селения, на горе Кидилашан (Кидилишани, дидойск. «кукольная гора»).

Существует указание А.А. Спицина, что указанные фигурки из коллекции Млокосевич происходят с горы, на которой расположены остатки некоего сооружения, и были найдены на ее склоне после дождя [Zakharov 1933: 84]. Эти фигурки в настоящее время датируются приблизительно III–VII веками н.э. [Брилева 2008: 12]. Сама Млокосевич, со слов горцев, считала их происходящими из разграбленных пещерных могил, в которых хоронились лица духовного звания, судя по молитвенным позам фигурок [Млокосевич 1913: 1–2].

К «бронзам животного стиля», интересовавшим А.Л. Млокосевич, относились зооморфные фигурки и «бронзовые бляхи с изображением животных» (так называемые бежтинские пряжки). Все зооморфные фигурки коллекции Млокосевич (в виде двух оленьих голов, подвесок в виде оленьих рогов, бычьей головы, фигурки оленя, жеребенка, птиц) происходят из аула Шаитли и, возможно, связаны с культовым местом, расположенным в 12–13 км от селения, где были найдены подобные фигурки (аналогии имеются и с горы Кидилишавни) [Мегрелидзе 1951: 283].

Из селения Цибаро (Цебори) происходит небольшой ковшик с ручкой в виде реалистично выполненной оленьей головы. Бежтинских пряжек в коллекции Млокосевич — одиннадцать: семь целых и четыре фрагментированных. Шесть пряжек собрания происходят из селения Бежта, две — из Тлядала, по одной — из Инхо, Кидеро и селения Генух.

Открытие и раскопки в 1956–1959 гг. Бежтинского могильника, расположенного между сел. Бежта и Тлядал (из него происходит наибольшее количество пряжек этого типа) подтвердили наблю-

дения А.Л. Млокосевич относительно области распространения этой группы предметов [Атаев 1963: 123–133; Млокосевич 1913: 1]. Много аналогий материалам этого эталонного для горного Дагестана памятника VIII–X веков имеется в рассматриваемой коллекции. Это бронзовые ажурные и умбоновидные бляхи, части украшения головного убора и костюма (треугольные подвески, бляшки, колокольчики), головные булавки, бусы, круглые неорнаментированные зеркала, массивные фибулы и др.

Часть предметов относится к более раннему периоду (серия бронзовых кинжалов, втульчатых наконечников копий из аула Турчи I тыс. до н.э., албано-сарматское зеркало с боковой ручкой, фибула с прорезной спинкой, височные подвески с 14-гранником (V–VII века), амулеты с изображением креста (V–VI века) [Чижова 2013]). Часть — к более позднему времени вплоть до XIX в. (фрагмент хорасанской чаши с арабской надписью XI в.; витые браслеты со змеиными головками XI–XIII веков, ручки котлов кубачинского типа XIV–XV веков, лампа XIX в.). Таким образом, вещи из археологического собрания А.Л. Млокосевич укладываются в хронологические рамки I тыс. до н.э. — XIX в. н.э.

Достоинствами археологического собрания А.Л. Млокосевич являются его информативность (наличие информации о месте находки или приобретения предметов) и цельность (общность региона происхождения, категорий предметов). Наряду с собранием А.К. Сержпутовского, эта коллекция является важным источником по археологии Юго-Западного и Центрального Дагестана.

Библиография

Атаев Д.М. Нагорный Дагестан в раннем средневековье (по материалам археологических раскопок Аварии). Махачкала, 1963.

Брилёва О.А. Древняя бронзовая антропоморфная пластика Кавказа: Автореф. дис. ... канд. ист. наук. М., 2008.

Мегрелидзе И.В. Археологические находки в Дидо // Советская археология. 1951. № 16.

Млокосевич А.Л. О выдаче А.Л. Млокосевич открытого листа на раскопки в Дагестанской области // Дело Имп. Археол. комиссии. Архив Ин-та истории материальной культуры РАН, ф. 1 № 296/1914 г.

Отчет Археологической комиссии за 1913–1915 гг. Пг., 1918.

Переписка и отчеты А.Л. Млокосевич о собирании этнографических материалов в Дагестане. Описи материалов // Архив Российского этнографического музея, ф. 1, оп. 2, д. 418. 47 л.

Соболева Н.П. История собирания дагестанских коллекций в Государственном музее этнографии народов СССР // Хозяйство, материальная культура и быт народов Дагестана в XIX–XX вв. Махачкала, 1977.

Чиждова А.А. Бронзовые подвески с крестом из Дагестана // Византия в контексте мировой культуры. Тр. Государственного Эрмитажа. СПб., 2013.

Zakharov A.A. Material for the archaeology of the Caucasus. Anthropomorphic bronze statuettes (Materjaly do archeologii Kaukazu. Antropomorficzne statuetki bronzowe) // Swiatowit. T. XV. Warszawa, 1933.

ТРАДИЦИОННАЯ КУЛЬТУРА: МАТЕРИАЛЬНЫЕ И ДУХОВНЫЕ АСПЕКТЫ

И.Ш. Абилов

НЕКОТОРЫЕ МАГИЧЕСКИЕ ПРАКТИКИ В КУЛЬТУРЕ ТАЛЫШЕЙ

Практики экзорцизма. По поверьям талышей, мертвецы могут «схватить» человека (талыш. *mārda game*). Как считается, мертвецы делают это для того, чтобы напомнить о себе. Когда человек заболевает, у него поднимается температура, и ее не удается сбить лекарствами, утверждают, что человека «схватил» мертвец. Чтобы избавить человека от напасти, для начала необходимо установить, какой мертвец «схватил» человека. Для этого известны практики «дук гордынийе» (иногда также называемая «дона жай») и «тос нышāнде». При дук гордынийе женщина, которая исполняет этот ритуал («дук агордын»), крутит над полом дук (веретено), а параллельно перечисляет имена мертвых, которые могли «схватить» человека. На чьем имени дук ударяет о пол, тот и «схватил» человека. Больному предлагают зачитать суру «Ясин» из Корана по этому усопшему или приготовить в его честь *пыло*, *кабоб* и т.д. В отсутствие дука может также быть использована ложка¹. Калбиев сообщает, что дук делают из самшита (талыш. *шимшиор*), дуба (талыш. *балел*) и дзельквы (талыш. *нил*) [Kalbiyev 2004: 71].

¹ ПМА, Галима Āghāevā, 1952 г.р., д. Кулатон (офиц. Бейук Келāтāн), Мāсāлонский (офиц. Мāсāллинский) район АР.

Один из вариантов гадания *дона жай*, целью которого является узнать, удастся ли выполнить задуманное (найти какую-либо вещь, поступить в университет, выйти замуж и т.д.), также подразумевает использование *дука*, с чем, видимо, и связано то, что *дук гордынийе* иногда называют *дона жай*.

Для избавления, в том числе и от *mārda gate*, в Северном Тальше также используется *тос нышāнде*. В пиалу мулла (талыш. *мало*) наливает воду и просит одержимого (талыш. *дивона*, *джындо* («сумасшедший»), *навобаса / навои* («[человек, которому] в голову ударил воздух», «ветренный») посмотреть в воду. Голову последнего накрывают черным платком. У умалишенного просят сказать, кого он видит — мертвецов, джиннов и т.д. По сообщениям информантов, мулла «хватает тех, кого видит умалишенный, связывает их, сжигает», пишет молитву и тем самым отгоняет их¹.

По сведениям других информантов, подобные практики исполняет *джындор*² («заклинатель, колдун») — человек, которого, как считается, в свое время увели джинны, он стал сумасшедшим, пропал из дома время от времени (т.е. его вновь и вновь уводили джинны), а потом его разум вернулся, и он начал помогать людям. В отличие от муллы, который помогает больным через Коран (используя тексты сур, заговаривая *дыво* («молитва»), *джындор* не использует Корана³. Считается, что он умеет говорить на языке джиннов⁴. У *джындора* существует некая договоренность с джиннами, по которой он не может упоминать имя Аллаха (джинны боятся Его имени)⁵. Он помогает больным людям, сумасшедшим и т.д. *Джындор* может наслать порчу, по-

¹ ПМА, Халима Āghāevā, 1952 г.р., и Вакил Āghāev, 1940 г.р., д. Кулатон, Мāсāлонский район АР; Хāнали Āghāev, 1940 г.р., д. Гһызлаво (офиц. Гызылāвār), Мāсāлонский район АР.

² ПМА, Мазāхир Аһадов, 1965 г.р., д. Кулатон, Мāсāлонский район АР; Мāхир Алиев, 1976 г.р., д. Лāмай (офиц. Лармаруд), Ликский (офиц. Лерикский) район АР.

³ ПМА, Гамартāдж Абиловā, 1970 г.р., д. Кулатон, Мāсāлонский район АР.

⁴ ПМА, Гюлдаста Āghāevā, 1942 г.р., д. Кулатон (род. в д. Гһызлаво), Мāсāлонский район АР.

⁵ ПМА, Мазāхир Аһадов, 1965 г.р., д. Кулатон, Мāсāлонский район АР.

этому (а также потому, что он имеет связи с темными силами, «советуется с ними»¹) его нередко описывают как «*джодигār*» («наводящий порчу, чародей»).

В Южном Талыше человек, ставший *дивона*, обращается к *доāневису* / *невештакас* ([человек,] пишущий молитвы). На первом сеансе он сообщает *дивона*, какое существо на него напало (и в какой день), а также сможет ли он его излечить. Если он не может излечить *дивона*, то посылает его к доктору. Если же может, то несколько раз пишет ему различные молитвы. Самой главной считается последняя молитва, которую *дивона*, завернув в кусок кожи, вешает себе на шею. *Доāневис* может пригласить одержимого вновь прийти к нему через определенное время для обновления молитвы².

Избавление от страха. Есть несколько приемов, которые используют для избавления ребенка от страха. Одна из них — «*tārс pegate*» (снятие страха). Для его проведения берут горсти пыли из-под ног коровы, из-под порога дома, из печи и немного соли, смешивают. Испугавшегося сажают в центр комнаты и, приговаривая «[имя отца] *нешто ома*, [имя матери] *лавао беша че замини найвононку, че осмони парандонку, джо чичику тārсабу, чыми тārси pegatedам*» [«Если пришедший от спины [имя отца], вышедший из чрева (досл. живота) [имя матери] испугался наземных животных, небесных птиц или чего-то другого [перечисление может быть сколь угодно длинным], я снимаю его страх»]. Три раза ударяют кулаком с горстью смеси сначала между лопатками испугавшегося, а потом о пол и разбрасывают смесь по четырем верхним углам комнаты, начиная с восточной³. Оставшуюся на руках смесь кидают в качестве корма домашнему скоту⁴ или просто выбрасывают в окно.

¹ ПМА, Мирфайāз Ликмакāни (Bāhāбов), 1988 г.р., д. Вери, Ликский район АР.

² ПМА, Голали Фариди, ≈ 60 лет, д. Фурваш, шахрестāн Фуман, остāн Гилāн, ИРИ.

³ ПМА, Бāладдин Маhаррамов (Вешо), 1968 г.р., д. āндурма, Ликский район АР.

⁴ ПМА, Касира Мурāдовā, 1958 г.р., д. Чāйру (офиц. Чāйруд), Ликский район АР.

Состав смеси отличается в зависимости от деревни. Например, в горном селе Чāйру (офиц. Чāйруд) используется пыль перед дверью дома, соль и мука, в другом горном селе Лāмай (офиц. Лармаруд) — соль¹. В низинной части Северного Талыша горстью муки стучат три раза только в грудь ребенка. Несколько иная здесь и сама ритуальная формула: «[имя отца] *пеишто ома*, [имя матери] *джигаро джоа быа*, *де нана Фātма зу чай тārси пега-тедам*» [«Пришедший от спины [имя отца], отделившийся от печени [имя матери] — силой нана Фātмы снимаю его страх»]². Она интересна использованием в ней имени младшей дочери пророка Мухаммеда и жены имама Али — Фатимы Захры. По верованиям талышей, на небе живет некая старушка (талыш. *пийажен / пийа-жена нана*), которая и является Землей. Нередко, образы *пийажен* и *Фатимы Захры* сливаются в единый образ *Фātма нана*, как в указанной выше ритуальной формуле.

У Калбиева упоминается использование данного приема (без указания названия) для лечения больных (для определения по следу, оставленному в углах комнаты, той силы, под чьим влиянием находится больной), однако эти сведения не совсем корректны [Kalbiyev 2004: 71].

Примечателен и другой прием для лечения страха у детей — *сийо-сити* (талыш. *белый-черный*). На наружную сторону дна (черную от использования) казана кладут чеснок и размельчают его камнем. В почерневший чеснок макают палец, а потом палец прикладывают к нескольким точкам на лице ребенка: ко лбу, подбородку, кончику носа и щекам. После этого ребенок должен избавиться от страха³.

По другому приему, через *сāйта āста* (талыш. «часовые кости») (особая пяточная кость, которую в народе также называют «*джыни āста*» (талыш. «кость джинна»)) пропускают проволоку и связывают концы, образуя тем самым своеобразный круг. Ребенка три раза пропускают через этот круг, произнося «*агһы-*

¹ ПМА, Мāһир Алиев, 1976 г.р., д. Лāмай, Ликский район АР.

² ПМА, Халима Āghāevā, 1952 г.р., д. Кулатон, Мāсāлонский район АР; ПМА, Джāһāнгиrowā Севдā, 1981 г.р., г. Масалон (род. в д. Кулатон), АР.

³ ПМА, Гамаргāдж Абиловā, 1970 г.р., д. Кулатон, Мāсāлонский район АР.

лим джоно т̄арси бека» («забери (достань) страх из души моего ребенка»)¹.

Для избавления ребенка от страха также сжигают вместе *узарик* (рута), сухую кожицу лука и шерсть кошки и дают понюхать ребенку². Интересно, что, используя *с̄āйта āста* и эту смесь вместе, лечили задыхающегося человека [Тагиев, Карахмедова 1980: 47]. Для лечения испугавшегося ребенка также три раза ударяют рукой последовательно между лопаток ребенка и по земле, произнося «Бисмиллāh» («Именем Аллаха!»)³.

Если человек (не только ребенок) испугался, его отводят на старое кладбище в д. Торади, где он должен провести ночь, после чего его страх пропадает⁴. Здесь следует отметить, что различные старые кладбища (талыш. *тыба*, *тыбасо*, *г̄набыстон*), а также иные святилища (талыш. *оджаг̄h*, *пир*) зачастую имеют каждый свое особое лечебное предназначение.

Вызывание дождя, солнца, защита от града, ветра. У талышей распространено множество магических приемов для вызывания дождя. Кроме простого жертвоприношения, самым распространенным приемом является опускание различных предметов в воду. Например, могут опустить *алам* (хоругвь; знамя с изображением руки, носимое во время религиозных шествий) в чистую воду (колодец, родник) или помыть *бор* (вид лопаты)⁵. Также могут опустить аят Корана в родник. Одни утверждают, что дождь начинается сразу после того, как аят намокнет, другие же — что дождь начинается, когда вода, тронувшая аят, достигает моря⁶. Достаточно также просто окунуть в воду *табарык* (некий священный предмет (букв.: «благословенный, освященный») —

¹ ПМА, Наримāн Āghāzāda, 1963 г.р., г. Лик, АР.

² ПМА, Мирфайāз Ликмакāни (Bāhāбов), 1988 г.р., д. Вери, Ликский район АР.

³ ПМА, Наримāн Āghāzāda, 1963 г.р., г. Лик, АР.

⁴ ПМА, Касира Мурāдовā, 1958 г.р., д. Чайру, Ликский район АР; Бахруз Фарраджов, 1971 г.р., г. Баку (род. в д. Рāзго (офф. Разгов), Ликский район АР).

⁵ ПМА, Гамартāдж Абиловā, 1970 г.р., д. Кулагон, Мāсāлонский район АР.

⁶ ПМА, Мирфайāз Ликмакāни (Bāhāбов), 1988 г.р., д. Вери, Ликский район АР.

например, *муһр*)¹. По другому приему, помыв обложку Корана или шаль, кусок одежды уважаемого сеида в воде, эту воду льют на рисовое поле (талыш. *биджор*)². Чтобы вызвать дождь, в реку опускают жернова³, надгробья из *тыба* [Kalbiyev 2004: 72] и др. Еще один прием — пересчет всех знакомых лысых мужчин⁴.

Особый интерес вызывает магический прием, использовавшийся в горной части Северного Талыша для того, чтобы останавливать / призывать дождь. Чтобы остановить дождь, брали немного глины (один из информантов утверждает, что глина должна была быть исключительно из-под айвового дерева⁵) и валяли из нее (иногда используя в качестве материала деревянную палку, реже — железную) антропоморфную статуэтку *Дудук*. На голову ей иногда привязывали платок. Статуэтку ставили на поднос и давали детям, чтобы они обходили все деревенские дома, распевая «*Дудук, дудук, ба ноза, / Гырдо каон гийоза. / Дудук мәрде, Һольши ни, / Бәба сәрди товыш ни. / Ай, Хыдо, Хыдо, / Тәри пегһәнд, / Һышки егһәнд*» («*Дудук, Дудук, капризно / Ходит вокруг домов. / Дудук умер, он без чувств, / От холода нет у него больше сил. / О, Боже, Боже, / Влагу подыми вверх, / Засуху ниспошли*»). Вместо концовки («О, Боже...») могли петь «*Хыдо хай ебагһәнде, / ым воши небазһәнде*» («Бог ниспошлет благодать, / остановит этот дождь»)⁶. В каждом доме *Дудуку* давали *назыр* (приношение) — муку, сладости, рис и т.д. После обхода собранное раздавали по домам деревни. *Дудук* возвращали туда, где его слепили⁷.

Для того чтобы вызвать дождь, исполняли несколько измененную версию песни: «*Дудук, дудук, ба ноза, / Гырдо каон гийоза. / Дудук мәрде бана ваши, / Һольши ныбе бана таши. / Ай, Хыдо,*

¹ ПМА, Мәһир Алиев, 1976 г.р., д. Ләмай, Ликский район АР.

² ПМА, Фатһали Карамзәда Һафтхәни, ≈ 60 лет, и Фәтеме Фариди Һафтхәни, ≈ 60 лет, д. Тусакила, шаһрестән Фуман, остән Гилән, ИРИ.

³ ПМА, жители д. Мушангәһ, шаһрестән Рашт, остән Гилән, ИРИ.

⁴ ПМА, Гюлдаста Ағһәвә, 1942 г.р., д. Кулатон (род. в д. Гһызлаво), Мәсәлонский район АР.

⁵ ПМА, Наджафовә Нәйма, ≈ 70 лет, д. Әндурма, Ликский район АР.

⁶ ПМА, Наджафовә Нәйма, ≈ 70 лет, д. Әндурма, Ликский район АР.

⁷ ПМА, Касира Мурәдовә, 1958 г.р., д. Чайру, Ликский район АР; Мирфәйәз Ликмакәни (Вәһәбов), 1988 г.р., д. Вери, Ликский район АР.

Хыдо, / Тари егһанд, / Ёышки пегһанд» («Дудук, Дудук, капризно / Ходит вокруг домов. / Дудук умер от голода, / Был обессилен он без воды. / О, Боже, Боже, / Влагу ниспошли, / Засуху подыми вверх»)¹. Вместо «*Ёольши ныбе бана таши*» может быть исполнено «*чашыши дӑма ба ӑаши*» («его взор пал на солнце»)². У Б.В. Миллера упоминается еще одна вариация этой песни [Миллер 1930: 199–200]. Также он сообщает, что в д. Мистон (офиц. Мистӑн) ему рассказали о том, что *Дудук* был «крестьянином-земледельцем, который первый, во время засухи, установил обычай, чтобы дети в селении делали складчину — брали из каждого дома муки, масла, сахара, чаю и т.п. и затем молились о ниспослании дождя и съедали припасы на могиле местного святого “имамзадэ”. Этот обычай сохраняется и до сих пор, как я в этом мог убедиться при посещении мною сел. Мистан. Может быть, Дюдюк — бывшее языческое божество» [Там же].

Сегодня этот обряд уже утрачен. Причем все информанты отдельно друг от друга называли дату, после которой его перестали проводить — 1970 год (иногда 1970-е годы). Однако каких-то особых причин никто не называл.

Б.В. Миллер приводит еще одну ритуальную песню для вызывания дождя: «*Шилаки, Валаки, / Джави ро, гӑндыми ро, / Ёӑ хоса Хыдо, / Ёышки пегат, / Тари егһанд, / Ай, Хыдо, вай, Хыдо!*» («Шилаки, Валаки, / Ради ячменя, ради пшеницы, / О, Добрый Боже, / Засуху заberi, / Влагу ниспошли, / О, Боже, Боже!») [Там же: 198].

К сожалению, никто из информантов не смог дать Миллеру объяснений относительно «Шилаки, Валаки». Из моих информантов лишь один утверждал, что это некие сверхъестественные существа *Шалаки, Валаки* («*Шайаллакум, Вайаллакум*»), однако никаких дополнительных сведений о них получить не удалось³. Все прочие не могли дать никаких разъяснений относительно этой песни, кроме того, что она исполнялась детьми для вызывания дождя. Вполне вероятно, что они, как и *Дудук*, являются осо-

¹ ПМА, Баһруз Фараджов, 1971 г.р., г. Баку (род. в д. Рӑзго, Ликский район АР).

² ПМА, Наджафовӑ Нӑима, ≈ 70 лет, д. Ӓндурма, Ликский район АР.

³ ПМА, Наримӑн Ӓгһӑзӑда, 1963 г.р., г. Лик, АР.

быми функциональными божествами — покровителями дождя (*Дудук* все же, судя по всему, имел, по крайней мере в последний период своего бытования в талышском пантеоне, куда большие функциональные рамки), но, в отличие от последнего, их «функции» уже полностью утрачены. Этот вопрос еще предстоит исследовать дополнительно.

Относительно *Дудука* следует добавить, что в д. *Андурма* в Ликском районе был ритуал привлечения *бараката* (благодати) для дома. Приготовив лаваш (талыш. *лавош*), рисовую халву (талыш. *бырза хявло*) и рисовый молочный суп (талыш. *шытина ай*), которые представляли собой «угощение *Дудука*» (талыш. *Дудуки н̄арды-наш*), звали семерых женщин. Играя на *дапе* и напевая песню *Дудука*, они семь раз обходили дом, а потом садились за «угощение *Дудука*». Этим угощением необходимо было поделиться с семьей домами¹.

Информанты сообщают также и о театрализованном представлении, посвященном *Дудуку*, которое ранее проводилось в Талыше. В этом представлении все собирались вокруг него, просили его не умирать, приносили воду, хлеб, пытались вернуть его к жизни, но он все равно в итоге умирал. В представлении также использовался текст песни *Дудука*. Эту сценку разыгрывали на свадьбах и праздниках². По словам одного информанта, *Дудук* был также героем кукольного представления, устраиваемого на *Навуз*³.

В народном календаре горной части Северного Талыша есть особый день «тāghārcи ай», который приходится на апрель-май — начало сезона градов. В этот день все готовят различную блюда (главным из которых является *шытина ай*), собираются в мечети или на центральной площади, кушают, угощают проходящих мимо и молятся Богу, чтобы в этом году не было града, а был лишь дождь, который символизирует молоко⁴.

¹ ПМА, Баладдин Махаррамов (Вешо), 1968 г.р., д. *Андурма*, Ликский район АР.

² ПМА, Фахраддин Абосзода, 1956 г.р., д. *Былабанд*, Ликский район АР.

³ ПМА, Нариман Аghāzāда, 1963 г.р., г. *Лик*, АР.

⁴ ПМА, Касира Мурадова, 1958 г.р., д. *Чайру*, Ликский район АР; Бахруз Фарраджов, 1971 г.р., г. *Баку* (род. в д. *Рāзго*, Ликский район АР); Фахраддин Абосзода, 1956 г.р., д. *Былабанд*, Ликский район АР.

Для того чтобы остановить *гемыж* — теплый ветер, уничтожающий посевы, — младшему ребенку семьи давали в руки топор, чтобы он три раза ударил им в землю и произнес: «*Че Һырданон кӑм санышит, гемыж бынышит, гемыж бынышит*» [«детей преследуй меньше, гемыж, сядь, гемыж, сядь»]¹. Г. Джавадов приводит другую формулу на азери-тюркском (азербайджанском), которая, по его словам, использовалась для того, чтобы останавливать ветры [Cāvādoṽ 2004: 287].

Когда долгое время нет солнца, то поют «*Һаши беши, Һаши беши, мужнон ышты нуналока Һӑрде!*» [«Солнце, выйди, солнце, выйди, муравьи съели все, что было в твоём нуналока (деревянная посуда для хранения хлеба)»]².

В культуре талышей сохраняется еще значительный пласт магических практик, используемых в народной медицине, в защите от демонических существ и др. Однако многие из них находятся уже на грани исчезновения и, если не будут зафиксированы исследователями в ближайшее время, бесследно исчезнут.

Библиография

- Jāvādoṽ G.* Tālyshlār (Tārixī-etnogrāfik tadgigat). Baky, 2004.
Kalbiyev H. Tālyshlārın mādđi va manavi madaniyyat dayarlari. Lankarān, 2004.
Миллер Б.В. Талышские тексты. М., 1930.
Тагиев Р., Карахмедова А. Бусы Талышской зоны // Археологические и этнографические изыскания в Азербайджане (1977 г.). Баку, 1980.
Чурсин Г.Ф. Талыши (этнографические заметки) // Изв. Кавказ. Ист.-археол. Ин-та в Тифлисе. Тифлис, 1926. Т. 4.

¹ ПМА, Бӑладдин Маһаррамов (Вешо), 1968 г.р., д. Ӑндурма, Ликский район АР.

² ПМА, Шафӑһат Бӑхшыев, 1970 г.р., г. Баку, (д. Ламон (офиц. Ламӑн) , Ликский район АР).

Т.Л. Айрапетян

ФОЛЬКЛОРНЫЕ ВЗАИМОСВЯЗИ МЕЖДУ НАРОДАМИ СЕВЕРНОГО КАВКАЗА И АРМЕНИИ

Фольклор народов Кавказа богат, многогранен и многоязычен. Это отражено в разных жанрах: обрядовых и лирических песнях, сказках, пословицах, поговорках, и, в особенности, в сюжетах нартского эпоса.

Нартский эпос — древнейший пласт фольклора, известный многим народам Кавказа. Сравнительное изучение произведений народов Северного Кавказа и Армении свидетельствует о наличии общих сюжетов, отраженных как в «Нартском эпосе», так и в армянском героическом эпосе «Сасунские удальцы» («Давид Сасунский»).

За прошедшие два столетия была проведена огромная работа по сбору и записи армянского и осетинского эпосов в различных вариантах: с армянской стороны Г. Срвандзтянцем, М. Абебяном, К. Мелик-Оганджанияном, С. Арутюняном, а в Осетии — В. Пфафом, В. Миллером, Г. Цораевым, Д. Чонкадзе, В. Абаевым и другими.

Арменовед Л. Мкртчян в своем предисловии к русскому переводу «Давида Сасунского», изданному в Большой серии «Библиотеки поэта» в Ленинграде, оговорил типологические параллели кавказского фольклора: «Типологически Мгеру (Артавазду) близки Артавыз осетинского, Амирани грузинского, Абрскил абхазского эпосов. Все это говорит о том, что Прометеев сюжет о Прикованном к скале герое был широко распространен в древности на Кавказе» (цит. по: [Абзианидзе 2004: 139]).

Е. Мелетинский обратил внимание на еще одну параллель, типологически характерную для «Давида Сасунского» и «Амираниани». В частности, он усмотрел схожесть в описании детства Санасара и Багдасара с аналогичными персонажами в «Нартском эпосе» и в сказаниях об Амирани [Мелетинский 1963: 239].

Структура и тематика эпоса народов мира в значительной мере имеет чисто типологическое объяснение. На содержатель-

ном уровне общими оказываются все характерные эпические ситуации и коллизии — биографические и воинские. Наиболее характерными особенностями являются принципы жанрово-композиционного построения эпоса. В первом случае речь идет о выстраивании в традиции более или менее связного жизнеописания богатыря (биографическая циклизация) или нескольких поколений богатырей (генеалогическая циклизация). Ярким примером являются армянский и осетинский эпосы, объединившие четыре поколения героев.

Циклы «Нартского эпоса» следующие: 1. Вархаг, Ахсар и Ахсартаг; 2. Урызмаг и Сатана; 3. Созырыко (Сослан); 4. Батраз.

Им соответствуют четыре поколения героев армянского эпоса «Сасунские удальцы»: 1. Цовинар, Санасар и Багдасар; 2. Старший Мгер; 3. Давид; 4. Младший Мгер.

В вышеуказанных параллельных циклах схожесть проявляется в первом поколении, поскольку в этой части представлены элементы, присущие всей среде эпоса, в основе которого лежит противоборство сторон.

Отметим также, что армянское слово «удальцы», и осетинское «нарты» имеют одно и то же смысловое понятие, а именно наивные, добрые и в тоже время непокорные великаны [Далалян 2004: 83].

«Нарты — великаны чаще добрые, нежели злые. Они спят неделями, по-видимому, набирая богатырскую силу (ср.: русский богатырь Святогор спит 33 дня); бродят по лесам, любят охотиться и т.п.» [Халидова 1985: 21]. Все вышеуказанные эпизоды и мотивы наличествуют и в армянском эпосе «Сасунские удальцы».

Если в армянском эпосе сильным является старший брат близнецов, то в осетинском эпосе младший брат сильнее старшего, хотя данные принципы сохраняются не во всех вариантах эпоса. «Причем в отличие от мифологических близнецов, среди которых носителем положительного начала является старший брат, в “паре” сказочных близнецов таковым оказывается младший брат. Это хорошо иллюстрирует армянская сказка про братьев-близнецов Санасара и Багдасара [Арцах 1983: 12–14], где более сильным оказывается Санасар — “младший” брат, в противоположность своему эпическому прототипу, “старшему” близнецу» [Абрамян,

Демирханян 1985: 72]. Близнецный мотив в сказаниях об Ахсаре и Ахсартаге, о Санасаре и Багдасаре по разработке отдельных эпизодов приближается к сюжетной схеме сказки о близнецах. Параллели этих мотивов отражены в армянских народных сказках, соответствующих по указателю сказочных сюжетов Аарне-Томпсон, № 303 [Aarne-Thompson 1964: 95]. К сказочным элементам относится, например, узнавание одним братом о беде, постигшей другого, по меркнувшей звезде; по оружию, покрывающемуся ржавчиной, и потускнению камня на перстне. И в «Сасунских удальцах», и в осетинском «Нартском эпосе» один из братьев-близнецов узнает о беде своего брата по вышеуказанным признакам.

В обоих исследуемых эпосах братья-близнецы растут не по дням, а по часам и с малых лет с помощью лука и стрел занимаются охотой. Типологическое сходство проявляется не только в образах главных героев эпоса, но и метафорах и символах кавказского фольклора. Так, мотивы «живой воды», «волшебного источника», «молочного родника», столь знакомые по «Давиду Сасунскому», появляются и в вариантах нартских эпосов. И Санасар, и Ахсартаг опускаются на дно моря к волшебному роднику и там достают для себя саблю и доспехи. Именно это придает героям необычную силу.

Одним из сходств обоих эпосов является также противоборство близнецов в целях обладания невестой. Чтобы добиться руки дочери царя Медного города, Санасар должен преодолеть множество препятствий. В «Сасунских удальцах» борьба происходит из-за сорокакрасавицы Дехцун цама, а в «Нартском эпосе» Ахсар и Ахсартаг бьются на берегу моря из-за морской девы.

«Рассказ о героическом сватовстве Санасара к дочери царя Медного города и его победе над шестьюдесятью великанами-соперниками и над страшным вишапом, из пасти которого в осуществление трудной брачной задачи он достает жемчужину, типичен для богатырской сказки» [Мелетинский 1963: 239]. Далее, сопоставляя детство Санасара и Багдасара со сходными «описаниями героического детства в нартском эпосе, в сказаниях об Амирани», Мелетинский отмечает, что такое сопоставление

имеет двойное значение: «Во-первых, устанавливаются местные корни этого сказания в общекавказском фольклоре, и, во-вторых, определяется, что этот эпический рассказ о братьях-родоначальниках Сасуна относился к архаической ступени эпоса» [Там же]. Невольное соперничество близнецов также относится к сказочной традиции. В армянских волшебных сказках «Яблоко бессмертия» [Армянские сказки 1959: 23–38], «Золотое яблоко» [Армянские сказки 1966: 15–27], «Сказка о трех царевичах» [Армянские сказки 1973: 656–659] встречаются подобные мотивы, в которых широко отражен известный сказочный сюжет о младшем брате, вероломно оставленном на дне колодца или ямы старшими братьями, но затем поднятом на белый свет благодарной птицей.

В осетинском эпосе запертым в скале является сын Урызмага Сослан, а в армянском эпосе сын Давида Мгер Младший, который запирается в скале и ждет своего часа, так как земля стала лживой, она не держит Мгера: «Когда разрушится мир и воздвигнется вновь, // Когда будет пшеница как лесной орех, // Как шиповника ягода будет ячмень, // Тогда придет мой день...» [Давид Сасунский 1989: 338].

Грандиозен разлад народа с действительностью: «Когда разрушится мир...». Грандиозна и мечта о вновь воздвигнутом справедливом мире.

К древнейшим сюжетам эпоса относится также легенда об Артавазде, армянском Прометее, записанная Мовсесом Хоренаци (V в.) в «Истории Армении» [Айрапетян 2008: 154].

Передавая легенды и предания, связанные с именем Сатеник, М. Хоренаци фактически намекает на существование в V в. общегорноармянско-аланского эпического цикла, о котором пишет В. Абаев [Абаев 1979: 39]. Образ Сатеник сохранился до наших дней в нартских сказаниях осетин (Сатана), абхазов (Сатаней-Гуаша или Сатаниа-пха), абазин и убыхов (Сатанеа и Сатаниа), адыгских народов, сванов и балкарцев (Сатанэй, Сатанай или Сатаной), вайнахов (Села Сата или Сатай-Хан). В осетинском эпосе Сатана сидит в семиэтажной башне и через свое небесное зеркало созерцает, что происходит в мире [Нартские сказания 1949: 27]. Сравнительный анализ кавказских и армянских мифов указывает на

древность мифического образа центральной героини нартского эпоса [Далалаян 2002: 212].

Фольклорные связи выражены и в паремиологическом творчестве народов Кавказа, которые рассматривают пословицы и поговорки как драгоценное словесное богатство, помогающее убедительней раскрыть мысли и чувства: «Ценное слово дороже золота» (лезгин.), «Мудрое слово лучше, чем полный двор богатства» (лак.), «Слову с рифмой нет возражений» (кумык.), «Молчание не всегда золото» (арм.) и т. д.

Примечательно, что стихийные проявления атмосферных явлений с древних времен способствовали формированию обрядов и песен, магических благопожеланий, с помощью которых народы региона стремились восстановить гармонию с природой. Среди них выделяются обряды вызывания дождя и заклинания солнца. До начала XX в. среди армян бытовали следы этих обрядов под названием «Нурин», «Чоли», «Годи», «Чамчахатун», «Мама-чттик», «Урпатекин», «Шереп-тикник» и т. д. [Айрапетян 2004: 226].

Обряд вызывания дождя у всех народов Дагестана и Северного Кавказа так же имел свое название: Ханцэгуаше (адыг.), Муста-Гудург (ингуш.), Къаршкзули (чечен.), Пешапай (лезг.), Земире (кум.) и т. д. [Халилов 1985: 6].

Сравнительное изучение фольклора наших народов показывает, что между ними существовали межэтнические, культурные и фольклорные взаимосвязи, которые и по сей день имеют актуальное научное значение.

Библиография

Абаев В. Историко-этимологический словарь осетинского языка. Л., 1979. Т. 3.

Абзианидзе З. «Давид Сасунский» — армяно-грузинские параллели // The Armenian Epic «Daredevils of Sassoun», and The world Epic Heritage. International Conference's Reports, Yerevan. National Academy of Sciences of Armenia. Ереван, 2004 (на рус. яз.).

Абрамян Л., Демирханян А. Мифологема близнецов и мировое дерево // Историко-филологический журнал. Ереван. 1985. № 4 (на рус. яз.).

Айрапетян Т. О двойственном восприятии обрядов вызывания и прекращения дождя // Историко-филологический журнал. Ереван. 2004. № 3 (на арм. яз.).

Айрапетян Т. Проявления архаических мифов «Випасанка» в эпосе «Сасунские удалыцы» и армянских волшебных сказках // Историко-филологический журнал. Ереван. 2008. № 2 (на арм. яз.).

Армянские народные сказки. Ереван, 1959. Т. 2.

Армянские народные сказки. Ереван, 1966. Т. 5.

Армянские народные сказки. Ереван, 1973. Т. 6.

Арцах / Сост. А. Газиян // Армянская этнография и фольклор. Материалы и исследования. Ереван. 1983. Вып. 15.

Давид Сасунский. Армянский народный эпос. Вступ. статья и прим. Л. Мкртчяна. Ереван, 1989 (на рус. яз.).

Далалян Т. К вопросу о генеалогии образа армянской эпической царицы Сатеник // Историко-филологический журнал. Ереван. 2002. № 2 (на арм. яз.).

Далалян Т. Контуры сравнительного анализа «Сасна црера» и осетинского «Нартского эпоса» // The Armenian Epic «Daredevils of Sasoun», and The World Epic Heritage. International Conference's Reports. Yerevan, 2004 (на арм. яз.).

Мелетинский Е. Происхождение героического эпоса. М., 1963.

Нартские сказания. Осетинский народный эпос. М., 1949.

Халидова М. Общее и особенное в нартских сюжетах народов Дагестана и Северного Кавказа // Дагестанский фольклор во взаимосвязях с иноэтническим фольклором. Махачкала, 1985.

Халилов Х. Историческая общность и национальное своеобразие обрядовой поэзии народов Дагестана и Северного Кавказа // Дагестанский фольклор во взаимосвязях с иноэтническим фольклором». Махачкала, 1985.

Aarne A., Thompson S. The Types of the Folktale. A Classification and Bibliography. Antti Aarne's Verzeichnis der Märchentypen. Translated and Enlarged by Stith Thompson, Second Revision. Helsinki, 1964.

П.Х. Акиева

К ВОПРОСУ ОБ ИСТОРИИ ПОХОРОННЫХ ОБРЯДОВ ИНГУШЕЙ

В похоронных обрядах ингушей прослеживаются следы ранних форм религии — астральных, анимистических и магических религиозных верований, наличие которых указывает на древность существования культа мертвых.

В данном обряде условно можно выделить три цикла. Первый цикл — обряды, соблюдавшиеся с момента смерти до выноса умершего; второй — выполняемые во время выноса покойника, по пути на кладбище, при самих похоронах и во время возвращения с похорон. Третий цикл — это обряды, соблюдаемые после похорон до годовщины смерти человека.

По ингушской религиозно-философской традиции к смерти, так же как и к жизни, относились совершенно сознательно. Ингуши рассматривали ее как смерть бранных частей тела, при которой сущность человека не погибает. На это, например, указывают бытующие среди ингушей выражения о требовании сознательного отношения к смерти и осмысленного исполнения похоронных обрядов. Такие выражения, как *'вала а ираз дез'* («и для смерти нужно счастье»), *'хоза тязет дар из'* («это был красивый погребальный ритуал») и другие, определяют действия и поведения членов семьи и родственников покойника.

Загробный мир (построенный за семь лет) в представлениях ингушей был аналогичен миру живых (построенному за три года), отличие состояло в одном: в загробном мире «жизнь» кипела ночью. Солнце днем освещает этот свет, а ночью — загробный мир. И другой вариант: солнце является светилом мира живых, а луна — мира мертвых.

Ключевая взаимосвязь мира живых (*мялха дуне*) и мира мертвых (*Иел*) прослеживается во всех ритуалах и обрядах культа мертвых. Эта взаимосвязь миров подтверждается, например, существовавшим обычаем спрашивать у умирающего человека о «жизни» своих умерших родственников, об их нуждах и пожеланиях. Ему могли дать поручения или просили рассказать о се-

мейных событиях. «Именно в этот критический момент человек находится в пограничном состоянии между миром живых и миром мертвых и может слышать и разговаривать с представителями последнего... Кроме того, все празднества и угощения в честь умерших будут непосредственно им “переданы” (*хето*)» [Вертепов 1892: 63–64]. Ингуши и сейчас каждый четверг совершают приношения умершим (*сагла* от араб.: *садакья*). По существующим представлениям, поминки рассматриваются не только как «кормление души умерших», но и как средство, дающее возможность добиться их доброго расположения. Уверенность в том, что действия живых находят отклик в мире мертвых, подтверждается обычаем, согласно которому родители умерших детей могли путем договора связать их узами брака на том свете [ПИМА].

Совершаемый над умершим погребальный обряд (обмывание, облачение, оплакивание, погребение, поминание и др.) не только обеспечивал беспрепятственный переход души из *Маьлха Дуне* в *Иел* (сопровождавшийся открыванием дверей, окон, выливанием воды из сосудов и их переворачиванием и т.п.), но и защищал живых от последствий соприкосновения со смертью (сопровождавшийся закрыванием глаз, ночным бдением при покойнике и т.п.).

Языческие представления ингушей держались на вере в могущественных первопредков и богов подземного царства, в основном они имеют древнешумерские корни. Возьмем, к примеру, ингушское название подземного царства «Эл» (*Иел*) У древних ханаанцев и сирийцев Эл был верховным богом, создателем земли [История 1983: 386]. Эл на древнешумерском языке означает «храм» [Сказки 1986: 24]. *Элгац* у ингушей означает «святилище». В ингушской мифологии фигурирует также шумеро-аккадская богиня плодородия Иштар (Эштр). В руках она держала сосуд, куда стекала вода из источника, и посещала подземное царство, чтобы оживить весной природу [Дахкильгов 1977:10; Мифы 1982: 430; История 1958: 477, 479].

Тело покойника представлялось нечистым. Обмывали и обряжали его чаще всего особые обмывальщики (*дакья лувчадераш*) — люди с чистой душой и помыслами. Все, что каким-либо образом соприкасалось с телом умершего, уничтожалось либо

раздавалось; использованную воду выливали за пределами двора в чистое безлюдное место; глиняную посуду разбивали; после похорон дом мыли, т.е. «вымывали смерть» и т.д. Все это типичные обряды очищения.

Смерть на всех ступенях культуры наводила человека на мысль о душе. Дух умершего три дня оставался рядом с телом на земле, по истечении которых отправлялся в подземный мир. Отождествление души с образом мухи или облака встречается в представлениях ингушей. Так, существовал обычай, когда за вдовой следовал человек с пучком прутьев, которым он махал над ее головой, чтобы прогнать дух ее мужа. Душа спящего человека могла залететь к умершим для беседы [ПМА].

Покойник воспринимался как носитель смертоносной силы и одновременно как объект почитания — предок-опекун рода. Поэтому, например, считалось недопустимым, чтобы человек оставался не похороненным. В таком случае душа покойного металась по небу, не находя пристанища [Далгат 1893: 29]. В культе мертвых у ингушей сохранились также пережитки астральных верований. Таковым является обычай захоронения мертвого до захода солнца. Возможно, здесь отражено поверье, согласно которому покойник на тот свет следовал за солнцем.

Чтобы покойник мог спокойно уйти в иной мир, его близким надо было уладить и все его нерешенные дела. В день похорон родственник умершего обращался к собравшимся: «Если вдруг за нашим покойником имелся долг, вы нам скажите, мы готовы отдать его» (*'Нагахъа санна ханза ухх тха сагага доаллаш хIама дале, оаша хъа ала деза, тхо из дIалада кийча да'*) [ПМА].

Вера в прямую зависимость жизни на земле и жизни под землей сформировала символические божества, олицетворяющие эту связь. Поэтому не удивительно, что подземным божествам присваивались свойства солнца. Ингушская богиня солнца Аза отождествляется с чудодейственной нартовской яблоней [Танкиев 1997: 39], у осетин — с волшебным деревом Азой растущим в стране мертвых [Чибиров 1984]. Отведав золотые плоды этих деревьев, человек спасался от гибели и исцелялся от болезней. «Малха Аза» — богиня, дочь солнца, по ингушскому преданию является животворящей силой солнечных лучей.

Изображение богини солнца Азы в виде дерева из страны мертвых также символично. Исследование Д.Д. Фрезера показало, что народы мира видели в дереве образ женщины, святилища и центра земли [Фрезер 1998: 121–133]. В ингушском обряде майского дерева один из участников, одетый «в зеленые ветви» и называемый *Мустагударг*, был царем / царицей растительности. Части слова '*муста*' («облысевший, облезлый») и '*гударг*' («чурбан») говорят о майском дереве, лишенном жизненной силы.

Картину похоронных обрядов подробно описывали Г.А. Вертепов [Вертепов 1892], Ч. Ахриев [Ахриев 2000] и многие другие этнографы и историки [Далгат 1893; Хасиев 1983; Танкиев 1982 и др.]. Отметим лишь некоторые интересные моменты. В день поминок устраивались скачки в честь умершего, когда родственники отправляли четырех лучших лошадей в дальний аул с проводником, которому выдавался особый белый значок [Ахриев 2000: 53–67]. Г. Вертепов отмечал, что при молениях у святилища Маго-Ерды жертвовали трехгодовалого бычка, на рога которого был намотан кусок белой материи. Жрец был одет в белое и держал в руке белое же знамя с колокольчиками [Вертепов 1903: 40].

Таким образом, белый цвет, являясь символом чистоты и святости, в миропонимании ингушей связывался с небесными богами и, прежде всего, с крылатым солнцем. Так, исследователь Б. Алборов отмечает, что у святилища Маго-Ерды совершались языческие религиозные обряды, связанные с солнечным культом [Алборов 1933: 40]. На вершине Красных гор в Ингушетии находится святилище, построенное в честь бога Тамыж-ерды, т.е. крылатого бога [Ужахов 1979: 71, 78]. О том, что его образ в представлениях ингушей связывался с солнцем, говорит тот факт, что войти в святилище можно было, только через блестящие медные кольца, вделанные в крутые ступени [Ахриев 1871: 14]. Круг, как известно, знак солнца, следовательно, пройдя через кольца, ингуши, по их представлениям, попадали в святилища солнечного бога — Тамыж-ерды (Ткъамаж-ерда).

Выше приведен лишь некоторый перечень ритуалов, связанных с одними из ключевых символов древнеингушского мировоззрения. Во время похоронных ритуалов над умершим совершались действия, символизировавшие подготовку человека к переходу.

Библиография

- Алборов Б.* Ингушское «Гальерды» и осетинское «Алорды» // Изв. Ингушского НИИ краеведения. Владикавказ, 1933. Вып. I.
- Ахриев Ч.* Ингушские праздники // Сб. сведений о кавказских горах. Тифлис. 1871. Вып. 5.
- Ахриев Ч.* Избранное. Назрань, 2000.
- Вертепов Г.А.* Ингуши // Терский сборник. Владикавказ, 1892. Вып. 2.
- Вертепов Г.А.* В горах Кавказа // Терский сборник. Владикавказ, 1903. Вып. 6.
- Далгат Б.К.* Первобытная религия чеченцев // Терский сборник. Владикавказ, 1893. Вып. 3. Кн. 2.
- Дахкильгов И.А.* Мифы и легенды вайнахов. Грозный, 1991.
- История древнего мира. М., 1958.
- История древнего мира. М., 1983.
- Мифы народов мира. М., 1982.
- Сказки, сказания и предания чеченцев и ингушей / Сост. А.О. Мальсагов, И.А. Дахкильгов. Грозный, 1986.
- Танкиев А.Х.* О некотором типологическом сходстве эстетических традиций и формах русского и чечено-ингушского народного творчества // Русская художественная культура и вопросы духовного наследия чеченцев и ингушей. Грозный, 1982.
- Танкиев А.Х.* Духовные башни ингушского народа. Саратов, 1997.
- Ужахов М. Р.* Годичные циклы хозяйственных работ чеченцев и ингушей периода средневековья. Грозный, 1979.
- Фрезер Д.* Золотая ветвь. М., 1998.
- Чибиров Л.А.* Древнейшие культуры осетин. Цхинвали, 1984.
- Хасиев С.А.* К традиционному отсчету времени вайнахов // Хозяйство и хозяйственный быт народов Чечено-Ингушетии. Грозный, 1983.

П.Х. Акиева

АРХЕТИПЫ ЦВЕТОВИДЕНИЯ ИНГУШЕЙ

Символическое использование цвета является своего рода языком, средством передачи отвлеченных понятий и душевных состояний. Конечно, значение каждого отдельного цвета многообразно, однако существуют некие константы или архетипы цвета.

В культурах мира, в частности в ингушской культуре, цвет — это не только неотъемлемое свойство окружающей среды, но и особенная, первичная форма духовного опыта человечества. Отметим, что общее количество цветовых категорий имеет прямую зависимость от исторического уровня развития этнической культуры.

Чувство цвета в ингушской культуре столь же исторично, как и зрительное восприятие в целом. Движение шло от цветовых систем, обусловленных цветностью ландшафта, природных материалов и красителей, к системам, больше опирающимся на искусственные материалы и хроматическую среду.

Ввиду отсутствия каких-либо исследований, посвященных ингушскому цветовидению, определение значения и выяснение закономерностей сложения этноспецифических цветовых образов возможно пока лишь в схематическом виде. Отметим, что теоретические предположения некоторых авторов [Гете 1957: 291, 309–327; Тэн 1933: 177–182; Петров-Водкин 1970: 492; Environment... 1969; Миронова 1984: 12–16, 25, 44, 66, 174] находят свое подтверждение на конкретном материале, посвященном антропологии цвета в культурах Северного Кавказа.

Изначально человеческая жизнь была подчинена природным ритмам — день / свет сменялся ночью / темнотой. В связи с этим непреложным является существование бинарной оппозиции белый (*Клай*) / черный (*Иаьржа*). В дуальной картине мира ингушей оппозиция «белый» / «черный» становится ключевой и всеобъемлющей. Обладая семиотическим статусом, белый и черный цвета использовались ингушами для обозначения прекрасного и уродливого, счастья и беды, истины и лжи, добра и зла, жизни и смерти.

Дневной свет воспринимался как солнечный, теплый, активный, а ночная темнота — как холодный, пассивный (*беркате сийрда ди* — *благостный светлый день*; *цун дог лаьтта санна Иаьржа да* — «его душа черна как земля»). Отсюда выводится устойчивый для большинства культур комплекс положительных значений белого, белизны, светлого, небесного и отрицательных — черного, темного, земного.

Особо почитался ингушами белый цвет и все оттенки светлого. Считаясь олицетворением чистоты помыслов и мудрости, белый цвет в ингушском мировоззрении обладал качественной наполненностью — это цвет мира, открытости внешнему, нравственной чистоты. В качестве примеров можно привести сравнения белого цвета с чистотой и непорочностью невесты или все обновляющей весны, используемые в ингушских народных песнях: «На голову белое надевши, ноги красно обувши, из всех вышедших (так замуж), ты будь счастливее всех» [Далгат 1930: 330]. В песне о любви к Альбике есть такие строки: «Бел цветок, нет весны без ее белизны. Без тебя для меня нет в мире весны» [Песни 1976: 483].

Сакральность белого цвета подтверждается тем, например, что в день поминок устраивались скачки в честь умершего, когда родственники отправляли четырех лучших лошадей в дальний аул с проводником, которому выдавался специальный белый значок [Ахриев 2000: 5367]. Орнаментальные украшения белого цвета, как, например, из «коллекции Б.А. Куфтина, где имеется невысокая простеганная узором шапочка, украшенная белым бисером и пластинкой из перламутра» [Студенечкая 1989: 59], носили оберегающий характер. Исследователь Г. Вертепов отмечает, что при молениях у святилища Маго-Ерды жертвовали трехгодовалого бычка, на рога которого был намотан кусок белой материи. Жрец одевался в белое и держал в руке шест с белым знаменем и колокольчиками. «В гадании жребием божества» жрец использовал три маленьких палочки, одна из которых была белого цвета — жребий какого-нибудь уважаемого божества (*циу*). Герою из нартского эпоса ингушей Сеска Солсе помогает белый голубь, на шею которого были красновато-желтые (или золотые. — *П.А.*) полосы [Дахкильгов 1991: 173–174].

Белый цвет, являясь символом духовной чистоты и святости, в миропонимании ингушей связывался с небесными богами и, прежде всего, с крылатым солнцем. Солнечными считались также красный / алый — *цIe/моажa*; желтый / золотой — *IажaгIa/дошо*, охра (преображенная кровь предков) — *мора*. Желтый (золотой) цвет не обладает статикой и не связан со стабильностью

и ритмами природно-биологического календаря. Он обозначает идущее из божественного источника движение, имеющее вид потока искр, касательность солнечных лучей, их стремительное внедрение в жизнь человеческую, их скорое исчезновение.

Так, у святилища Маго-Ерды совершались языческие обряды, связанные с солнечным культом [Алробов 1933: 40]. На вершине Красных гор в Ингушетии находится святилище, построенное в честь бога Тамыж-ерды (*Ткъамаж-ерда* — инг.), т.е. крылатого бога [Ужахов 1979: 71, 78]. К божеству Тамаж-ерды юноши, впервые посещавшие святилище, несли «белые значки», а также «пули, пики, самострелы и олени рога» [Вертепов 1903: 40]. О том, что его образ в представлениях ингушей связывался с солнцем, бросающим свои лучи на землю, говорит тот факт, что войти в святилище можно было только через блестящие медные кольца, вделанные в крутые ступени [Ахриев 1871: 14]. Круг, как известно, знак солнца, следовательно, пройдя через кольца, ингуши, по их представлениям, попадали в святилища солнечного бога — Тамыж-ерды.

В ингушской мифологии бог Тамаж-Ерды представлялся в виде белого козла (*бодж* — инг.) с длинными рогами, говорящего человеческим языком и легко превращающегося в эфир. В ингушском нартском эпосе также широко представлен образ козла / барана, являющегося тотемом нахских племен и олицетворяющего жизненную силу плодородия. В народном фольклоре богиня Сата (покровительница девушек), идя на свидание с любовником — героем нарт-орстхойского эпоса Сеска-Солсой, готовит постель и печет хлеб на трех угольках — звездах [Дахкильгов 2012: 187–189]. Этимология «сати-божалыг» — ингушского названия треугольника, составленного из звезд, — предельно ясна: «Сати» (Сата) — имя богини, «божалыг» («бож») — козел. Таким образом, «Сати-божалыг» означает оплодотворенная Сата.

Наместником бога Тамаж-Ерды на земле являлся жрец «Борц» («просо» — инг.), который во время языческих празднеств бросал на женщин кусочки мха. В случае попадания женщина должна была забеременеть [Акиев 1993]. Тамаж-Ерды, являвшийся к людям в образе козла, олицетворял мужское начало, его лучи воспри-

нимались как семя, оплодотворяющее женщину-гору [Марковин 1965: 112, 114]. Каждую пятидневную порцию солнечных лучей ингуши называли «бодж» [Ужахов 1979: 7, 8, 71], т.е. «козел».

В ингушской мифологии есть предание, согласно которому у Магала имеется волшебный сундук, где хранились три звезды и благодатная птичка, от прикосновения крыла которой земля становилась урожайной [Магал 2003: 130]. Птица в ингушских представлениях была символом солнца. Даже в этом сокращенном варианте прослеживается прямая связь солнца / мужского, оплодотворяющего землю / женское. В древнем представлении ингушей, как, впрочем, и других народов мира, земля — это женщина [Афанасьев 1865: 138], она засыпает зимой и просыпается от горячих лучей солнца, она пьет воду и родит урожай.

Ингушского бога Села ингуши часто называют «золотой силой» [Далгат 1972: 55], так как он посылал на землю гром и молнии с помощью лука — радуги и стрел — головешек. Ингуши и в настоящее время называют радугу — луком бога Селы («Селалад» — инг.), а молнию — горящей головешкой Селы («Сели хаьшк» — инг.) [Далгат 1972: 56]. В случае засухи предки ингушей обращались к богу Села со словами: «Бог Села, дай нам благодать» («Дяла Сели, хьай дика да тхона» — инг.)

Опираясь на мифологию и этнографические исследования, можно с уверенностью констатировать, что белый цвет, будь то голубь, лента или лоскут материи, у ингушей был символом чистоты, святости и благодати и связывался с небесным богом — крылатым солнцем, оплодотворяющим землю своими лучами. Белые значки, образ козла или оленьи рога были синонимами солнца, солнечные лучи, пики и самострелы — его оружием.

Ингушами, как и многими другими народами, мир воспринимался как противопоставление полюсов сакрального (небо, правое, мужское) и профанного (земля, левое, женское). В средневековой ингушской цветовой символике белый цвет олицетворял воду, женщину, землю, красный — огонь, кровь, мужчину. Данное восприятие лежит в контексте общемировых культурных воззрений.

Применительно ко второму цвету в базовой бинарной оппозиции — черному, многие исследователи отмечают, что «черный и темно-синий были взаимозаменяемыми» [Крюкова 1968: 28;

Прокина 1994: 69].

Семантика синего цвета (*сийна*) демонстрирует его устойчивую связь с понятиями потустороннего. Так, в легенде «Как родился Сеска-Солса» рассказывается, что будущий предводитель нартской дружины Сеска-Солса был рожден синим камнем [Дахкильгов 2013: 46]. В обряде снятия глаза со словами «Пусть замолкнет синий язык злого человека!» переплетали черную и белую нити и вешали на шею ребенку, при этом один конец этой веревки ребенок держал в зубах, а свободную часть потом отрезали. Многие растения с красными или синими цветками, причисляемые ингушами к чудодейственным, как правило, маркируют мифические существа. Синим цветом ингуши характеризуют потустороннюю, темную силу огня — «*сийна цли*». Еще одним подтверждением связи синего цвета с иным миром является ингушское проклятие «*Айя, сийна цли яла хьох!*» — «Да сгори ты синим пламенем!». Интересно в этом плане бытующие в ингушском языке понятие «синнел» — «приносимое в жертву» и проклятие «*Синнел ваа хьох!*» — «Пусть тебя съедят жертвоприношением!»

Таким образом, в исследовании антропологии цвета у ингушей следует исходить из понимания его не только как природного явления, но и как неотъемлемого компонента исторического опыта. Ингушская этнокультурная практика сформировала специфические цветовые представления и терминологию.

Итак, подчеркнем, что социокультурная значимость ингушских цветовых обозначений обладает предельной семантикой. Для ингушского общества спектрально чистые цвета — белый, красный, черный / синий — имеют особое значение. Будучи наполненными ритуальной, обрядовой, этносоциальной и прочей символикой, они являются своеобразными знаковыми опорами миропонимания ингушского народа.

Приведенные цветовые понятия, конечно, не исчерпывают всю цветовую ингушскую лексику, являясь в известной мере лишь ее ядром. Однако обозначенные архетипические цветовые представления наиболее интересны для нашей темы, поскольку они несут в себе древнейший слой цветообозначений, удельный вес которого особенно велик в традиционной культуре. В этой связи реконструкция значений цвета и анализ конкретно ассоциативной цве-

товой лексики могут дать исследователю немало дополнительной этнокультурной информации.

Библиография

Акиев Х.А. Символика плодородия в духовной культуре вайнахов // Костры на башнях (газета). 1993. 27 мая.

Алборов Б. Ингушское «Гальерды» и осетинское «Алорды» // Известия Ингушского НИИ краеведения. Владикавказ, 1933. Вып. I.

Афанасьев А. Поэтические воззрения славян на природу. Опыт сравнительного изучения славянских преданий и верований в связи с мифическими сказаниями других родственных народов. М., 1865.

Ахриев Ч. Ингушские праздники // Сб. сведений о кавказских горах. Тифлис, 1871. Вып. 5.

Ахриев Ч. Избранное. Назрань, 2000.

Вертепов Г.А. В горах Кавказа // Терский сборник. Владикавказ, 1903. Вып. 6.

Гете И.В. Избранные сочинения по естествознанию. М., 1957.

Далгат Б. Материалы по обычному праву ингушей // Изв. Ингушского НИИ краеведения. Владикавказ, 1930. Вып. 2.

Далгат У.Б. Героический эпос чеченцев и ингушей. М., 1972.

Дахкильгов И. А. Мифы и легенды вайнахов. Грозный, 1991.

Дахкильгов И.А. Ингушский нартский эпос. Нальчик, 2012.

Крюкова Т.А. Мордовское народное изобразительное искусство. Саранск, 1968.

Магал // Антология ингушского фольклора. Нальчик, 2003. Т. 1.

Марковин В.И. В ущельях Аргуна и Фортанги. М., 1965.

Миронова Л.Н. Цветоведение. Минск, 1984.

Песни народов Северного Кавказа // Вступ. статья, сост. и прим. К. Кулиева и Н. Дсойты. Л., 1976.

Петров-Водкин К.С. Пространство Эвклида. Самаркандия. Л., 1970.

Прокина Т. П. Одежда и украшения // Мордва Заволжья. Саранск, 1994.

Студенецкая Е.Н. Одежда народов Северного Кавказа. XVIII–XX вв. М., 1989.

Тэн И. Философия искусства. М., 1933.

Ужахов М. Р. Годичные циклы хозяйственных работ чеченцев и ингушей периода средневековья. Грозный, 1979.

Environment and Culture Behavior: Ecological Studies in Cultural Anthropology /Ed. by A. Vayda. N.-Y., 1969.

А.В. Гучева

АДЫГСКИЕ ПЕСНИ ВРЕМЕН РУССКО-ТУРЕЦКОЙ ВОЙНЫ

«*Тхъэм уи натІэм къритхам уфІэкІыфынукъым*» — «То, что богом тебе написано на роду, от этого не уйдешь», — гласит половица. Даже после переселения в обетованную мусульманскую страну, адыги постоянно находились в каких-то военных конфликтах и стычках. Дело шло к развалу Османской империи, в котором была заинтересована Европа. Все хотели расколоть империю и установить свои порядки. Понимая свою агонию, империя рассеяла на огромных территориях малочисленные народности, в том числе черкесов. Во время Первой мировой войны она потеряла на проливе Дарданеллы 242 тысячи воинов, в их числе были 4 тысячи адыгов. Что удивительно, адыги, уходя на войну, знали, что не смогут одолеть Антанту, но шли на верную смерть. Об этом свидетельствует песня «Дыгъу Мэрзан и уэрэд» («Песня о Дугове Марзане»), которую сочинили жители селения Элема, и до сих пор ее помнят жители адыских аулов вилайета Афион в центральной части Турции.

Песня посвящена Марзану Дугову, которого призвали на войну. В то время черкесские аулы пребывали в тревогах и ожиданиях. Бесконечные войны и национально-освободительные движения измучили черкесских переселенцев, их села обнищали. Молодых парней в них практически не осталось, и девушек выдавали замуж за старцев. По словам Фуада Дугова, который нам исполнил эту песню, у Марзана была любимая девушка, которую ему сосватали, но его мачеха разбила все планы. В песне он гневно отзывается о мачехе: «*Жыхъэнмэр зыхуагъэплъыр си анэнэпІэсыриц*» («Адский жар прописан для моей мачехи»). Марзан с болью в сердце оставил свою возлюбленную и пошел на войну, зная, что не вернется. Эту песня была записана у Нехая Едыга. Она имеет красивую мелодию и ее часто играют на гармонике, поэтому ее часто слышно в адыгских аулах Турции.

Особый интерес также представляет песня «*Къарс зауэм и уэрэд*» («Песня о битве на Карсе»). Песня-плач освещает тот же

период, который описан в «Песне о Марзане Дугове». Ее сочинили кабардинцы, проживающие в местности Узун-Яйла. Как и страны Антанты, Россия тоже хотела урезать лакомый кусок от Османской империи и вынашивала свои планы по захвату Карса и Эрзурума. В этой войне с двух сторон принимали участие адыги, которые сильно пострадали при штурме крепости Карс от русских пушек. Небольшая часть адыгских воинов, выживших в этой битве, была заключена в крепость Саракамыш и расстреляна царскими пушками.

Песня имеет красивую мелодию. Ее записал наш соотечественник, собиратель фольклора, поэт и певец Доган Кушхов.

В ходе рассмотрения данной проблематики нам удалось восстановить исторические события или другие обстоятельства, с которыми это произведение в какой-то мере соотносится (исторические события, происходившие на Ближнем Востоке), имена героев, получивших социальные и политические характеристики, сохранившиеся названия исторической географии. На основании песен можно описать детали культуры и быта, которые не сохранили другие источники.

ДЫГЪУ МЭРЗАН И УЭРЭД (Песня о Дугове Марзане)

*Дзэм докIуэ гуцэри нысацIэхэр кыьдонэ,
Пицацэу кыьдэнахэр лЫжьхэм иратыжыр.
Аскэр гьуэгу гуцэри уэ гьуэгужь кIыхькээ,
Фи псалъэ кIыхьым дригъэзэшац.
Уей, ныIэ фIыцIэжь гуцэри натIэгурыскээ,
Ди гур кърисыкIыурэ, жылэр кыьдогъанэ.
Уей, сэшхуэжь кьуаницIэ гуцэри уи бгъэгурьлкъээ,
Уи гурыл закьуэр, Мэрзан, жылэм кыьдэбнац.
Уей, сэшхуэжь кьуаницIэ гуцэри уи жьэгужьэгъутхьэц,
Жыхьэнмэр зыхуагъэплъыр си анэнIэсырц.
Джэдыр ягъэгьуальхэ гуцэри джэдыкIэр ягъэфыр,
Зигу кьытхуэплъахэм ягу иретIысыж.*

КЪАРС ЗАУЭМ И УЭРЭД (Песня о битве на Карсе)

*Урысей топми, уей-рэу, фи чэр къекьутэри, уей,
Мыгъэрей бжсьыхъэм къэмыкьутэжмэ,
дынэгугъэжыркъым дэ.
Шы щхъуантэжэ цIыкIури, уей-рэу, зэрыкIэмацIэри, уей,
Адыгэ щIалэхэу зи гъащIэр мащIэхэр
Къарс фагъэкIуа мыгъуи, ей!
ХъэпцIий хъэнтхъупсми, уей-рэу, фыкъырагъафэри, уей,
Дэ дызыщыгугъэхэми Къарсым и губгъуэхэр
лтым евгъэфа мыгъуи, ей!
Сарыкъамышми, уей-рэу, шэр къыдолгальэри, уей,
Узун-Яйла шухэри Сарыкъамышмэ
щельэлъэха мыгъуи, ей!
Мо къуалэбзухэми, уей-рэу, къыздагъээзжри, уей,
КъэвгъээзжынкIэрэ дэ дыфщыгугъырти,
гугъэ димыIэж мыгъуэ, ей!*

А.В. Гучева

КАМЫЛЬ В ТРАДИЦИОННОЙ МУЗЫКАЛЬНОЙ КУЛЬТУРЕ АДЫГОВ

В прошлом *камьль* был неотъемлемой принадлежностью адыгской гостинной — *хачеша*, им мог воспользоваться любой вошедший в дом. Были и известные флейтисты — *камьялшии*. Искусный камьялпш одновременно с игрой на инструменте сравнительно негромко подпевает себе, используя при этом прием горлового пения.

Камьль (къамыл — общеадыг.) — открытая продольная флейта. Свое название камьль получил от адыгского именованя тростникового камыша — къамыл, служившего в ряду других сырьем для изготовления этого инструмента¹.

В эпическом сказании отражена версия об изобретении первого музыкального инструмента — свирели (*камьяля*), которое

¹ *Камьль* (къамыл — каб.-черк.; *Scirpus lacustris* — камыш озерный) — старинная адыгская свирель изготавливается из камыша или оружейного ствола.

приписывается одному из героев нартского эпоса — Ашамезу. Рассказывается, будто нарт Ашамез во время охоты, устав, заснул в лесу под деревом. Ничто не могло разбудить героя. И только каким-то необыкновенным звукам оказалось это под силу. Звуки издавала сломанная ветка, в которой черви выточили сердцевину, и образовали несколько дырочек в коре, сквозь которую дул ветер. Так и рождались звуки. Ашамез срезал ветку и подул в нее — полилась музыка. С тех пор Ашамез прослыл среди нартов искусным музыкантом.

Согласно адыгской мифологии флейта Ашамеза имела белый и черный концы. Если подуть в белый конец — мир расцветал, умножались стада и возрастал урожай. Если подуть в черный конец — земля пустела, погибали звери: «Свирель у Ашамаза была непростая. То была свирель Тхаголеджа, бога плодородия. Один конец у свирели был белый, другой — черный. Песня, что лилась через белый конец, не похожа на ту, что лилась через черный. Дует Ашамаз в белый конец, и жизнь становится цветущей, изобильной, а подул бы в черный — исчезла бы радость на земле, повяли бы травы, погибли бы люди и животные»¹ [Нартхэр. Адыгэ эпос... 1971: 99–100; Нарты... 2002: 259].

Подарив Ашамезу свирель, боги вложили в этот инструмент свойственные им самим качества. Вследствие этого нарт победил дракона, тем самым совершив подвиг. Ашамез в эпосе показан воителем, музыкантом и путешественником. Позднее Ашамез в культуре адыгов выступал как покровитель музыкального искусства.

«Один из черкесов, — писал в начале XIX в. Дж. Белл, — и его друг с орлиным взором с наслаждением, по-видимому, предаются игре на очень простом инструменте — вид гобоя. Это небольшой ствол дерева, около двух футов длины, выдолбленный у самой коры и просверленный у нижнего конца тремя отверстиями. Верхний конец не имеет рупора, но играющий, закрывая наполовину отверстие трубки губами и языком, дует в остальную часть отверстия, и таким образом производит несколько очень нежных

¹ Исп. С. Сиюхов: 1890 г.р., а. Джамбачий Адыгеи. Дата записи не указана. Нартхэр. Томибл хьурэ текст угьоиэгьэхэр. VI-рэт. Мыекьуапэ: 1971. Н. 99–100.

звуков, иногда сопровождая их нечленораздельными звуками» [Адыги... 1974: 459]. Экспедитор начала XIX в. Тэбу де Мариньи описывает в своих путевых заметках инструмент, напоминающий «флажолет» [Там же: 314]. Среди других упоминаний приведем работы Н. Витсена «Северная и Восточная Татария» [Архив КБИГИ, ед. хр. 1/6: 3], Ж.Б. Тавернье [Адыги... 1974: 78], содержащие упоминания и краткие описания данного инструмента.

Камыль известен как сольный и как ансамблевый инструмент. Из известных нам ансамблей перечислим сочетание с *шичешинной*, *апатшиной*, *пхацычами*, *пхамбгу*, *доолом* и хоровой партией *ежу*. «Во время игры на таком инструменте, — писал И. Дубровин, — вместо аккомпанемента гудели несколько голосов и несколько человек похлопывали в ладоши» [Дубровин 1927: 77].

Ствол камыля цилиндрический или, чаще, конусообразный, несколько сужающийся к нижнему концу, — в зависимости от материала, из которого он сделан. У нижнего конца традиционно располагаются два-три игровых отверстия.

Камыль изготавливают из тростника, дерева или железа. Деревянный камыль делают из цельного гладкого прута кустарниковой поросли, к примеру, молодой поросли фундука. Ровную ветку разрезают пополам, вынимают сердцевину (в основном сердцевину выжигают проволокой) и скрепляют обе половинки с помощью коры дикой черешни или фундука.

«Мастер — изготовитель из а. Куйбышевка (Агуй) Лазаревского района Краснодарского края, Сулий Шоотох, — пишет исследователь Б.М. Кагазежев, — делал камыль из древесины черешни или мелкого ореха — фундука. Заготовку в виде прямой гладкой трости, без всяких отростков и изломов, мастер делает только из фундука весной — в марте, или осенью. Материал берет от корня не выше метра и срезает вместе с корковой частью. Этот отрезок трости очищает от заболони (кожуры), перекручивая руками трость так, что заболонь расслабляется и отсоединяется целиком от трости.

Далее мастер разрезает трость на две равные части по горизонтали и каждую половинку крутит в руках, как бы перекручивая ее до тех пор, пока сердцевина не выпадет сама. Затем обе по-

ловинки складывает и получает полую трубку. Чтобы половинки не распадались, их как бы склеивают, наматывая на ствол тонкую кожицу от дикой черешни. <...>

Чтобы удобнее было играть на камыле, передний конец трубки тонко и равномерно счищают ножиком, придавая ему конусообразную форму. Затем с одной стороны нижнего конца просверливают три отверстия.

Мастер считает, что нельзя подвергать инструмент сушке, <...> так как звучание камыля лучше, если он изготовлен из свежесрубленного материала. Дело в том, что при соединении половинок из свежесрезанной трости их соприкосновение более плотное, без щелей, поэтому при игре они не пропускают воздух» [Кагазев 1991: 370].

Наиболее доступным материалом для изготовления камыля являются борщевик и тростниковый камыш. Их нарезают в конце августа — начале сентября, когда сойдет цвет. Длину инструмента отмеряют в семь обхватов ладони (приблизительно 70–90 см), диаметр верхнего конца примерно равен толщине указательного пальца, нижнего конца — толщине мизинца. Инструмент может быть несколько толще или тоньше, но соотношение диаметров концов инструмента обычно выдерживается. Игровые отверстия овальной формы мастер тщательно прожигает тоненькой тлеющей веточкой. Расположение отверстий измеряется шириной пальцев. Расстояние от нижнего конца до первого игрового отверстия равно трем-четырем пальцам, от первого до второго — четырем пальцам, от второго до третьего — трем (Гучев Замудин — мастер-изготовитель музыкальных инструментов, г. Майкоп).

Железный камыль изготавливают из мягкого железа: выковывают пластину и оборачивают ею прут, по спирали. Затем снова выковывают на наковальне до тех пор, пока поверхность не станет цельной и однородной. После этого прут вытаскивают и просверливают звуковые отверстия [Хараева 2000]. Для изготовления камыля использовали латунь или медь, иногда для этих целей приспособляли ствол старого ружья, проделав в нем игровые отверстия (Кушхов Алисаг — камыляпша, 1898 г.р.; с. Заюково, Баксанский район Кабардино-Балкарской Республики).

Готовый инструмент «продувают» большим количеством воды. Для этого мастер набирает в рот воду, приставляет к губам уже готовый камыль и с силой «выдувает» воду через инструмент. Процедура повторяется два-три раза.

Некоторые мастера натягивают на камыль тонкую кишку, к примеру, баранью. Это придает инструменту вид лакированного, при этом улучшает звучание и длительность хранения инструмента, а также служит средством соединения половинок деревянного корпуса камыля.

Исполнитель держит камыль в углу рта в продольном направлении. Верхнее отверстие камыля упирается в передний зуб. Большая часть отверстия оказывается во рту. Язык накладывается на часть отверстия, между зубом и языком образуется щель, через которую проходит воздух. Поток воздуха, касаясь стенок инструмента, вызывает колебания воздушного столба. Нижняя челюсть исполнителя немного отводится влево, чтобы правый угол рта плотно прилегал к стенке камыля, так как от утечки воздуха зависит степень его напора.

Перед началом игры, а также во время длительного исполнения — в течение часа и более — камыль смачивают слюной короткими поплеываниями.

Традиционно исполнители пользуются трехпальцевой техникой игры, поддерживая инструмент большими пальцами обеих рук. На игровые отверстия ложатся соответственно безымянный и указательный пальцы одной руки и средний или указательный палец другой.

Игра на камыле требует большого количества воздуха: при вдвании, благодаря конусообразной форме корпуса, у нижнего конца образуется сильное давление. Высота звука зависит от силы подачи воздуха.

Тембр камыля глуховатый, немного шипящий, не резкий. Металлический инструмент имеет более звенящий звук. Общая высота звучания камыля зависит от длины его корпуса: более длинные инструменты имеют и более низкое звучание. Камылевые тексты насыщены трелями, мордентами, форшлагами, короткими глissандо. Последнее исполняется на угасающей струе воздуха и характерно для финального звука.

Каждый населенный пункт адыгов имел двоих-троих камыляпшей. На бывшие игрища, например свадебные, специально приглашали известных в окрестностях виртуозов.

Камыль отделявали позолотой или черненым серебром, служившим, кроме украшения, и для дезинфекции слюны. Хранили инструмент в специальном футляре, сплетенном из луба или, у более состоятельных хозяев, обтянутом бархатом и украшенном позолотой и серебром.

Библиография

Адыги, балкарцы и карачаевцы в известиях европейских авторов XIII–XIX вв. / Сост., ред.-перев., введ. и вступ. статьи к текстам В.К. Гарданова. Нальчик, 1974.

Дубровин Н. Черкесы (адыге). Краснодар, 1927.

Кагазежев Б.С. Морфология адыгских музыкальных инструментов // Культура и быт адыгов (этнографические исследования). Майкоп, 1991. Вып. 8.

Нартхэр. Адыгэ эпос. Томибл хьурэ текст угъоигъэхэр. Мыекъуапэ, 1970. VI-рэт. (на адыгейск. яз.).

Нарты. Кабардинский эпос. Нальчик, 2002.

Хараева Ф.Ф. Традиционные музыкальные инструменты и инструментальная музыка адыгов. Дис. ... канд. искусствоведения. М., 2000.

Список сокращений

КБИГИ — Кабардино-Балкарский Институт гуманитарных исследований.

З.М.-Г. Дзарахова

ДОБЫЧА СОЛИ В ИНГУШЕТИИ

Соль являлась самым дефицитным продуктом в хозяйстве и быту ингушей. Она ценилась в меновой торговле, скотоводстве, национальной кухне. О том, что у ингушей есть место добычи соли, писали многие исследователи.

«В земле ингушей есть очень мощный соляной источник; его вода, как говорят, столь насыщена солью, что два ведра воды из него дают ведро соли; этот источник небольшим ручейком впада-

ет в Фортан», — отмечал П.-С. Паллас [Паллас 1996: 250]. О соляном промысле в Ингушетии в 1810 г. писал штаб-лекарь Зубов генерал-майору Дельпоцо: «Данная от вас мне ключевая соляная вода для сделания из оной соли, во исполнение оного, вначале я, оную свесив, нашел в оной тяжесть 1 пуд 11 фунтов. По выварению из оной до самого остатка воды в открытой медной посуде получил поваренной соли 13 фунтов. Касательно же до узнания ее доброты и годна ли она будет в употребление, то соль, в своем роде, имея тройкую природу: первая — горная или каменная соль, выкапываемая из земли; вторая, получаемая из морской воды, и третья ключевая, — все таковые три рода поваренной соли не бывают чистыми, а имеют в соединении с собою гипс и магнезию; случайно также содержат квасцы и нашатырь, но по виду и вкусу сей вываренной соли из вышеписанного количества соляной воды нельзя сомневаться, чтобы она не была годна в употребление» [Акты... 1870: 97].

В декабре того же года вместе с текстом рапорта штаб-лекаря Зубова, ген.-м. Дельпоцо отправил рапорт генералу Торماسову: «При сем представляю на благорассмотрение в.выс-а найденные мною в окружности вверенной мне дистанции вещи, нужные к жизненному употреблению и имеющие на себе по здешнему краю полезное влияние, пробы, — а именно: пробу находящегося в безлесных местах в Коби и Казбеке торфа и пробу из находящихся на расстоянии от кр. Владикавказской, по словам ингушевцев, 35 верст соляных ключей — соль, вываренную штаб-лекарем Зубовым; сколь богаты сии ключи вывариваемую из оных солью, то о сем можно заключить из того, что оною довольствуются все кистинцы, все ингушевцы, все карабулаки и часть чеченцев. Ежели взять сии богатые по здешнему краю источники доходов казенных во уважение, то я поставлю в обязанность себе просить в.выс-о сыскать сведущего человека и приказать ему оные освидетельствовать, и буде окажутся соответственными с предполагаемую прибылью, нужно было бы учредить там воинский пост и устроить солеварню. Только, по заключению слов ингушевцев, дорога к оным ключам отсель затруднительна тем, что на повозках не можно ездить, да и они сами, привозя оттуда соленую воду

в тулуках на вьюках, вываривают их оной соль в домах своих» [Мартirosиан 1996: 299].

В Ингушетии было несколько источников добычи соли. По словам Г. Мартirosиана, большие залежи соли имелись в Датыхском районе, в Галашкинской даче, на правом берегу р. Ассы, в так называемой Соляной балке — в 40 верстах к востоку от города Владикавказа [Там же: 300]. Поваренная соль из последнего источника была выставлена в 1889 г. на Тифлисской выставке, и хозяин источника был награжден малой серебряной медалью; об этом в те дни писали «Терские ведомости» [1889, № 96].

Селение Датых славилось своими запасами соли далеко за пределами Ингушетии (ПМА), были известны имена опытных солеваров. Нередко соляные источники сдавались в аренду. Старожилы рассказывают: «До 20-х годов XX в. за пользование источниками соли и право построения временного жилья люди платили арендную плату. Одна яма в сел. Датых считалась общественной, одна яма добычи соли принадлежала Гандалоевым» (ПМА). Спрос на соль стал возрастать после строительства Владикавказской железной дороги. Постепенно солевые источники отошли в казну. Среди местного населения пользовалась спросом не только местная, но и привозная соль.

Еще в начале XX в. добыча соли в сел. Датых носила кустарный характер. П.И. Гопархоева-Тумгоева (1936 г.р.) вспоминает из рассказа старших: «В селении Датых бывала длинная очередь. Одну неделю добывал соль один, другую — другой. Это являлось предметом заработка. Рядом с соляными маленькими озерами ставили котлы, в которых варилась вода, и вываривали соль. Иногда до утра заливали соленую воду в котлы. Работа была изнурительной, долгой. После кипения на дне оставалась соль. Соль получалась белоснежной, как молоко. Эту соль знали и ждали в горах и на равнине. Ее возили иногда на арбе по селам и продавали. Продавали на рынках во Владикавказе» (ПМА).

По названию места эту соль называли «*дайтIой тух*». М.-Т. Барахоев (1936 г.р.), живший в с. Галгай-юрт, вспоминает: «В селении ДаьтагI (Датых) была соль. Соленую воду этого селения мы называли *дир бирх* (соленый раствор). Ее варили долго. Сна-

чала варили и получали соль в виде каши, затем раскладывали на солнце, сушили, постепенно осадок становился солью. Были торговцы солью. Помню, как к нам в Галгай-юрт нередко приезжали аькхи (акинцы. — *З.Д.*). Из ДаьтагI они везли соль в Галлашки, затем по дороге Герчоч выходили в сел. Ахки-юрт, оттуда в сел. Галгай-юрт. Соль они привозили в мешках, перекинутых через круп лошади, раскладывали ее, сушили и затем продавали ее. Поваренная соль из ДаьтагI очень высоко ценилась» (ПМА).

Были разные методы вываривания соли. Солевары имели свои секреты, которыми они редко делились с другими. Чаще всего передавали свои методы вываривания соли по наследству.

Для скота требовалась заготовка соли в большом количестве. К соли относились бережливо и рационально ее использовали в хозяйстве.

В Датыхе оставались неиспользованные источники соли и к концу XX в. «Их очень много вдоль берега реки Фортанги. Их разница в концентрации рассола. Чем больше концентрация соли в источниках, тем легче и больше вываривается соли. Вниз от Датыха есть богатое месторождение соли — на правом берегу Фортанги» — говорит Хайров Бейали (1960 г.р., сел. Алкун).

Будучи главой администрации сел. Датых в 1996–1997 гг., Б. Хайров попытался разработать одну из заброшенных скважин. Она была не самой лучшей по концентрации рассола, тем не менее в течение сезона они добывали соль. «Ванну для вываривания соли, — рассказывает он, — делали из чугуна и стали 1 м 20 см на 1 м 20 см. Из этой ванны вываривали один мешок соли. Есть дисперсный метод добычи соли. Сначала надо было вычерпнуть всю пресную воду и заполнить ее соленой, и все время работать, чтобы не было перерывов, иначе скважина могла заполниться пресной водой». Но добыча соли кустарным методом была остановлена самим инициаторами, так как не удалось поставить эту работу на промышленную основу.

Отношение к соли носило и носит у ингушей сакральный характер. Греховным считается наступить на упавшее зернышко соли. Пищевую соль хранят в специальной посуде. Соль и сегодня высоко ценится среди ингушей, хотя она стала вполне доступной.

Библиография

Акты, собранные Кавказской Археологической Комиссией. Тифлис, 1870. Т. 4.

Паллас П.-С. Путешествие по южным провинциям Российской империи в 1793–1794 гг. // *Наша старина* / Сост. и перев. В.М. Аталиков. Нальчик, 1996.

Мартирозиан Г.К. Нагорная Ингушия // *Ингуши*. Саратов, 1996.

А.-М.М. Дударов

ПИСЬМО В НАРОДНОМ СОЗНАНИИ ИНГУШЕЙ

Принятое в науке деление культур на письменные и неписьменные (дописьменные) основано на существовании графической письменности. Другие способы хранения и передачи информации в прямом смысле письменностью не считаются или считаются условно. Но факты вроде «узелкового письма» у южноамериканских индейцев, рисуночного письма у юкагиров в Сибири, пиктографических знаков в архитектурном декоре замковых башен Северного Кавказа и т.п. говорят о том, что следует различать понятие графической письменности и письма как такового.

В свое время академик Н.Я. Марр считал «понятия “печать”, “письмо”, “книга”» тотемно-магическими и находил связь слов со значением «“знак”, “печать”, “письмо” в грузинском, латинском и ассирийском языках» [Марр 1927].

Ингушский этнос в осмыслении своего бытия пришел к идее письменности и отразил эти знания в своей мифологической системе. Так, известно сказание о священной книге «ученейшего человека» Магала. Оно было записано одним из первых ингушских просветителей Ч. Ахриевым в 1871 г. на русском языке (данное уточнение имеет значение ввиду возможных неточностей перевода. — *А.-М.Д.*)

Магал черпал «свою мудрость и знания» из «весьма замечательной священной книги» [Антология 2003: 130]. Далее сюжет сказания повествует о том, что у Магала была «разумная», говорящая «по-человечески» и владеющая «многими чудодейственными секретами» «белая змея» и «драгоценная и замечательная

(мудрая. — *А.-М.Д.*) “звезда ветров”». Играя, сын Магала отрезал змее хвост, за что последняя ужалила мальчика. Несчастливая мать в растерянности открыла сундук, и «звезда ветров» «быстро поднялась и улетела на небо». Магал «был страшно поражен свершившимся, особенно потерей “звезды”». Он стал упрашивать белую змею посодействовать возвращению звезды, однако та отказалась.

«Мудрая, священная книга», трансформировавшаяся впоследствии в «драгоценную “звезду ветров”», «белая змея» — весь этот трехэлементный ряд символизирует мудрость священного писаного знания как такового. Кроме этого, знание в сказании носит эзотерический характер, оно хранится «в крепком сундуке, который не могли разбить никакие инструменты». Проблема знания исторически обладала взаимоисключающими характеристиками — доступностью и закрытостью (эзотеризмом). Вопрос об эзотерической стороне для любой традиции очень важен, так как имеет непосредственное отношение к этническому менталитету [Чеснов].

Рассматривая способ утраты знания, отметим, что она произошла от руки женщины. «Миф об утрате письменности — отмечает Я. Чеснов, встречается в разных культурах», причем в большинстве случаев «ее уничтожают люди» [Там же]. В ингушском варианте знание / письмо как высшее благо «улетает на небо» в виде звезды.

В этой связи интересна не только трансформация «священной книги» в «звезду», но и то, что Магал просит змею посодействовать ее возвращению. В архаических мифологиях мира образ змеи, соединяющей небо и землю, является универсальным символом с ярко выраженной амбивалентностью.

Высокая оценка знания как такового и владение им ингушами иллюстрирует то, что они некогда обладали системой письменности. В представленном мифе особо отмечается, что Магал был «ученейшим человеком» и обладал вещами, «представлявшими свою важностью и драгоценностью предмет зависти и почтения как других ученых, так и всех соплеменников». Важно, что Магал был самым авторитетным ученым среди других образованных соплеменников.

Можно сказать, что представления о письменности и связанных с ней атрибутах (грамоте и бумаге) пронизывают всю традиционную ингушскую ментальность. Приведем еще один пример, ярко иллюстрирующий значимость знания вообще и письма в частности в культуре ингушей.

Ингушская традиция предусматривала проведение *ловзар* (вечеринок) или театрализованных действий, сопровождавшихся шуточным сватовством юношей и девушек, исполнением ими сольных песен, парных танцев, песен-диалогов. Одна из таких шуточных песен содержит такие слова:

*Не гляди, не поглядывай
На чернюю расписанное серебро,
Что лежит на моей груди,
Не видел ты разве красивые письма?*

*Видеть-то видел я
Те красивые письма,
Да боюсь, что прочтет их
Кто-нибудь из дураков.*

[Антология 2003: 227]

Упоминание атрибутов письма сохранилось и в заговорных текстах (ПМА).

Ингушские пословицы и поговорки о знании / мудрости, в частности об их вещественном закреплении — письме, прямо говорят о приоритете духовного в сравнении с материальными благами: «Имевший состояние — стремился к власти, а ученый искал знания» (*Долчо — доал лийхад, ховчо — хар лийхад*). В данной пословице, народная мудрость анализирует ключевые понятия «власть» и «знание», отдавая предпочтение знанию. При этом понятие «знание» определяется как прямая возможность не только постичь что-то новое, но и победить: «Знание языка врага сравнимо со знанием его оружия» (*МоастагIчун мотт хар — цун герз довзарах тара да*).

Обладая в силу своей духовной составляющей эзотерическим могуществом, силой и как следствие властью, знание / мудрость приобретало священный характер в сознании народа. Соответственно человек, обладающий знанием, не только был уважаем в обществе, но и приближался к Богу: «Знание от Бога» (*Хар — Давлагара да*); «Знающий — ближе к Богу» (*Ховр — Далла гаргага латт*); «Человек со знанием (алим) — голова людей» (*Дийшасаг — наьха корта*); «Собрание, в котором нет человека со знанием (алима. — А.-М.Д.), словно стадо без пастуха» (*Дийшасаг воаца тоаба — Ю воаца Юл*) и др.

Почтительное отношение к знанию в целом транслировалось в народном мировоззрении и на составляющие его атрибуты, что нашло отражение в фольклоре ингушей. Так, есть сведения, что известный ингушский алим Магомед-Басир Оздоев обязывал использовать бумагу с написанным на ней текстом только по прямому ее назначению (ПМА).

Ингушские поговорки прямо характеризуют свойства письма либо приводят аллегории по его сущностным характеристикам: «Вьученное в детстве подобно письму, нанесенному на камень» (*Зламига волаш Юмадаьр — кхерий тIа даь йоазув санна да*); «Поле с границами (межой. — А.-М.Д.), а знание — с письмом» (*Кха — доазонца, дешар — йозонца*); «Тот, кто написал, свободен от обвинения» (*Йоазув даьр — бехках ваьннав*).

Таким образом, уважение к образованию и письменности в традициях ингушей не случайное явление, оно носит глубокий характер.

С «письменным менталитетом» ингушей коррелирует строй самого языка, включающего сопутствующие письменности понятийные термины. Такие собственно лингвистические показатели, как *дош* («слово») и его производные *деша* («складывать слова» или «читать»), *дешар* («чтение»), *дуьза* («соединять (письмо), писать»), *йоазув* («письмо»); *илг* («доска, на которой пишут»), пространственные предлоги *ло* и *дIа* в словах *Юдеша-Юязде* и *дIа-деша-дIаязде* со смысловым значением читать и писать «сверху вниз» и «из стороны в сторону», подтверждают нашу мысль о древних истоках ингушской письменной традиции.

Ингушский менталитет сохранил уважительное отношение к слову и глубокое убеждение, что оно исполняется, т.е. имеет энергетическую материальную силу. Традиционно ингушские мужчины были немногословны и очень осторожны в словах. В любой (даже смертельно опасной) ситуации мужчина должен был «следить за своим словом» (*ший дешага хьажа веза*). Народная мудрость изобилует примерами, иллюстрирующими значимость слова.

Например, широко бытуют в современной речи такие фразеологизмы: *Деша мах баь саг варгвац* — «Кто не сможет оценить слово» (оно бесценно. — *А.-М.Д.*); *Аз дош лу хьона* — «Я даю тебе слово» (слово как клятва. — *А.-М.Д.*).

Сказанное слово требовало неукоснительного выполнения. В обратном случае человек терял общественный статус «мужчины» (*кьонах*). Нередко были случаи, когда слово (*дош*) ставили выше собственной жизни. Нами был зафиксирован случай, когда во время депортации ингушей в Казахстан молодой мужчина, проезжая мимо соседнего села, дал слово умирающим от голода чужим детям принести поесть. Вопреки заявлению коменданта о том, что если он выйдет за пределы поселка, то «гнить ему в тюрьме», мужчина «демонстративно отнес несколько плодов картофеля детям. За это ингуша посадили на 25 лет каторги. Он не вернулся, но дети остались живы» [ПМА. Албаков Иса Хусенович. 1927 г.р. С. Кантышево].

Значимость знания / слова в ингушском миропонимании, в части его способности принести максимальную пользу, как в духовном, так и в материальном плане, нашла закрепление в следующих пословицах и поговорках: «Знающий — жив, незнающий — умер» (*Ховр — ваьннав, цаховр — веннав*); «Делая шаг со знанием, не опрокинешься / не упадешь» (*Хови боаккхача кого, Гункара вахийтац*); «Время старит стан, а знание молодит сердце» (*Хано-дегI кьаду, харо-дог кьонду*) и др.

Опредмеченное отношение к этим понятиям, пронизывая всю традиционную культуру ингушей, являлось своеобразным регулятором общественных отношений. В этом плане интересны такие ингушские поговорки: «Веревка длинная — слово короткое»

(*Муш длаьха — дош лоаца*); «Ружье убило одного, а слово — девятых» (*Топо — цаI вийнав, дешо — ийс вийнав*); «Знание — мир, незнание — война» (*Дешар — тоам, цедешар — тIом*).

Подобное почтительное отношение к слову «широко бытует у многих народов, особенно с архаической культурой. Оно создает условие для объективации слова каким-либо знаком, ведет к системам письма, считающимися предписанностью» [Чеснов].

В заключение повторимся. Ингушский этнос в осмыслении своего бытия пришел к идее письма и отразил эти знания в своей мифологической системе, в своем отношении к знаниям вообще и к слову в частности. Представления о знании и связанных с ним атрибутах (грамоте, бумаге, письменности) и понятийные термины ингушского языка не случайное явление. Укорененность представленных атрибутов в общественном бытии и сознании ингушей, традиционно уважительное, опредмеченное отношение к слову подтверждают нашу мысль о наличии признаков системы письма, считающейся предписанностью. К этому же выводу приводит исследование пиктографических знаков на археологических и этнографических материалах, в которых заключено ядро семантических традиций, относящихся к зачаткам протоингушского письма.

Библиография

Антология ингушского фольклора. Нальчик, 2003. Т. 1.

Март Н. Я. Происхождение терминов «книга» и «письмо» в освещении яфетической теории // Книга о книге. Л., 1927. № 1.

Чеснов Я.В. Лекции по исторической этнологии: Учебное пособие. [gumer.info>bibliotek_Buks/History/Chesn/20.php](http://gumer.info/bibliotek_Buks/History/Chesn/20.php). Дата обращения 01.07.2012.

Д.В. Иванов

КАЛМЫЦКОЕ БУДДИЙСКОЕ ИЗОБРАЖЕНИЕ ИЗ ВОСТОЧНОГО КАЗАХСТАНА

В фондах Музея антропологии и этнографии (Кунсткамеры) РАН хранится каменная плита с рельефным изображением Богдогэгэна, которая привлекла наше внимание.

В 1856 г. нашим музеем была получена коллекция, описанная как китайская и зарегистрированная под № 675. В ее состав входит, в частности, большая сланцевая плита с образом буддийского святого (№ 675–51). Изображение вырезано на сланцевой плите в технике низкого рельефа и расписано красками. Лама сидит в позе *гунтасана* (санскр.: *gūptāsana*; тиб.: *sbas pa'i 'dug stangs*) на лotosовом престоле. Правая рука поднята в жесте *витаркамудра* (санскр.: *vitarkamudrā*; тиб.: *chos 'chad*), в левой руке он держит кусок ткани (?). Нам нем надеты монашеское одеяние красного цвета и остроконечная шапка с загнутыми вверх полями. Нужно подчеркнуть, что хотя красочный слой, покрывающий поля шапки, почти полностью утрачен, его остатки имеют красный цвет.

Необходимо отметить тонкую работу мастера. Тщательно проработаны детали изображения, складки одежды, лепестки лотоса. Над изображением вырезана надпись на «тодо бичиг» (*bogdo-yin dēdu gegēn*).

В описи коллекции этот экспонат описан следующим образом: «Большая сланцевая плита с изображением красками ламы» [Опись коллекции № 675 (отдел учета и хранения МАЭ)]. В путеводителе по Музею антропологии и этнографии за 1900 г. в разделе «Принадлежности буддийской веры. Предметы, добытые у бурят Забайкальского края, последователей буддизма ламайского толка» упомяната каменная плита с раскрашенным изображением святителя, добытая из древнего калмыцкого храма у южной подошвы Тарбагатайских гор [Путеводитель... 1900: 23].

Обратим внимание на следующее обстоятельство. В «Путеводителе» говорится, с одной стороны, о предметах, добытых

у забайкальских бурят, а с другой стороны, о древнем калмыцком храме. Исходя из того что надпись сделана на «тодо бичиг», можно предположить, что это изображение было изготовлено не бурятами, а именно калмыками. Путаница возникла, как мы полагаем, из-за Тарбагатайских гор. В Забайкалье есть село Тарбагатай¹, но Тарбагатайский хребет расположен на востоке Казахстана. Именно со склонов этого хребта и было привезено данное изображение, выполненное калмыками, кочевавшими в районе Тарбагатайского хребта. Это подтверждает и другой предмет из этой же коллекции (№ 675–46а), про который в описи сказано: «Глиняное изображение Шакьямуни в медном ящичке с крышечкой, найден в горах Chanta (?) к югу от озера Балхаша, несомненно утеряли во время бегства калмыков в 1772 г. из приволжских степей» [опись коллекции № 675: с. 3–4]. Это позволяет нам судить, что в состав китайской коллекции № 675 входят калмыцкие буддийские культовые предметы, собранные на территории современного Восточного Казахстана.

Не менее интересен вопрос о том, кто привез это каменное изображение в Петербург. Согласно титульному листу описи эта коллекция была передана в дар нашему музею в 1856 г. Л.И. Шренком, однако необходимо отметить, что в описи имеется запись, не подписанная и без даты: «Опись вещам, имеющим этикетки Schrenk № (красными чернилами). Как оригинальный список вещей, так и № поступления коллекции в Академический музей, не найдены». Эта запись сделана, по всей видимости, в начале XX в. В настоящее время на интересующей нас плите этикетки с надписью «Schrenk №» нет. Однако в архивном журнале поступлений за 1856 г. имеется запись о поступлении от Шренка собрания с Алтая, Джунгарии и из Киргизской степи [журнал поступлений 1837–1877. Отдел учета МАЭ РАН, ф. К–IV, оп. 1, д. 3, с. 35]. Инициалы собирателя в этой записи отсутствуют. В опись вложены списки на немецком языке, датированные 1856-м г. и подписанные «Ag. Schrenk».

¹ Село Тарбагатай в Бурятии является с XVIII в. одним из главных центров старообрядчества в Забайкалье.

Здесь и кроется главный вопрос. Если верить титульному листу, то собирателем является известный ученый Леопольд Иванович Шренк (1826–1894) — этнограф, зоолог, географ, ординарный академик по Физико-математическому отделению (зоология) с 1865 г. Л. И. Шренк родился в 1826 г. в имении Хитень Сумского уезда Харьковской губернии. В 1850 г. окончил Дерптский университет.

Л.И. Шренк 19 июля 1853 г. был направлен Академией наук в экспедицию на фрегате «Аврора» в Охотское море, к берегам Восточной Сибири и Русской Америки, с представлением ему служебных прав адъютанта Академии. Отбыв в экспедицию 12 августа 1853 г., Шренк вернулся в Петербург 6 января 1857 г. В ходе этой экспедиции им было предпринято первое в XIX в. серьезное этнографическое обследование Амурского края [Станюкович 1978: 8]. Итогом экспедиционной деятельности Л.И. Шренка стала трехтомная работа «Об инородцах Амурского края» [Шренк 1883–1903].

Л.И. Шренк много сделал для развития музейного дела в России. Так, с мая 1867 г. во время летнего отсутствия академика Ф.Ф. Брандта Шренк заведовал Зоологическим музеем. В конце 70-х годов XIX в. Л.И. Шренк был одним из активных сторонников объединения Анатомического кабинета и Этнографического музея Академии наук в единый Музей антропологии и этнографии [Решетов 1997: 72–85]. Более того, Л.И. Шренк был сторонником создания в Петербурге Центрального публичного музея, в котором соединились бы естественноисторические и этнографические коллекции [Сем 2003: 63]. 10 ноября 1879 г. Министерство народного просвещения издало распоряжение о преобразовании Анатомического и Этнографического музеев Академии наук в Музей антропологии и этнографии и о назначении его директором Л.И. Шренка [Там же: 65].

Однако необходимо отметить, что Л.И. Шренк на Алтае, в Киргизии и Джунгарии никогда не был. Зато в 1842 г. в Джунгарию и киргизские степи был командирован его брат Александр Иванович Шренк (1816–1876), который и является, по всей видимости, истинным собирателем интересующего нас экспоната.

Не менее любопытен вопрос о точной датировке интересующего нас памятника и о том, какой именно Богдо-гэгэн изображен на плите. Мы склонны считать, что это II Богдо-гэгэн (1729–1757), и датировать предмет первой половиной XVIII в.

Библиография

Путеводитель по этнографическому музею Императорской Академии наук. СПб., 1900.

Решетов А. М. Леопольд Иванович Шренк (к 170-летию со дня рождения) // Курьер Петровской Кунсткамеры. СПб., 1997. Вып. 6–7.

Сем Ю.А. Леопольд Иванович Шренк (1826–1894). Жизнь и деятельность исследователя Приамурья, Приморья и Сахалина. Южно-Сахалинск, 2003.

Станюкович Т. В. Этнографическая наука и музеи (по материалам этнографических музеев Академии наук). Л., 1978.

Шренк Л.И. Об инородцах Амурского края: В 3 т. СПб., 1883–1903.

К.Р. Ишбулдина

МАГИЧЕСКИЕ ФУНКЦИИ ЖЕНСКИХ УКРАШЕНИЙ НАРОДОВ СРЕДНЕЙ АЗИИ

Темой данной работы является рассмотрение магических функций женских украшений народов Средней Азии. Кроме очевидной эстетической функции, украшения призваны демонстрировать принадлежность к определенной социальной и этнической группе. Не менее важной была и остается охранная и магическая функция украшений, связанная с пережитками древних верований, на протяжении многих веков сохранявшихся в народном быту, нередко уже в трансформированном виде.

Охрана от сглаза, злых духов, вредоносной магии со стороны недоброжелателей пронизывала весь быт семьи, что естественно нашло отражение в одежде и украшениях. Украшения народов Средней Азии отличаются сложным этнографическим разнообразием. В то же время наличие большого числа сходных элементов является показателем общности исторического пути, культурных, экономических связей проживающих здесь народов.

Основной материал ювелирных украшений народов Средней Азии — серебро (*сим, нукра*). Считалось, что серебро лишает яды силы, а звон серебра отгоняет злых духов. Одним из самых популярных камней является сердолик (*хакык*). «"Кто носит в перстне сердолик, тот непрестанно пребывает в благоденствии и радости" — приписываемое пророку изречение» [Чவர்ь 1977: 96].

Бирюза (*нейруза*) и ее символика связаны с древними восточными поверьями, будто бирюза есть не что иное, как кости умерших людей. Согласно этим поверьям многие камни утрачивали магическую силу, когда хозяин умирал, но бирюза способна была сохранять свои мистические свойства, меняя цвет, становясь бледной, пятнистой, переходя из голубой в белую. Янтарь, как и жемчуг, коралл и перламутр, имел значение оберега от болезней. Гранат символизировал изобилие и благоденствие.

Для украшений применяли также рубин (*якут*), аметист (*лаъл*), привозившийся из Бадахшана, сапфир (*нилум*), изумруд. Чудодейственным талисманом считался серый камень, известный под названием бобо-гурри (вероятно, низкокачественный агат) [Сухарева 1982: 120]. Часто в качестве украшений-оберегов использовали бусины различных цветов (голубого, зеленого, коричневого, серого). Оберегами служили также черные и цветные бусины с белыми пятнышками или белыми опоясывающими полосками, называемые в Таджикистане *чашмак* и считающиеся действенным средством от дурного глаза [Широква 1993: 111].

Широко распространены стеклянные бусы, называвшиеся *куз-мунчак* (бусы от сглаза). Существовавшее у всех тюркоязычных народов Средней Азии название раковины каури — «змеиная голова» (у туркмен — *йылан баши*, у узбеков — *илон баши*, у киргизов — *жиландыш баши*, у казахов — *жылан басы*) и определенное сходство ее с головой змеи, открывшей пасть, позволяет предположить, что с культом змеи связаны представления о магической силе каури, использовавшейся в различных украшениях.

Нагрудная подвеска *бака туйме* каракалпаков, туркменские *дагданы* и хорезмские *яримтирнос* представляют собой варианты интерпретации одного и того же мотива лягушки, которая была древним тотемом кочевых племен [Борозна 1975: 285].

Орнаменты, покрывавшие поверхность украшений, несли смысловую нагрузку. Для туркменских украшений типичен и традиционен орнамент сканью — «след змеи». Это связано с поверьем, что дивы и джинны, превращаясь в лягушку или змею, могут навредить человеку и, лишь увидев свое изображение на украшениях, испугаются и исчезнут [Там же]. Браслеты и кольца таджиков и узбеков могли иметь орнамент, называемый «рыбий хвостик». У казахов самым распространенным был роговидный орнамент — *муйіз*.

В узорах ювелирных украшений часто используются изображения растительных побегов, листьев, плодов, зерен как символа плодovitости. Помещение важных орнаментальных мотивов, в частности ромба, символизирующего женское начало, на животе женщины было вызвано намерением охранить столь важную для воспроизведения рода часть тела. С идеей плодородия был связан и древовидный узор на туркменской головной накидке *юренджеке* [Васильева 1989: 175].

Вера в оплодотворяющую силу светил Луны и Солнца выражена в форме и материале многих украшений, в частности северотаджикское налобное украшение *мохи тилло* (золотая луна) и южнотаджикское *мохи нав* (молодая луна) могли носить замужние женщины фертильного возраста. Это же относилось и к серьгам в форме полумесяца (*махак*, *ой-балдок*, *ай сырга*) у таджиков и узбеков, казахов и киргизов, к наkosному и нагрудному украшению *ситора* (звезда) у южных таджиков.

Особым амулетом является туркменский *асык* — сердцевидный кулон, форма которого связана с культом богини-матери, обычно размером с ладонь, который носят на спине либо привешивают к косам [Солтанова 1968: 12].

Изображение человека встречалось на многих украшениях, например в височном туркменском украшении, носящим название *адамлык*.

Птицы, символизирующие очистительную силу солнца, встречаются во многих украшениях: таджикских ожерельях *нози гардан*, *тавк*, в узбекском ожерелье *мургак* (птичка), в которое входили стилизованные фигурки птиц, похожие на распространенный

орнамент «миндалины» или «красный перец», в головных булавках *сарсузан* с навершием в виде птицы, в височном украшении *каджак*, основа которого по форме напоминала сросшиеся брови или взмах крыльев птицы.

Налобное серебряное украшение *тилло кош*, напоминающее русский кокошник, украшенное изображениями птичьих головок, было широко распространено среди таджиков и оседлых узбеков Самарканда, Ходжента, Ташкента, Коканда. Бухарские налобные подвески *бибишак* и *сарсузон* также включали в орнаменту изображения птиц. И *каджак*, и налобная диадема *тилло кош*, и туркменская девичья тюрбетейка *тахья*, и казахский женский головной убор *саукеле*, и серебряная булавка для чалмы *джига*, и таджикские серьги *куну-урдак* (пушок дикой утки) часто украшались раскрашенными перьями утки, курицы, селезня, сокола, филина или фазана. Такая древняя традиция связана с сакральным значением отдельных видов птиц. У оседлых народов (таджиков, узбеков) на первый план выдвигались фазан, павлин и петух. Казахи, туркмены и киргизы почитали филина, ястреба, сокола, беркута [Кармышева 1989: 28].

Кольца, небольшие сережки, браслеты женщины носили ежедневно, не снимая их даже при выполнении домашней работы. Кроме колец, на руках носили перстни. Кольцо с камнем обеспечивало защиту в зависимости от свойств камня. Кольцо старались передавать из поколения в поколение. У таджиков и туркмен было широко распространено поверье, что готовить пищу женщина должна непременно в серебряном кольце, иначе руки ее будут считаться нечистыми. В Самарканде считалось, что ношение кольца с изображением на пластинке косоного креста «очищало» руки женщины (*дасташа халол мекунад*) [Чவர் 1977: 98].

Одна из самых интересных и широко распространенных групп среднеазиатских украшений-оберегов — *тумары*, *хайкалы*, *бозбеннты*. *Тумар* представлял собой специальный серебряный, реже золотой футлярчик, в который вкладывался собственно талисман (амулет), оберегающий от сглаза и болезней, бесплодия и нечистой силы. Такое украшение сопровождало человека практически с первых дней появления на свет: новорожденного малыша обя-

зательно защищал треугольный амулет. Женские *тумары* чаще подвешивались на ремень, перекинутый через плечо, или на крученый двухцветный шнур из верблюжьей шерсти. Таким образом использовался прием многократной защиты: шерсть сама по себе выступала как оберег, черно-белый шнур *аладжа* — давний, связанный еще с зороастризмом талисман от глаза, символизирующий двух змей как олицетворение добра и зла, и, наконец, сам *тумар*. *Тумары* разной формы женщины носили до появления одного-двух детей. Если дети часто умирали, треугольные *тумары* носили постоянно, прикрепляя их к разрезу платья или пришивая под рукой [Васильева 1979: 180].

В качестве вкладываемого внутрь талисмана использовались различные предметы, в той или иной степени наделяемые сильными охранительными свойствами. Подавляющая часть этих предметов была связана с древней языческой магией. Туркмены, например, для усиления охранной роли закладывали квасцы, кусочки древесного угля и соль. Существует мнение, согласно которому *тумары* ведут свое происхождение от доисламских футляров, в которые помещались глиняные или деревянные фигурки божков [Борозна 1975: 291]. С принятием ислама в талисманы стали вкладывать небольшие листы бумаги с отрывком из Корана, стилизованным арабским письмом. Для неарабских мусульманских народов любая надпись, выполненная на арабском языке, считалась сакральной и передавала это значение предмету, на который была нанесена. Особую роль играл талисман, называемый «рукой Фатимы» [Резван 2007: 55].

Тумары различались по половозрастному и этническому признакам, а также по ареалу их распространения. Они широко использовались в быту и обрядовой практике узбеков, каракалпаков, уйгуров, туркмен, казахов, таджиков и других народов среднеазиатского региона.

У взрослых женщин было несколько моментов в жизни, когда традиции предписывали не носить никаких украшений, даже оберегающих. Первое обстоятельство такого рода — траур по умершему. Вдова и близкие родственницы не могли надевать украшений в течение года. Второй случай, когда женщине надле-

жало быть без украшений, — первые сорок дней после рождения первого ребенка (*чилля*). В период *чилля* обычны окуривание «священными» травами и развешивание многочисленных оберегов в помещении, где находились мать с ребенком [Чவர்ь 1977: 100].

Охранная функция украшений сохранялась на протяжении многих столетий у различных народов, населяющих регион Средней Азии. Постепенно некоторые оберегающие функции отмирали, превращаясь в декоративные, но в целом изделия-украшения сохранили свой сакральный смысл.

Библиография

Борозна Н.Г. Некоторые материалы об амулетах-украшениях населения Средней Азии // Домусульманские верования и обряды в Средней Азии. М., 1975.

Васильева Г.П. Головные и накосные украшения туркменок XIX — первой половины XX в. // Костюм народов Средней Азии: Историко-этнографические очерки. М., 1979.

Васильева Г.П. Украшения-обереги туркмен // Этническая история и традиционная культура народов средней Азии и Казахстана. Нукус, 1989.

Кармышева Б.Х. К вопросу об украшениях из птичьих перьев у народов Средней Азии и Казахстана // Этническая история и традиционная культура народов Средней Азии и Казахстана. Нукус, 1989.

Резван М.Е. Овеществленное слово: талисманы, амулеты, обереги // Центральная Азия: традиции в условиях перемен. СПб., 2007. Вып. I.

Солтанова В. Орнаментация туркменских ювелирных изделий // Памятники Туркменистана. Ашхабад. 1968. № 2.

Сухарева О.А. История среднеазиатского костюма (2-я половина XIX — начало XX в.). М., 1982.

Чவர்ь Л.А. Таджикские ювелирные украшения. М., 1977.

Широкова З.А. Таджикский костюм конца XIX — XX в. Душанбе, 1993.

О.В. Кмиторова

СЕМАНТИКА ТРАДИЦИОННОЙ ОДЕЖДЫ НАРОДОВ СЕВЕРО-ЗАПАДНОГО КАВКАЗА

Одежда несет колоссальную смысловую нагрузку. И это прекрасно понимали в традиционном социуме. У абазин бытовала поговорка: «Там, где не знают тебя, лучше иметь одежду, а там, где знают, — ум» [Пословицы 1990: 271]. Естественно, чтобы раскрыть знаковое содержание народного костюма, необходимо находиться в контексте данной культуры, хотя отдельные фрагменты информации вполне постижимы иноэтническим окружением.

В целом семантика традиционного костюма коренных жителей Кубани имела несколько смысловых уровней. Внешний уровень, доступный представителям других народов, сообщал об этнической принадлежности владельца одежды, об эстетических установках, принятых в рассматриваемом социуме. При этом глубина получаемой наблюдателем информации, конечно, зависела как от его внимательности, житейского опыта, так и от степени знакомства с той этнокультурной средой, к которой принадлежал владелец народного костюма.

Так, традиционная мужская одежда у горцев Северо-Западного Кавказа имела общий набор элементов: нательная одежда, бешмет, черкеска, бурка, папаха, башлык, пояс. Этническое своеобразие адыгского мужского костюма, абазинского или карачаевского, едва уловимое, но вместе с тем понятное коренному жителю Кубани, может ускользнуть от внимания человека, выросшего в другой культурной среде. Например, по сведениям современников, абазины и абхазы носили башлыки темных цветов, в то время как адыги предпочитали башлык белого цвета [Тхайцухов 1983: 174].

Еще сложнее понять внутреннюю семантику горского костюма, в которой сосредоточена информация о возрастном и социальном статусе человека, его роли в обрядовой сфере культуры и т.д.

Одежда коренного населения Северо-Западного Кавказа являлась производной традиционной системы жизнеобеспечения,

сложившейся в регионе: вещи изготавливались из продуктов скотоводства, кроме того, они соответствовали климатическим условиям. Сам покрой народного костюма был адаптирован к формам быта и деятельности местных жителей, поэтому можно констатировать практичность горской одежды. В свое время довольно обстоятельно универсальность кавказской бурки описал И.Д. Попко, подчеркнув ее защитную функцию и от непогоды, и от вражеских ударов.

Цветовая гамма костюма, его покрой и качество ткани, из которой он был пошит, указывали на сословный статус владельца. Так, привилегированными цветами считались красный и белый; кроме того, желтый цвет был закреплен за дворянским сословием. К. Кох указывал, что обувь красного цвета была привилегией князей, в то время как обувь желтого цвета — прерогатива дворянства (цит. по: [Студенецкая 1989: 33]). Одежда знати, как правило, была сшита по фигуре и выгодно отличала тем самым джигита от простого крестьянина. Наконец, качество ткани (домотканое сукно или привозные дорогостоящие материи) также указывало на уровень обеспеченности семьи и ее социальное положение. А вот степень изношенности одежды никак не могла быть критерием. Представители знатных сословий могли носить достаточно ветхую одежду, тем самым подчеркивая свое пренебрежение к роскоши и достатку, что было характерно для этнопсихологии коренного населения Кубани.

Женский облик представительниц знати дополнялся специальной обувью на высоких подставках, призванной на физическом уровне подчеркнуть высокий статус княгини или дворянки: «Как мечеть над домами, княгиня над другими женщинами поднималась» [Там же: 111]. Вместе с тем «ходули» (так деревянная обувь на подставках именовалась в русской литературе) имели и ярко выраженную эстетическую направленность: удлиняя женскую фигуру, делали ее более стройной и утонченной.

Учитывая тот факт, что у народов региона мужской и женский костюмы по покрою весьма схожи, следует отметить, что значение половой идентификации в контексте материальной культуры (в частности одежды народа) прежде всего имел головной убор. Он являлся атрибутивным признаком мужчины или женщины. Го-

рянки после рождения первого ребенка носили платок, скрывавший волосы. Мужской стандарт предполагал обладание шапкой. Как правило, это папаха, но не только. О том, что головной убор имел широкий спектр смысловой нагрузки, центральным звеном которой являлся признак мужественности или женственности, свидетельствуют как традиционные представления народов Кубани, так и значение, которое придавалось женскому платку или мужской шапке в обрядовой практике жителей региона.

Шапка (наряду с обувью, оружием и конем) входила в число атрибутов, на которые не распространялись условия дарообмена. Горец никогда не снимал своего головного убора в ходе социальных контактов. Довольно убедительно звучит абазинская поговорка: «Не все, кто носит шапку — мужчины» [Пословицы 1990: 274]. Если у горца сбивали шапку, он считался пристыженным [Карпов 2001: 16]. В адыгской среде мужчине, который нарушил слово или был замечен в доносительстве, прожигали или пробивали шапку [Мафедзев 2000: 82].

Наряду с шапкой важнейшей принадлежностью мужского костюма горца было оружие. Без кинжала и ножа могли ходить лишь мальчики или глубокие старики. Оружие и пояс являлись единственным украшением мужского костюма [Студенецкая 1989: 38].

Отличительными чертами женской одежды, кроме головного убора, являлись ее длина, яркая цветовая гамма и вышивка. Отсутствие теплой зимней одежды в женском народном костюме подчеркивало ее социальную статичность: удел женщины — семья и домашнее хозяйство [Абазины... 1989: 192].

Женская одежда была весьма информативна, когда речь заходила об определении возраста и семейного положения горянки. Во-первых, имелась строго соблюдаемая зависимость количества украшений и яркость, насыщенность цветовой гаммы одежды от возраста женщины. Чем старше она становилась, тем меньше украшений ей полагалось носить, одежда с возрастом женщины приобретала более темные тона [Меретуков 1974: 358].

Отдельные возрастные этапы были отмечены специфической одеждой. Так, девушки до замужества носили корсет, который на протяжении нескольких лет в процессе взросления девочки и де-

вушки формировал ее тело в соответствии с эстетическими канонами традиционного горского общества (узкий стан и едва заметная, неразвитая грудь) [Унарокова 1997: 134]. Корсет фактически являлся атрибутивным признаком девичьего статуса. Плоская грудь девушки свидетельствовала о фертильном потенциале будущей женщины, в то время как заметное выделение груди в девичьей фигуре воспринималось как проявление ее нескромности и порочности [Карпов 2001: 143]. Естественно, корсет, сдерживающий физиологические проявления женского начала, снимался в процессе свадебного ритуала, потому что превращение девушки в женщину было несовместимо с ношением данного элемента одежды.

Кроме половозрастной дифференциации и формирования фигуры горянки, корсет выполнял ряд функций: эстетическую и социомаркирующую. Так, у адыгов красный корсет могли носить только представительницы знатных сословий [Головатая, Ктиторова 2010: 174]; у целого ряда народов Северного Кавказа корсет являлся исключительно элементом одежды представителей аристократии.

Другим не менее важным атрибутом девичьего костюма являлась шапочка, которую горянки носили с момента достижения совершеннолетия (девочки ходили с непокрытой головой) и до рождения первенца. Если снятие корсета ритуально оформляло превращение девушки в женщину, то замена девичьей шапки на платок была связана с другим важным моментом в жизни горянки — воплощением в реальности ее материнского начала.

Некоторые исследователи (Ю.Ю. Карпов, М.Ч. Кудяев) видят в приставных рукавах праздничного платья девушки, символизирующих крылья, выражение особого статуса, своеобразной вычужденности, раскрепощенности девушек в противовес семейности женщин [Карпов 2001: 37, 38].

Безусловно, удлиненные рукава придавали девичьему облику грациозность и утонченность. Головной убор, кроме демонстрации девичьего статуса, имел эстетическое значение, доводя женский облик до эталонного [Унарокова 1997: 135]. Эстетическая сторона одежды реализовывалась и в покрое: приталенное, обле-

гающее верхнюю часть тела женщины платье, расширяющееся книзу, подчеркивало стройность фигуры. Тот же стандарт (приталенной одежды) существовал у мужчин.

Итак, покрой платья, высокая обувь (обувь на подставках могла достигать 20 см) и шапочка искусственно вытягивали женскую фигуру, подчеркивая вертикаль в структурировании тела. Одежда внешне выражала устремленность вверх, возвышенность.

Следует отметить и такую важную сферу применения элементов традиционной одежды, как обрядовая. Одежда активно использовалась в ритуалах, знаменовавших переходные моменты в жизни женской части общества: достижение возраста совершеннолетия (статус девушки связан с ношением шапочки), выход замуж (снятие покрывала с невесты свекровью и корсета мужем) [Куначева 2006: 70], рождение ребенка (замена шапочки платком).

Итак, в традиционном социуме одежда, как и другие элементы предметной стороны жизнедеятельности этноса, наряду с практичностью отвечала широкому спектру функциональных задач.

Основными функциями традиционного костюма народов региона можно считать: этнодифференцирующую, утилитарную, социомаркирующую, функцию половозрастной дифференциации, физиологическую, обрядовую и эстетическую.

Библиография

- Абазины (историко-этнографический очерк). Черкесск, 1989.
- Головатая В.А., Кутнорова О.В. Эстетическая составляющая и обрядовое значение комплекса женской одежды у адыгов // Женщины в истории: недостающие фрагменты исторического полотна. Армавир, 2010.
- Карпов Ю.Ю. Женское пространство в культуре народов Кавказа. СПб., 2001.
- Куначева Ф.Г. Религиозные воззрения абазин (с древнейших времен до наших дней). М., 2006.
- Мафедзев С.Х. Адыги. Обычаи, традиции (адыгэ хабзэ). Нальчик, 2000.
- Меретуков М.А. Свадьба и свадебная обрядность адыгейцев в прошлом и настоящем // Уч. зап. Адыгейского НИИ. Майкоп, 1974. Т. 17. История и этнография.

Пословицы и поговорки народов Карачаево-Черкесии. Черкесск, 1990.

Студенецкая Е.Н. Одежда народов Северного Кавказа XVII – XX вв. М., 1989.

Тхайцухов М.С. К вопросу об этнических связях абазин с адыгами и абхазами в XIX в. // Проблемы археологии и этнографии Карачаево-Черкесии (Материальная и духовная культура, вып. 2). Черкесск, 1983.

Унарокова М.Ю. Полисемия традиционной одежды адыгов // Нравы, традиции и обычаи народов Северного Кавказа. Пятигорск, 1997.

Е.Л. Кубель

НАМОГИЛЬНЫЕ СООРУЖЕНИЯ КАРАКАЛПАКОВ (ПО МАТЕРИАЛАМ ЭКСПЕДИЦИИ 2012 г.)

В Каракалпакстане до сих пор сохраняется обычай хоронить покойника на родовом кладбище, которое зачастую расположено довольно далеко от места его проживания. Кладбище может быть небольшим и использоваться одной или несколькими родовыми группами, как, например, кладбище возле аула Караой Караузьякского района.

Большинство крупных кладбищ в Каракалпакстане являются смешанными с этнической точки зрения, они располагаются рядом с *мазаром* какого-либо общемусульманского святого или нескольких святых, к которому верующие совершают паломничества. Таково, например, средневековое городище Миздахкан (недалеко от г. Ходжейли) с *мазаром* Музлумхан-Сула (конец XIII — начало XIV в.) и функционирующим поныне кладбищем. Другое крупное кладбище с могилами святых Шыбли-ата и Кайпата расположено около пос. Халхабад Кегейлийского района и также является местом паломничества.

На таких кладбищах могилы каракалпаков, узбеков, казахов и туркмен расположены по соседству, но компактно, родовыми группами. Наряду с этим в г. Нукус существует старое городское кладбище, на котором, по словам информантов, начиная с 1930-х годов (после того, как город стал столицей республики) захоранивают умерших те, кто не придерживается традиционных обычаев

или не имеет возможности доставить покойного к родовому месту захоронения.

Каракалпаки традиционно хоронят усопшего на третий день после смерти. Покойного, облаченного в саван, доставляют на кладбище на деревянных носилках *табыт*. Если позволяет грунт, то захоранивают в нише *лахат* боковой стенки придонной части могилы, после чего ниша закрывается кладкой из сырцовых кирпичей. Затем могила перекрывается поперек нечетным количеством жердей (7, 9, 11), покрывается циновкой и засыпается землей.

Сверху кладут деревянные носилки *табыт*, которые остаются на могиле. Другое название носилок — *агаиш ат* (каракалп. «деревянный конь»), сохранившееся в каракалпакском эпосе, дало возможность исследователям рассматривать подобное использование носилок как пережиток древнетюркского обряда захоронения покойного вместе с его конем [Народы Средней Азии и Казахстана... 1960: 500].

Носилки на могиле могут стоять плашмя, боком или вертикально. В последнем случае их втыкают в землю около могилы или прислоняют к стене погребального сооружения или ограды.

Встречаются *табыт* двух типов. Первый — традиционного среднеазиатского вида, из двух параллельных уплощенных брусьев со скошенными концами, с нечетным количеством поперечных перекладин (5, 7). Другой тип носилок является модификацией первого, к которому добавляются прямоугольные «спинки» из трех планок, соединенных перекладиной, на которую во время похорон накидывают белую ткань. По словам информантов, такие носилки используются в Каракалпакстане для ритуала похорон членов родовой группы *ходжа*, вне зависимости от этнической принадлежности умершего [Кубель 2012: запись 25.09.12].

На могилах часто присутствует длинный деревянный шест с привязанной к нему белой тканью, воткнутый со стороны головы умершего. На очень старых могилах такие шесты покосились или упали, но, по поверью каракалпаков, ни обновлять ткань, ни поднимать шесты нельзя.

Каракалпакские надгробные сооружения включают в себя надгробия, ограждения и сооружения с четырьмя стенами под крышей.

Самый распространенный вид надгробия — сооружение из ветвей *жингила*. Ветви кустарника, переплетенные и поставленные конусом, прикрывают лежащие на могиле носилки (иногда носилки лежат поверх веток). На современных могилах такое сооружение обвязывается лентами из белой ткани. Другой вариант: носилки ставят боком, тогда ветви кустарника, поставленного «домиком», перекрывают их по всей длине. Конструкция надгробий из ветвей *жингила* оставалась практически неизменной с 1920-х годов до нашего времени, о чем свидетельствуют фотоматериалы А. Л. Мелкова, посетившего Каракалпакстан в 1927–1928 гг. [МАЭ, колл. 4076-520].

Другой тип надгробия — глинобитные сооружения различных форм. Например, надгробие в форме трехгранной призмы находится на могиле известного народного целителя Мадреимова Ишангазы (1911–2001), считающегося в народе святым, его могила стала местным *мазаром*. Он похоронен на родовом кладбище рядом с аулом Караой, Караузякского района. Рядом с его могилой семья возвела небольшое однокамерное помещение под плоской крышей, внутри которого посетитель может помолиться прямо у могилы святого, т.к. торец надгробия вплотную подходит к незакрытой части стенового проема.

Надгробия могут быть и прямоугольной формы, разных размеров и высоты, от небольших плоских до очень крупных (высотой 60–80 см), занимающих весь участок погребения. Два таких надгробия 1989 г. и 1990 г. расположены на кладбище Шыбли-ата и на городском кладбище г. Нукус (последнее надгробие облицовано мрамором). Возможно, необычно большой размер надгробия призван подчеркнуть высокий социальный статус усопших. Погребения бывают как одиночные, так и семейные.

Отличие детских могил от взрослых заключалось в том, что на детские было принято ставить колыбель *бесик*. Их остатки встречаются на старых детских захоронениях. На могилах недавнего времени чаще встречаются носилки *табыт*.

Наибольшие изменения за последние 80–90 лет коснулись ограждений. Они различны как по форме, так и по материалу, из которого сделаны. Наиболее ранними из известных нам (по фотоколлекции А.Л. Мелкова), являются ограждения из битой глины [МАЭ, колл. 4076-518].

В конце 1950-х годов на кладбище у пос. Караузьяк были зафиксированы большие семейные захоронения, окруженные высокими глинобитными оградами с резными орнаментами и башенками на углах. На кладбище аула Караой в 2012 г. мы видели остатки высокой глинобитной ограды семейного погребения, предположительно середины прошлого века. К сожалению, ввиду отсутствия надписей определить точное время захоронения не представляется возможным.

На кладбище Шыбли-ата встречаются ограды деревянные, из вертикальных круглых брусьев, закрепленных по нижнему и верхнему периметру двойным рядом таких же планок. По виду они напоминают металлические оградки, которые с 1960-х годов получили широкое распространение в Каракалпакстане. Эти металлические ограды похожи на такие же сооружения, стоящие на огромном количестве кладбищ бывшего Советского Союза и отличаются от них только отсутствием двери (у каракалпаков не принято заходить за ограждение, чтобы приблизиться к могиле).

Интересные варианты ограды зафиксированы на кладбище Шыбли-ата. Первый: вертикально поставленные невысокие тонкие каменные плиты, укрепленные поперечными и продольными деревянными планками, на которые уложены носилки (покрывавшая планки земля с течением времени просыпалась в могилу). Второй: деревянная ограда, предположительно 1950–1960-х годов, высотой 160–170 см, прямоугольной формы, из плотно пригнанных досок, выкрашенных снаружи синей краской. Верхняя часть узких торцевых сторон (более высокая по сравнению с боковыми сторонами) — треугольной формы.

В 1960-е годы, по словам информантов, над могилой ставили небольшие деревянные домики с двускатной крышей [Кубель 2012; запись 27.09.12]. На кладбище аула Караой сохранилось несколько таких сооружений. Они представляют собой несколько

вариантов развития вышеописанной конструкции из досок синего цвета, встреченной нами на кладбище Шыбли-ата, дополненной двускатной крышей. Первый вариант: стены строения сделаны из планок, отстоящих друг от друга на расстоянии, крыша небольшая. Второй вариант: сооружение построено из близко стоящих досок, широкая крыша достигает земли. Исходя из наших полевых материалов, можно сделать предварительный вывод, что такого рода деревянные надгробные сооружения почти не встречаются с конца 1960-х годов.

Традиционный для региона материал, постепенно сменивший битую глину, — сырцовый кирпич, широко используется каракалпаками до сих пор в построении надгробных оградок. Если позволяют финансы, в строительстве используют более дорогой шлифованный кирпич. При всем внешнем многообразии можно выделить несколько наиболее часто встречающихся типов оградок.

Первый тип: прямоугольное в плане сооружение с одной высокой торцевой стеной (кладбище г. Нукус). Первый подтип: прямоугольное сооружение с башенками на углах (кладбище Шыбли-ата). Второй подтип: повторение первого, с добавлением высокого треугольного завершения на одной или двух торцевых стенах сооружения (кладбище Миздахкан, г. Нукус, Шыбли-ата). В одной торцевой стене всех сооружений первого типа в центре делают нишу. Она может быть пустой, а может содержать надпись с годами жизни или изображение покойного (или покойных, если захоронение семейное). Иногда торцевая стена дополнительно декорирована фарфоровыми тарелками, вставленными в углубления, отделана кафельными плитками, белыми и с рисунком (Миздахкан, г. Нукус). Если сооружение высокое и нельзя заглянуть внутрь с высоты человеческого роста, повсеместно делают в стенах небольшие окошки.

Второй тип: прямоугольная или многоугольная ограда одной высоты, окружающая захоронение (аул Караой). Интересный вариант оформления могилы находится на том же кладбище: рядом с многоугольной оградой поставлена стена с памятной доской, на которой портрет усопшего и надпись (могила академика С.К. Камалова).

Можно сделать некоторые предварительные выводы. Намогильные сооружения каракалпаков на протяжении последних девяноста лет пережили ряд трансформаций, как частично, так и полностью изменивших их облик. Это не был простой однолинейный процесс.

С одной стороны, мы можем констатировать, что наименьшим изменениям были подвергнуты намогильные сооружения из ветвей *жингила*, сохранившие до сего дня свое значение. Следует также отметить важную семантическую нагрузку, какую до сих пор несут в себе такие составляющие убранства каракалпакской могилы, как похоронные носилки и шест с белой тканью.

С другой стороны, наибольшие изменения коснулись ограждений могил. Архитектура и декор старинных глинобитных оградок в ряде случаев несли в себе черты каракалпакских *хаули*. С течением времени появлялись новые материалы и новые формы, иногда в новом все же проглядывалось нечто узнаваемое, например в башнях на углах оградок из сырцового кирпича прочитываются ложные башни, которыми фланкируются четыре боковые стороны традиционных *хаули*.

Наряду с этим шли разнообразные процессы, подчиненные общей логике развития не только дельты Амударьи, но и всего региона и, шире, всей страны.

Библиография

Кубель Е.Л. Полевой дневник экспедиционной поездки в Каракалпакстан: 2012 г. // Научный архив РЭМ.

Народы Средней Азии и Казахстана. М., 1960. Т. 1.

З.А. Кучукова

ВЕРТИКАЛЬ КАК ОСНОВА КАВКАЗСКОГО КОСМО-ПСИХО-ЛОГОСА

Отмечая степень этнокультурной детерминированности художника, Г.Д. Гачев в книге «Ментальности народов мира» [2003] выдвигает оригинальную концепцию о том, что каждому народу присуща своя собственная «сетка мыслительных координат»,

предопределенная факторами ландшафтно-географического и историко-культурного порядка. Вслед за Гачевым мы приходим к убеждению, что единожды найденный метакод национальной онтологии пронизывает и объясняет все сферы жизнедеятельности этноса: его космос, логос и психею.

Географическая структура Кавказа с горами, «возвышающимися над повседневной равниной человечества» (Истомина Н.), естественным образом предопределяет основу карачаево-балкарской культурной истории, воплощенную в категории «*вертикаль*». Из всех пространственных координат для жителей гор она оказывается наиболее важной, физический смысл ее проецируется на область быта, морали, культуры, духа. Вытянутая вверх модель мира — мир горца, в который он органично вписывается, подчиняя ему все уровни своего практического и духовного бытия.

Приведем несколько примеров. Огород архаичного горца очень далек по форме от классического равнинного огорода. Сооруженный на склоне горы, согласно законам террасного земледелия, он, в сущности, представляет собой серию восходящих ввысь ступенек. Усматривая модус вертикали в повседневной работе народа, Ф. Урусбиева пишет о «поистине цирковом искусстве», которое требуется «подвешивающему себя к горному карнизу балкарцу, чтобы косить сено в самых неприступных местах или строить сторожевые башни и склепы» [Урусбиева 2003: 108].

Национальный стол, национальная кухня, по мнению Г. Гачева, «предлагают нам текст большого значения, и они должны быть проинтерпретированы с философской точки зрения» [Гачев 2003: 61]. Онтологический код не просто влияет, но оказывается философским стержнем основного национального блюда у любого народа. Сам Г. Гачев чрезвычайно остроумно проводит параллели между американским национальным характером и гамбургером, еврейским логосом и мацой, грузинской ментальностью и хачапури и т.д.

Следуя этой логике, можно предположить у горцев Кавказа какое-то титульное блюдо, в основу которого положена вертикальная стилистика. На самом деле, некая верховная, иррациональная сила в древности заставила горца взять в руки штырь (стержень,

шампур) и нанизать на него равномерно кусочки мяса, выстроив модель гастрономической вертикали. Шашлык изобретение горское и по духу, и по этимологии (ишиш — «стержень»; -лыкъ — суффикс, обозначающий свойство предмета). Таким образом, шашлык на уровне этноонтологии переводится как «о-стерженная еда», «еда-вертикаль».

Стоит взять на заметку и традиционную напутственную формулу, которую горянка публично произносит в адрес своей дочери, выходящей замуж. Мысль о том, что новобрачная должна полностью принять внутренние устои новой семьи, мать выражает категорией вертикали: *Энди ала ерге чапсала, сенда ерге чап, ала энишге чапсала, сенда энишге чап* («Теперь, если они побегут наверх, и ты беги наверх, если они побегут вниз, и ты беги вниз»).

Если рассуждать в русле концепции Г. Гачева, то вертикальный принцип, положенный в основу балкарской модели мира, выражается в национальной технологии производства пряжи. Опираясь на собственные этнополевые исследования, заметим, что в старину кавказские женщины взбирались на возвышение, чаще всего на выступ скалы, и попеременно опускали вниз и поднимали вверх вращающееся подобие волчка-веретена, на которое наматывалась нить. Эта нехитрая механика, полностью соответствуя космосу, логосу и психее горянки, динаминизировала прямизну ее сущности, вписывала ее в вертикальную структуру национального космоса. На смену старинной прялке в середине XX в. пришла электропрялка с горизонтальным приводом нити. Несовпадение ритмов архаики и модерна стало символом «перпендикулярного» отношения цивилизации к природе-матери.

Ярко выраженную вертикальную направленность имеет основное орудие труда балкарских и карачаевских женщин — вязальная спица. Virtuозным движением согласованной пары спиц (игрой двух вертикалей) из шерстяного материала создается форма, одежда, а по большому счету — основа жизнеобеспечения на поверхности скал.

В инвентарной системе любого животноводческого народа имеется приспособление для обработки, дубления кожи. У балкарцев народная логика и здесь оказала влияние на народную

механику, породившую *ёре талкъы* (досл.: «вертикальный станок»), с помощью которого сдирается мездра. Обращает на себя внимание принцип его работы: по изнанке, высоко подвешенной к гвоздю шкуры, мастер-скорняк многократно проводит серпообразным скребком, пристегнутым к правой ноге, поддерживая край скребка левой рукой. Носителю другой хозяйственной культуры данная манипуляция может показаться замысловатой, нерациональной, требующей неоправданно большой затраты труда. Но горец из всех мыслимых видов операции выбирает вертикальную механику, органичную его внутренней моторике, врожденному двигательному рефлексу, предопределенному внешней природой.

Давая оценку состоянию здоровья своего ближнего, балкарец также прибегает к категориям «верх — низ»: понятием *ёретинди* («он вертикален») обозначает хорошее самочувствие, про тяжелообольного же принято говорить *кётюрем болгъанды* (стал горизонтальным, досл. «тем, кого надо поднимать»).

Текст карачаево-балкарского нартского эпоса совершенно отчетливо подчинен *вертикальному* ритму, который проявляется на разных уровнях. Эпический первопродок горцев прилетает на землю с небес с помощью «каменного космолета». У героя «говорящее» имя: Ёрюзбек переводится как «частица высоты» (*ёр* — высота, + *юзбек* — осколок, частица).

Нартский эпос отличается повышенной «орнитогенностью» — герои, натягивая на себя *къуш къап* (снятое с орла в целостном виде оперение), обретают способность летать, взмахивая крыльями. В сказании про Алаугана подробно описывается, как среди всех прочих детей выживает только тот, которого мать по совету ведуньи родила «на крыше сакли» [Нарты 1994: 413].

Идея «вертикаль как принцип бытия» закладывается в сознание личности на эмбриональном уровне, расцениваясь как абсолютная детерминанта биологического, физического и духовного выживания человека на земле. Здесь отражен этнический инстинкт горца, который идею безопасности связывает с высотой.

Фольклорно-лирический цикл, посвященный депортации балкарцев и карачаевцев, сохранил любопытные сюжеты о трагедии

людей на чувственном уровне восприятия земли, когда рельефы места обитания оказываются несоразмерными, несозвучными изначальной экосистеме спецпереселенца и тем самым усугубляют чувство тоски и безысходности. Вот самое первое впечатление горца, оказавшегося в чуждой этносреде:

Как добрались туда, настороженно посмотрели,
Ни одного *вертикального* стебелька не было
[Словесные памятники... 1997: 171].

Лейтмотивом многих поэтических текстов является неизбывное стремление героя найти в иноприродной среде какую-то вертикальную твердь, не гонимую ветром опору. Широкое хождение в народе имеет песня о старике-балкарце, который прижимает к груди и целует камень, найденный им в степи. Известна песня о девушке, обсаживающей двор кукурузой, чтобы «перебить» степную бесконечность. Поэтическая строка Х. Батырбекова «*Горец спотыкается в степи*» [Батырбеков 1991: 19] может показаться оксюмором (стилистическим оборотом, в котором сочетаются семантически контрастные слова) для представителя равнинной культуры, но для горского поэта это реалистический образ.

У многих поэтов Кавказа мы обнаруживаем примеры «визуализированной» поэтики. Вот как балкарский поэт А. Бегиев обыгрывает букву «М», которая композиционной структурой напоминает двухглавую вершину Минги-Тау (Эльбрус) и является инициальным знаком Малкара (Балкарии).

Бир шексиз биледи халкъ —
бу Тауну, бу «М» харфны
таш жаратылгъан кюнде
бегилеп къойгъанды Хакъ:
«Малкъарны» деп, эн салып,
кетмесин деп кенг къалып.
«М» — «Минги Тау». «М» —
Малкъар.

Точно знает народ —
эту Гору и эту букву «М»
в день зарождения камня
соединила сама Судьба:
«Малкару» дала оформление,
предотвратив его уход вишьрь.
«М» — Минги Тау. «М» —
Малкар.

[Бегиев 2001: 53]

Таким образом, на основании собранного и систематизированного нами материала можно сделать вывод о том, что принцип *вертикали* является определяющим в объективном и духовном пространстве горцев Северного Кавказа. Судя по текстам нартского эпоса, новейшего фольклора, наших полевых материалов, современных поэтических произведений, художественное сознание карачаево-балкарца динаминизировано вертикальным ритмом и отягощено «небесным притяжением».

Библиография

Батырбеков Х. Мигидау: Стихи. Нальчик, 1991 (на балк. языке).

Бегиев А. Слово: Стихи. Нальчик, 2001 (на балк. языке).

Гачев Г.Д. Ментальности народов мира. М., 2003.

Нарты. Героический эпос балкарцев и карачаевцев. М., 1994.

Словесные памятники выселения. Народные песни и стихи балкарских и карачаевских поэтов (1943–1957) / Сост. Т.М. Хаджиева. Нальчик, 1997.

Урусбиева Ф.А. Метафизика колеса. Вопросы тюркского культурогенеза. М., 2003.

С.Б. Маньшев

БАЛЬНЕОЛОГИЧЕСКИЕ РЕСУРСЫ ДАГЕСТАНА И ИХ ПРИМЕНЕНИЕ В НАРОДНОЙ МЕДИЦИНЕ

По крайней мере со времен средневековья народам Кавказа были известны и широко ими применялись различные методы физиотерапии: гидротерапия, грязелечение, массаж и т.д. Издавна знали о целебной силе минеральных вод и лечебных грязей все народы Северного Кавказа. Врач Скоров в 1877 г. писал: «К числу естественных богатств Кавказа, долженствующим без сомнения в недалеком будущем играть немалую роль в культурном и экономическом развитии края, принадлежат его многочисленные минеральные воды» [Скоров 1876: 1].

В современной бальнеологии утвердилось определение лечебных минеральных вод как вод, которые в результате своих физико-химических свойств оказывают целебное действие на

организм человека, отличающееся от действия пресных вод. Лечебное действие минеральных вод на организм обусловлено всем комплексом растворенных в них веществ и их физико-химическими свойствами, а также гидродинамическим и химическим эффектом [Кривобоков, Боряк 2001: 100].

Уже в хронике «Ахты-наме», протограф которой восходит к X–XI векам, говорится об использовании минеральных вод: «Нуширван в бытность еще царевичем проживал в Дербенте и, услышав много хорошего о минеральных водах, близь Ахты находящихся, отправил упомянутого родственника своего Шах Баны с несколькими нукерами отыскать воды и испытать их. Получив же от Шах Баны одобрительные сведения об открытых им водах, отправил туда 60 семейств из персов и 300 человек воинов, которые близь самих вод основали деревню и устроили бани» [Десимон 1958: 364].

Так как для ранних верований народов Дагестана было характерно почитание воды и водной стихии, то и их лечебные свойства в народе связывались с особой святостью тех мест, где были минеральные источники [Гаджиев 1991: 77]. Именно поэтому в фольклоре сохранилось множество поверий, связанных с водной стихией. Табасаранское предание, связанное с нашествием Тимура на Дагестан, сообщает, что некий старик, умывшись водой из родника, «выпрямился как молодой, вылечились его болезни и почувствовал себя как в двадцать лет» [Табасаран 2007: 65]. Другое предание рассказывает об источнике в районе Казанища: охотник, погнавшийся за волком, оказался в водах этого источника, где почувствовал, что излечился от ревматизма. С тех пор источник стал использоваться жителями в лечебных целях [Предания 1882: 139–140].

Характеризуя кавказские минеральные воды, С.М. Броневский писал: «Внутреннее и наружное употребление сих вод приносит пользу во многих болезнях. Они имеют свойство смягчать, очищать, разжижать или утончать, разводить соки, отворять тело, пот возбуждать и чистить через гонение мочи» [Броневский 1823: 33]. Его дополняет И.А. Гильденштедт: «Внешнее употребление, купание в них сулит облегчение при иссушениях, затвердениях,

неподвижности суставов, стягивании членов, особенно когда такие случаи происходят от венерических болезней» [Гильденштедт 2002: 69].

К 1916 г. русским ученым было известно 30 крупных минеральных источников на территории Дагестана [Фехнер 1916: 232–247]. Говоря о целесообразности использования природных богатств Кавказа, И.Г. Гербер еще в 1733 г. обращал внимание, что необходимо «оборудовать для пользования теплые и минеральные источники на Тенги и Сулаке». При этом, зная об их популярности у местного населения, он не исключал того, что от пользования источниками можно будет получать доход [Гербер 1992: 159, 163].

Д.И. Тихонов, характеризуя топографию Северного Дагестана, отмечал и наличие во владениях шамхала Тарковского бальнеологических ресурсов: «Есть еще в шамхаловом владении два колодца с минеральной горячей водой. Один недалеко от Тарков, в горе Каранай, а другой близ деревни Губден при речке Манасе. Также имеется минеральный колодец с весьма холодной водой при горе вышепоказанной Каранай, а она вода имеет свойство, по словам жителей, помогать от болезней ломоты и колики, ибо к оному колодцу из дальних мест приезжают народы для купания и получают пользу» [Тихонов 1958: 127].

Говоря о водах Северного Дагестана, И.А. Гильденштедт отмечал, что они могли облегчать состояние больных с мочекаменной болезнью, лихорадкой, болями в суставах, чесоткой и т.д. [Гильденштедт 2002: 71–73].

Наибольшей популярностью и известностью в народе пользовались упоминавшиеся уже Ахтынские, Миатлинские (Андреевские), а также Каракайтагские источники.

С.М. Броневский описывает горячий ключ, который «лежит в Аксаевской области в ста верстах на полдень от Кизляра, близ Костюковской деревни, на левом берегу реки Койсы. Он содержит не более 45° теплоты и известен также под именем Андреевских вод, по причине положения сего ключа возле места, где была прежде Старо-Андреевская деревня» [Броневский 1823: 34].

Сернистые Каракайтагские воды из двух источников близ Дербента применяли для лечения ревматизма, золотухи, кожных за-

болеваний. В Ахтах же были известны три сернисто-щелочных источника [Скоров 1876: 26].

Широкое применение в этномедицине Дагестана нашло грязелечение. Лечебные грязи применяются для теплового воздействия на организм человека. В основе их физиологического лечебного действия лежат температурные, химические и механические процессы. Тепловой фактор в грязелечении является одним из определяющих: при аппликации на тело грязь постепенно передает телу больного свою температуру. Под влиянием температурного фактора стимулируются гормональный и витаминный обмены. А под влиянием органических веществ грязи отмечается антимикробный и противовоспалительный эффект, улучшается биостимулирующее действие на регенерирующие процессы [Кривобоков, Боряк 2001: 194–195].

В начале XX в. ученым хорошо были известны пять грязевых источников в Дагестане — Ак-Гель, Дербентские (Каракайтагские), Миатлинские, Табасаранские грязи, а также грязи высохшего озера Батмак в Темир-Хан-Шуринском округе [Фехнер 1916: 247–248]. Причем еще в конце XVIII в. Д.И. Тихонов писал о последних: «Еще есть против самих Тарков близ берега морского черное болото, называемое Батман; оно сверху покрыто весьма мало водою, которая во время жаров очень много садится, и выходит из ней весьма чистая слабительная соль. <...> К оному болоту приезжают верст за 10 и более горские и другие жители и, зарываясь в оном болоте по шею, лежат часа по три, а после обмывают от себя оную грязь в море; жители уверяют, что оным болотом вылечивают самую сильную чесотку, слабость корпуса и многие припадки болезненные» [Тихонов 1958: 127].

Климатические факторы Дагестана представляют особую ценность. Благоприятное лечебное воздействие горного климата не могло остаться незамеченным — горному воздуху приписывались чудодейственные влияния. Военный врач Скоров замечал: «Мы положительно знаем, что слава туземных и особенно горских врачей в искусстве лечения ран опирается по преимуществу на действие сопровождающих лечение благоприятных гигиенических условий, как то: горного, здорового климата, умеренной

растительной диеты и вообще крепости и полноты общего телесного здоровья полудиких пациентов-горцев» [Скоров 1859].

Таким образом, эмпирически выработанные в народе способы и методы лечения с использованием богатых климатических и бальнеологических возможностей региона нашли широкое применение в дагестанской этномедицине. Изучение народного опыта бальнео- и климатотерапии позволило в дальнейшем научно обосновать и определить показания к применению курортных богатств Дагестана.

Библиография

Броневский С.М. Новейшие географические и исторические известия о Кавказе. М., 1823. Ч. 2.

Гаджиев Г.А. Доисламские верования и обряды народов Нагорного Дагестана. М., 1991.

Гербер И.Г. Записка о природных ресурсах Кавказа. 1733 г. // Дагестан в известиях русских и западно-европейских авторов XIII–XVIII вв. / Сост., введ., прим. В.Г. Гаджиева. Махачкала, 1992.

Гильденштедт И.А. Путешествие по Кавказу в 1770–1773 гг. / Пер. Т.К. Шафрановской. Ред., комм. Ю.Ю. Карпова. СПб., 2002.

Десимон А.Ф. Исторические сведения о Самурском округе. 1839 г. // История, география и этнография Дагестана XVIII–XIX вв. / Под ред. М.О. Косвена, Х.-М.О. Хашаева. М., 1958.

Кривобоков Н.Г., Боряк В.П. Доктор Природа. Избранные лекции по общей курортологии. Махачкала, 2001.

Предания о некоторых местностях Дагестана // Сб. материалов для описания местностей и племен Кавказа. Тифлис, 1882. Вып. 2.

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

Скоров. Минеральные воды Кавказского наместничества // Кавказский календарь на 1877 год. Тифлис, 1876.

Табасаран в мифах, преданиях, легендах и притчах / Сост., пред., комм. М.М. Курбанова. Махачкала, 2007.

Тихонов Д.И. Описание Северного Дагестана. 1796 г. // История, география и этнография Дагестана XVIII–XIX вв. / Под ред. М.О. Косвена, Х.-М.О. Хашаева. М., 1958.

Фехнер Ф.Л. Список минеральных источников и лечебных мест по главнейшим целебным факторам // Кавказский календарь на 1917 г. Тифлис, 1916.

Г.Д. Махараивили, Д.Т. Доборджгинидзе

«КАШАТОБА»
(ПО МОТИВАМ ЛЕГЕНДЫ БОЛЬШОГО ПОТОПА)

Согласно Книге Бытия, потоп явился Божественным возмездием за нравственное падение человечества. Бог решил истребить таким образом всех людей, оставив в живых лишь благочестивого Ноя и его семью: Ной был единственным человеком, угодным Богу, среди всех живущих в то время на земле.

Начало большого потопа связывается с одним из известнейших ритуалов, сохранным в этнографическом быту Аджарии — с ритуалом управления погодой, известным под названием «Кашатоба». Согласно записям одного из вариантов легенды («Ной Ангел»), хранящимся в фольклорном архиве института Нико Бердзенишвили (записала Зоидзе Этери в 1977 г. от сказителя Исмаила Иремадзе, Грузия, Чохатаурский район, село Зоти), ритуал проводят в первую субботу апреля. По словам сказителя, это *«День выхода Ноя Ангела», который мы называем «Кашатоба»*. В этот день мы *vibrdznit*, т.е. строго соблюдаем ритуал и не выходим в поле работать, не обрабатываем землю, готовим разнообразные яства, благословляем, поминаем: *«Боже, благослови, спаси и сохрани»* [ФАИНБ № 218: 9–10 (полевые материалы зафиксированы на устаревшем аджарском диалекте грузинского языка)].

Не вызывает возражений мнение Джемала Ногаидели, считающего ритуал «Кашатоба» частью наследия дохристианской эпохи. Подобные ритуалы, в отличие от христианских, в Аджарии сохранились в большом количестве. И здесь согласимся с мнением исследователя Тамилы Ломтатидзе, которая считает, что это было вызвано «не только тем, что ислам искоренял все христианско-православное (в наименьшей степени вмешивался в адат и традиции других верований), но и тем, что в этнографии и фольклоре самой Турции, рядом с исламскими элементами, фиксируются следы влияния древних культов, религиозно-мифологических верований и представлений» [Ломтатидзе 2007: 139].

Естественно, нельзя утверждать то, что ритуал «Кашатоба» на самом деле связан с Большим Потопом, но, поскольку коллектив-

ная память народа связывает их между собой, можно попытаться установить генезис ритуала «Кашатоба», который мог бы подтвердить связь ритуала с Большим Потопом.

Предание (зафиксированное, запись хранится в фольклорном архиве Института Нико Бердзенишвили, записано Михаилом Партенадзе в 1972 г. в селе Чери Хулойского района от местного жителя Демурала Горгиладзе) о ритуале «Кашатоба» гласит:

«Один из жителей села Пуртио нарушил это правило, ночью украдкой ушел в *кишла* (пастбища, находящиеся на полпути по дороге высокогорья, где скот оставляют для адаптации на две-три недели, а уже потом гонят на высокогорные пастбища. В такой же последовательности их возвращают домой) и на день Кашатоба посеял более двух гектаров кукурузы. Ночью остался там же, дабы ходжа не прознал. Потом промотыжил даже один раз. Кукуруза уродилась такой, что он и сам удивился. Во время второй обработки кукуруза еще больше вошла в цвет. Загордившийся селянин спустился в село и сказал в народе:

— Когда была Кашатоба, я украдкой ушел ночью в *кишла*, посеял поле и сейчас такой урожай ожидается, что ни у кого такого не будет. Кашатоба ложью оказалась!

Крестьянин долго спорил с ходжами, а они в ответ ему говорили:

— Сначала собери урожай, а потом поговорим.

Крестьянин еще раз пошел в поле проведать свой урожай и увидел, что каждый кочан от обильности лежит головой на земле, и, обнадеженный, сказал ходже с гордостью:

— Иди и смотри, каков мой урожай!

Через десять или двенадцать дней был сильный град и его урожаем весь погиб. Соседи сказали ему:

— Поди же, посмотри на свой урожай.

Крестьянин, уверенный в своем урожае, ответил:

— Пойду, принесу кочан, и вы от зависти замолчите.

Отправили хозяина урожая и вместе с ним послали одного мудрого человека. Когда пришли на поле, увидели ужасную картину. <...>

Увидели, что только двенадцать стеблей кукурузы осталось, а остальные унесла вода. Даже одного килограмма кукурузы не смог получить этот крестьянин с двух гектаров земли.

Потерявший надежду крестьянин сказал ходже:

— С этого дня буду верить тебе как своим пяти пальцам. В тот день я и моя жена думали пойти и поглядеть на урожай, и хорошо, что не пошли, а то и мы погибли бы...» [ФАИНБ № 174: 67–69].

В фольклоре населения Аджарии сохранилось большое количество преданий о том, как ужасный сель унес урожай нарушителя Кашатоба. Поэтому как жители горных селений, так и население равнины до последнего времени хранят традицию, согласно которой в первую субботу апреля строго запрещено обрабатывать землю.

«Когда приходит первая суббота апреля, объявляли всем — не выходить в поле работать. В этот день ни женщина, ни мужчина не выходили в поле обрабатывать землю и даже быка не впрягали. Каждый предупреждал другого, что будет град, если кто осмелится пойти в поле. Если кто-то выходил в поле и нарушал это правило — (выпадал) град, сель уничтожал его посевы», — говорил житель селения Чери Хулойского района Демарул Горголадзе [ФАИНБ № 174: 67].

В 1968 г. в селении Учхо Хулойского района Зураб Тандилава записал интересный эпизод о ритуале Кашатоба:

«Председатель колхоза не поверил народу и в день Кашатоба вывел сельчан на работу в колхозное поле. В том году в поле ничего не осталось, вода, сель и ветер все уничтожили. После того в Хулойском районе ни один председатель не противится народу» [ФАИНБ № 126].

Традиция Кашатоба фиксируется и у *чвенебуреби* — выходцев из Грузии, живущих на территории Турции. По словам Шушаны Пуккардзе, потомки мухаджиров — грузины, живущие в Турецкой Республике, в Бурсе (район Инеголь) — до сих пор исполняют ритуал Кашатоба.

«Что такое Кашатоба? Это предание, адат, оставшийся от предков. Кашатоба — первый день апреля. В этот день в поле никто не должен работать, быка нельзя впрягать, запрещается пахать, обрабатывать землю. Если обработал, сель унесет все, говорили старшие. Сделаешь наперекор, получишь град. Как попробовали один раз, то с тех пор даже быка не впрягают. Хочешь добра, по-

дожди первые пять дней апреля и потом начни обрабатывать землю. Все невзгоды пройдут после пяти дней апреля», — говорил инеголец Мехмед Озбег Тавдгиридзе [Путкарадзе 1993: 88].

Итак, Кашатоба, по сей день встречающийся в быту населения Аджарии, — архаичный магический ритуал управления погодой. Его нарушение, по народному преданию, вызывает потоп, сель («землю нельзя обрабатывать, говорят, будет сель»; «нельзя в поле ходить, будет потоп»), град («ужасный град был там») или же урожай уничтожат черви («в этот день не стоит работать в поле, не стоит мотыжить, пахать, говорят, черви уничтожат урожай»).

Коль скоро нарушение соответствующего запрета в Кашатоба карается потопом, думается, что именно по этой причине связанное с этим предание народ соотносит с Большим Потопом. И это еще раз подчеркивает тот факт, что в памяти народа глубоко укоренилась память о Всемирном Великом Потопе. Сходство мотивации связывает ритуал с «фактом». Здесь же хотим отметить, что с мотивом Большого Потопа в фольклоре населения Аджарии связано чрезвычайно большое количество преданий или легенд о происхождении того или иного озера и разных топонимов [Челебадзе 2006: 224]. Думаем, что это связано с архаичным культом воды и божеств, олицетворяющих воду [Тандилава 1986: 36], что является мифологическими архетипами народной памяти о Большом Потопе.

Библиография

Ломтатидзе Т. Народный аграрный календарь и некоторые аспекты духовной культуры населения Аджарии // Проблемы этнологии Юго-Западной Грузии. Батуми, 2007. Вып. 1 (на груз. яз.).

Путкарадзе Ш. *Chveneburebis qartuli.* (Язык грузин, живущих на территории Турции). Батуми, 1993 (на груз. яз.).

Тандилава З. Культ воды и грузинский фольклор. 1996 г. // Фольклорный Архив Института Нико Бердзенишвили. Батуми (ФАИНБ), ф. 174, д. 218.

Челебадзе Н. Мотив потопа по фольклорно-этнографическим мотивам Аджарии. Историко-этнологические изыскания. Тбилиси, 2006. Т. 18 (на груз. яз.).

А.М. Мелихов (Мейлахс)

ЗАПОВЕДНИКИ БЛАГОРОДСТВА И МУЖЕСТВА

Если бы мы сегодня пожелали найти замену советскому клише «все прогрессивное человечество», это было бы словосочетание «все модернизированное человечество». Слово «модернизация», однако, означает всего лишь «осовременивание», уподобление каким-то современным стандартам. Стандарты при этом, как всегда, задают сильнейшие, победители, поэтому модернизироваться означает уподобляться сильнейшим. То есть в период расцвета арабского халифата или монгольской империи модернизация требовала бы уподобиться монголам либо арабам, а лет через сто, возможно, потребует уподобления китайцам либо индусам.

Лично же я склонен считать современными всех, у кого хватает сил выживать в современном мире, быть тем или иным способом конкурентоспособными. В биологическом мире конкурентоспособность обеспечивается самыми разными и даже противоположными доблестями, а с чьей-то точки зрения даже пороками — индивидуальной силой или плодовитостью, агрессивной или робостью, напором или уклончивостью, коллективизмом или эгоцентризмом, стремительностью или неторопливостью, броскостью или скрытностью, способностью наедаться впрок или умением довольствоваться малым. Не странно ли, что в социальном мире конкурентоспособность начинает определяться лишь объемом ВВП или производительностью труда? Если бы в какую-то эпоху весь животный мир уподобился тогдашним победителям — каким-нибудь саблезубым тиграм или мамонтам, — жизнь на земле давно прекратилась бы, ибо не раз оказывалось, что к новым вызовам лучше готовы не те, кто блистает на авансцене, но те, кто на заднем плане влачит незавидное, на первый взгляд, существование.

Драгоценно разнообразие не только доблестей, но и того, что сегодня представляется слабостями, ибо они, возможно, тоже доблести, еще не дождавшиеся своего вызова. Они составляют фонд рецессивных аллелей человечества, всего человечества, а не только прогрессивного.

И высшая цель национальной политики многонациональных государств, квазиимперий, возможно, заключается вовсе не в том, чтобы подогнать все народы под единый «современный» стандарт, но, напротив, в том, чтобы сохранить заповедники «архаики», в которых еще теплятся такие устаревшие качества, как уважение к старшим, преданность семье, готовность производить на свет и воспитывать большое количество детей, презирать алкоголь и наркотики. И с этой точки зрения Кавказ, возможно, нуждается не столько в модернизации, сколько в защите от оной.

Вместе с тем сохранить «архаические» доблести невозможно в тепличных условиях, вовсе ограждающих от международной конкуренции: блеск, пусть и временный, властителей стандартов непременно будет вводить остальных в соблазн зависти и ощущения собственной второсортности, что станет разрушать традиционные нравы не менее неотвратимо, чем прямое наступление «современности», которое, впрочем, часто вызывает жестокий отпор.

Давно обращает на себя встревоженное внимание раз за разом повторяющаяся и все-таки каждый раз неожиданная история: то один, то другой народ семимильными шагами догоняет Европу — и ни с того ни с сего вдруг поворачивает обратно, к какому-то полузабытым, а то и вовсе выдуманному архаическим (если не варварским) обычаям, институтам, персонажам.

Когда девушки в секулярном Казахстане начинают носить мусульманские платки, а юноши в либеральном Петербурге — майки с надписью «СССР», это можно принять за молодежный выпендрейж. Когда успешно модернизирующийся Иран взрывает исламская революция, это можно объяснить бедностью и малой образованностью. Но вот когда в Российской империи на рубеже веков европейски образованные и индивидуально успешные представители народа, считающегося предельно рациональным, воспламеняются грезой о восстановлении собственного государства, потерянного двадцать веков назад (я имею в виду светский сионизм), тут поневоле задумаешься. А нет ли общей причины в этом регулярном возрождении архаики?

Есть. Народы лихорадочно хватаются за отмирающие элементы своих национальных культур, чувствуя, что вот-вот останутся

без крыши над головой. Ибо национальная культура — это система коллективных фантазий, заслоняющая от наших глаз унижительную жестокость жизни, подобно тому как крыша дома скрывает от наших глаз черную бездну космоса. Естественно, любой народ в такой ситуации будет держаться за каждую черепицу и каждый стальной лист с исчезающей крыши и станет, мягко говоря, относиться без симпатии к вольным или невольным разрушителям этой крыши — его экзистенциальной защиты.

Либеральные идеологи не раз дивились, почему народ не желает простить либеральным реформаторам таких лишений, которые можно считать разве что мелкими неприятностями в сравнении с теми страданиями, какие он претерпевал со стороны модернизаторов авторитарных, вроде Петра или Сталина, кому, однако, прощается если не все, то очень многое. Ответ обычно дается самоутешительный: варвары, дикое скопище пьяниц, страна рабов, страна господ...

Однако, к счастью и к несчастью, никакие нации рабов невозможны. Люди всегда испытывают неприязнь к тем, кому вынуждены подчиняться не по своей воле, и всегда ощущают тайную или явную ненависть ко всякому, кто внушает им страх. Люди почитают тирана и охотно ему повинуются лишь до тех пор, пока видят в нем орудие своих целей. И если какой-то тиран — особенно если не за их счет, а тем более в прошлом — наворотил целую гору подвигов вперемешку с горой ужасов, потомки стараются закрывать глаза на ужасы, ибо воспоминания о подвигах предков укрепляют их экзистенциальную защиту — ослабляют ощущение собственной ничтожности, а именно оно есть главный губитель человеческого счастья.

Модернизаторы же, которые не ставят перед народом великих целей, не поддерживают в нем абсолютно необходимое каждому народу ощущение собственной исключительности и красоты, но всего лишь предлагают ему уподобиться некой норме, сделаться в лучшем случае двенадцатым в дюжине, — они экзистенциальную защиту разрушают. Ибо представление о собственной дюжинности разрушительно как для личности, так и, в неизмеримо большей степени, для народа. За какие же коврижки народ станет прощать хоть малейшие неудобства планировщикам, которые, пе-

рестраивая дом, оставят хозяев без крыши над головой? Пускай страдания не столь уж невыносимы, но зато они вовсе не имеют высокого оправдания. Лишения, вызываемые либеральными преобразованиями, могут быть оправданы только в том случае, если они будут сопровождаться укреплением национальной экзистенциальной крыши.

Один из наиболее эффективных способов ее ремонта — терапия успехами. Хотя бы небольшими. Хотя бы воображаемыми. Хотя бы не собственными, а успехами тех, с кем униженный и оскорбленный эмоционально себя отождествляет — вплоть до любимой футбольной команды. Или, тем более, успехами его страны, эмоциональное слияние с которой являет собою главную крышу его экзистенциальной защиты. Именно в кризисные эпохи необходимо сосредоточивать силы на пускай штучных, но выдающихся достижениях, на всякого рода рекордах — в науке, искусстве, технике, спорте...

Однако такие рекорды не всем по плечу, а главное, их может оказаться недостаточно, если традиционные ценности очень уж далеко отстоят от ценностей модернизируемого общества. Особенно трудно приходится тем народам, чья историческая судьба была веками связана с войной: ценности воина, требующие презирать смерть и уют, почти несовместимы с ценностями устроителя, требующими гуманности, умеренности и аккуратности. Если вчера считались высшей доблестью храбрость и щедрость, как шагнуть в новый мир, культивирующий трудовую дисциплину и бережливость? Лидеры модернизации, обладающие этими буржуазными добродетелями, будут отвергаемы традиционным миром: дисциплинированный работник будет окрещен подхалимом, бережливый хозяин — скупердяем, предприимчивый человек — проходимцем.

И здесь в переходный период на помощь может прийти **аристократическая модернизация**. А именно: «передовой», наиболее модернизированный слой не только не утрачивает классических доблестей, в сущности, не так уж необходимых или даже вредных для «новой жизни», но, напротив, концентрирует их в себе с особой силой, подобно тому как европейски образован-

ная аристократия пушкинской поры с особой остротой культивировала физическую храбрость и готовность драться на дуэли из-за пустяковых, на наш взгляд, поводов.

Я думаю, Кавказу тоже пришлось бы впору аристократическая модернизация. Культивирование модернизирующим слоем классических кавказских доблестей способно защитить самих модернизаторов и, что еще важнее, сделать их личности, а значит и их миссию привлекательными для масс.

О возможной роли аристократического слоя как агента модернизации мне уже приходилось писать и ранее, но сейчас я предлагаю поразмыслить о его роли в защите от модернизации, вернее, в частичной модернизации, которая позволила бы сохранить достоинства традиционного уклада. Для этого нужно отыскать такую экономическую структуру, которая, избавив Кавказ от унижительного статуса дотационного региона, щадила бы традиционные кавказские ценности и обеспечивала материальный и психологический комфорт, способный преодолеть соблазны миграции. Тогда во внешнем мире Кавказ могла бы представлять его аристократия, соответствующая всем требованиям модернизированного мира, но вызывающая к себе дополнительное уважение полузабытыми рыцарскими доблестями.

Поскольку в сегодняшнем мире главным орудием разрушения традиционных укладов является не завоевание, а соблазн, то и ограждать от соблазна может лишь тот общественный слой, который сам ему не подвержен, который ощущает себя служителем гораздо более высокой миссии, обеспечивающей тем самым гораздо более надежную экзистенциальную защиту.

Осуществимо ли что-то подобное в реальности или это утопическая греза — об этом я и предлагаю поразмыслить.

А.Н. Паранина

СОЛЯРНАЯ НАВИГАЦИЯ В ТРАДИЦИЯХ НАРОДОВ СРЕДНЕЙ АЗИИ И КАВКАЗА

Рассмотрим примеры народных традиций ориентирования в пространстве–времени, приведенные в сборнике Главной астрономической обсерватории «Солнечные часы и календарные системы народов СССР» [Солнечные часы 1985]. Они свидетельствуют, что богатый опыт солярной навигации сохранился в Средней Азии и на Кавказе. Это согласуется со спецификой природно-климатических условий континентальных регионов: сухой климат способствует увеличению количества солнечных дней в году, а невысокая биомасса степных и пустынных ландшафтов предопределяет развитие экстенсивных подвижных форм хозяйственной деятельности, нуждающихся в надежных технологиях ориентирования.

Для **Средней Азии и Казахстана** описаны оригинальные формы солнечных часов, основанные на движении солнечного луча, попадающего в жилище через дверь или отверстие в крыше. Как степная астрономическая обсерватория до известной степени может рассматриваться юрта, место напротив двери называется *тор* и освещается лучом солнца в полдень, рядом с юртой ставится шест *када* и расчерчивается поверхность для определения времени по тени.

Отмечается также, что в качестве вертикальных солнечных часов использовались наскальные изображения в виде выдолбленных квадратных сеток с диагональными линиями, похожие на шахматную доску. Установлено, что национальная игра «Тогуз кумалак» и гадание «Кырык бир Кумалак» (41 камушек), использующие как основу сходный рисунок, восходят к культуре Солнца.

У калмыков культ Солнца существовал с древности до недавнего времени. Роль часов играла кибитка: во время стоянок она устанавливалась дверью на юг, а предметы располагались в строгой последовательности, на севере — семейные ценности и предметы культа. Новая волна практического использования солнечных часов в Средней Азии началась в эпоху раннего средневековья в связи с проникновением ислама.

У народов Дагестана существовали параллельно два отдельных календаря: исламский — лунный — и народный — хозяйственный солнечный календарь, сходный с древнеармянским. По солнечному календарю год начинался с весеннего равноденствия. Дата устанавливалась по прохождению восхода или захода Солнца по пикам горных вершин, или сложенным из камней столбам, или деревьям, растущим в горах (реже использовались звездные ориентиры). Деление сезонов по хозяйственным периодам различалось в зависимости от ландшафтных условий. Во время особенно почитаемого летнего солнцестояния всем миром восстанавливали разрушенные столбы, расположенные вокруг селений. На основные праздники года разжигали костры.

Среди народов Кавказа приверженностью солярным традициям выделяется **Армения**. Здесь сохранились не только солнечные часы в виде монументальных стел и настенных вертикальных конструкций, но и описания еще недавно использовавшихся народных способов ориентирования по руке с закрепленной между пальцами палочкой, тень от которой скользит по ладони. Аналогичный способ ориентирования известен нам по сообщениям из Карелии (с. Колатсельга, Пряжинского района). Средневековые описания сохранили известные в древности сложные способы календарных расчетов по руке с использованием циклов Солнца и Луны («рука Дамаския»). Если предположить, что утраченные технологии были достаточно высоки, то иначе воспринимается знак финикийцев — контур ладони, прорисованный на скалах.

По многочисленным фактам на Кавказе и Средней Азии, как и в других регионах, прослеживается *традиция совмещения сакральных объектов и знаков астрономической навигации с культурными и мемориальными комплексами*. В Казахстане многочисленные надгробные курганы, могильники, балбалы, оба и другие знаки, как правило, ориентированы по сторонам горизонта с целью использования в качестве солнечных часов и календарей. *Любой вертикальный или ступенчатый предмет может выполнять функцию гномона — простейшего астрономического инструмента солярной навигации — и семантически согласуется с идеей вечности, возрождения и циклического Времени: тень вокруг них движется вечно.*

На памятниках Кавказа, особенно в Дагестане, часто встречаются изображения знака лабиринта, отражающего, как показали наши исследования, технологию и философию пространства-времени [Паранина 2010].

Комплексные (астрономические и ландшафтно-географические) исследования каменных лабиринтов на островах и побережьях Белого моря в 2009–2012 гг. позволили нам доказать, что их сложный рисунок расшифровывается с помощью гномона как солнечный календарь, часы и компас. Расчеты положения теней гномона за год дают, по нашему мнению, конкретное представление о широко известном названии объекта: *лабиринт — дом лабриса, лабрис — топор бога света*, до него — титаниды Реи, а в Египте — богини тьмы и хаоса Нейт. Графика теней в лабиринте объясняет форму не только топора — *двусторонний двурогий*, но и *геометрически эквивалентные солярные знаки и образы*: рога и крылья животных и богов, руки Шивы, ноги солнечного рака и многие другие, семантически согласованные с широким спектром проявлений Жизни и универсалиями мирового порядка Времени, особенно почитаемого в прошлом (рис. 1).

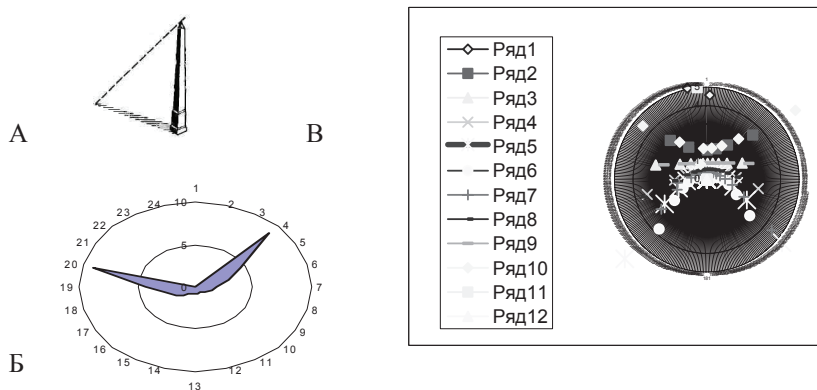


Рис. 1. Гномон (А) и геометрия теней: за сутки (Б, север внизу) и за год (В) [Паранина 2010]

Этнографические исследования сохранения элементов солярной навигации в традиционной культуре были бы весьма полезны.

Среди предметов традиционной культуры Кавказа, Казахстана и Средней Азии, перспективных в навигационной интерпретации, прежде всего привлекает внимание посох. **Использование посоха в качестве солнечных часов** зафиксировано во всех регионах Земли в историческое время, а первые наскальные изображения относятся к каменному веку [Стафеев, Томилин 2006]. Изгиб в верхней части удлиняет тень, перекрывая тень сжимающей его руки, украшение навершия светопреломляющими материалами делает границу тени более четкой, а показания более точными. В музейных коллекциях хранятся древние образцы и предметы средневекового быта, в которых шкалы длин тени в разные сезоны года нанесены на 6–8 граней. Применение отвеса позволяет отцентрировать, использование чаши с водой — уравнивать этот инструмент, различные модификации которого лучше сохранились в изображениях мифологических персонажей.

«В казахском фольклоре палка чабана “таяк” несет особое значение — является его водителем и знаком почета» [Солнечные часы 1985]. В данной цитате подчеркивается особое почитание палки-посоха, связанное с его значением для правильного выбора направления, а не с функцией физической опоры. *«Путник в степи воткнул палку в землю, надел на нее шапку и стал беседовать»* [Там же]. Здесь, прежде всего, отметим, что слово *гномон* переводится как «указатель», «тот, кто знает», а для более четкого рисунка тени служили разнообразными навершиями, что достигалось не только их формой или оптическими свойствами (утолщение, отверстие для фокусирования на фоне тени светлого пятна, блеск металла, отражение гранями кристалла и т.п.). Наши исследования показали, что навершие как важный элемент астрономического инструмента может выполнять и другую функцию: его форма и рисунок удобны как «циферблат» для фиксации так называемых астрономически значимых азимутов, среди которых важными ориентирами являются направления на восход / заход Солнца в дни равноденствия и солнцестояния (З–В, СЗ–СВ, ЮЗ–ЮВ). Такие направления, возможно, сохраняет традиционный головной убор, в том числе шапка.

Анализ головных уборов разных конструкций показывает примеры оригинального воплощения гномона в культурных

традициях разных времен и народов. Примерами могут служить известная археологическая находка — золотая шапка, рогатые шлемы, рогатые кички, шали с 12-лучевым рисунком, зубчатая корона, чалма с султаном. Не случайно утверждение древних египтян, что «знания — на голове Изиды», позволяет рассматривать трон, изображаемый между рогов головного убора богини, как разновидность солнечного календаря — трехступенчатый гномон, примеры которого сохранились в разных частях света, в том числе в Мачу-Пикчу (Ю. Америка).

Возможно, *солярная символика устойчиво сохраняется в элементах геокультурного пространства*, в прошлом более тесно связанных с системой евразийской навигации. Так, Мостищенский лабиринт на р. Дон в районе Дивногорья, найденный при раскопках на территории городища бронзового века, указывает одно из направлений межрегиональных коммуникаций (меридиональное). Другим вектором этой пространственной системы, несомненно, являлся Великий Шелковый путь.

Переход к оседлому образу жизни, как свидетельствуют многочисленные примеры эволюции органического мира, сопровождался понижением уровня организации: упрощением нервной системы (например, у беспозвоночных животных можно сравнить подвижные и прикрепленные формы полихет, свободные и паразитические формы плоских червей — см. курс Зоологии, 7 класс). В общественном развитии показательно сравнение информационной системы охотника и землепашца [Алексеева 2001]. Очевидно, что параллельно с этим деградируют материальные и нематериальные элементы культуры, вышедшие из практического употребления и потерявшие актуальность. Неудивительно, что постепенно, с переходом к оседлости, с установлением пространственных и ментальных границ, *трансформировалось содержание сакральности*.

Очевидно, что сегодня первичный *смысл сакральности* природных и культурных объектов утрачен, но можно предположить, что его сохранению способствовало *включение в систему жизнеобеспечения*. Только с течением времени *изменилось содержание сакральности* — причина почитания: от жизненно-важной

информационной системы навигации (знания — дары космоса) до материального взаимодействия с богами (по схеме «я тебе — ты мне» в форме жертвоприношений) и мест силы сегодня (для «подпитки жизненных сил природной энергией»). Соответственно изменялась и социокультурная парадигма, прошедшая, вероятно, стадии коллективного (осознанного, а позже — неосознанного) почитания и индивидуального использования (в том числе в оздоровительных, а сегодня и коммерческих целях).

По-видимому, путь к истокам понимания сакральной основы традиционной культуры из настоящего в прошлое слишком далек от цели. Эффективным представляется путь от истоков — анализа процессов географической среды, их знаковых (семиотических) свойств и жизненной необходимости, порождающей, как известно, действие. В этом случае логика процесса передачи и кодирования информации позволяет выделить в семантической структуре этнографического материала инвариант (исходное, наиболее устойчивое содержание) и вариации, отражающие динамику процессов движения и многогранной трансформации.

В заключение выскажем надежду, что предложенная навигационная концепция информационного моделирования мира и понимания истоков культуры послужит одним из инструментов научного поиска в этнографических исследованиях.

Библиография

Алексеева Л.М. Полярные сияния в мифологии славян: тема змея и змееборца. М., 2001.

Паранина Г.Н. Свет в лабиринте: время, пространство, информация. СПб., 2010.

Солнечные часы и календарные системы народов СССР // Исследования Вселенной. Л., 1985. Вып. 10.

Стафеев С.К., Томилин М.Е. Пять тысячелетий оптики: предыстория. СПб., 2006.

Н.В. Серов

МАТЕРИАЛЬНЫЕ И ДУХОВНЫЕ АСПЕКТЫ АХРОМНОЙ ШКАЛЫ В ИСТОРИИ И КУЛЬТУРЕ

Как-то в краеведческом музее я разговорился с куратором экспозиции по быту традиционной культуры. На вопрос, *какие цвета преобладают в женских праздничных одеждах*, куратор не задумываясь ответил: «*Самые разные*». И я пошел смотреть. Оказалось, что три четверти праздничных платьев были белыми, остальные белыми с красным и лишь одно с орнаментом синезеленого цвета. Я переписал все это на карточки, оцифровал для последующей публикации, а сам так и не мог понять, почему этнографы, историки, искусствоведы не учитывают условия — нормальные (будни) или экстремальные (праздник, похороны и т.п.). Я уж не говорю о репрезентативной воспроизводимости в описаниях возрастных и / или гендерных функций одежды, украшений, интерьера и т.п. Не буду повторяться о белом в христианстве и черном в исламе, ибо остановлюсь на общечеловеческой семантике ахромной шкалы, которая может служить адекватной информационной моделью для временной маркировки как материальных, так и духовных артефактов этнографии и антропологии.

Так, искусствоведы и историки моды до сих пор дискутируют, был ли черный цвет в мужском костюме на Западе или в женском платье на Востоке действительно черным [Харви 2010: 43–72] или все же мы должны учитывать относительность нашего восприятия, т.е. не впадать в крайности «серой шкалы», которая включает все ахромные тона без исключения. Так, Мишель Пастуро приводит не только серые цвета одежды тех времен, в которых Джон Харви видел только черные, но и гризайль как «цвет надежды» в противовес мнению, что «все раньше было черным» [Pastoureau 2008: 106–118]. Эта дискуссия и подвигла меня к настоящему сообщению, ибо без данных поля / музея никакая ссылка на истории конкретных людей никогда не сможет одарить решающими факторами развиваемую в последнее время теорию «простого человека» в истории, этнографии или в культуре.

Доминирующее свойство цвета как информации — его предельная иррациональность, основанная на том, что он есть «визуальная абстракция». Вместе с тем цвет не принадлежит ни одной из вещей, кроме самой краски, но она не самодостаточная вещь, а субстанция, специально созданная для абстрактной хроматической коммуникации [Дзикевич 2004]. Например, негативная семантика черного цвета нередко объясняется причинами физиологического порядка: темнота, ночь, глубокие ямы, пещеры, ущелья, болотная грязь вызывают у человека инстинктивный страх и отвращение; «черное поглощает энергию человека и делает бессильным его зрение, что само по себе грозит опасностью» [Суздальцева 2008: 315].

Однако между белым и черным существует незаметно объединяющий их серый цвет. Несмотря на то что семантика серого отображается на всех этапах развития человеческого общества, этнологи и культурологи зачастую игнорируют культурный опыт человечества. Однако бесспорным остается тот факт, что традиции и обычаи народа находят отражение и в символике цвета в связи с рядом универсальных явлений, сопряженных в единой картине мира [Барышева 2010; Самарина 2010].

Если задачей исторического или этнографического музея считается бережное сохранение культурного наследия, то задачей науки — осознание последнего с его классификацией, систематизацией и т.п. Возьмем, к примеру, цвет керамики Кавказа или Средней Азии, который, помимо ангоба, жидкой красочной облицовки или росписи, зависит от сорта глины и характера обжига. Даже простое перечисление различных цветов и оттенков керамики довольно затруднительно, потому что некоторые цвета обычно определяются такими терминами, как «желтоватый» или «сероватый», которые сами по себе неточны, а потому постоянно употребляются в различных значениях.

Обратим внимание, что о серых цветах керамических изделий мы встречаем упоминаний много меньше, чем обо всех остальных, хотя музейные экспозиции говорят о значительном числе серых предметов материальной культуры. Серый цвет, вероятно, не принято вычленять из удобного тройного ряда «белый — крас-

ный — черный». Быть может, поэтому желательно было бы при описаниях пользоваться цветовыми атласами, а не полагаться на «знание цветов». Все-таки серый цвет при сравнении с черным покажется белым, а при сравнении с белым будет выглядеть черным.

Разумеется, и мы могли бы говорить о черном цвете как о первом или об одном из первых в ряду опредмеченных человеком цветов. Но, строго говоря, в природе нет абсолютно черного цвета. Есть серый цвет, хотя в быту «очень темно-серый» мы, безусловно, назовем «черным». Однако для выявления хроматических характеристик бытовая терминология кажется совершенно неприемлемой. И тот факт, что мы пользуемся весьма приближенной оценкой цветов, по-видимому, не может не приводить к каким-либо неточностям. Остается только надеяться на новые времена и новые исследования.

Как мы видели в «Хроматизме мифа», серый фон керамики или предшествует, или сопровождается красным фоном при возникновении той или иной культуры. Отсюда можно было бы предположить, что серый цвет предшествует красному в начале развития, по крайней мере в предметах материальной культуры. Между тем серым цветом керамики заканчивались многие полихромные взлеты предыдущих культур, что может свидетельствовать и об обратном: серым цветом заканчивается определенная культура. Показательно, что серый сублимат в традициях Древней Индии характеризовал именно «смену цветов», которую нынешние модельеры приписывают серым тонам при смене модных полихромных цветов.

Таким образом, серый цвет является границей между белым и черным. И если белое моделирует понятное прошлое, а черное — неизвестное будущее, то серый цвет и представляет собой некую неуловимую границу («миг») между ними. Именно это отмечал Юнг в своих работах: «Современен лишь тот, кто полностью осознает настоящее. <...> Современный человек всегда вызывает вопросы и подозрения — так было во все времена, начиная с Сократа и Иисуса» [Юнг 1991: 206].

Касаясь этой неуловимой границы, сравним ее цветовую номинацию и концептуализацию в художественных произведениях.

Так, серый цвет может считаться и «переходным» между цветом неба и того, что на земле [Федоров-Давыдов 1966: 156], а в живописи — «бесматериальным» вариантом недоговоренного косноязычными красками [Волков 1985: 136]. Это позволяет убедиться, что не все так просто, как может показаться.

Именно эта сложность граничного состояния между двумя противоположностями и заставляет ученых все более и более детально исследовать триады цветовых номинаций. Так, Т.Я. Гринфельд пишет: «Обычные рабочие эпитеты, окружающие серый цвет <...> — черный и белый — простейшие древние элементы видения человеком мира, рожденные все тем же извечным противопоставлением света и темноты, солнца и тени. Черный — серый — белый — единое гнездо эпитетов, в прямом значении лексем оно в XX в. не очень многообразно. Однако, как показала живопись, их содержание и отношения явились сложнейшей колористической задачей для многих художников. Их действие выражено непосредственно, в драмах, в “погибельных” и “спасительных” сюжетах, в затемнениях и высветлениях, в жизни светотени, в неустойчивости и переходе от одного состояния мира к другому. И серый среди них — в контексте крайностей» [Гринфельд 1990: 93].

К этому остается лишь добавить, что граничное представление цветовых концептов в триадной логике может быть выявлено именно и только в контексте, но не собственно в крайностях, ибо граница — как своеобразная номинация метаязыкового свойства — их внутреннее сосредоточение.

Поскольку метаязыком является любой язык, при помощи которого начинается формализация [Жинкин 1965: 24], то в хроматизме для адекватности анализа используется метаязык цветовых номинаций, который связывается, с одной стороны, с психофизическими понятиями и психолингвистическими представлениями о канонизированных цветах, а с другой — с психологическими представлениями и этнологическими данными. Так как цвет в хроматизме служит модельным обобщением всей совокупности взаимодействий — как компонентов интеллекта друг с другом, так и интеллекта с внешней средой, то, к примеру, проявления цвета (как метаязыка разных областей антропологии) являются

надежными и взаимодополняющими данными для их использования в темпоральной модели развития культуры.

Итак, благодаря цветовым предикатам времен мы получили возможность цветовой датировки и систематизации памятников мировой культуры по различным граничным условиям, что, в свою очередь, может включать в себя и определенные критерии верификации новых артефактов.

Библиография

Барышева Я.А. Культурно-аксиологический аспект колоратива «серый» // Вестник Иркутского гос. лингвист. ун-та. Сер. Филология. 2010. № 4.

Волков Н.Н. Цвет в живописи. М., 1985.

Гринфельд Т.Я. «Серый» цвет в художественном мире М.М. Пришвина // Цвет и свет в художественном произведении. Сыктывкар, 1990.

Дзикевич С.А. Эстетика рекламы. М., 2004.

Жинкин Н.И. Четыре коммуникативные системы и четыре языка // Теоретические проблемы прикладной лингвистики. М., 1965.

Самарина Л.В. Гендерный диморфизм в цветовой терминологии народов Кавказа // Этнографическое обозрение. 2010. № 1.

Суздальцева С.Н. Репрезентация чувственно-интеллектуальной информации на примере черного цвета // Вестник Нижегородского университета. 2008. № 6.

Федоров-Давыдов А.А. И.И. Левитан. Жизнь и творчество. М., 1966.

Харви Дж. Люди в черном. М., 2010.

Юнг К.Г. Проблема души современного человека // Архетип и символ. М., 1991.

Pastoureau M. NOIR. Histoire d'une couleur. P., 2008.

Р.И. Сефербеков

БОГИ-ПАТРОНЫ КУЗНЕЧНОГО ДЕЛА И ПЕРВЫЕ КУЗНЕЦЫ У ТАБАСАРАНЦЕВ И АБХАЗОВ: МИФОЛОГИЧЕСКИЕ ПАРАЛЛЕЛИ

Как известно, кузнечное ремесло возникло в те далекие времена, когда у человека возникла необходимость в изготовлении орудий труда и оружия из металла. Появились особые люди, про-

фессионально занимающиеся этим видом деятельности, то есть кузнецы. Их роль и значение возрастало с включением в обработку более прочного, чем медь и бронза, металла — железа.

Сама личность кузнеца в этой связи обретала некий мистический ореол. Во всех дагестанских языках имеются местные названия слова «кузнец», все они связаны с железом или с кузней. Даже ряд собственных имен, например у аварцев, был связан с металлом — Къебед (кузнец), ПохъутIа (медник), Чаран (сталь), Меседу (золото), Пулад (литая сталь) [Шихсаидов 1969: 51].

Не являются исключением и табасаранцы, у которых в языке, в названиях тухумов (семейно-родственных групп), в топонимах сохранились слова, относящиеся к железу или к кузнечному ремеслу. В целом ряде сел имеются тухумы потомственных кузнецов — Устйир. В Табасаране есть селение Цанак (Цанакк), название которого некоторые исследователи связывают с кузней (*жанак*) [Гасанов 1978: 21]. В окрестностях с. Аскан Ярак находятся родники «*Тур гъебу шид*» («Вода, которую ударили мечом»), «*Рукъан шид*» («Железная вода»), а также лес «*Рукъан гъар*» («Железный лес»). В ковроделии применялись узоры «*Тур-рар*» («Мечи»), «*Тапанча*» («Пистолет»). Сохранилась легенда о поклонении табасаранцев мечу арабского полководца Абумуслима [Бобровников, Сефербеков 2003: 154–214]. Само табасаранское слово *рукъ* («железо»), от которого произошло название кузнеца — *рукъан уста* («мастер по железу»), по мнению Ф. Борка, очень близко стоит к грузинскому названию железа — *рклина* [Борк 1908: 16]. Табасаранские названия «железа», «кузнеца» и «кузницы» относятся к общекавказскому лексическому фонду [Климов, Халилов 2003: 39, 140, 146].

В силу того что табасаранцы рано подверглись исламизации, у них почти не сохранилось мифов о первых кузнецах и богах-патронах кузнечного дела. Все же у некоторых потомственных кузнецов интересующие нас сведения сохранились. Так, по словам Гусейнова Амирчубана из с. Хив, покровителем кузнечного дела у табасаранцев был ангел (*малаик*) *Гьяфис*. Он считался основателем кузнечного дела у табасаранцев. К нему обращались с молитвой, начиная работу в кузне и особенно при закаливании

железа: «Я, Гьяфис, кьуват тув, кумек аnIun!» («О, Гьяфис, дай силу, помоги!»).

Имя патрона кузнечного дела дошло до нас в исламизированном виде — ангел *Гьяфис*. По звучанию оно весьма близко *Гэфесту* — богу огня и кузнечного дела в греческой мифологии [Лосев 1994: 299–300]. Не исключено заимствование в результате миграции мифологических сюжетов. Махмудов Юсуф из с. Джули поведал нам, что первым кузнецом у табасаранцев был *Давуд*-пейгъамбар (пророк *Давуд*). Он раскалял докрасна железо под мышкой и обрабатывал его кулаком на коленях. Однажды *Давуд* так сильно обжегся о железо, что с его руки слезла кожа. В гневе он пожелал, чтобы и с железа такая же «кожа» слезла. С тех пор окалину считают кожей пророка *Давуда*. Так как *Давуд* уже не мог ковать железо прежними методами, он придумал клещи, прототипом которых послужили скрещенные лапы собаки.

Довольно близок по содержанию и смыслу приведенным мифам аналогичный миф у абхазов, у которых «*Шаша* или *Шаиш* был первым кузнецом. Раскаленное железо он ковал не щипцами, а руками, и ковал не на наковальне, а на своих коленях. Он — изобретатель не одного только кузнечного дела, но и изобретатель-покровитель 363 других ремесел. Он чрезвычайно могуществен и горяч. Сама кузница, со всеми ее принадлежностями, есть образ *Шаша*» [Джанашвили 1892: 53].

Этот миф абхазов приводят и другие авторы, но имя первого кузнеца, по их данным, другое. Так, Е.М. Шиллинг приводит следующую версию этого мифа: «В старину, когда жили богатыри “нарты”, был кузнец *Айнар*. Колени служили ему наковальней, а руки молотом и щипцами. На коленях он ковал оружие и разные железные вещи. От него у абхазов будто бы и пошло кузнечное ремесло» [Шиллинг 1931: 64].

Данный текст почти полностью совпадает с вариантом мифа, записанного Н.С. Джанашиа: «В старину, когда люди-богатыри вели борьбу с дивами, а особенно в славное время нартов, жил кузнец по имени *Айнар-ижый*. Ему стальные его колени служили наковальнею, правый кулак — чугунным молотом, а левая рука — щипцами. Он делал исключительно медные изделия» [Джанашиа 1960: 75].

По данным И.А. Аджинджал, покровителем кузнечного ремесла у абхазов был *Шашвы*. *Шашвы* сообщил первому кузнецу свои знания по кузнечному ремеслу и передал ему орудия труда: молот, наковальню и щипцы, известные у абхазов под названием *хнапык* («три руки»). Первого кузнеца, *Ажия*, поселенцы стали считать не просто человеком, а посредником между божеством кузни *Шашвы* и ими, служителем божества кузни. То место и ту мастерскую, где *Ажий* приготовил первые орудия труда, почитали как святое место, где пребывало божество кузни *Шашвы* [Аджинджал 1969: 233].

Следует отметить, что при описании мифического образа первого кузнеца *Давуда* у табасаранцев нельзя исключать влияния мусульманской мифологии, в которой пророк *Дауд* является покровителем металлургии и металлических инструментов [Пиотровский 1994: 354]. Вероятно, под исламскими именами *Гьяфис* и *Давуд* в прошлом фигурировали местные языческие божества, утратившие со временем свои исконные названия. Как писал в этой связи В.Н. Басилов, «мусульманские святые сохранили не столько функции, сколько мифологическую характеристику древних божеств» [Басилов 1970: 24–25].

Сама кузня и находившиеся в ней орудия труда почитались табасаранцами. С ними же были связаны и определенные запреты. Например, кузнечные орудия труда было запрещено одалживать в пользование посторонним. По народным представлениям, кузня такое же священное место, как и мечеть: намаз, совершенный в кузне, приравнивался к намазу, совершенному в мечети. Особо почитаемой была наковальня (*гаварзал*) — «на ней все предметы куются», «к ней при молитве разрешается лбом прикасаться». Прежде чем кузнец пил воду, он брызгал на наковальню — «и она хочет пить». Вода, которой омывали наковальню, считалась лекарством от женского бесплодия.

По наковальне нельзя было попусту бить молотком, класть на нее какие-нибудь посторонние, не относящиеся к кузнечному делу предметы, за исключением хлеба, воды и Корана. На наковальню же клались и дары — продукты, приносимые людьми, обрацавшимися к кузнецу для излечения некоторых болезней.

Особая роль наковальне отводилась при присяге. В присутствии кузнеца присягающий, положив руку на наковальню, клялся ею. Такая клятва считалась особенно крепкой. По свидетельству же Е.М. Шиллинга, у абхазов все мелкие дела разбирались при помощи присяги перед наковальней [Шиллинг 1931: 63]. «Таким образом, — писал Г.Ф. Чурсин, — наковальня, как важнейшая принадлежность кузни, сама по себе выступает в роли святыни, которую почитают и которой клянутся» [Чурсин 1956: 69].

Следует подчеркнуть, что кузнецы у табасаранцев находились на особом положении [Чурсин 1927: 96] и по алату к присяге не допускались [Комаров 1868: 19, прим. 4].

Велика была роль кузнеца и в народной медицине табасаранцев. К нему обращались при некоторых женских и детских заболеваниях. Интересно отметить в этой связи, что бог кузнечного дела у черкесов — *Тлети* — был одновременно и богом-целителем, а кузница была местом совершения лечебных обрядов [Токарев 1990: 398].

В народе существовало убеждение, что причиной некоторых женских и детских болезней был сглаз. Для излечения больного в кузню отправляли человека с сосудом за «водой из кузни» (*жадан шид*). Так называлась вода, в которой калили железные предметы. Благодаря своему химическому составу она действительно могла обладать лекарственными свойствами. Эту воду давали пить больному, ею омывали его тело. Подобными же свойствами, по народным представлениям, обладала и «вода из-под точильного круга» (*ахлин шид*). Из-под круга брали землю, разводили ее в воде и давали пить больному как лекарство.

Если тяжело заболел ребенок, его несли в кузню, сажали на наковальню и, давая пить «воду из кузни», приговаривали: «*Гаварзалси гужлир ва сагъур ишриву!*» («Чтоб ты был силен и здоров, как наковальня!»). Здесь же кузнец выковывал амулет зооили антропоморфной формы из семи сортов металла, который пришивали к правому плечу одежды ребенка. Иногда такой амулет в форме руки выковывали из серебра, взятого из семи домов родственников по материнской линии.

Вообще, как отмечал Г.Ф. Чурсин, число семь в культе кузни играло довольно заметную роль [Чурсин 1956: 67–68]. Из семи

кусков железа кузнец у табасаранцев изготавливал ожерелье или браслет женщине, у которой часто умирали в младенчестве дети. У аварцев кузнец выковывал такой браслет женщине из девяти кусков железа [Чурсин 1995: 52]. В свою очередь, и у черкесов, если у женщины умирали дети, то заболевшего ребенка несли в кузню. Жена кузнеца окунала его в воду для закалки и давала новое имя: девочке — Чими-хан (*чими* — «кузница»), мальчику — Чимнукх («сын кузнеца») [Жардецкая 1940: 61].

Исключительная роль кузнеца у табасаранцев подчеркивалась не только при его жизни, но и после смерти. На могилах кузнецов вплоть до 90-х годов XX в. устанавливали в качестве надмогильного памятника точильный круг *ахал*. Обычно для таких целей использовали старый, непригодный в работе круг, но если такого не находили, изготавливали новый. Его зарывали в землю по отверстие в середине. На поверхности точильного круга, как правило, не высекалось никаких символов или надписей. Возможно, этот обычай является отголоском прежней традиции класть в могилу человека его орудия, оружие, утварь, украшения в надежде, что данные предметы могут ему пригодиться на том свете.

Таким образом, можно констатировать, что вплоть до недавнего времени у табасаранцев существовал культ кузнечного дела, который донес до нас имена патрона кузнечного дела и первого кузнеца, имевших своих аналогов у абхазов, других народов Кавказа и мира.

Список информантов

Гусейнов Амирчубан, 1940 г.р., с. Хив Хивского района Дагестана.

Махмудов Юсуф (1910–1993 гг.), с. Джули Табасаранского района Дагестана.

Библиография

Аджинджал И.А. Из этнографии Абхазии: Материалы и исследования. Сухуми, 1969.

Басилов В.Н. Культ святых в исламе. М., 1970.

Бобровников В.О., Сефербеков Р.И. Абу Муслим у мусульман Восточного Кавказа (к истории и этнографии культов святых) // Подвижники ислама: Культ святых и суфизм в Средней Азии и на Кавказе. М., 2003.

Борк Ф. Заметки о кавказских языках // Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа. Тифлис, 1908. Вып. 38.

Гасанов М.Р. Из истории Табасарана XVIII — начала XIX в. Махачкала, 1978.

Джанашвили М. Абхазия и абхазцы. Тифлис, 1892.

Джанашиа Н.С. Статьи по этнографии Абхазии. Сухуми, 1960.

Жардецкая Н. Народная медицина и лечебная магия у черкесов // Религиозные пережитки у черкесов-шапсугов. М., 1940.

Климов Г.А., Халилов М.Ш. Словарь кавказских языков: Сопоставление основной лексики. М., 2003.

Комаров А.В. Адагы и судопроизводство по ним // Сборник сведений о кавказских горцах. Тифлис, 1868. Вып. 1.

Лосев А.Ф. Гефест // Мифы народов мира: Энциклопедия. М., 1994. Т. 1.

Пиотровский М.Б. Дауд // Мифы народов мира: Энциклопедия. М., 1994. Т. 1.

Токарев С.А. Ранние формы религии. М., 1990.

Чурсин Г.Ф. Культ железа у кавказских народов // Изв. Кавказ. историко-археологического ин-та. Тифлис, 1927. Вып. 6.

Чурсин Г.Ф. Материалы по этнографии Абхазии. Сухуми, 1956.

Чурсин Г.Ф. Авары: Этнографический очерк. 1928 г. / Под ред. Р.И. Сефербекова. Махачкала, 1995.

Шиллинг Е. Абхазы // Религиозные верования народов СССР. М.; Л., 1931. Т. 2.

Шихсаидов А.Р. Ислам в средневековом Дагестане. Махачкала, 1969.

Р.И. Сефербеков

ОБ ОДНОМ МИФОЛОГИЧЕСКОМ СЮЖЕТЕ ТАБАСАРАНЦЕВ: «ЗМЕИ, ВЫПАДАЮЩИЕ С НЕБА»¹

Заметное место в мифологии и верованиях, связанных с животными, у табасаранцев занимали змеи. Табасаранцы верили в существование мифических «домовых змей», с которыми связывали благополучие и достаток в семье и доме. Таких змей не

¹ Публикация подготовлена в рамках поддержанного РГНФ научного проекта № 13-01-00079.

трогали и не убивали. Нарушение данного запрета расценивалось «к несчастью», «к смерти хозяина дома». В четверг после полудня или в первую половину пятницы (сакральное для мусульман время) для этих змей под притолокой выставляли угощение — мучную халву, но без соли и сахара (*тум ктру аварша*).

В обыденной жизни отношение к змеям у табасаранцев было крайне негативное. Существовала примета, что встретить в пути змею — к неудаче. Ее надо было обязательно убить — «40 грехов прощается». Убитую змею надо было непременно похоронить, «иначе отомстят ее братья и сестры». Однако заползшую в жилище змею не убивали, а выпроваживали.

В соответствии с верованиями табасаранцев, для того чтобы пленить змею, необходимо было провести прутом лещины вокруг нее магический круг и произнести не имеющее смысла и не переводимое на русский язык заклинание:

Ан гъина нугъайда,
Манаф кГули кафиру,
Къаскъасина афину! (сел. Хив).

Инна кейданна кейдун,
Сабагъилиль кафиригъи,
Амгъи ругъм. Ругъайда! (сел. Зильдик).

Как и у абхазов [Чурсин 1956: 146], у табасаранцев существовало представление, что, если змею ударить прутом лещины, она цепенеет и даже умирает. У славян такая сила придавалась ясеню [Афанасьев 1983: 218].

При трудных родах облегчать их будто бы мог человек, не давший проглотить змее лягушку. Женское бесплодие лечили, омывшись водой, настоянной на змеином выползке. Особый смысл придавали змеиному языку, вырванному у живой еще змеи. Женщина, имевшая его при себе, якобы становилась еще более «языкастой». Верили, что, если носить змеиный язык при себе, «такого человека ждет удача», «другие змеи его не ужалят», «никто не сможет его обмануть», «его слово в споре будет значи-

мее, а чужое слово — не ранит». В ковроделии табасаранцев применялся «змеиный узор» (*битІран цІар*) [Сефербеков 2000: 41].

Наряду с этими верованиями в мифологии табасаранцев сохранился сюжет, связанный с выпадением змей с неба (*зав ан битІар гьургьну*). В силу своего географического и стратегического положения Табасаран в древности и средневековье часто подвергался вторжениям иноземных завоевателей [Гасанов 1994: 88–92, 118–126]. Поэтому особое значение здесь имел оборонительный фактор, который выдерживался в основном за счет сложностей рельефа. Одной из особенностей поселений табасаранцев являлось слабое развитие в них каких-либо фортификационных сооружений (сигнальные и оборонительные башни, дома-крепости), если не считать дошедшую до нашего времени крепость «семи братьев и сестры» (около XVII в.) у с. Хучни. В то же время у других народов Дагестана [Магомедов 1988: 66–72] и Северного Кавказа [Кобычев 1982: 182–187] такие сооружения имелись.

Все же, несмотря на выбор места для поселения и защитные мероприятия, табасаранские села были более уязвимы, чем поселения горной части Дагестана. Свидетельство тому — руины десятков разрушенных поселений вокруг нынешних сел, фигурирующих у местных жителей под названием «*Чуру гьул*» или «*Ккаравхъи гьул*» («Разрушенное село»). Среди причин, вызвавших гибель этих сел, обычно называют выпадение с неба змей, от укусов которых якобы и погибли люди. Сохранились многочисленные предания и легенды, повествующие об этом.

Так, в с. Чувек такое предание связывают с историей семи разрушенных поселений, находившихся вблизи этого селения. Говорят, что из всего населения этих сел выжил лишь один ребенок в люльке, которого впоследствии вскормили молоком эти же змеи.

Бытующее в с. Межгюль предание повествует о том, как в далеком прошлом, в день какого-то языческого праздника, жители этого села узнали, что на них и на их соседей собираются выпасть с небес змеи. Для того чтобы предотвратить это и умилостивить змей, жители семи окрестных селений приготовили для них угощение — ритуальную мучную халву *аварша* без соли и сахара. Ее

выставили на медных подносах в местности «*Машкврин гьулгнин мист*» («Мечеть праздничной молитвы»), где на высоком холме находилось культовое сооружение, сохранившееся до нашего времени. Отведав халву, змеи будто бы не тронули жителей этих селений, а поползли в другие места.

В с. Тураг сохранилось предание о том, что выпавшие с неба змеи разрушили поселение *Инжларин гьул*, которое было способно выставить на скачки 40 белых и 40 пестрых коней. Выпавшие с неба змеи заползали в жилища и жалили людей. Они также поедали приготовленную людьми пищу, заползая в миски с едой. Малые дети, наблюдая за этой картиной, будто бы говорили змеям: «*Бакди, бакди мипланай, мучври, мучври ипИнай*» («Лапкой, лапкой не ешьте, ложкой, ложкой кушайте»). Схожие предания бытуют и в других табасаранских селениях.

Анализируя этот не встречающийся у других народов Дагестана фольклорный сюжет табасаранцев, можно отметить, что выпадавшие с небес на землю змеи рассматривались в народе как главное воплощение космического зла (например, *Змей Горыныч* у русских как трансформация образа врага [Энциклопедия 1997: 178–179]), как животные не только нижнего, но и верхнего мира (бинарное противопоставление *верх* — *низ*), соединяющие признаки змеи и птицы, небо и землю, этот и потусторонний мир. Подобной многозначностью и амбивалентностью можно объяснить те обстоятельства, что в преданиях они иногда выкармливают молоком грудных детей или, насытившись ритуальной халвой, щадят людей в каких-то селениях. Потусторонность этих хтонических персонажей подчеркивает и ритуальная халва, приготовленная без соли и сахара (первоначально, вероятно, был мед); то, что на этом свете едят с солью и сахаром, на том свете едят без них.

Рассматривая в качестве основной причины гибели поселений выпадение с небес змей, следует учитывать и то, что слово «*bumlap*» в табасаранском языке помимо «змей» обозначает еще и «оспу», от которой вполне вероятно могли погибнуть люди [Лавров 1983: 29].

Таким образом, можно отметить архаичность, глубокий символизм и амбивалентность фольклорных персонажей сюжета «змеи, выпадающие с неба» у табасаранцев.

Библиография

- Афанасьев А.Н.* Древо жизни: Избранные статьи. М., 1983.
- Гасанов М.Р.* Очерки истории Табасарана. Махачкала, 1994.
- Кобычев В.П.* Поселения и жилища народов Северного Кавказа в XIX–XX вв. М., 1982.
- Лавров Л.И.* Землетрясения и мор на Северном Кавказе до XIX в. // Краткое содержание среднеазиатско-кавказских чтений. Апрель 1983 г. Л., 1983.
- Магомедов Д.М.* Оборонительные сооружения жителей Юго-Западного Дагестана в XIX в. // Материальная культура народов Дагестана в XIX — начале XX в. Махачкала, 1988.
- Сефербеков Р.И.* Традиционные религиозные представления табасаранцев. Махачкала, 2000.
- Чурсин Г.Ф.* Материалы по этнографии Абхазии. Сухуми, 1956.
- Энциклопедия сверхъестественных существ / Сост. К. Королев. М., 1997.

Н.Г. Соловьева

О ТРАДИЦИОННЫХ ПРАЗДНИКАХ КАЗАКОВ КАРАЧАЕВО-ЧЕРКЕСИИ

Карачаево-Черкесская Республика является многонациональным субъектом Российской Федерации, в состав населения которой входят абазины, карачаевцы, ногайцы, русские, черкесы и другие народы. Казаки, являясь субэтносом [Авксентьев 1997: 36], имеют много общих черт с русским народом. Одним из ключевых элементов традиционного развития культуры казачества Карачаево-Черкесии является приверженность православной вере.

Именно конфессиональная принадлежность казаков определила их традиции и обряды, тесным образом связала соблюдение норм православия с повседневным циклом праздников и будней. Так, закладка казачьих поселений начиналась с постройки храма. Святой, именем которого нарекался храм, считался покровителем станицы. Ежегодно устраивались храмовые или престольные праздники в честь святого покровителя населенного пункта. На них приглашали гостей из соседних станиц и аулов [Бондарь 1997: 7].

Следует отметить, что вся жизнь казачества проходила в соответствии с церковным календарем, который не противоречил правилам ежедневного несения военной службы. Календарь включал и некоторые элементы народных примет и поверий. При помощи народного календаря организовывалась вся хозяйственная и бытовая деятельность.

Церковный календарь представлял собой святцы, в которых каждый день посвящался одному или нескольким святым. По святцам определяли время христианских праздников, постов и мясоедов. При этом содержание народного календаря, интерпретация праздников, а также сопровождающие их обряды, различные предписания, запреты, приметы и поверья были связаны не только с христианским вероучением, но и с представлениями славянского язычества. Ранние календари бытовали в устной форме или в так называемых месяцесловах, включавших в себя списки праздников и связанных с ними примет. В народном обиходе широко использовались деревянные календари (*резы, бики*), на которых даты праздников и важнейшие события жизни отмечались зарубками.

Отправными точками отсчета годового цикла времени у казаков Карачаево-Черкесии служили христианские праздники. Их названия обычно представляли собой интерпретацию церковных названий: например, день Св. Евдокии получил название «дня Авдотьи Плющихи», день Св. Афанасия — «Афанасий Ломонос, береги уши и нос». Некоторые христианские праздники приобрели народное название: крещенский сочельник — голодная кутья, праздник Рождества Иоанна предтечи — Ивана Купала.

Кроме того, немаловажная роль в календаре отводилась и природным явлениям (наступлению заморозков, прилету птиц, росту и созреванию растений), а также сезонам хозяйственной деятельности (начало пахоты, сева, жатвы, первый выгон скота, начало охоты и т.п.). Так, наступление нового года связывалось с весенним пробуждением природы. При этом не забывали обратить внимание и на зимний солнцеворот, после которого день увеличивался на «куриный шаг». Святки, которые начинались с 25 декабря / 7 января и заканчивались 6 / 19 января, считались

временем рождения нового солнечного года. По этой причине годовой ритм жизни у русского населения (казачества) Карачаево-Черкесии отсчитывался от святок до святок.

По общепризнанным правилам, год делился на четыре сезона. Зиму встречали в Рождественский пост или в отдельные даты октября, ноября и декабря: Покров день, день памяти Св. Козьмы и Демьяна (1 / 14 ноября), Андреев день (17 / 30 ноября), Введение. Завершение зимы точно не датировалось и часто совпадало с началом весны, приходившейся на разное время в разных регионах: на Сретение, Трифонов день (1 / 14 февраля), день Авдотьи Плющихи или на Благовещение. Границы лета в народном календаре также точно не определялись. Его начало совпадало с завершением Троицких празднеств, а конец приходился на период между Ильиным днем и Успением Богородицы. Середина лета и зимы отмечались двумя большими праздниками — Ивановым днем и Рождеством Христовым. При этом весна и осень воспринимались как время переходное, т.е. как межсезонье.

Народная жизнь чередовалась буднями и праздниками. Будни казачества, являющегося не только «служивым» населением («военнообязанным»), но и крестьянским — это прежде всего постоянная работа на полях, в хлеву, доме. Жизнь, полная забот, хлопот и усталости естественным образом сменялась праздниками. Время отмечания последних считалось священным. Эти дни были наполнены весельем, радостью и развлечениями.

Отношение к празднику было как к одному из главных событий жизни: «Мы целый год трудимся для праздника», «Жизнь без праздника, что еда без хлеба». Праздник считался свободным днем от работы: «День свят — все дела спят». В этот период занимались только самыми необходимыми делами — уходом за скотом, приготовлением угощений к праздничному столу, делами, которые не считались работой (сбором ягод и грибов, любительской рыбной ловлей и охотой). Другие виды работ категорически запрещались, несоблюдение запрета каралось несчастьями: урожаем, мором скота, пожаром, наводнением и др.

В праздничные дни дома, улицы, ограды, колодцы подвергались генеральной уборке и ремонту. В частности, в доме наво-

дился идеальный порядок и чистота. Новыми половиками и полотенцами с «украсами», расставленной по полкам праздничной утварью, зажженными у икон лампадами украшалась казачья хата.

Традиционные русские праздники казаков Карачаево-Черкесии имели ряд характерных черт. Они сопровождались масштабным застольем с «хорошей» едой (большим количеством мясных блюд и всевозможной выпечкой, разными соленьями и сладостями) и хмельными напитками. Прием гостей и хождение в гости, как и пение песен, исполнение народных танцев, в частности лезгинки, были обязательными атрибутами праздничных гуляний.

Стоит отметить, что праздничных дней в русском быту насчитывалось в году около 140–150 дней (вместе с воскресеньями). Так называемая народная праздничная система включала праздники церковного календаря и не установленные Церковью праздники. В России традиционно отмечались Пасха («праздник всех праздников», «торжество всех торжеств») и двенадцатые (то есть двенадцать важнейших после Пасхи праздников), а также пять великих праздников: Обрезание Господне и память в. Василия Великого, Рождество Иоанна Предтечи, Святых первоверховных апостолов Петра и Павла, Усекновение главы Иоанна Предтечи, Покров Пресвятой Богородицы. Большими праздниками считались Ильин день, Егорьев день, Николин день, престольные праздники. К большим не установленным Церковью праздникам относились святки, масленица, заветные праздники [Шангина 2008: 11].

Особо почитаемые православные праздники продолжались около трех-четырёх дней, а Пасха или масленица — неделю. Программа проведения каждого праздника тесным образом переплеталась с событием, которому была посвящена.

Традиционные праздники сопровождались календарными обрядами. Современные ученые обрядовый цикл делят на восемь комплексов: 1) святочный; 2) масленичный; 3) ранневесенний (Великий пост, день Сорока мучеников (Сороки), Благовещение и др.); 4) средневесенний (Пасха, Вознесение, Егорьев день, Никола Великий и др.); 5) троицко-купальский (совпадающий либо

с окончанием весны, либо с началом лета); 6) летний (жатвенная обрядность, Ильин день, Спасовы дни, Успенье); 7) осенний (Семенов день, Воздвижение, Рождество Богородицы, Покров день и др.); 8) зимний (Андреев день, Введение, день Спиридона Повороты (12 / 25 декабря) и др.) [Там же: 12].

Обрядовый комплекс сопровождался характерными ритуалами «встреч» и «проводов-похорон» времен года. Встреча являлась как бы приглашением и произносилась детьми или молодежью в поэтической форме. Часто при встрече производилось изготовление символа того или иного времени года: хлеб, печенье-жаворонки, украшенное дерево, чучело, большой костер и др. Проводы же сопровождалось определенными словами и песнями. При этом производилось уничтожение соответствующих символов — их сжигали, разрывали, разбивали, топили и т.п.

С помощью обрядов люди стремились повлиять на природные явления: ускорить наступление тепла и ослабить морозы, стимулировать выпадение и таяние снега. Считалось, что обряды могли повлиять на рост растений, прилет птиц, восстановление плодородия земли после жатвы и т.п.

Таким образом, традиционные русские праздники казаков Карачаево-Черкесии зиждились на общих принципах православной веры и имели много общих черт с общеевропейской народной традицией. Праздники играли огромную роль. Общие молебны и крестные ходы, собиравшие всех жителей населенных пунктов (станций, хуторов, сел), сближали русское население Карачаево-Черкесии. Праздники способствовали укреплению и родственных связей, так как объединяли ближнюю и дальнюю родню. Праздничное общение с дальними родственниками, ярмарочными торговцами, нищими-богомольцами позволяло узнавать обширные новости, удивляться обычаям других народов и т.п. Обсуждение новой информации не только способствовало формированию общих интересов определенной социальной группы, но и помогало развитию общероссийской солидарности по актуальным вопросам жизнедеятельности.

Библиография

Авксентьев А.В., Авксентьев В.А. Этнические группы и диаспоры Ставрополя: Краткий справочник. Ставрополь, 1997.

Бондарь Н.И. К вопросу о традиционной системе ценностей кубанского казачества (Часть первая. XIX — начало XX в.) // Из культурного наследия славянского населения Кубани. Краснодар, 1997.

Шангина И.И. Русские традиционные праздники. СПб., 2008.

О.В. Старостина

НЕКОТОРЫЕ ОСОБЕННОСТИ ЖЕНСКОЙ РИТУАЛЬНОЙ ОДЕЖДЫ ТАДЖИКОВ

Традиционный ритуальный костюм таджиков, как и повседневные комплексы одежды, отражает при помощи цвета, материала, покроя и орнаментации ряд признаков, присущих той или иной половозрастной группе. Однако наряду с отличиями можно определить и некоторые сходные черты в покрое и цвете ритуальной одежды, одеваемой в соответствии с изменением статуса человека, например, рождением, инициацией, свадьбой, похоронами, трауром, а также выявить некоторые элементы костюма, являющиеся в традиционных представлениях обязательными атрибутами обрядов жизненного цикла. Основным аспектом предложенной работы является выявление тех особенностей ритуального женского костюма, посредством которых маркировалась переходное состояние женщины.

Хотелось бы отметить, что любая ритуальная одежда, например пеленки для новорожденных, первые рубашки, свадебное и траурное платье, похоронная одежда и саван, кроилась без использования ножниц. Ткань разрывали по нитям основы или утка.

Наиболее близкими, как с семантической точки зрения, так и по цвету и форме являются первые пеленки новорожденного и саван. Согласно традиционным представлениям таджиков, и ребенок, и покойный находятся в переходном состоянии, близком к потустороннему миру — миру мертвых и, следовательно, еще или уже не относятся к миру живых и семейному коллективу. Так же как и покойный, которого заворачивают в белый саван,

младенец не имеет сшитой одежды, до отпадения пуповины его обычно заворачивали в мягкую ткань, которой могли быть платье или платок матери, бабушки, отца или деда. По мнению З.А. Широковой это делалось для придания ребенку долголетия [Широкова 2002: 23].

Д.А. Люшкевич описывала еще один редкий вид одежды младенца, близкий к погребальной одежде: своеобразный нагрудник — *синабанд*, представляющий собой цельнокроеную несшитую рубаху [Люшкевич 1978: 140] и бытовавший у таджиков Ферганской долины. Аналогичный вид одежды входил в состав мужского и женского савана [Таджики Каратегина и Дарваза 1976: 135] — это нижняя погребальная «рубаха» — *курта*.

Следующие виды ритуальной одежды относятся к сшитому типу и, за некоторыми исключениями, не входили в традиционный погребальный костюм. Нижняя плечевая ритуальная одежда по основным деталям кроя не отличалась от повседневной. Ее особый статус определяли отдельные приемы шитья и цветовые особенности некоторых деталей. Так, у детских рубашечек обычно подол, ворот и концы рукавов не подшивали. Считалось, что обрезание лишних кусков ткани, а также подшивание укорачивает жизнь ребенку, препятствует его росту, полноте и здоровью [Наливкин, Наливкина 1886: 174]. Согласно сообщению супругов Наливкиных, в Ферганской долине не подшивали также подол рубахи молодухи, т.е. фактически ее свадебного платья, так как по местным представлениям это могло вызвать бесплодие [Там же: 95].

Одной из наиболее ярких черт женской ритуальной одежды является отсутствие цветового выделения ластовицы. С цветными ластовицами (*кульфак*; кульф — замок, тадж.) был связан ряд поверий. Они были обязательным элементом нательной одежды фертильной женщины, который призван обеспечить плодovitость [Писарчик 1979: 115]. Согласно традиционным представлениям душа покидала тело через подмышку. Использование контрастных тканей и амулетов «удерживало» в теле душу человека [Фахретдинова 1988: 144]. Однако в рубашках детей до трех лет (т.е. той возрастной группы, в которой не определялась поло-

вая дифференциация) ластовицы изготовлялись из той же ткани, что и все платье. Лишь в исключительных случаях, когда дети в семье умирали или ребенок был долгожданным, ластовицы рубашечки делались цветными [Фахретдинова 1988: 144].

В свадебных платьях и платьях, заготовливаемых для приданого, в которых в дальнейшем ходила молодуха, ластовицы делались из того же материала, что и все платье. В траурных рубахах ластовицы также никогда не делались цветными.

Детскую нательную и ритуальную одежду сближают не только особенности шитья и детали кроя, но и цвет. Материалом для изготовления детской рубашечки служила обычно белая хлопчатобумажная ткань, иногда в мелкий цветочный рисунок [Наливкин, Наливкина 1886: 174], нижнее платье невесты и молодухи шилось также из белой ткани. Если умирал кто-либо из самых близких родных, в знак глубокого траура надевали платье из белой гладкой хлопчатобумажной материи [Сухарева 1982: 25].

Общие черты имеет поясная детская и женская обрядовая одежда. В отличие от повседневной взрослой поясной одежды, детские штаны шили всегда из одного сорта ткани [Люшкевич 1978: 135], не вставляя ластовиц и верха другого цвета. Эта особенность характерна также для женской обрядовой одежды — свадебной и траурной. Поясная одежда — штаны — шилась для свадебного костюма из шелковой или полупелюшковой красной ткани с ярким абровым рисунком и не имела вставок и ластовиц из ткани другого сорта или цвета. В отличие от обычных шаровар, траурные всегда целиком шили из одной ткани, опасаясь, что в противном случае можно вызвать новые смерти. Как упоминалось выше, вставка из контрастной ткани, согласно традиционным представлениям таджиков, обеспечивала плодovitость женщины и одновременно являлась оберегом. В траурной одежде, вероятно, цветная ластовица воспринималась как средство вызвать «плодовитость» смерти.

Верхней плечевой ритуальной женской одеждой являлся особый вид халата. В Центральном Таджикистане, Бухарском оазисе, Пенджикенте и Самаркандской области, когда девочке исполнилось 12 лет, на нее впервые надевали старинный праздничный

халат *мунисак*, *калтача* [Там же: 136]. Это торжество происходило по поводу первого *мулджар* — окончания 12-летнего цикла. Девочка переходила в следующий возрастной класс и могла выходить замуж. В Самарканде существовал особый праздник *калтачанушон* [Сухарева 1982: 39], также связанный с переходом девочки в возрастную группу девушек. Название праздника происходило от названия вышеописанной старинной одежды.

В коллекции Российского этнографического музея, помимо нескольких экземпляров *мунисака*, хранится уникальная старинная девичья и женская верхняя одежда *пешево*, основным отличием которой является отсутствие подкладки. Она изготовлена из желтого в красную полоску шелка местного производства. Как отмечала О.А. Сухарева, халат *пешево* был известен в Самарканде и Бухаре во второй половине XIX в. в качестве праздничной одежды, к концу века он употреблялся лишь в качестве элемента траурного костюма [Там же: 42]. *Мунисак* без подкладки как элемент девичьего костюма сохранялся и в свадебной одежде. Молодوخа носила его до рождения первенца, а при выходе на улицу набрасывала его на голову под паранджу [Там же: 36].

Пешево из ткани синего цвета [Люшкевич 1978: 136] считалось и траурной верхней плечевой одеждой. Близкие родственницы умершего отличались наиболее яркими и нарядными *пешево* [Сухарева 1982: 36], но носили их только первые несколько дней траура.

В случае смерти молодой девушки, невесты, молодой или молодой замужней женщины в качестве погребального костюма использовался не саван, а полный комплект свадебной одежды, включавший и украшения, считавшиеся оберегом покойной [Муродов, Мардонова 1989: 116].

Большой белый платок, входивший в состав женского головного убора, фиксируется практически во всех ритуалах жизненного цикла. Такой платок использовался для закрывания младенца после обряда положения в колыбель. В зависимости от местности период сокрытия длился от трех до сорока дней [Троицкая 1927: 352]. Затем платок появлялся в костюме невесты и новобрачной. На ее голову набрасывали большой белый несложенный платок,

закрывавший лицо, грудь, плечи и всю спину, который молодая снимала только после первой брачной ночи в доме супруга.

Обязательной частью траурного головного убора был белый *лячак* [Люшкевич 1978: 143], закрывавший шею и грудь. В случае отсутствия данного элемента головного убора, например у девочек, девушек и пожилых женщин, его заменяли большим белым платком, один из углов которого перебрасывали на противоположное плечо. Белый платок использовали и как покрывало на лицо умершей женщины, так как, согласно традиционным представлениям, мужчины-родственники не должны видеть лица покойной, переставшей быть членом их семьи [Таджики Каратегина и Дарваза 1976: 123].

Праздничной и ритуальной обувью являлись туфли *кауш* и сапожки *махси*, которые изготавливали из парчи, сафьяна, шагрени, сукна бархата, украшали вышивкой, аппликацией из кожи.

Характерным отличием траурного женского костюма от повседневного и ритуального являлось наличие пояса, который представлял собой сложенный несколько раз большой платок, свободно завязанный на талии поверх *пешево*. Его надевали во время оплакивания покойного и при посещении могилы на второй, третий и сороковой день. В случае траура по мужу женщина снимала пояс после годовых поминок [Наливкин, Наливкина 1886: 231].

Таким образом, женский ритуальный костюм включал в себя следующие элементы, считавшиеся обязательными для ношения: белую рубаху и штаны, без выделения цветом ластовиц и линии шага, *пешево*, белый платок, а также мягкие сапожки и туфли.

Библиография

Бикджанова М. А. Одежда узбечек Ташкента XIX — начала XX в. // Костюм народов Средней Азии. М., 1979.

Люшкевич Ф. Д. Одежда таджикского населения Бухарского оазиса в первой половине XX в. // Материальная культура и хозяйство народов Кавказа, Средней Азии и Казахстана. Л., 1978. (Сб. МАЭ. Вып. XXIV).

Муродов О., Мардонова А. Некоторые традиционные погребальные обычаи и обряды у таджиков // Этнография Таджикистана. Душанбе, 1989.

Наливкин В., Наливкина М. Очерк быта женщины оседлого туземного населения Ферганы. Казань, 1886.

Писарчик А. К. Материалы к истории одежды таджиков Нурата. Старинные женские платья и головные уборы. Костюм народов Средней Азии. М., 1979.

Сухарева О. А. История среднеазиатского костюма. Самарканд. 2-я половина XIX — начало XX в. М., 1982.

Таджики Каратегина и Дарваза / Ред. Н.А. Кисляков, А.К. Писарчик. Душанбе, 1976. Вып. 3.

Троицкая Л. А. Первые сорок дней ребенка среди оседлого населения Ташкента и Чемкентского уезда // Сб. В.В. Бартольду. Ташкент, 1927.

Фахретдинова Д. А. Ювелирное искусство Узбекистана. Ташкент, 1988.

Широкова З.А. Детская одежда таджиков и связанные с ней обряды // Этнографическое обозрение. 2002. № 4.

Н.А. Тлеубергенова

КУЗНЕЧНОЕ РЕМЕСЛО КАРАКАЛПАКОВ

Важным направлением исследования истории любого народа является изучение его ремесленной деятельности. Развитие ремесла в конкретную историческую эпоху — это один из показателей состояния общества, т.е. ремесленная деятельность и ее составляющие в какой-то мере отражают уровень социально-экономического и культурного роста на всем протяжении истории. Результаты ремесла в виде конкретной продукции передавались от поколения к поколению, составляя, таким образом, неотъемлемую часть материального наследия народа. И в этом отношении история каракалпаков не является исключением. Накопленные историко-этнографические материалы свидетельствуют, что в прошлом ремесло составляло основную сферу хозяйственной деятельности каракалпаков. Имея богатые исторические традиции и высокую художественную культуру, оно являлось наиболее развитой отраслью народного творчества.

Ремесла, связанные с обработкой металлов, на территории Каракалпакстана возникли в глубокой древности, еще тогда, когда люди научились изготавливать медные и бронзовые предметы. Это

подтверждается археологическими материалами. Древнее население Южного Приаралья во второй половине II тыс. до н. э. пользовалось рядом предметов местного производства. Об этом свидетельствуют уникальная находка каменной литейной формы для отливки наконечника копья из поселения Джанбас-21 [Итина 1977: 131] и многие металлические изделия различного характера, выявленные археологами на поселениях и городищах на территории Каракалпакстана.

Античные источники дают сведения об употреблении сако-массагетскими племенами различных металлов [Геродот 1972: 79].

О древности кузнечного ремесла у каракалпаков свидетельствуют фольклорные данные, обряды и верования, связанные с личностью кузнеца, мастерской и инструментами.

О давних традициях каракалпаков в кузнечном деле свидетельствуют наряду с письменными источниками местные легенды о происхождении кузнечного ремесла, о святом покровителе кузнецов Хазрети Даут, который передал кузнечное мастерство одновременно каракалпакам и узбекам. О давности занятия каракалпаков кузнечным ремеслом свидетельствуют и этнонимы. Например, каракалпакский род казаяклы имеет подразделение «коп уста» (много мастеров), представители которого занимались и занимаются кузнечным ремеслом. Топонимика Каракалпакстана также отражает занятия населения кузнечным ремеслом, например название аула «Зангиши» — аул изготовителей стремян.

Кроме того, во многих районах Каракалпакстана мастера-кузнецы хранят сведения о династиях кузнецов. Мы встречались с мастерами, у которых четыре и более поколений предков были кузнецами. В 2001 г. в Тахтакупырском районе мы беседовали с кузнецом Абдикамаловым Сеидмухамедом (1949 г.р.), каракалпаком из рода кара-мойын, четыре поколения предков которого занимались кузнечным делом. В том же году в Караузякском районе мы брали информацию у потомственного кузнеца Раметова Оразбая (1930 г.р.), казаха из рода алим, который являлся кузнецом в шестом поколении. Каракалпакский этнографический отряд Хорезмской археолого-этнографической экспедиции в 1956 г.

в Кегейлийском районе получил сведения о кузнечном деле каракалпаков от потомственного кузнеца Есемурата Дурсова, предки которого 18 поколений занимались этим ремеслом [Камалов 1968: 108–109]. В 1973 г. во время историко-этнографической экспедиции этнографом А. Утемисовым была проведена беседа с кузнецом Абдусаматом Саимбетовым (75 лет, каракалпак из рода кенегес, подразделения сары), у которого также 18 поколений предков занимались кузнечным ремеслом [Утемисов 1991: 13–14].

До начала XX в. кузнечное дело оставалось самым распространенным из ремесел, связанных с производством металлических изделий. Кузнецы удовлетворяли потребности населения в предметах домашнего хозяйства, обеспечивали инструментами ремесленное и сельскохозяйственное производства, строительные промыслы. Производственной специализации как таковой у кузнецов Каракалпакстана (как в Ташкенте, Самарканде, Бухаре) не было. В этих крупных городах кузнецы XIX — нач. XX в. делились на мастеров по изготовлению определенных изделий. Например, в Бухаре было около 150 кузнецов: из них 30 *ташгаров* — изготовителей кетменей, 50 *доссозов* — изготовителей серпов, некоторые мастера занимались производством ножей и т.п. [Сухарева 1962: 31].

По сведениям, полученным от некоторых информаторов в начале XX в., наблюдалась такая специализация и у каракалпакских кузнецов, хотя эти ремесленники назывались общим универсальным именем — *темириши*. В действительности существовали специальности, которые по объекту и продукту труда имели свои наименования — *зангиши* (изготовители стремян), *пышакшы* (ножовщики) и др.

Прогрессивным явлением, свидетельствующим о дальнейшем развитии кузнечного дела, стала специализация отдельных территорий. Подтверждением тому служат названия аула в Ходжейлийском районе и улицы в том же районе — Касип, в которых большая часть населения имела отношение к кузнечному ремеслу, аулов Сарыоймауыт, Зангиши, жители которых были потомственными кузнецами. В этих специализированных населенных пунктах можно видеть отражение роли ремесленных корпораций

как организованных центров мелких производителей соответствующих отраслей.

Кузнечное ремесло каракалпаков было развито как в сельской местности, так и в городах. Центрами кузнечного ремесла были города Ходжейли, Чимбай, Кунград. Кроме того, эти города являлись торговыми центрами для населения низовьев Амударьи в XIX — начале XX в. Кузнецы имели индивидуальные мастерские, которые, как и лавки, где производилась реализация продукции, определялись термином *дукан*. У городских кузнецов мастерская-*дукан* располагалась на базаре, в соответствующих ремесленных рядах. Иногда под мастерскую кузнецы приспособивали старую юрту или же полуземлянку — *жертоле*. Но чаще всего строили отдельное помещение с навесом и одним окном. В каждой мастерской работали кузнец и его ученик (ученики). По сведениям информантов, в специализированных населенных пунктах (аул) в каждой мастерской работало от трех и более человек, что свидетельствует о разделении труда.

Производимые ремесленниками-кузнецами изделия можно разделить на типы:

- орудия труда для земледелия;
- орудия труда для скотоводства;
- орудия труда для рыболовства;
- ремесленные инструменты;
- оружие;
- предметы домашнего хозяйства;
- аксессуары одежды;
- металлические предметы конского убранства.

Кроме того, кузнецы изготавливали женские музыкальные инструменты — *шынкобызы*, металлические предметы, используемые народными лекарями — *табибами* в лечении больных, а также ремонтировали металлические изделия местного производства и привозные. Приведенная типология кузнечных изделий определялась особенностями спроса местного населения и соответствовала характеру комплексного хозяйства каракалпаков.

Таким образом, изучение кузнечного ремесла каракалпаков помогает нам выявить характерные черты традиционного быта

и культуры, показывает картину традиционной хозяйственной деятельности каракалпакского народа.

Библиография

Геродот. История в девяти книгах. Л., 1972. С. 79.

Итина М.А. История степных племен Южного Приаралья (II — начало I тыс. до н. э). М., 1977.

Камалов С.К. Каракалпаки в XVIII–XIX веках. (К истории взаимоотношений с Россией и среднеазиатскими ханствами). Ташкент, 1968.

Сухарева О.А. Позднефеодальный город Бухара конца XIX — начала XX в. (ремесленная промышленность). Ташкент, 1962.

Утемисов А.У. Каракалпаклардын онер-касиплери. Нокис, 1991.

Х.А. Хабекирова

РОЛЬ И МЕСТО ЖЕНЩИНЫ-МАТЕРИ В МИРОВОЗЗРЕНИИ ЧЕРКЕСОВ

Рассматривая вопросы статуса, положения женщины у черкесов, мы обратили внимание на их зависимость от конкретной социальной роли, выполняемой ею в обществе: мать, сестра, жена, дочь и т.д. Об этом явлении упомянуто в нескольких наших статьях, посвященных образам женщины вообще, сестры, жены [Хабекирова 2005: 99; 2007: 36].

Здесь же мы обращаемся к образу матери. У черкесов именно эта социальная роль ставится и оценивается выше всех остальных женских ролей. Такое отношение к персоне матери, наделение ее всеми возможными положительными качествами — это выработанная и провозглашенная обществом норма, ориентированная на идеал. Можно сказать, что такая установка занимает главное место в системе жизненных ценностей черкесов.

Почитание матери, идеализация ее образа — характерная черта, вероятно, всей общечеловеческой культуры. Она основана на осознании и понимании значения женщины-матери в «обеспечении» жизни, биологическом и культурном воспроизводстве рода человеческого. В культуре черкесов существует некий усредненный стереотип материнского образа, имеющий собира-

тельный / сводный характер. В него включены социально-нормативные черты, которые, по народным понятиям, должны быть присущи каждой женщине в роли матери (основные характерные и эталонные). Надо указать, что культурные стереотипы образа матери и материнской любви, свойств, которыми она наделяется, сходны у самых различных народов, населяющих земной шар. К самым главным чертам женщины-матери черкесы относят беззаветную, всепрощающую любовь, жертвенность, бескорыстие, заботливость, нежность, доброту, снисходительность и др. Материнская любовь осмысливается только в категориях «настоящего», «истинного», «верного» [Хоружий 2011: 758]. Установки, представления, ставшие эталонными образцами, передаются из поколения в поколение и становятся частью ценностно-мировоззренческой системы народа. Представляется, что мать — это единственный человек, который любит бескорыстно, таким, каков ты (ее дитя) есть, не рассуждая и не анализируя. Такая убежденность звучит в черкесской поговорке *'Къомыхъуныжынур, къомыцъэжынур уи анэрэ уи нит Iрэ'* («Мать да глаза не изменят») [Адыгэ псальэжъхэр 1994: 156; Пословицы и поговорки 1990: 164].

Психологи полагают, что существуют два главных мотива человеческой деятельности — альтруизм и эгоизм. Можно думать, что в человеческой личности обычно доминирует эгоизм, связанный с инстинктом самосохранения как условием выживания. Альтруизм, с этой точки зрения, не имеет «полезной» роли. Женщина же в роли матери — это наглядный и яркий пример альтруизма (готовность жертвовать своими интересами, бескорыстная забота о благе других (здесь — своих детей). По народным убеждениям, нет ничего сильнее и выше материнской любви и мягче материнского сердца (*'Анэм и лъагъуныгъэм нэхъ ин цы Iэкъым, анэм и гум нэхъ щабэ цы Iэкъым'*). Непременной составной частью материнской любви, как уже упомянуто, видится и жертвенность. Мать готова на любые испытания ради своих детей, не ожидая за это благодарности, ответной любви. Она их любит независимо от того, каковы они.

Одним словом, мать в мировоззрении черкесов являет собой редкий пример альтруизма в отношении своих детей, а часто и чу-

жих. По народным взглядам, такого рода любви, как материнская, не требующая ничего взамен, больше не существует. Полагается, что в человеческом мире очень многое может быть непрочным, зыбким, но только не материнская любовь. Всё это говорит о признании данной культурой абсолютной ценности этого чувства.

Считается, что каждый человек в неоплатном долгу перед своей матерью. Это особый долг, который невозможно вернуть, до того он велик и необъятен. Такая точка зрения передается в языке выражением *'Анэм и гуэныхьыр шыныжыгуейиц'* («Грех перед матерью искупить очень сложно»). Словосочетание «анэм и гуэныхь», где «анэм» — мать, «гуэныхь» — араб. — «грех» = букв. «грех перед матерью» применяется как показатель степени, тяжести греха. В русском эквиваленте по смыслу к «гуэныхь» наиболее близко, по нашему мнению, слово «долг», «неоплатный долг». По народным воззрениям, не существует человека, у которого бы не было «греха перед матерью». Как говорят информанты, нет человека, который не имел бы греха / долга перед своей матерью, как бы хорошо он к ней ни относился, любил и оберегал ее. Даже то, что она носила его в своем чреве девять месяцев, почитается за грех, который ему надо искупить, замолить, отдать как долг [ПМА; Бжунаева 2011].

Аналогичные представления о неоплатном долге перед матерью есть у абазин и карачаевцев. Об этом говорят одинаковые пословицы у тех и других: «Долг матери не оплатишь, если даже пожаришь для нее яичницу на ладони», «Если даже на руке изжаришь яичницу, не искупишь долг перед матерью» [Пословицы и поговорки 1990: 53, 215]. Данные представления, выраженные в высказываниях, суждениях людей, пословицах и поговорках, фразеологизмах отражают испытываемый обычно почти каждым человеком глубокий комплекс вины перед матерью, основанный на осознании бесценности, необъятности ее миссии и невозможности отплатить ей адекватным отношением.

Впрочем, хотя и утверждается, что отдать сполна свой долг матери, искупить свои грехи перед ней невозможно, но все же признается, что бывают отдельные, редкие, экстраординарные случаи, когда такое может произойти. Если, к примеру, человек

перенес / вынес невероятные трудности ради матери (*'анэм гугъу Ией дехьамэ'*), всегда с любовью и нежностью относился к ней, ничем ее не обижая, ухаживал за ней, долго и тяжело болевшей, то про такого говорят, что у него уже нет греха / долга перед матерью (*'Абы и анэм и гуэныхь тельъжкъям'*). Как правило, такую фразу употребляют обычно по отношению к женщине, к мужчинам — редко. Нам приходилось слышать ее в адрес женщины, которая отказалась выходить замуж, чтобы не оставлять свою мать в одиночестве. Она посвятила ей себя целиком, пожертвовав своими интересами, ухаживала, лечила, так как у неё было плохое здоровье. Окружающие говорили, что у дочери уже не осталось греха перед матерью (она расплатилась полностью), но как бы сама мать не имела его перед дочерью, приняв такую жертву.

В народных понятиях наличие матери у индивидуума — это один из главных показателей его жизненного благополучия, учитывая то важное место, которое занимала женщина-мать на шкале жизненных ценностей черкесов. В разговорах «о жизни» люди часто высказываются таким образом: *'Уи анэ уи Iэху дуней уи Iэ'*, *'Анэ зимы Iэм гу Iэгъуэр и махуэ'* («Пока у тебя есть мать, весь мир твой»; «У кого нет матери, тот влачит жалкое существование»). Жалея ребенка, растущего без матери, или взрослого человека, выросшего без нее, обычно говорят: *'Анэм и Iэфлагъ зымыц Iыху / зымыц Iыхуа тхэмыцк Iэ'* («Бедный-бедненький, не знающий / не знавший материнской ласки», букв. «сладости матери»). Полагается, что такого человека можно пожалеть и многое ему простить. По распространенному убеждению, ребенок, у которого нет матери, имеет облик сироты (*ибафэ тет*), в то время как при наличии только одного из родителей — матери — он так не выглядит (*ибафэ теткъям*). Такое убеждение сложилось на основе наблюдений и житейского опыта многих поколений людей и закрепилось в поговорках: «Если есть мать, то ребенок не сирота», «У кого умер отец, тот наполовину сирота, а у кого мать — круглая сирота» [Адыгэ псалъэжъхэр 1994: 150, 154; Пословицы и поговорки 1990: 163, 167].

Аналогичные поговорки есть и у соседних с черкесами народов. Современные психологи отмечают важное влияние раннего

детского опыта на всю последующую жизнь и отмечают, что потеря матери в детском возрасте существенно сказывается на становлении, развитии характера и личности человека.

Мать олицетворяется с местом, где человек родился и вырос. Понятия «мать» и «родина» приравниваются друг к другу — «*цIыльэ анэ*» — родина (от «*цIыльэ*» — земля, «*анэ*» — мать; сравни с русск. «Родина — мать»). С использованием лексемы «*анэ*» образовано понятие «родной язык» — *анэдэльхубзэ* («*анэ*» — мать, «*дэльху*» — рожденный с / вместе, «*бзэ*» — язык.) и т.д.

В заключение надо отметить, что образ матери в культуре черкесов только положительный, в отличие, скажем, от образа жены, который довольно противоречив. В данной статье затронуты лишь некоторые аспекты темы матери, которая весьма обширна, что предполагает дальнейшее этнографическое изучение этой проблемы.

Библиография

Адыгэ псалъэжьхэр. Нальчик, 1994.

Пословицы и поговорки народов Карачаево-Черкесии. Черкесск, 1990.

Хабекирова Х. А. К вопросу о статусе женщины и «женского» в культуре адыгов — черкесов // Лавровские среднеазиатско-кавказские чтения. СПб., 2005.

Хабекирова Х. А. К вопросу об эволюции и трансформации понятий о женщине и «женском» у адыгов (черкесов) // Вестник Карачаево-Черкесского института гуманитарных исследований. Черкесск, 2007. Вып. 5.

Хоружий С. С. Комментарий // Джеймс Джойс. Улисс. М., 2011.

Источники

Полевые материалы автора (ПМА).

Информант З.Р. Бжунаева 1935 г.р. г. Черкесск, 2011.

СОЦИАЛЬНАЯ КУЛЬТУРА И ОБЩЕСТВЕННЫЕ ПРАКТИКИ ПРОШЛЫХ ВЕКОВ

А.Х. Абазов

ОБРАЗЫ ПРОШЛОГО В СИСТЕМЕ РЕГУЛИРОВАНИЯ ОБЩЕСТВЕННЫХ ОТНОШЕНИЙ У КАБАРДИНЦЕВ В XIX — НАЧАЛЕ XX В.: ОСОБЕННОСТИ ФОРМИРОВАНИЯ И ПРОБЛЕМЫ СОХРАНЕНИЯ¹

Образы прошлого в системе регулирования общественных отношений являются важным элементом исторической памяти большинства народов мира. В данном случае историческая память понимается как сложная динамичная система, формирующаяся в течение длительного времени под влиянием ряда факторов и представляющая собой совокупность знаний общества, социальных групп, индивидов о прошлом своего народа, страны, человечества. Актуальность поставленной проблемы определяется тем, что соционормативная культура в исторической памяти кабардинцев является субстанцией, отвечающей за формирование и стабилизацию их этнокультурной идентичности посредством реконструкции собственного прошлого.

В настоящее время историческая память и историческое сознание черкесов (адыгов) как объект научного изучения вызыва-

¹ Работа выполнена в рамках проекта «Образы прошлого в социально-политических и этнокультурных процессах у народов Северного Кавказа (на примере Кабардино-Балкарии)» — Программы Президиума РАН «Фундаментальные проблемы модернизации полиэтничного макрорегиона в условиях роста напряженности».

ет большой интерес у исследователей. В конце XX — начале XXI в. к этой проблеме обращались А.Х. Боров [Боров, Пшемурзов 1997: 202–210], Э.А. Шеуджен [Шеуджен 2010], Д.Н. Прасолов [Прасолов 2010: 221–223], Дж.Я. Рахаев [Рахаев 2010: 228–230], А.Х. Абазов [Абазов 2011: 216–221], В.Х. Кажаров [Кажаров 2012] и др. Особенностью большинства сделанных ими выводов является то, что изучение исторической памяти связывается в основном с современностью, т.е. с тем, как те или иные образы прошлого отражаются в исторической памяти черкесов в настоящее время. Однако следует учитывать, что предметом *memory studies* выступают не конкретные явления и процессы, а история воспоминаний о них в определенный период.

Историческая память формируется одновременно на двух взаимосвязанных уровнях. Первый (обыденный) уровень соответствует бытовому, повседневному состоянию исторической памяти. Второй (научно-теоретический) — формируется профессиональными исследователями. Такая дифференциация, по нашему мнению, применима для исследования особенностей формирования образов прошлого в сфере соционормативной культуры кабардинцев в имперский период.

Основным элементом традиционной соционормативной культуры кабардинцев является морально-правовой свод правил и норм поведения под названием *адыгэ хабзэ* (букв. «черкесский закон»). В юридической антропологии устоялось мнение, что правовая часть «адыгэ хабзэ» и обычное право являются тождественными понятиями. До начала российского влияния в Кабарде «адыгэ хабзэ» менялось в основном под влиянием мусульманского права, а с конца XVIII в. — и под влиянием законодательства Российской империи. Это привело к формированию системы соционормативного плюрализма, в рамках которой была значительно ограничена регулятивная функция «адыгэ хабзэ».

Особенности исследования отражения институтов соционормативной культуры кабардинцев на научно-теоретическом уровне исторической памяти определяются, прежде всего, степенью развития историографии в XIX — начале XX в. В этом плане следует выделить труды С.М. Броневского [Броневский 2004: 168],

Ф.И. Леонтовича [Леонтович 1882], Н.Ф. Грабовского [Грабовский 1870: 1–72], М.М. Ковалевского [Ковалевский 1890], В.Н. Кудашева [Кудашев 1913: 46–48], в которых содержатся некоторые сведения о системе регулирования общественных отношений у кабардинцев в дореволюционный период. Кроме того, во второй половине XIX — начале XX в. были опубликованы сборники статей и материалов, в которых содержались данные о соционормативной культуре кабардинцев. Среди них можно выделить «Акты Кавказской археографической комиссии», «Сборник сведений о кавказских горцах», «Сборник материалов по описанию местностей и племен Кавказа», «Терский сборник» и т.п.

Определенные изменения в исторической памяти кабардинцев были связаны с появлением трудов таких черкесских (адыгских) просветителей XIX в., как Ш.Б. Ногмов [Ногмов 1861], Хан-Гирей [Хан-Гирей 1992], А.-Г. Кешев [Кешев 1988] и др. Они хорошо знали быт и культуру своих народов, некоторые из них были участниками описываемых событий. Именно с осознанием значимости истории своего народа в работах этих авторов происходило нарушение статичного восприятия прошлого.

Особыми формами отражения обычаев и традиций кабардинцев в исторической памяти являются сборники норм их обычного права (например, «Постановления о сословиях в Кабарде» П.С. Потемкина, «Народное условие, сделанное 1807 года, июля 10, после прекращения в Кабарде заразы, в отмену прежних обычаев» (1807), «Полное собрание кабардинских древних обрядов» (1844) и др.). В контексте поставленной проблемы можно говорить о том, что с их появлением «образы прошлого» в сфере соционормативной культуры кабардинцев были текстуализированы, т.е. подверглись письменной фиксации. Однако многие нормы к моменту их фиксации в этих документах уже противоречили российскому законодательству. В новых условиях их применение считалось правонарушением и влекло за собой определенные санкции.

Кроме того, память об институтах соционормативной культуры кабардинцев в XIX — начале XX в. находила отражение в делопроизводственных документах различного уровня (офици-

альная переписка военного начальства на Кавказе, материалы судебных разбирательств и т.п.); нарративных источниках (записки путешественников, мемуары и т.п.); фольклоре — легенды, сказания, сказки, песни (*гъыбзэ*).

Некоторые сведения о прошлом хранит терминологическая система соционормативной культуры, которой кабардинцы пользовались в XIX — начале XX в. при регулировании общественных отношений в повседневной практике. Многие институты соционормативной культуры имели специальные обозначения на кабардинском языке, которые очень тонко отражали их смысл и содержание (например, *гъэфIэж* — компенсация нанесенного кому-либо материального или морального ущерба, которую выплачивает виновный пострадавшему; *тезыр IэзациIэ* — мера наказания преступников за нанесение ран и телесных повреждений; *къуажэдэху* — изгнание из населенного пункта человека, совершившего преступление; *тхъэрыIуэ цыхъэт* — свидетель под присягой; *хабзэнишэ* — нарушитель адатов и т.п.). В этом плане можно говорить о кабардинском языке как способе хранения конкретной культурно-исторической информации.

В XIX — начале XX в. множественные проявления ситуативной исторической памяти кабардинцев были зафиксированы в материалах судебных разбирательств. В них кабардинцы часто апеллировали к прошлому для доказательства своих исторических прав на землю, имущество, сословный статус и т.п. У тяжущихся, как правило, отсутствовали письменные документы, подтверждавшие их права на предмет спора. Поэтому одним из основных аргументов при разрешении споров становилась именно апелляция к прошлому, «опирающаяся на устную традицию» [Прасолов 2010: 223]. Однако такие «образы прошлого» не находили отражения в коллективной исторической памяти кабардинцев в последующее время.

Все это говорит о том, что в XIX — начале XX в. на теоретическом уровне были заложены основы для представления прошлого как непрерывного процесса, тогда как для обыденного уровня было характерным преобладание ситуативной исторической памяти. Зафиксированные в исторической памяти кабардин-

цев традиционные поведенческие императивы в полной мере не отражали сущности сложившейся к тому времени системы соционормативного плюрализма. Многие институты соционормативной культуры уже не применялись в повседневной практике кабардинцев в традиционном виде, в то время как память о них сохранялась.

Библиография

Абазов А.Х. Историческая память кабардинцев в контексте историографии обычного права // Лавровский сборник: Материалы XXXIV и XXXV Среднеазиатско-Кавказских чтений 2010–2011 гг. Этнография, история, археология, культурология. СПб., 2011.

Боров А.Х., Пшемурзов В.Х. Историческая память и этническая культура // Этническая культура и проблема самосохранения в современном контексте (культурологические очерки). М.; Нальчик, 1997.

Броневский С.М. Новейшая история о Кавказе, собранная и пополненная Семеном Броневским. СПб., 2004.

Грабовский Н.Ф. Очерк суда и уголовных преступлений в кабардинском округе // Сборник сведений о кавказских горцах. Тифлис, 1870. Вып. 4.

Кажаров В.Х. Историография и историческое сознание кабардинцев во второй половине XX — начале XXI в. Нальчик, 2012.

Кешев А.-Г. (Каламбий). Записки черкеса. Нальчик, 1988.

Ковалевский М.М. Закон и обычай на Кавказе. М., 1890.

Кудашев В.Н. Исторические сведения о кабардинском народе. Киев, 1913.

Леонтович Ф.И. Адагы кавказских горцев. Материалы по обычному праву Восточного и Северного Кавказа. Одесса, 1882. Вып. 1.

Ногмов Ш.Б. История адыгейского народа. Тифлис, 1861.

Прасолов Д.Н. Земельный вопрос в исторической памяти кабардинцев и балкарцев в XIX — начале XX в. // Историческая память: Люди и эпохи: Тез. научной конференции. Москва, 25–27 ноября 2010 г. М., 2010.

Рахаев Дж.Я. Темгрюк Идаров в культурной памяти кабардинцев (XVI–XX вв.) // Историческая память: Люди и эпохи: Тез. научной конференции. Москва, 25–27 ноября 2010 г. М., 2010.

Хан-Гирей. Записки о Черкесии. Нальчик, 1992.

Шеуджен Э.А. Адыги (черкесы) в пространстве исторической памяти. М.; Майкоп, 2010.

О СТАТУСЕ ПРИСЯЖНЫХ СВИДЕТЕЛЕЙ В СИСТЕМЕ ПРАВОСУДИЯ КАБАРДИНЦЕВ В ПОСЛЕДНЕЙ ТРЕТИ XIX — НАЧАЛЕ XX В.¹

Изучение особенностей аккультурации институтов соционормативной культуры народов Кавказа к правовой системе России в последней трети XIX — начале XX в. является актуальной исследовательской задачей современной юридической антропологии по ряду причин.

Во-первых, такое исследование позволяет подробнее проанализировать процессы и механизмы включения традиционных обществ в состав империи. Во-вторых, дает возможность выявить некоторые закономерности правогенеза в таких обществах под влиянием внешних политических факторов. В-третьих, определяет формы и модели функционирования традиционных общественных институтов, включенных в состав империи в рамках единого полиюридического пространства.

В этом плане институты обычного права кабардинцев представляют большой интерес как в научно-теоретическом, так и практическом отношениях. Это объясняется тем, что в последней трети XIX — начале XX в. нормы обычного права этого народа являлись одним из основных социальных регуляторов и применялись в той форме, в которой это не противоречило законам Российской империи. Помимо формирования образов морально-этического поведения и регулирования повседневной жизнедеятельности кабардинских сельских обществ нормы и институты обычного права широко использовались в правоприменительной практике официальных и посреднических (медиаторских) судов. Все это можно проследить на основе характеристики роли и статуса так называемых свидетелей под присягой (*тхьэрылуэ цыхьэт*) в судопроизводстве кабардинцев в последней трети XIX — начале XX в.

¹ Исследование выполнено при финансовой поддержке научно-исследовательского проекта РГНФ (№ 12-11-07001) «Система правосудия Кабарды в 1822–1917 гг.: исторический опыт и уроки».

Основные вопросы функционирования института присяжных свидетелей, роли и места клятв (присяг) в общественной и правовой жизни кабардинцев затрагивались в работах различных исследователей [Кудашев 1913; Материалы 1956; Думанов, Кушхов 1986; Бгажноков 1986; Мусукаев, Герондоков 1989; Думэн 2006]. Материалы, характеризующие статус и особенности участия присяжных свидетелей в судебном процессе, отложились в фондах Управления Центрального государственного архива Кабардино-Балкарской Республики. Не менее информативными источниками являются материалы полевых исследований, хранящиеся в научном архиве Института гуманитарных исследований Кабардино-Балкарского научного центра Российской академии наук.

Анализ этих источников и литературы показывает, что в последней трети XIX в. в судебных разбирательствах часто принимали участие свидетели под присягой, чьи показания играли важную роль в принятии решений судьями по тому или иному делу. Слова ответчика сопровождалась присягою людей, известных своей честностью и пользовавшихся уважением односельчан. Считалось, что для участия в судебном процессе в качестве присяжного свидетеля приглашались только люди, выполнявшие все религиозные обряды (уроза, намаз и т.п.) [Архив КБИГИ, ф. 10, оп. 1, ед. хр. 5, пасп. 1]. И наоборот, ими не могли стать люди с плохой репутацией [Бгажноков 1986: 97] и рожденные от незаконных браков [Архив КБИГИ, ф. 10, оп. 1, ед. хр. 27, пасп. 7].

В судебной практике того времени различались очистительная присяга обвиняемого и присяга свидетеля [УЦГА КБР, ф. И-24, оп. 1, ед. хр. 33, л. 3]. Институт присяжных свидетелей активно использовался помимо медиаторских и в деятельности официальных судов (Кабардинского окружного народного суда (1858–1871); Нальчикского горского словесного суда (1871–1917), сельских (аульных) судов) [УЦГА КБР, ф. И-24, оп. 1, ед. хр. 31, л. 3]. Услугами *тхьэрылуэ щыхьэт* пользовались и в тех случаях, когда потерпевший не соглашался с показаниями обвиняемого. Их основная функция заключалась в принятии присяги о невиновности подсудимого. Перед присягой они обязаны были изучить обстоятельства дела. Как правило, для этого родственники подсудимо-

го давали клятву о его невиновности в присутствии присяжного свидетеля [Архив КБИГИ, ф. 10, оп. 1, ед. хр. 2, пасп. 12]. Если он был убежден в невиновности подозреваемого, то соглашался принимать присягу. После этого судьи или медиаторы в отношении подозреваемого выносили оправдательный приговор. Напротив, отказ от присяги или отсутствие возможности привлечь к разбирательству присяжного свидетеля косвенно доказывали вину подсудимого [Архив КБИГИ, ф. 10, оп. 1, ед. хр. 1, пасп. 1].

С принятием кабардинцами мусульманской религии присяги стали даваться на Коране. Во второй половине XIX в. они стали оформляться в письменном виде принимавшими участие в судебных разбирательствах эфендиями на арабском языке с обязательным переводом на русский [УЦГА КБР, ф. И-24, оп. 1, ед. хр. 244, л. 6].

Как правило, присяжники назначались потерпевшими в присутствии суда из числа односельчан. Обвиняемому предоставлялось право дать отвод кому-либо из назначенных присяжников по следующим основаниям: «находящемуся с ним во вражде, состоящим в родстве с потерпевшим, безумным, с порочным поведением, и находящимся в дальнем отсутствии, или под стражею» [УЦГА КБР, ф. И-22, оп. 1, ед. хр. 2175, л. 10].

Свидетелями под присягой могли стать кабардинцы, достигшие 12-летнего возраста [Бабич 1999: 78]. В конце XIX — начале XX в. с согласия обвиняемого присяжниками могли быть назначены и родственники как обвиняемого, так и потерпевшего [УЦГА КБР, ф. И-22, оп. 1, ед. хр. 2175, л. 10 об.]. Лицам, которым было что-либо известно о конкретном правонарушении, вменялось в обязанность принять участие в судебном разбирательстве. Вместе с тем предусматривались и основания освобождения присяжников от участия в процессе. Среди них можно перечислить «тяжкие болезни его (присяжного свидетеля. — А.А.), помешательство, смерть кого-либо в семье или из родственников, отклонение его от присяги потерпевшим или родственниками последнего посредством подкупа, обещаний, угрозы; по случаю эпидемий, или различных дел, когда сношение запрещено начальством или сообщение прервано» [УЦГА КБР, ф. И-22, оп. 1, ед. хр. 2175, л. 10 об. — 11].

Обеспечение участия присяжников в судебном разбирательстве возлагалось на ответчиков или обвиняемых [УЦГА КБР, ф. И-22, оп. 1, ед. хр. 2175, л. 54]. В последней трети XIX в. в правлениях кабардинских сел стали формироваться списки присяжников [УЦГА КБР, ф. И-22, оп. 1, ед. хр. 3595, л. 37].

В конце XIX в. администрация Терской области стала принимать меры по установлению контроля в этой сфере правоприменительной практики кабардинцев. Для этого в 90-е годы XIX в. был проведен ряд заседаний Нальчикского горского словесного суда, на которых обсуждались вопросы назначения присяжников из лиц, привлекаемых к уголовной ответственности по обычаям [УЦГА КБР, ф. И-22, оп. 1, ед. хр. 2175, л. 10]. Судьям предлагалось установить правила принятия присяги в судебных разбирательствах. На одном из заседаний они приняли решение и дальше применять в судопроизводстве институт *тхьэрылуэ щыхъэт* в прежнем виде [УЦГА КБР, ф. И-22, оп. 1, ед. хр. 2175, л. 10 об.]. Кроме того, в конце XIX в. было также установлено правило, согласно которому обвиняемый не имел права делать заявления суду о неправильном назначении присяжника или давать ему отвод с того момента, когда имена присяжников уже были внесены в журнал заседания суда [УЦГА КБР, ф. И-22, оп. 1, ед. хр. 2175, л. 11].

Вместе с тем лжесвидетельство (лжеприсяжничество, клятвopепреступничество) считалось у кабардинцев тяжким преступлением и на долгие годы дискредитировало фамилию провинившегося. В «Полном собрании кабардинских древних обрядов» (1844) была зафиксирована мера наказания за лжесвидетельство, которая выражалась в том, что виновного сажали «лицом к хвосту на лошадь и возили по многолюдной улице, называя анафе-мою» [Леонтович 1882: 255]. Такой обычай в исторической памяти кабардинцев закрепился под названием *шыкIэкъешэкI* [Думэн 2006: 193]. Человек, который когда-либо был уличен в лжесвидетельстве, не мог больше принимать участия в качестве свидетеля в судебных разбирательствах разного уровня [УЦГА КБР, ф. И-24, оп. 1, ед. хр. 33, л. 3].

Все это подробно характеризует особенности интеграции отдельных институтов традиционной соционормативной культуры

кабардинцев в правовую систему Российской империи в последней трети XIX — начале XX в.

Источники и библиография

Архив КБИГИ — Научный архив Федерального государственного бюджетного учреждения науки Института гуманитарных исследований Кабардино-Балкарского научного центра Российской академии наук.

Бабич И.Л. Эволюция правовой культуры адыгов (1860–1990-е годы). М., 1999.

Бгажноков Б.Х. Адыгские клятвы // Общественный быт адыгов и балкарцев. Нальчик, 1986.

Думанов Х.М., Кушков Х.С. К вопросу о судеустройстве и судопроизводстве в Кабарде во второй половине XIX — начале XX в. // Культура и быт адыгов. Майкоп, 1986. Вып. 4. С. 41–51.

Думэн Хь.М. Адыгэхэм я дауэдапщэхэр этнографие терминхэм я псалъалгэ кIэщI. Налшык, 2006.

Кудашев В.Н. Исторические сведения о кабардинском народе. Киев, 1913.

Леонтович Ф.И. Адаты кавказских горцев. Материалы по обычному праву Восточного и Северного Кавказа. Одесса, 1882. Вып. 1.

Материалы 1956 — Материалы по обычному праву кабардинцев (первая половина XIX в.). Нальчик, 1956.

Мусукаев А.И., Герондоков М.Х. Идеологическое и общественное единство в жизни горцев. Нальчик, 1989.

УЦГА КБР — Управление Центрального государственного архива Кабардино-Балкарской Республики (Нальчик).

Н.М. Абдукадыров

ДИПЛОМАТИЧЕСКИЕ ОТНОШЕНИЯ ОСМАНСКОЙ ИМПЕРИИ С БУХАРСКИМ ЭМИРАТОМ В КОНЦЕ XVIII В.

В последней четверти XVIII в. между Османским государством и ханствами Средней Азии были установлены тесные связи. Этому были свои причины. Политические события второй половины XVIII в. и их последствия негативно повлияли на Османское государство. Усилившиеся европейские государства угрожали провинциям Османской империи. В последней четвер-

ти XVIII в. Османская империя, воевавшая с европейскими государствами и Россией, испытывала давление с разных сторон. К примеру, Англия оказывала экономическое давление, Франция подбиралась к ее провинциям в Африке на побережье Средиземного моря, Австрия была нацелена на ее владения в Центральной Европе, а Россия, владевшая северо-восточными территориями империи, обратила свой взор на Средиземное море и Стамбул.

Османское государство, находясь в условиях внешнего кризиса и попавшись на уловки европейских государств, понимало необходимость соблюдения осторожности во внешнеполитических связях с ними. Вместе с тем османское правительство старалось установить связи со странами Востока, в частности, с тюркомусульманскими государствами Средней Азии [Финкель 2009: 528–529].

Первым государством Средней Азии, направившим в Османскую империю своего посла, стал Бухарский эмират. Бухарский эмир Сайд Абулгазы хан отправил посла к султану Абдулхамиту I с просьбой о помощи в решении внутренних и внешних проблем своей страны.

Османский султан не торопился отвечать послу бухарского эмира Молле Мухаммеду Шерифу, поскольку два года назад Османское государство потерпело поражение в войне с Россией, и в 1774 г. согласно соглашению Кучук-Кайнаржа вынуждено было передать Крым в ее владение. В это время османское правительство готовилась к войне с Россией с целью возвращения Крыма [Howorth 1880: 776].

В итоге османское руководство приняло решение направить своего посла. Им стал Алемдар Мехмед Сайд. Он был послан с предложением объединиться для борьбы с Россией и создать единый фронт в Средней Азии. В 1786 г. турецкий посол прибыл через Иран в Бухару и доставил письмо султана бухарскому эмиру.

В этом письме султан выступил с предложением установить связи в различных сферах и объяснял задержку посольства политическими осложнениями в отношениях с Российским государством. Вместе с тем глава османского государства призывал бухар-

ского эмира и тюрко-мусульманские государства Средней Азии установить политические и экономические отношения.

Когда посол Алемдар Мехмет Сайд прибыл в Бухару, дни бухарского эмира Сайд Абулгазы хана уже были сочтены. В этих сложных условиях управление государством было возложено на его родственника Мухаммеда Масум хана (Шахмурада).

Мухаммед Масум хан, ответив турецкому послу, отметил, что и ранее послы других государств прибывали с предложением создать военный союз против России, но они также не получили положительного ответа.

Алемдар Мехмет Сайд объяснил, что не желает испортить отношения между бухарцами и Москвой: «Мы сейчас подобны странникам в степи, у нас нет мощи, чтобы вызволиться от мощного государства Московского. У нас есть торговые центры на территории России. Налажены торговые отношения путем обмена караванами. По этой причине мы не можем наносить урон отношениям с Москвой. В данный момент нашим внешнеполитическим соперником является Иран. Потому мы воюем с ним» [Mehmet Saray 1990: 19–20]. Спустя некоторое время после отъезда османского посла из Бухары Сайд Абулгазы хан скончался, к власти пришел Мухаммед Масум хан.

В 1787 г. в связи с войной между Османской империей и Россией османское правительство вновь направило посла к бухарскому эмиру Мухаммеду Масум хану с просьбой о создании в Туркестане фронта против России.

Бухарский эмир встретил посла с почестями. Через своего посла Мухаммеда Беди Мухаммед Масум хан направил два письма руководству Османского государства: одно из них султану, второе — главному визирю.

В своем письме эмир указал, что он готов на все ради ислама. При этом он отметил несостоятельность народов Мавереннахра в военном деле сравнительно с российскими войсками, которые обладали современными технологиями и вооружениями. Также он сообщил, что направляет послов другим народам Туркестана, казахам и киргизам, с целью объединиться и бороться против российского присутствия [Сурдель, Сурдель 2006: 126].

Мухаммед хан указывал на разногласия между казахами и узбеками в Туркестане. В это время там между ними неоднократно возникали территориальные проблемы. Главной геополитической проблемой для соседствующих народов были города на берегу реки Сырдарья [История Казахстана 2010: 290].

В своем письме главному визирю эмир указал и ряд других проблем. Он просил объяснить султану политическое и экономическое положение узбекских ханств Средней Азии. Они были разобщены, но напрямую сообщать об этом султану эмир не хотел.

Кроме того, эмир написал о своем интересе к устройству государственно-административного управления в Османской империи и о том, что он хотел бы установить такой вид управления в своем государстве [Широкопад 2009: 132].

В результате этих дипломатических контактов было обозначено два новых направления внешней политики. Во-первых, в период действия мирных соглашений между Османской империей и Россией конца XVIII в. бухарский эмир не просто хотел стать союзником султана, но просил, чтобы тот взял его под свое покровительство дабы остановить распространение российского влияния в Туркестане. Во-вторых, он просил отправить двух человек (опытного политика и представителя османской династии), чтобы прекратить агрессию иранского шаха Надиршаха и сохранить единство тюрко-мусульманских народов.

Прибыв в Стамбул, бухарский посол Мухаммед Беди попросил великого визиря Османского государства оставаться в Стамбуле до окончания русско-турецкой войны. Также он просил отправить другого посла в Бухару, чтобы дать ответ на послание бухарского эмира и сообщать о политическом положении Османского государства [Name-i Hümayün defteri: 229].

Великий визирь и султан Селим III (1789–1808) приняли просьбу посла и приказали отправить ответное посольство к бухарскому эмиру, чтобы доставить послание султана. Из соображений безопасности оно было отправлено через Багдад [Ibid].

Селим III в своем письме выразил благодарность за поддержку в войне против России. Он также указал на готовность к войне с Россией и Австрийской империей, которые были главными со-

перниками Османской империи в Европе. Османский султан дал несколько советов относительно обороны при нападении российской армии и особенно отметил необходимость единства тюркских народов в Средней Азии [Lord Kinross 2009: 421].

Конец XVIII в. отмечен острым соперничеством между Османской империей и Россией. Османское правительство стремилось ослабить русскую армию и намеревалось отвоевать территории, захваченные российскими войсками [İnal Halil İbrahim. 2010: 368]. Чтобы осуществить эти планы, Османское государство предложило среднеазиатским тюрко-мусульманским ханствам союз против России. В результате были установлены тесные дипломатические связи с Бухарским эмиратом.

Бухарский эмир поддержал османского султана, потому что он осознал, что Российская империя когда-либо организует военные действия в Средней Азии. Ради предотвращения этой опасности он и пошел на сближение с султаном. Однако политическая ситуация в Средней Азии помешала созданию полноценного союза.

Библиография

- История Казахстана. Алматы, 2010. Т. 3.
- Сурдель Д. и Ж.* Цивилизация классического ислама. Екатеринбург, 2006.
- Финкель К.* Османская империя. М., 2009.
- Широкорад А.Б.* Турция. Пять веков противостояния. М., 2009.
- İnal Halil İbrahim.* Osmanlı tarihi. İstanbul, 2010.
- Howorth H. H.* History of the Mongols. L., 1880.
- Lord Kinross.* Osmanlı imparatorluğunun yükselişi ve çöküşü. İstanbul. 2009.
- Mehmet Saray.* Rus işgali devrinde Osmanlı devleti ile Türkistan hanlıkları arasındaki münasebetler. İstanbul, 1990.
- Name-i Hümayün defteri. Османский Архив при Министерстве.

ОБЫЧНОЕ ПРАВО АБХАЗОВ И РОЛЬ ЖЕНЩИНЫ В РАЗРЕШЕНИИ КОНФЛИКТОВ

В обычно-правовой системе абхазов известно немало форм и способов принуждения враждующих к миру. Важное место в этой системе отводилось женщине, которая, пользуясь своим природным и социальным статусом, могла вмешаться в конфликт и способствовать его урегулированию.

Отношение к абхазской женщине всегда было особенным. Женщина занимала достойное место в обществе, не допускались неприличные выражения, ссоры или драки в ее присутствии [Инал-ипа 1965: 477]. Ее оберегали от тяжелых физических работ и непосильного труда. А овдовевшей женщине или семье, в которой не было взрослых мужчин, соседи помогали сообща, пока не подрастут дети.

К слову умудренной жизненным опытом пожилой женщины всегда прислушивались не только в семье, но и в округе. Бывали случаи, когда обращались за советом к женщине по части урегулирования конфликта, и та давала действенные советы, которые, в конечном счете, приводили к успеху [Аргун 2000: 114]. «Женщины этой категории, — пишет О. Маан, — участвовали в народных собраниях, в сельских и поселковых сходах, в судебных собраниях, имели в них право голоса, тем более если они славились своим опытом и мудростью» [Маан 2006: 421]. По сообщению генерала Баратова, супруга одного князя в отсутствие мужа приняла участие в судебном разбирательстве и отстояла его интересы [Барцыц 1999: 47]. Но такие явления были единичными, и позволить себе такое могла только представительница высшего общества.

Судьи, проявляя уважение к женщине, не возражали против ее присутствия на судебных разбирательствах, но от представительницы слабого пола требовалось четкого изложения дела. В противном случае судьи опускали свой взор и непроизвольно начинали тыкать посохами в землю, что означало, что женщина говорит совсем не по существу.

Несмотря на вышесказанное, женщину крайне редко пригла-

шали на судебные разбирательства. Было принято, что ее интересы в суде будут защищать ближайшие родственники. От ее имени они давали свидетельские показания, произносили речи, давали клятву. А в случае необходимости оправдательной клятвы перед святыней от ее имени предстал брат, муж или сын. По обычаю, женщина была освобождена от таких забот.

Как известно, обычай кровной мести у абхазов не был ограничен временем. Он переходил от поколения к поколению. Но это правило работало в отношении мужской линии, на женщин данный обычай не распространялся. По обычному праву абхазов, женщина не являлась ни объектом, ни исполнителем мести. Если такое все же происходило, то носило индивидуальный характер [Барцыц 1999: 46].

Согласно обычно-правовой системе абхазов, преступления делились на несколько категорий. Одним из самых тяжелых среди них считалось преступление, совершенное по отношению к женщине. Такое преступление смывали только кровью преступника.

Миротворческая роль женщины особенно ярко проявляется в разрешении конфликтов. Как известно, абхазы, согласно обычному праву, при разрешении конфликтов пользовались определенными формами примирения. В данном случае нас интересуют только обряды примирения, направленные на установление молочного родства. Оно являлось одним из способов бескровного выхода из конфликта. Разрешение конфликта могло быть достигнуто мирным или силовым методом. Какой бы метод ни был избран виновной стороной, успех зависел от участия в нем женщины.

При первом варианте установления молочного родства женщина — мать, жена или сестра виновного — вскармливала младенца противной стороны своим молоком. При втором варианте одна из женщин виновной стороны, согласно обычаю, давала возможность прикоснуться к ее груди, прикрытой платком, юноше или взрослому человеку со стороны пострадавших [Векуа 1913: 242].

В первом случае младенец оставался в семье усыновителей и до совершеннолетия семья брала на себя всю ответственность за его воспитание, честь и здоровье. Обида или оскорбление, нанесенное воспитаннику, считались делом всей родни. С на-

ступлением его совершеннолетия семья воспитателей устраивала пышные торжества в честь окончательного искоренения вражды, и воспитанник с подобающими подарками возвращался в отчий дом.

Более сложным, порой даже опасным, был силовой способ установления молочного родства. Здесь одна из главных, ключевых ролей отводилось именно женщине.

К такому методу разрешения конфликта прибегали после того, как виновная сторона окончательно убеждалась, что дело не удастся уладить мирным способом. Организаторы проводили данную акцию тайно для противной стороны.

Решившись на это, виновная сторона при первом же удобном случае похищала младенца враждующей стороны, и вскармливала его материнским молоком.

Ради достижения мира виновная сторона могла пойти и на такой шаг: пользуясь обычаем гостеприимства, одна из женщин (мать, жена, сестра) виновной стороны, переодевшись в мужскую одежду, под видом путника посещала дом потерпевших. Пока хозяева были заняты приготовлением угощения, гостя, уличив момент, брала грудного ребенка и кормила его своим молоком или же, обнажив грудь, создавала видимость кормления [Авидзба 2008: 23]. Хозяевам, поставленным перед свершившимся фактом, ничего не оставалось, как признать виновную сторону своими новоявленными родственниками.

Возникает вопрос, почему такое опасное и сложное дело возлагалось на женщин? Во-первых, только женщина могла вскармить младенца материнским молоком, во-вторых, организаторы акта были уверены в том, что даже если задуманное ими раскроется, ни один уважающий себя абхаз ни при каких обстоятельствах не поднимет руку на женщину. В свою очередь женщина, понимая это, ради прекращения кровопролития и достижения мира смело шла на реализацию задуманного плана. В этом и заключается величие женщины, которая добивалась того, что не удавалось умудренным опытом посредникам.

Как и у всех народов Кавказа, в среде абхазов особое место занимал обычай кровной мести. Участники кровной вражды до

установления «справедливости» могли преследовать друг друга десятилетиями. Однако это не означало, что враги при встрече могли расправиться друг с другом при любых обстоятельствах. Даже и у такой кровавой традиции есть свои неписанные законы, одним из ограничений является немедленное прекращение схватки с появлением или в присутствии женщины. Схватка также откладывалась до неопределенного срока, если женщина бросала свой платок (косынку) между соперниками или успевала встать между ними. Также женщина могла защитить даже чужого убийцу, если он случайно или сознательно оказывался у нее в доме, заставив преследователя коснуться ее груди [Джопуа 2001: 243].

Абхазы отказывались от преследования не только человека, но даже и дичи, которая находила прибежище в усадьбе кого-либо. Так, в Абхазии и сегодня можно встретить представителей рода Базба, которые не едят заячье мясо только из-за того, что когда-то представитель данной фауны нашел убежище от охотников в подоле женщины [Чурсин 1956: 126].

Исходя из вышесказанного, можно заключить, что абхазская женщина была и остается миротворцем, символом мира и спокойствия.

Библиография

Авидзба В.В. Традиционный суд и судопроизводство абхазов в конце XVIII — первой половине XIX в.: Автореф. дис. ... к.и.н. Сухум, 2008.

Аргун Ю.Г. Роль женщины в миротворческом процессе // Традиция разрешения конфликтов. Ереван, 2000.

Барциц М.М. Выход из конфликта в традиционном правосознании абхазов // Роль неофициальной дипломатии в миротворческом процессе. Ирваин, 1999.

Векуа А. Из жизни и обычаев абхазцев. Этнографический очерк // Кавказ (газета). 1913. № 242.

Джапуа З.Д. Традиционные формы примирения в повествовательном фольклоре абхазов // Аспекты грузино-абхазского конфликта. Ирваин, 2001.

Инал-ипа Ш.Д. Абхазы. Историко-этнографические очерки. Сухуми, 1965.

Маан О.В. Абжуа. Историко-этнологические очерки. Сухум, 2006.

Чурсин Г.Ф. Материалы по этнографии Абхазии. Сухуми, 1957.

ОБЫЧАЙ ВЗАИМОПОМОЩИ БЕЛХИ У ИНГУШЕЙ

Обычай взаимопомощи *белхи* (*белхи* — работа) имел и имеет широкое бытование в ингушском обществе. Это совместный неоплачиваемый труд, имеющий добровольный характер [Исаев 2010: 47]. На различных этапах существования ингушского общества функциональное значение обычая взаимопомощи то возрастало, то убывало, но сам обычай не исчезал никогда. К традиции коллективной помощи обращались при строительстве дома, при сельскохозяйственных работах, при других занятиях, когда необходима была помощь соседей, односельчан, друзей. Помощь требовалась и на свадьбах, праздниках, похоронах, поминках. Каждая семья знала, что при необходимости она получит безвозмездную помощь со стороны местного сообщества. Необходимость в этом обычае возникла в связи с тем, что жители самостоятельно не могли решать многие хозяйственные вопросы. Сложные природно-климатические условия, тяжелый ручной труд, низкий уровень сельского хозяйства — все это способствовало сохранению коллективных форм труда.

Трудоемкими и тяжелыми были работы по установлению балок и опор, закладке фундамента, строительству башен и т.д. Обычно такие работы требовали огромных физических усилий. Нанимать для этого большое количество рабочих было довольно затратно, да и трудно было найти эту рабочую силу, так как ингуш к ингушу никогда на работу не нанимался. Другое дело — использовать коллективный труд родственников, соседей [Зязиков 2012: 79].

Обычай взаимопомощи являлся мощным фактором формирования этики поведения. Участие в общественном и коллективном труде раскрывало нравственные качества людей, их желание или нежелание быть полезными обществу. Местное сообщество высоко ценило трудолюбие. Характеристика, данная молодому человеку старейшинами, закреплялась в народе, и он слыл трудолюбивым, ответственным и умным. Трудовая взаимопомощь была и значительным культурным явлением, важным звеном общественного быта социума. Вся совместная трудовая деятель-

ность производилась на добровольной основе и безвозмездно, устраивалось лишь общее угощение. Оплачивался только труд наемных рабочих.

Существовал особый ритуал коллективных работ. Например, приходя во двор, где устраивались *белхи*, говорили: «Пусть ваш труд будет счастливым и благодатным» — *Ираз долаж беркате хилба шун болх*. Расходились участники коллективных работ после взаимных благопожеланий. Хозяева благодарили всех, отмечая большой личный вклад в проделанную работу каждого. Они говорили, что именно благодаря участию конкретного человека удалось сделать столько, сколько семья не смогла бы за полгода или год. Помощники, в свою очередь, уходя, желали счастливой жизни хозяевам.

Если родственник или сосед мог принять участие в *белхи*, но не делал этого, он тем самым ставил себя вне коллектива, а этого сельский житель позволить себе не мог; не зря в народе говорили: «Погас очаг у того, кто поссорился с селом» — *Юртаца ийгачачун кIур лекъаб* [Зязиков 2012: 78].

Белхи были очень многообразны как по форме их организации, так и по видам выполняемых работ. Существовал обязательный вид взаимопомощи, на который по решению схода должны были явиться все члены общины. Чаще всего к такому виду помощи прибегали при решении общественных нужд, например при строительстве мостов, ремонте дорог, заготовке дров для школ, мечетей или изготовлении саманного кирпича для кладбища (им укрепляется могила).

В назначенный день собиралась вся община, целыми семьями — с женами и детьми. Ингуши считают, что для человека важно не только умение работать, но и умение жить в мире и согласии. Поэтому детей обучали коллективному труду с раннего детства. О ленивых говорили: «Упаси нас от тех, кто на работу ленив, а кашу есть прыток» — *Балха-мекъа, худара-кадай волдох вай лорадолда*. В каждом обществе были юноши и девушки, являвшиеся образцом для подражания, так как своим трудом и тактом они заслужили уважение в обществе. Их ставили в пример: «Кто любит труд, того любят все» — *Болх безар наха веза*.

Существовала поочередная взаимопомощь, в которой пригласивший помогать был обязан прийти в свою очередь на помощь к каждому у него работавшему, т.е. отработать им по очереди на подобных же видах работ. Методом жеребьевки или по взаимному согласию устанавливался график, по которому очередь переходила от одного к другому. Чаще всего такая взаимопомощь была необходима сельским жителям во время пахоты и уборки, при вывозе навоза на поле и т.д. В этот период особое внимание уделялось семье, потерявшей кормильца [Кудусова-Долакова 2005: 78]. Родственники и односельчане оказывали посильную помощь в первую очередь именно таким семьям и лишь после этого помогали другим нуждающимся.

Существовала и взаимопомощь по личной просьбе отдельного человека, нуждавшегося в коллективной помощи. Каждая семья готовилась к *белхи* заранее, так как нужно было приготовить угощение для работающих людей и подумать о формах увеселения. Приходящие на работу к состоятельным людям спрашивали в шутку, будет ли медовуха *медз малар* — сладкий пьянящий напиток [Маргашвили 1990: 110].

Во время *белхи* хозяин должен был быть любезным и приветливым к помощникам, не следовало делать замечаний, принуждать, указывать, как и сколько кто-либо должен работать. Таков этикет поведения, которого должен был придерживаться хозяин, чтобы не обидеть человека, пришедшего помочь.

Взаимопомощь условно можно поделить на трудовую и материальную. К трудовой взаимопомощи относится прежде всего помощь в сезон сельскохозяйственных работ. В весенне-летний период объединялись для пахоты, посева, прополки, а осенью — для сбора урожая, скирдования, обмолота, веяния.

В коллективной взаимопомощи чаще всего участвовали все члены общества без половозрастного деления, однако некоторые виды работ все-таки требовали участия определенной группы. Исследователи отмечают: «На *белхи* сходилась широкий круг родственников и соседей, которые заготавливали необходимый материал. В последующие *белхи* выкладывали стены, сооружали крышу, обмазывали дом снаружи и изнутри. В работах принима-

ла участие молодежь. Везде слышались разговоры, шутки, смех. Для приглашенных готовили угощение» [Археология 1992: 63].

Во время *белхи* одна из девушек исполняла на гармонии музыкальные номера. Заканчивались *белхи* общим ужином и танцами с шуточным сватовством. На такие *белхи* сельская молодежь, не избалованная праздным досугом, шла с охотой.

А на прополку *оасар де*, например, обычно приглашались женщины, которых извещали заранее о предстоящей работе, чтобы они могли подготовиться и высвободить этот день от своих домашних дел. Чаще всего подобный график в семье составляла старшая женщина. Женщины собирались в условленном месте и шли помогать нуждающимся. Выходя на сельскохозяйственные работы, все участницы брали с собой какую-нибудь еду, чтобы затем в поле сообща пообедать. Девушки и молодые женщины собирались также и на коллективные работы во время ремонта помещения или строительства дома. Чаще всего такой вид взаимопомощи происходил в теплое время года. Женская работа заключалась в обмазке стен и побелке, девочки подносили глину и выполняли подсобные работы.

Осенью после уборки урожая *белхи* устраивали для расчесывания шерсти. На это мероприятие приглашались чаще всего молодые девушки, приходили и парни, хотя и без приглашения, так как после завершения работы всех участников щедро угощали и развлекали. Приняв участие в *белхи*, после тяжелого трудового дня молодежь весело проводила время на открытом воздухе. Вопросы-загадки в виде головоломок, игра на гармошке, зажигательные танцы на фоне огня костров снимали усталость от работы. Нужно отметить, что на *белхи*, молодые люди знакомились и общались, так как других способов для знакомства было очень мало. Многие ждали очередных *белхи* в селе: это давало возможность еще раз встретиться с понравившимся человеком или завести новое знакомство, которое иногда заканчивалось свадебным торжеством.

Работа иногда продолжалась до глубокой ночи, в этих случаях туда приходили близкие родственницы девушек или их братья.

Женским ремеслом было и валяние войлока, сукна, ошипывание гусей, шитье и т.д. Женщины по очереди собирались, чтобы

обработать шерсть и изготовить войлок друг для друга. Постиранныю и высушенную шерсть обрабатывали долгими зимними ночами. Так, на изготовление бурки женщина должна была бы потратить 10–12 полных рабочих дней, что лишало ее возможности заниматься другими делами, поэтому такие *белхи* имели широкое распространение. Кроме того, участие в *белхи* отчасти отвлекало женщину от повседневности. На *белхи* также приглашали молодых девушек, устраивая таким образом нечто вроде смотрин, где женщина могла выбрать будущую невесту сыну [Хасбулатова 1983: 53].

Оказывалась взаимопомощь и при подготовке приданого для невесты. Отсутствие промышленных товаров и их дороговизна вынуждали женщин готовить приданое по возможности самим и с помощью других женщин. Так, в совместном труде изготавливали шерстяное одеяло *тхан юрагI*, пуховые подушки, шили, вышивали и украшали одежду.

Мужскими видами труда считались закладка фундамента, строительство кровли крыши, обмолот и веяние зерна, пахота, покос, заготовка дров. Вид трудовой взаимопомощи распространялся и на стрижку овец *устагI ларга*; это был сложный процесс, особенно когда в хозяйстве было много овец. Естественно, он требовал привлечения дополнительной рабочей силы — эту функцию выполняли родственники, друзья, соседи.

Широко практиковалось у ингушей объединение двух или трех хозяйств для совместной обработки поля в весенне-осенний сезон. Объединение возникало в результате недостатка в отдельном хозяйстве рабочего скота, изредка — инвентаря, а в некоторых семьях — рабочей силы. Даже в настоящее время жители горной местности и некоторых других районов Ингушетии прибегают к такому виду помощи, предварительно договорившись с обладателями лошади и инвентаря, так как обработка земли тракторами в труднодоступных местах невозможна. Такие объединения более характерны между родственниками и близкими друзьями и соседями. Считается, что к односельчанину с такой просьбой обращаться неприлично.

Другой формой взаимопомощи была материальная. Ее оказывали при несчастных случаях (пожарах, неурожаях, кровной

места и т.д.), а также она распространялась на семейно-бытовые обряды, такие как свадьба, похороны. Эта помощь родственников и соседей, пусть не всегда полностью покрывающая расходы, очень сильно поддерживала как материально, так и морально.

Обычай взаимопомощи играл и играет важную роль в жизни народа. Эта традиция живет в быту ингушского народа и сегодня, объединяя в различных жизненных ситуациях: от совместной работы по строительству дома до свадебной и похоронной церемонии. Она приняла новые формы, но как и прежде играет положительную роль в качестве материального или трудового подспорья в хозяйстве, а также дает возможность для сближения людей и уверенность во взаимопомощи и взаимовыручке.

Библиография

Археология и традиционная этнография народов Чечено-Ингушетии. Грозный, 1992.

Зязиков М.М. На рубеже столетий. М., 2011.

Исаев Э. Вайнахская этика. Грозный, 2010.

Кудусова-Долакова Ф.И. Семья и семейный быт ингушей (XIX — начало XX в.). Ростов н/Д, 2005.

Хасбулатова З.И. Некоторые формы взаимопомощи, связанные с хозяйственным бытом чеченцев и ингушей в конце XIX — начале XX в. // Хозяйство и быт народов Чечено-Ингушетии. Грозный, 1983.

З.А. Алигаджиева

ОБРЯД ПЕРЕХОДА НЕВЕСТЫ В ДОМ ЖЕНИХА У АВАРЦЕВ

Одним из важных насыщенных магической символикой обрядов традиционной аварской свадьбы являлся обряд перехода невесты в дом жениха. В различных аварских селениях этот обряд имел свою специфику. Так, у андалальцев с. Чох родственники жениха встречали кортеж невесты у ворот дома с зажженными факелами, музыкой, песнями и танцами. Когда невеста приближалась к ним, с крыш соседних домов ее осыпали сладостями, желая ей сладкой жизни в новом доме. Иногда ее осыпали зерном

или мукой, «чтобы в жизни не знала нужды». Осыпание невесты зерном, рисом, мелкими монетами и т.п. наблюдалось в свадебных обрядах и у других народов Дагестана [Булатова 1988: 165–175].

Враждебно настроенные по отношению к невесте люди в этот момент пытались осыпать ее луком, чесноком, перцем, черными бобами, черными угольками, что должно было символизировать вражду с новой родней, «черную» жизнь для невесты. В с. Шангода вслед невесте бросали золу из кувшина, «чтобы новобрачные недолго прожили вместе». Для предотвращения возможных вредоносных действий, невесту на всем пути сопровождали два человека на конях, едущих с обеих сторон от нее.

При вхождении в дом жениха невесту радушно встречала его мать, которая давала ей ложку меда, а родственники жениха осыпали ее монетами с пожеланиями счастья, здоровья и благополучия. Родственники жениха одаривали невесту различными подарками, в основном одеждой, и лишь затем невесту вводили в комнату для молодых, усаживали удобно, так как ей предстояло, не поднимаясь, просидеть здесь до ночи. На ее колени сажали мальчика с пожеланиями невесте иметь в качестве первенца сына [Исламмагомедов 1993: 42].

В с. Ругуджа невеста при входе в дом жениха у порога перешагивала через бронзовый котел, а встречающие бросали на нее серебряные монеты и сладости. Мать жениха во дворе своего дома клала ей в рот ложку меда, могла преподнести скотину в качестве подарка. Потом ее вели в комнату для молодых. Здесь на полу комнаты, близко от порога, лежала шуба, а под ней серп. Невеста входила правой ногой, наступив на них. Затем серп забирала одна из ее подруг, а шубу убирала родственница жениха [Исламмагомедов 2002: 293–294].

В с. Хунзах с приближением свадебного поезда невесты стороны жениха и все гости выходили навстречу с песнями и музыкой, нередко с факелами. Провожатые невесты, чтобы получить вознаграждение, говорили: *'ХIатIи билъунеб гъечIо, хIатIида нах бахъе!'* («Ноги отказываются ходить, замаслите нам ногу!»). После этого им давали хлеб, вареное мясо, бузу.

У аварцев с. Голотль провожатые невесты, чтобы получить такое вознаграждение, говорили, что ворота и двери в дом жениха узкие или что дорога плохая, поэтому невеста не может войти. Тогда представитель жениха «успокаивал» их: «Я тоже проходил здесь, дорога ведь хорошая, идите» [Гаджиева 1985: 234].

У тленсерухцев с. Гидиб свадебную процессию невесты у ворот в дом жениха встречала бабушка новобрачного по отцу, которая обнимала ее со словами: *'Эбельул гIарац, нижер месед!'* («Мамино серебро, наше золото!»). У койсубулинцев с. Аракани бабушка жениха, сидя у порога, встречала людей, ведущих невесту к дому своего внука, причитаниями: «Когда я была молода, все со мной считались, меня уважали, а сейчас я всеми позабыта, все меня обижают. Вот идет еще одна молодая, которая тоже будет меня обижать». Причитания прекращались и сменялись благопожеланиями и словами приветствия, как только старшая из сопровождавших невесту женщин преподносила ей подарок [Лугуев, Эльмурзаева 2010: 439]. Подобного рода обычай бытовал и у ахвахцев с. Тад-Магитль [Лугуев 2008: 78].

Следует отметить, что в момент прихода невесты к дому жениха у аварцев и других народов Дагестана было принято дарить ей скот (корову, теленка, буйволицу, овцу). У андалальцев по прибытии процессии с невестой к дому жениха здесь устраивали обязательный танец родственника жениха с родственницей невесты. Затем к невесте подводили корову (или телку) как подарок от родителей жениха и ставили на ней метку — *гIуж бала* [Исламмагомедов 2002: 297].

У андийцев животное, которое дарили невесте, подводили к ней, чтобы она могла подержаться за рога или дотронуться до них [Гаджиева 1985: 235]. У хваршин к невесте подводили телку, бычка или корову. Она хватала животное за ухо, на котором сразу делали метку [Мусаева 1988: 140].

Следует отметить, что подобного рода обычаи бытовали и у других народов Дагестана. Так, у даргинцев-урахинцев, когда процессия с невестой подходила к дому жениха, отец последнего выводил двух быков и обрезал у них кончики двух ушей, а иногда и лошадь, у которой обрезали клочок волос от хвоста [Амиров

1873: 31], что было своеобразным знаком дарения. О подобном свадебном обычае у лакцев еще в середине XIX в. А. Омаров писал следующее: «Навстречу молодой вывели ослицу и хотели тут же отрезать у ней ухо, но молодая не согласилась. По-видимому, она желала, чтобы вывели к ней навстречу лошадь или корову. Долго тянулись переговоры, и молодая не сделала ни шагу с места, пока не вывели, наконец, корову и не отрезали у ней ухо» [Омаров 1870: 42].

Андалальцы с. Куллаб свадебную процессию с невестой встречали по-иному. Родственники жениха ставили перед его домом большой медный поднос (*шурум*). В момент приближения кортежа невесты к дому жениха начинались танцы. Первой начинала танец мать жениха. Затем эстафету танца перехватывала сестра жениха. Далее в веселом круговороте танца неслись остальные родственники жениха. Танцующие по окончании танца бросали на *шурум* серебряные монеты. Если в других андалальских селах монеты и сладости кидали непосредственно на невесту, то здесь мы видим бытование специального подноса, предназначавшегося для сбора подарков. В с. Ругуджа невеста, прежде чем войти в дом жениха, должна была переступить через перевернутый котел *ухи*. В с. Кудали в момент ввода невесты в дом жениха родственники последнего закидывали ее подарками (головные платки, отрезы материи, чулки, носовые платки и т.п.) и даже бросали ей их под ноги. Чтобы невеста прижилась в новом доме и имела многих детей, ее вводила в дом многодетная родственница жениха по материнской линии.

У салатавцев прибытие невесты к месту свадьбы сопровождалось выстрелами из ружей и пистолетов. Невесту «вытаскивали» из арбы за выкуп, а мать невесты угощала всех водой из кувшина (*гулгун*).

У чамалальцев родители жениха, встречая невесту, стелили у порога ковер или палас, и невеста наступала на них правой ногой, чтобы жизнь ее в новом доме была в достатке и счастливой [Гаджиев 1988: 107].

Общераспространенным на Кавказе был обряд угощения невесты медом, а равно и осыпание ее сладостями. Этот обряд со-

вершала мать или пожилая родственница жениха. Обычно она опускала палец в миску с медом и давала невесте облизать его, а затем, обмакнув правую руку невесты в ту же миску, делала ею отпечаток на притолоке [Гаджиева 1985: 236].

У хунзахцев мать жениха, угощая невесту медом, приговаривала: *'КIал, мацI гъуинлгъизе цIияй бахIаралгъул!'* («Чтобы у невесты рот и язык (всегда) были сладкими!»). У каралальцев с. Сота в таком случае приговаривали: *'Квешаб рагIи гъуинлгъизе, лъикIаб рагIи гIемерлгъизе!'* («Чтобы плохое слово было сладким, а хорошее слово умножилось!»).

У андалальцев с. Куллаб, Шуланиб, Унты мать жениха встречала невесту у ворот своего дома с чашкой, доверху наполненной мукой, сахаром и изюмом, и осыпала ими невесту и ее подруг со словами: «Да принесешь ты нам благополучие и счастье». В с. Бацада невесту у порога в дом жениха встречали его близкие родственники. Мать жениха встречала ее внутри дома и проводила невесту в отведенную для нее комнату. В момент переступания молодой порога этой комнаты мать жениха кидала ей под ноги шерстяную подстилку (*кусул нухIи*) или что-нибудь мягкое (шерсть, платок, отрез материи), сопровождая свои действия пожеланием невесте в будущем вступать в свою комнату также «мягко». Затем мать жениха давала ей ложку меда с пожеланием благополучной жизни.

В с. Шуланиб после ввода невесты в дом жениха всем присутствующим раздавали сладости, «чтобы она была в этом доме желанной». В с. Хоточ с этой же целью мазали губы невесты медом. В с. Шангода, Шитлиб, чтобы невесте в новом доме жилось «сладко» и чтобы расположить к себе домашних духов, она при входе в дом мазала притолоку двери медом. У андийцев невеста также должна была дотронуться до притолоки двери, но длинной палкой [Львов 1870: 28–29].

Описанные обряды существовали в прошлом с некоторыми особенностями у всех народов Дагестана. Так, обычай класть в рот мед и оставлять отпечатки пальцев на стене у дверей существовал у даргинцев, лакцев, кумыков, лезгин и др. [Гаджиева 1985: 288]. У осетин, наоборот, невеста мазала медом или слад-

кой смесью и маслом губы свекрови [Магометов 1968: 363]. Этот обычай был широко распространен у грузин в Картли, Имеретии, Мегрелии, где в рот невесты клали сахар или мед [Хускивадзе 1894: 174].

Таким образом, обряд перехода невесты в дом жениха у аварцев был насыщен магическими действиями и приемами, призванными нейтрализовать зловерное воздействие негативного начала, направленного против невесты, обеспечить ей благо, достаток и счастливую жизнь в новой семье.

Библиография

Амиров Г.-М. Среди горцев Северного Дагестана // Сб. сведений о кавказ. горцах. Тифлис, 1873. Вып. 7.

Булатова А.Г. Традиционные праздники и обряды народов горного Дагестана в XIX — начале XX в. Л., 1988.

Гаджиев Г.А. Современная свадьба чамалалов // Брак и свадебные обычаи народов современного Дагестана. Махачкала, 1988.

Гаджиева С.Ш. Семья и брак у народов Дагестана в XIX — начале XX в. М., 1985.

Исламмагомедов А.И. Общественный быт андалальцев. XIX — начало XX в. 1993 г. // РФ ИИАЭ ДНЦ РАН, ф. 3, оп. 3, д. 779.

Исламмагомедов А.И. Аварцы: Историко-этнографическое исследование. XVIII — начало XX в. Махачкала, 2002.

Лугуев С.А., Эльмурзаева А. Об обычае встречи бабушки жениха с невестой у народов Дагестана // М-лы международной научной конференции «Археология, этнология, фольклористика Кавказа». Тбилиси, 2010.

Лугуев С.А. Ахвахцы: Историко-этнографическое исследование. XIX — начало XX в. Махачкала, 2008.

Львов Н. Домашняя и семейная жизнь дагестанских горцев аварско-го племени // Сб. сведений о кавказ. горцах. Тифлис, 1870. Вып. 3.

Магометов А.Х. Культура и быт осетинского народа. Орджоникидзе, 1968.

Мусаева М. К. Традиции и новации в свадебном обряде хваршин // Брак и свадебные обычаи народов современного Дагестана. Махачкала, 1988.

Омаров А. Воспоминания муталима // ССКГ. Тифлис, 1870. Вып. 3.

Хускивадзе Ф. Местечко Кверилы и его окрестности // СМОМПК. Тифлис, 1894. Вып. 19, отд. I.

Список сокращений

РФ ИИАЭ ДНЦ РАН — Рукописный фонд Института истории, археологии и этнографии Дагестанского научного центра РАН.

ССКГ — Сборник сведений о кавказских горцах

СМОМПК — Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа

М.Б. Гимбатова

ОБЫЧАЙ КРОВНОЙ МСТИ У ТЮРКОЯЗЫЧНЫХ НАРОДОВ ДАГЕСТАНА В XIX — НАЧАЛЕ XX ВЕКА

Одним из традиционных общественных институтов у тюркоязычных народов Дагестана в исследуемое время был обычай кровной мести. При отсутствии сильной законодательной власти он являлся важным регулятором общественных взаимоотношений и просуществовал до начала XX в.

Убийцу у ногайцев называли *душпан* (враг), *кан ишкен* (выпивший кровь), *канлы яв* (кровный враг), у кумыков, азербайджанцев и терекменцев — *душман* (враг).

Мотивы для совершения убийства могли быть разными, но чаще всего преступления, которые влекли за собой кровомщение, совершались из-за женщины. Помимо убийства — это покушение на честь и достоинство женщины: оскорбление, изнасилование, похищение и т.д. При этом именно женщины были яростными противницами примирения и замены кровной мести выкупом — *диятом* [Рагимова 2001: 123]. Именно они убеждали мужчин в необходимости кровомщения. Не отомстить за кровь считалось позором, и женщины постоянно напоминали об этом мужчинам. Наши информанты рассказывали, что у кумыков женщины отказывали мужьям в ложе, пока они не отомстят. Если не было мужчины, который бы мог отомстить, то женщина выходила замуж за того, кто согласится исполнить этот долг. Мать отказывалась оплакивать сына, пока за его кровь не отплатят. Также были известны случаи, когда жена в знак траура по убитому мужу год не снимала траурный платок и не мыла голову.

Женщины первыми отправлялись к дому убитого для оплакивания. По воспоминаниям наших информантов, жена, узнав о том, что ее муж — убийца, распускала волосы, закатывала рукава платья до плеч и с плачем, царапая лицо и руки, рвя на голове волосы, направлялась к дому покойника. Также вели себя и сестры убийцы, они отрезали свои косы, обвязывали ими талию, босиком, причитая, шли к родне умершего. Бывало, что родня убитого не пускала их даже во двор, тогда сестры с другими родственницами устраивались за воротами и сами начинали оплакивать умершего, проклиная убийцу. Нам рассказали, как две молодые сестры убийцы в зимнее время года в легких одеяниях, босиком оплакивали умершего на улице, а через несколько дней умерли от переохлаждения.

У тюркоязычных народов Дагестана женщина никогда не становилась объектом кровомщения и сама никогда не мстила, хотя у кумыков существует предание о девушке, которая отомстила за смерть своих братьев хану и его нукерам, подкараулив их ночью в лесу и предав огню вражеский лагерь.

По обычаю, кровная месть не осуществлялась внутри рода — мстили только чужому человеку. Обычно месть переходила из поколения в поколение, срока давности кровная месть не имела. Преднамеренное убийство тут же вызывало ответную меру — убийство виновного.

У тюркоязычных народов Дагестана, как и других дагестанских народов, существовали неписанные законы кровомщения, согласно которым запрещалось убийство обидчика из-за угла, со спины, внезапно, без предупреждения. Убийство могло быть совершено только холодным или огнестрельным оружием. Убийство, совершенное палкой, камнем, плетью, считалось подлым, недостойным мужчины-кровника. Запрещалось убивать во время месяца Рамазан, религиозных (календарных праздников), в людном месте. Категорически запрещалось выяснять отношения в доме у кого-либо или в общественных местах (в мечети, на свадьбе, похоронах, на базаре, во время праздника). Запрещалось убивать обидчика спящего, трапезничающего, совершающего намаз, справляющего естественные нужды.

При встрече с кровником правом первого удара, выстрела обладала потерпевшая сторона. Большим позором считалось убивать из кровной мести женщину, слабоумного, больного человека.

Категорически запрещались надругательство над трупом, мародерство. Особых правил поведения должны были придерживаться и родственники двух враждующих сторон. Согласно этическим нормам родственникам убийцы категорически запрещалось веселиться, шутить, развлекаться в присутствии родственников убитого, беседовать с кем-либо при них, смотреть им в глаза. При встрече с родственниками убитого в общественном месте родня обидчика должна была покинуть это место. Если они повстречались в пути, то родственники убийцы должны были беспрекословно уступить дорогу потерпевшей стороне.

Отомстить за кровь должен был мужчина, один из самых близких родственников по отцовской линии — родной брат, при его отсутствии — двоюродный, троюродный брат. Мстили прежде всего убийце, а если ему удавалось скрыться от возмездия, то мстили самым близким родственникам преступника. У кумыков есть выражение: «*Душманны аласы, кьарасы болмас*» («Среди врагов не бывает пестрого, черного») [Гаджиева 2005: 254].

При совершении убийства, особенно преднамеренного, с корыстной целью или с отягчающими обстоятельствами (*кара канн*), в изгнание (*канлы*) уходил не только сам убийца (*баш канлы*), но и его ближайшие родственники, подпадающие под категорию *мал канлы*. Первый отвечал за кровь головой, вторые — имуществом (*баш* — голова, *мал* — имущество) [Комаров 1868: 27]. Число мал-канлы могло достигать семи человек [Егорова 1976: 108].

Среди простых ногайцев убийства на почве кровной мести были редки. Наибольшее распространение этот обычай получил в среде знатных ногайцев.

У кумыков после совершения убийства преступник и его ближайшие родственники по отцовской линии могли просить убежища у своего князя, у которого они в течение 30–40 дней укрывались от родственников убитого. В этом случае князь сам принимал непосредственное участие в примирении сторон.

Бесконечная вереница взаимных убийств подрывала общество изнутри, поэтому в целях самосохранения оно выработало

ряд способов прекращения данного бедствия. Этого требовали и изменившиеся социально-экономические условия. Если на ранних этапах развития общества действовал принцип «око за око», «кровь за кровь», то в XIX — начале XX в. примирение сторон осуществлялось через уплату штрафа. Так, в прощении кумыкских ногайцев, поданном в Комитет, учрежденный для определения личных и поземельных прав населения Кумыкского округа Терской области (1860 г.) говорится: «Если кто-либо убьет другого и родственники убитого, встретив убийцу, поймают его, они были вправе убить [последнего]. А если он убежит в какое-либо далекое место или пойдет и скроется [в доме] влиятельного человека, то, в случае просьбы людей, захотят простить [убийцу], прощали его, но взыскивали с него дият (штраф. — М.Г.). Иного же наказания не было» [Оразаев 2007: 217].

Подобное наказание ожидало убийцу и у кумыков. «За смертоубийство умышленное взымается с родственников убийцы алым-пеня в пользу наследников убитого, а сам убийца подвергается кровному мщению со стороны последних», — гласят адаты шамхальства Тарковского и ханства Мехтулинского [Законы... 2007: 238]. Денежному штрафу убийца подвергался и у терекеменцев [Адаты... 1899: 582].

Штраф, «цену крови» — *кан тоблев* (ног.), *алым* (кум.), *шариат-ахча*, *ган пулу* (азерб., терек.) — пострадавшей стороне выплачивали родственники убийцы. Размеры его часто зависели от влиятельности и многочисленности родни убийцы.

Величина выплат в разных обществах была различной. Так, у северных кумыков семья убийцы платила 13 рублей, с родных братьев, живущих отдельно, взымалось по 5 рублей, с двоюродных братьев — по 2 руб. 50 коп., с троюродных — по 1 руб. 50 коп, а с четверюродных — по 65 копеек. Нисходя по дальнейшим родственникам, взыскание доходило до mzды в 25 копеек. Того родственника убийцы, который не желал принять участие в алыме, родственники покойного имели право убить [Алибеков 1927: 6].

В селении Тарки ввиду участвовавших случаев смертоубийства шамхал Мехти-хан приказал брать с семейства убийцы 300 руб-

лей деньгами или другими вещами на означенную сумму [Законы... 2007: 238].

У башлынцева убийца сначала платил «шариат-ахча» в размере 3–5 руб., кроме того, одного быка в пользу управляющего селением и одного в пользу общества [Адаты... 1899: 694].

В середине XIX в. у тех же южных кумыков в селениях Башлы, Утамыш, Каякент алым устанавливался в пределах 40–60 руб. серебром. Кроме того, «дарили оседланную лошадь, ружье и полный боевой набор» [Петухов 1867].

У ногайцев «цену крови» выплачивали скотом, она могла составлять от 10–20 баранов или одной коровы за убийство простого человека до 200 коров за убийство узденя. Позднее стали вносить выкуп и деньгами. По сведениям наших информантов, в исследуемое время в каждом ауле имелись большие весы — *бежмен*, на одну чашу весов сажали убийцу, а на другую — родственники убийцы бросали серебряные монеты и украшения так, чтобы вес обеих чаш сравнялся. Все собранное отдавалось в качестве «*кан тольев*» семье убитого. Если же семья покойного оставалась без главного кормильца, то убийца большую часть расходов по ее содержанию должен был взять на себя. Если в семье убитого имелись неженатые сыновья или незамужние дочери, то свадебные расходы ложились на плечи кровника.

Только терские ногайцы, жившие по соседству с чеченцами, не признавали выплаты штрафа за убийство.

После сбора алыма уважаемые старики во главе с местным кадием договаривались о его передаче родне убитого [Алибеков 1927: 7]. После этого род убитого переставал преследовать род убийцы, но продолжал разыскивать самого убийцу.

Убийца же искал себе убежища в дальних обществах. До отбывания срока канлы на изгнанника распространялись самые разнообразные запреты. Убийца постоянно находился под страхом возмездия, он вел замкнутый образ жизни, не мог свободно выходить на улицу и всегда при себе имел оружие, не стригся и не брился, не носил нарядную одежду, не участвовал в каких-либо торжествах, не появлялся в общественных местах, так как опасался преследований со стороны потерпевших.

Если родственники убитого находили его, то убивали на месте, если не могли убить, то он находился в канлы до тех пор, пока родственники убитого не согласятся на примирение.

По истечении установленного срока изгнания (5–10 лет) его *тухум* (семейно-родственная группа) просил род убитого разрешить ему вернуться домой. Джамаат (община) снова добивался организации примирения, на этот раз окончательного. Просьба о примирении обычно приурочивалась к какому-нибудь религиозному празднику, посту, когда верующие легче соглашались простить нанесенные обиды, считая это богоугодным делом [Гаджиева 2005: 257].

Обряд примирения кровников — *ярашув* (кум.), *ярасув* (ног.), *барышмаг* (азерб.), *бахышламмаг* (терек.) — в исследуемое время у тюркоязычных народов Дагестана проходил везде одинаково. После того как родственники убитого давали согласие на примирение, влиятельные люди, старейшины — аксакалы, кадий, князь — устраивали обряд лицезрения — *бет гёрмек* (кум.), *бет коьруьв* (ног.), *уз гёргезмек* (азерб., терек.). Наиболее полно он представлен в адатах кумыков. «Когда сторона канлы посылала стороне убитого сказать, что идут с канлы, то последняя, собрав своих друзей, близких и знакомых, отправлялась туда в свою очередь сказать: “Пусть идут”. Тогда вся сторона канлы шествовала в таком порядке: впереди шли кади, муллы, хаджи, старики с князем, за ними весь собравшийся посторонний народ, за ними родственники по отцовской линии, дяди по матери, племянники по сестре, внуки по дочери. Сзади за ними сам канлы. Впереди канлы вели оседланную лошадь с накиннутым на седло панцирем. На передней луке висело ружье с дулом, направленным назад. Причем прежде чем дойти до тазията (место, где принимали соблазнования. — М.Г.) убитого, канлы с родственниками, вышедшие из дому, не опоясанные и без оружия, снимали свои папахи. Тогда кади в сопровождении князя и почетных людей входил на тазият и после своего салама и прочтения молитвы произносил проповедь о прощении. Прибывшие за кадием князь и народ просили: “Во имя Бога, простите”. Если старейший из родни убитого скажет: “Нет, не прощаю”, то все прибывшие посторонние сни-

мали папахи, если и тогда получали отрицательный ответ, то все они становились на колени. Все то же проделывали родственники убийцы (канлы), стоя поодаль. Наконец, добивались утвердительного ответа. После этого во двор тазията вводили лошадь, а за нею канлы с родственниками. По получении лошади старейший родственник убитого дарил ее князю, а последний возвращал ее прежнему хозяину, у которого она была взята родственниками канлы. Потом водили канлы мимо ряда стоящих на тазияте родственников убитого, и он перед каждым из них падал ниц, прося о прощении; после того как каждый стоявший на тазияте из родственников произносил: “Живи, вставай, прощаем”, — канлы водили к сидящим на “ясе” женщинам. После того как канлы там проделывал то же, что перед мужчинами, его выводили во двор и все присутствующие произносили: “До свидания, да даст Бог согласие” — и, увводя с собой канлы и родственников, уходили по домам. Через три дня сторона убитого звала к себе канлы и, оказав ему все признаки уважения и ласки, объявляла его своим “кан кардаш” — кровным родственником. После этого сажали его на пороге двери и, срезав ему несколько волос с головы, говорили: “Иди, живи, сбрей волосы” [Алибеков 1927: 8–9].

У караногайцев во время *бет коьруьв* враждующие стороны должны были несколько минут постоять лицом к лицу в 20–30 шагах друг от друга. Примиряющие размещались между ними, увещевая их прекратить вражду. Согласившись с этим предложением, обе стороны расходились по своим домам [Гаджиева 1979: 131].

У терских ногайцев обряд примирения кровников проходил несколько иначе. Обряд примирения проходил, как правило, перед заходом солнца. К дому убитого направлялась процессия во главе со стариками-родственниками и самим убийцей, затем шли женщины, а за ними юноши и девушки. Во дворе убитого их встречали старшие родственники покойного, которые после многочисленных просьб могли простить убийцу. Бывали случаи, когда родственники убитого долго не прощали убийцу. Боль и горечь потери родного человека были настолько велики, что родственники убитого даже близко не допускали мысли о примирении. Если

в просьбе отказывали, то в дом убитого приходили несколько раз, пока не получат прощения. Если родственники убитого не соглашались на примирение, то просительницами — *тилекши* — становились незамужние девушки, которым согласно традиции не отказывали. У ногайцев по этому поводу есть выражение: «*Кыз хаьтер — ак хаьтер*» (Просьба девушки — святая).

На следующий день в знак примирения в доме убитого проводили совместную трапезу. Если в семье убитого были малолетние дети, то семья убийцы в знак примирения просила отдать одного из детей на воспитание. Обычно семья покойного не соглашалась с подобным предложением, так как в случае смерти ребенка кровная месть могла возобновиться. Если в семье убитого была дочь на выданье или неженатый сын, то обе семьи старались произвести обменный брак.

Все расходы по организации свадьбы в этом случае брала на себя родня убийцы. После этого дня кровная вражда прекращалась, стороны теперь называли друг друга кровными братьями — *къан къардашлар* (кум.), *кан кардаш* (ног.), *ган гардашлар* (азерб., терек.). Подобный обряд примирения кровников был известен и другим народам Дагестана [Лугуев 1980: 84].

Несмотря на всю суровость обычая кровной мести, он был необходим, так как являлся регулятором взаимоотношений между членами общины, эффективным средством самообороны. Как справедливо отмечал известный дагестанский этнограф А.И. Исламмагомедов, обычай кровной мести в условиях отсутствия сильной законодательной власти был тем инструментом, который сдерживал людей от совершения такого рода преступлений, как убийство [Исламмагомедов 2002: 380].

Библиография

Адаты Дагестанской области и Закатальского округа / Сост. И.Я. Сандрыгайло. Тифлис, 1899.

Алибеков М. Адаты кумыков. Махачкала, 1927.

Гаджиева С.Ш. Очерки истории семьи и брака у ногайцев. XIX — начало XX в. М., 1979.

Гаджиева С.Ш. Кумыки: Историческое прошлое, культура, быт. Махачкала, 2005. Кн. 2.

Егорова В.П. О состоянии кровомщения в Дагестане во II половине XIX — начале XX в. // Вопросы истории и этнографии Дагестана. Махачкала, 1976. Вып. 7.

Исламмагомедов А.И. Аварцы. Историко-этнографическое исследование (XVIII — нач. XX в.). Махачкала, 2002.

Комаров А.В. Адаты и судопроизводство по ним // Сборник сведений о кавказских горцах. Тифлис, 1868. Вып. 1.

Лугуев С.А. О кровной мести у лакцев во второй половине XIX — нач. XX в. // Семейный быт народов Дагестана в XIX — XX вв. Махачкала, 1980.

Оразаев Г.М.-Р. Тюркоязычная деловая переписка на Северном Кавказе XVII–XIX вв.: (Исследование, тексты и комментарии). Махачкала, 2007.

Петухов П. Очерк Кайтаго-Табасаранского округа // Кавказ, 1867. № 12.

Рагимова Б.Р. Женщина в традиционном дагестанском обществе XIX — начала XX в. (роль и место в семейной и общественной жизни). Махачкала, 2001.

Сборник адатов шамхальства Тарковского и ханства Мехтулинского // Законы вольных обществ Дагестана XVII–XIX вв.: Архивные материалы / Сост., предисл., примеч. Х.-М. Хашаев; отв. ред. Г.-А. Даниялов. Махачкала, 2007.

Р.Ш. Зельницкая (Шларба)

ПОПЫТКА СЛОМА ТРАДИЦИОННОЙ СИСТЕМЫ ЦЕННОСТЕЙ В ПЕРИОД УСТАНОВЛЕНИЯ КОЛХОЗНОГО СТРОЯ В СОВЕТСКОЙ АБХАЗИИ

В период установления советской власти по всей территории бывшей Российской империи осуществлялись попытки насаждения новой системы ценностей. Этот процесс вступал в противоречие с уже существовавшими («традиционными») ценностными установками.

Как известно, в 1929 г. в Советском Союзе была принята установка на сплошную коллективизацию, которая не всегда носила добровольный характер. Основопологающей задачей сталинских

преобразований, кроме массовой коллективизации советской деревни, являлась и «ликвидация кулачества как класса» (подробнее см.: [Климин 2007: 140–142]).

Уже в 1930-е годы сплошная коллективизация, охватившая всю страну, докатилась и до советской Абхазии. А первые коллективные хозяйства в виде артелей стали появляться еще 20-х годах XX в.¹ Процесс социалистического кооперирования крестьянских хозяйств в предгорных деревнях встречал серьезные препятствия. Дело в том, что в первые годы советской власти в абхазских селах, по сохранившейся традиции, большое место все еще занимали сельские сходы, обладавшие для крестьян несомненной ценностной нагрузкой. В крупных селах начали создавать новые административно-политические центры — сельские советы, которые подготавливали почву для проведения самой коллективизации [Куправа 1977: 17–18]. Однако сельские советы работали слабо и боялись проявлять самостоятельность в принятии важнейших решений в жизни села², в то время как на сельских сходах обсуждались все важнейшие вопросы деревенской жизни.

Сельские сходы оказывали значительное влияние на хозяйственную и политическую жизнь села и даже противопоставляли себя совету. Это было вызвано тем, что на сходах решающую роль играли именно влиятельные крестьяне-старейшины из зажиточных или середняков, которых впоследствии объявят кулаками. Старейшины, пользуясь в деревне особым уважением как люди с богатым жизненным опытом и авторитетом, воздейство-

¹ Судя по перечню сел, в которых были основаны первые колхозы, приведенному в работе А.Э. Куправа «Абхазская деревня на пути социализма», можно сделать вывод, что самые ранние колхозы были созданы в селах с преимущественно неабхазским населением, что наверняка было обусловлено его более низким имущественным и социальным положением [Куправа 1977: 221].

² Важнейшей причиной их малой активности было то, что изначально туда входили представители беднейших слоев, т.е. люди низкого статуса, не обладавшие авторитетом. Например, в селе Джгерда самый первый сельсовет был создан представителями трех беднейших семей. Мой информант Ванюша Гирджин назвал только две из трех семей: Лагвилава и Гирджин. Сам он весьма гордится тем, что его отец входил в этот сельсовет [ПМА 2008]. Кроме того, одному сельсовету подчинялось несколько деревень. Например, в Джгердский сельсовет входили села Гуада, Атара Армянская.

вали на решения сельских сходов [Куправа 2008: 74–75]. Поняв реальную силу сходов, новая власть попыталась сделать ставку на них. Представители власти старались вовлечь влиятельных старейшин в коллективизацию, рассчитывая на благосклонность масс к авторитетным людям.

По сообщению информантов, местное население неохотно вступало в колхозы, и поэтому был создан ряд льгот, которые должны были стать важным стимулом для привлечения в колхозы. Например, для первых колхозников действовали так называемые «скидки». Они платили налог меньше, чем остальные селяне, или вообще не платили. У семьи того, кто вступал в колхоз, не отбирали скот, иногда преподносили подарки (патефоны, мыло, соль и т.п.)¹.

Партийные работники и комсомольцы, увидев аналогию между местной традицией трудовой взаимопомощи и коллективными хозяйствами, попытались истолковать колхоз через существовавшие на тот момент обычаи. Значительное распространение имел у абхазов такой обычай, как трудовая взаимопомощь (кьараз, ауаахэа)². Пропагандисты сравнивали деятельность колхоза с «киараз». Эти древние традиции трудовой кооперации принесут немало пользы в будущем. «Ведь колхоз — это вроде нашего кьараза, высшая его форма, только и всего», — разъясняли пропагандисты. Партийные работники пытались применить те обычаи, которые на их взгляд хоть как-то можно было использовать на пользу власти. Одновременно они выступали за отмену некоторых обычаев, утверждая, что новая власть пришла и принесла новую жизнь, а все, что было, — ушло со старым временем.

¹ Данное сообщение в целом соответствует информации, изложенной в работе А.Э. Куправы «Абхазская деревня на пути социализма»: «В условиях советской власти беднота была почти полностью освобождена от налогов, середняки умеренно, а основная тяжесть налога ложилась на кулака» [Куправа 1977: 81].

² Различие этих двух форм взаимопомощи заключается в том, что кьараз — это постоянное объединение людей, которое в случае опасности могло выступать как ополчение, в то время как ауаахэа — это форма разовой взаимопомощи. Важной отличительной чертой ауаахэа было то, что человек, просивший помощи соседей, был обязан их после этого накормить. Это правило неукоснительно соблюдалось даже представителями местной знати.

Одной из важнейших задач новой власти было постепенное искоренение частнособственнических отношений, а также и устоявшейся иерархии социальных отношений. Постепенно малоимущие крестьяне увидели определенное преимущество колхозов. Отсутствие в собственном хозяйстве орудий труда, собственно выючного скота подталкивало людей к вступлению в колхозы. Вступая в колхоз, крестьянин должен был внести своеобразный взнос. Мой информант Илья Ашуба вспоминает: «Для того чтобы вступить в колхоз, нужно было внести одного вола. На момент вступления в колхоз у нас в доме не было вола, и мы купили его в Члоу, соседней деревне, и внесли взнос. Таким образом, мы получили право вступления в колхоз» [ПМА 2010].

Кроме того, у колхозников отбирали орудия труда. Крестьян, особенно зажиточных, подобный порядок не устраивал, и поэтому они игнорировали существование колхоза как организации. Некоторые информанты, потомки «названных кулаков», вспоминают: «Наши до начала 40-х годов не вступали в колхоз. А зачем? Они и так хорошо себя чувствовали в деревне. У них были свои поля, водяные мельницы, кузни. Созданные колхозы нужны были беднякам, бывшим батракам, которые теперь стали “уважаемыми” людьми» [ПМА 2010].

Из отобранного у крестьян скота в селах создавались фермы, но у колхозной фермы не было помещения для содержания скотины, и ее держали практически в открытом поле, в загоне, что приводило к массовому падежу скота. Бывшие хозяева с болью смотрели на происходящее, но ничего не могли предпринять. Советами было сделано все для того, чтобы крестьянин потерял чувство собственности. Жители Джгерды до сих пор вспоминают времена, когда их бывшая собственность пропадала. Крестьяне обращались к властям с просьбой вернуть скотину бывшим владельцам хотя бы на время, хотя бы пока весна не наступит. В конце концов, коммунисты нашли выход из сложившейся ситуации: до завершения строительства фермы скотину держали у себя дома крестьяне, но с условием, что они ее вернут, так как это уже собственность колхоза [ПМА 2009].

Еще одна сторона ценностной системы традиционного абхазского общества, подвергшаяся трансформирующему воздей-

ствию, — это семья. Для традиционной системы внутрисемейных отношений наиболее важным и ценным была взаимная поддержка родственников, связанная с задачами выживания группы. Для новой власти во главе угла стояли задачи организации коллективного труда, игнорировавшие фактические границы между крупными семьями и вступавшие, таким образом, в конфликт с практикой внутрисемейной взаимопомощи. По сути дела, задачи организации коллективного хозяйства превращали всех жителей села в большую группу тружеников, в которой стирались существовавшие до этого значимые статусно-возрастные различия. Подобная ситуация оказывалась источником постоянных конфликтов, происходивших между отдельными семьями и руководством колхоза. Для иллюстрации ситуации можно привести конкретные примеры моих информантов.

Вот один такой пример. В момент обострения болезни дочери, весенним днем, семья не вышла на работу. Председатель колхоза и бригадир, заметившие отсутствие данной семьи на чайной плантации, пришли в эту семью, чтобы выяснить причину прогула. Мать девушки, не испугавшись представителей власти, прогнала их со словами: «Такие, как ты, в прошлые времена были батраками моего отца, а сейчас ты смеешь мне указывать, как и когда выходить в колхоз на работу».

Бывали случаи, когда перед всеми присутствующими оскорбляли нарушителей. По рассказам информантов, одну жительницу Джгерды, Химцу Лацушба, которая не вышла на работу по причине болезни ребенка, на собрании оскорбили. Бригадир Митра Твизба, руководствуясь тем, что ему партия дала власть, попытался объяснить Химце, в чем она не права и что она обязательно должна работать каждый день в колхозе. Не выдержав оскорблений, Химца сказала при всем собрании: «Твоя партия у меня в котле, и плевать я хотела на тебя и на твой колхоз». За эти дерзкие слова Химца была осуждена.

Но бывали случаи, когда женщины-матери, чтобы не пропустить рабочий день в колхозе, брали больных детей с собой в поле. Такие случаи наглядно иллюстрируют игнорирование руководством колхоза традиционного понимания роли матери как лица, в первую очередь оберегающего своих детей.

Приведенный материал позволяет сделать следующие выводы. Во-первых, представители советской власти при создании колхозов были вынуждены не только кардинально менять существовавшую систему социальных отношений, но и в некоторой степени приспосабливать идею создания колхозов к господствовавшим формам местной социальной солидарности. Во-вторых, несмотря на все попытки советской власти искоренить внутреннюю устоявшуюся иерархию социальных отношений, она фактически продолжала существовать, проявляясь на уровне персональных конфликтов отдельных жителей сел с руководством колхоза и сельсовета.

Библиография

Климин И.И. Российское крестьянство в годы новой экономической политики (1921–1927 гг.). СПб., 2007. Ч. I.

Климин И.И. Российское крестьянство в период сплошной коллективизации сельского хозяйства (1930–1932 гг.). СПб., 2011.

Куправа А.Э. Абхазская деревня на пути социализма, Сухуми, 1977.

Куправа А.Э. Вопросы традиционной культуры абхазов. Сухум, 2008.

М.Д. Каракетов

СОЦИАЛЬНАЯ СТРАТИФИКАЦИЯ ОБЩЕСТВ КАРАЧАЯ И БАЛКАРИИ

В настоящем сообщении будут затронуты страты, часть которых была исследована рядом авторов [Азаматов 1968; Битова 1997; Каракетов 2005: 145–171; 2009: 142–154; Лавров 1969: 55–120; Невская 2002: 130–484; Студенецкая 1937: 45–72; Тамбиев 1931: 84–99; 1932: 85–103; Хатуев 1999: 5–198]. Между тем некоторые из них так и остались неизученными.

Карачаево-балкарское общество в прошлом делилось на три основных сословия — княжеское (*бий / таубий*), дворянское (*эзден*) и крестьянское (*кьул*). Каждое из сословий подразделялось на степени, разряды и виды в зависимости от знатности и отбываемых повинностей. В докладе будут приведены известные и ранее не выявленные архивные материалы.

Княжеское сословие — бий. «Управление внешними и внутренними делами Карачая находилось в руках сословия бий, из которого выбирался <...> Валий [Верховный князь]» [ЦГА РСО-А, ф. 262, оп. 1, д. 70, д. 36, 38–41, 44].

Сословие «бий по своему значению и принадлежащим ему правам равносильно кабардинскому сословию *пше* (т.е. Княжескому), Султанским фамилиям и Ногайским мурзам» [Там же].

Бии «называли себя ак-сюеки (белая кость), имели своих узденей, чагар и холопов» [Там же] и, согласно архивным материалам, «в брачные союзы <...> вступали или между собой, или с фамилиями Султанов, Бесленеевских князей, Сванетских князей, Ногайских мурз и с знатными лицами других горских племен» [Там же]. До 1850–1860-х годов бии также «женились и на дочерях Кабардинских пше, и Сванетских Дадашкелиани, и Ногайских мурз, и Абазинских, и Абхазских Маршани» [Там же: д. 71, л. 102–119 об.].

О сословии чанков в Карачае и Балкарии в 1807–1808 гг. сообщает академик Г.-Ю. Клапрот [Адыги... 1974: 248]. Их достоинство подкреплялось принадлежностью к привилегированной части населения *аксюек* (белая кость). «Сословие Чанка состоит из Биев, потерявших состояние и вместе с тем и значение» [ЦГА РСО-А, ф. 262, оп. 1, д. 71, л. 102–119 об.]. Правда, им, как и биям, несли даннические повинности дворяне, в их владении были крепостные крестьяне, отчинные и благоприобретенные земли. Основная их часть как, например, чанки Чипчиковы и Темирболатовы, владели селениями.

Тума, тума-чанка или эсекку-эльтудла были известны в Карачае. «Если князь [бий или чанка] или дворянин [узденъ] не имеет детей от своей законной жены, он приобретает их от одной из своих рабынь. Эти последние называются “тума”» [Адыги... 1974: 248, 427]. Они не имели прав, которыми обладали их именитые отцы. Тем не менее их статус был выше караузенского, но ниже сырмаузенского (см. ниже). На 1873 г. в Карачае данное сословие составляли 22 семьи с 37 душами мужского пола. При этом их в зависимости от происхождения именовали *ысхылты* (рожденный в браке от князя и узденки), *эсеккуэльтуд* (рожден-

ный вне брака от княгини и крестьянина), *тума* (рожденный вне брака от князя, чанка, дворянина и крестьянки).

Уздени. Высшие разряды карачаевских узденей были объединены общим именем *сыйлыёзденле* или *сыйлыёзденлер* (букв. потомственные, столбовые, почетные по происхождению уздени). Их статус, кроме того, определялся названием *сырмаёзденле* — белые уздени. Они были освобождены от общественных («государственных» в нашем понимании) повинностей, заседали в судах и расправах с правом решающего голоса, участвовали в избрании верховного правителя Карачая из представителей княжеских родов. В документах XIX в. отмечалось, что они же могли вынести не подлежащий пересмотру приговор представителю княжеского рода [ЦГА РСО-А, ф. 262, оп. 1, д. 71, л. 102–119 об.].

Сыйлыуздени имели своих вассалов из числа *каракишей* — лично свободных общинников и *караузденей*.

В целом карачаево-балкарское общество «в сословном отношении разделяется на три главных разряда. К высшему сословию, пользовавшемуся [правами], подобными феодальным, принадлежат <...> князья и уздени первой степени; к среднему — уздени остальных двух степеней, свободные люди (азаты или вольноотпущенники), к низшему же все зависимые сословия. Эти последние состоят в крепостной зависимости у лиц первых двух разрядов» [Социально-экономическое... 1985: 115–129].

Уллу-уздени. «За сословием *бий*, — отмечали авторы XIX в., — следовали сословия *уллу-узденей*. Суд и расправа находились в руках биев и уллу-узденей, т.е. члены народного суда избирались только из этих сословий. <...> Карачаевский уллу-узденей имел то же значение, что тляхотлеж у кабардинцев. <...> Право владения пахотными и сенокосными землями и хуторскими участками сосредоточивалось в руках *биев* и *уллу-узденей*» [Кубанские... 1887: 2–3] (также см.: [ЦГИА Гр., ф. 13, оп. 3, д. 1777 (по оп. 154), л. 161]).

Они же подписывали от имени всего Карачая договоры с османской и российской администрациями [РГВИА, ф. 14719, оп. 3, д. 8, л. 1–3 об.; Архив Главного Министра (Башбакан)... 1104–44590-Е.].

Их представители выдавались в аманаты [ЦГИА Гр., ф. 13, оп. 3, д. 1777 (по оп. 154), л. 161].

Уллу-уздени заключали браки или внутри своего сословия, или с равными себе из узденей других народов. Их аталыками и эмчеками были лица из кара-узденских, каракишских и азатских семей.

Сарайма-уздени как «сословие <...> образовалось частью из <...> привлеченных славою или силою кого-либо из лиц высших сословий, которые оказывали защиту и помощь последовавшим за ними и признавшим их своими владельцами» [ГАКК, ф. 774, оп. 1, ед. хр. 650].

Их именовали хозаулукь-уллу-узденями — служилыми уллу-узденями. Князья «детей своих <...> не воспитывали дома, а отдавали их на воспитание или своим уллу-узденям, или в другие племена и преимущественно в Урусбий и Цебельду» [ЦГА РСО-А, ф. 262, оп. 1, д. 70, л. 36, 38–41, 44].

Реальные уллу-уздени были освобождены от несения общественных повинностей, включая воспитательство или аталычество.

Керти-уздени. Кертиузденская категория дворян составляла самую многочисленную часть знатных узденей. Из их числа российская администрация брала аманатов, некоторые из них имели офицерские чины, проходили службу в администрациях Российской империи, как, например, дворянин Абубекир Зекерьяевич Батчаев, занимавший должность пристава 2-го участка Новобаязетского уезда Ериванской губернии [НАА, ф. 94, оп. 2, д. 76, л. 6, 7–8 об.].

С удельными князьями они вступали в военно-ленные поземельные отношения сюзеренно-вассального характера [ГАКК, ф. 774, оп. 1, д. 512, л. 9–12].

Пожалованные в узденство кара-уздени делились на три разряда.

Тюз-уздени. Основная часть низших дворян, именуемых тюз-узденями, происходила из древних насельников, которые, потеряв по различным обстоятельствам свои права, стали узденями, которые в народе известны как *арыгъан керти-ѳзден* — «уставший

керти-узденъ». Тюз-узденей в Карачае было много. Они роднились внутри своего сословия. С тѣбен-узденями (см. ниже) и аза-тами (вольноотпущенниками) они не заключали браки.

Тѣгерек-уздени. Данная категория низшего дворянства была самой малочисленной группой кара-узденей. Их называли *тѣгерке къарагъан ѳзден* — 'узденъ, смотрящий вокруг', т.е. смотритель или *керти къара-ѳзден* — 'истинный кара-узденъ'. Поскольку правовой статус данной категории узденей заключался в выставлении «преимущественно <...> милиционеров, то сословие это можно сравнить с однодворцами или польской шляхтой» [ГАКК, ф. 774, оп. 1, ед. хр. 650].

Тѣбен-уздени. Низшее дворянство происходило «частью из освобожденных в давнее время на волю крестьян (азатов) как самих владельцев, так и узденей, которые потом за заслуги свои были обращены владельцами в узденей» [Там же].

Каракиши — почетные граждане Карачая и Балкарии с некоторыми привилегиями, равными низшим дворянам.

Каракиши, особая сословная группа лично свободных членов общества, несших повинности в пользу не только князей, чанков, но и, в большинстве случаев, узденей. В случае особого социально-экономического и духовного веса в обществе их, как и узденей, выдавали за аманатов Османской и Российской империям.

Древние вольноотпущенники и джасакчи. Их отличали от вольноотпущенных крестьян, причисляя также к каракишам. Некоторые тухумы данной социальной группы являлись древними насельниками Балкарии и Карачая и после завоевания были обращены в данников (*джасакъчы*).

Азат-кулы — это сословие образовалось «из выкупившихся или отпущенных на волю помещиками крестьян, а потому их можно сравнить с государственными крестьянами» [Там же].

При этом уточняется, из каких групп крепостных крестьян азаты образовались: «[Из] освобожденных на волю в разное время крестьян разных видов (чагаров, кулов [юльгюлю-кулов и джоллу-кулов], унаутов [къара-кулов])» [ЦГА РСО-А, ф. 262, оп. 1, д. 71, л. 102–119 об.].

Крепостные крестьяне Балкарии и Карачая были трех категорий.

Чагар-кулы. К 1860-м годам чагары в Карачае и Балкарии составляли от 10 до 25 % населения. Они были переходной группой крестьян, имевших свои клочки земли, которыми они могли выкупить себе свободу [ЦГА РСФСР, ф. 262, ед. хр. 23, л. 55–86].

Юльгюлю-кулы. Эта категория крестьян имела «небольшие клочки земли [юльгю] под домами, но таких крестьян весьма немного» [ГАКК, ф. 574, оп. 1, ед. хр. 507, л. 36–37]. Они же продавались с калымом.

Джоллу-кулы считались «собственностью владельца и передаются по наследству, как всякое другое имущество. <...> [Им] <...> даны семейные права и отдельное домашнее хозяйство» [ЦГИА Гр., ф. 545, оп. 1, д. 86, л. 113–145].

Нижнее бесправное крестьянское сословие — къара-кулы или джолсуз-кулы, по замечанию авторов XIX в., из пленников [Там же] или пополнялись путем понижения статуса правных крестьян (джоллу-кулов). Женщин именовали *карауаш*, а мужчин — *казак-кул*.

Социальные группы

Хут и билитли. В первой половине XIX в. еще фиксировались такие традиционные управленцы карачаево-балкарскими обществами, как «кекхуд — староста, чауш — десятский» [Г-д: 57–103]. В реальности «кекхуды» (или *гекгихуты*), *кентхут-улу* или *кентхуты* (тюркско-персидск. — глава укрепленного поселения, города), являлись не старостами аулов, а помощниками головы селения — *ынкъыяхутов* (от арабо-персидск. — *нахи худ* — 'начальник'). Они следили за организацией подачи воды из каналов, строительством общественных дорог, обороной. К таковым относились также *къымгъек-хуты* или просто *хуты*, выполнявшие полицейские функции при судах и расправах.

«Билитли, — согласно документам 1796–1803 г., — имели достоинство бегов» [РГВИА, ф. 482, оп. 1, д. 192, л. 135–143], т.е. крупных владельцев, к которым в данном случае относили уллуздней.

Бегеулы являлись особой социальной группой, игравшей весьма существенную роль в жизни общества, которая кроме

прочего заключалась в посреднических услугах и укреплении власти верховного князя и удельных князей в обществе [РГВИА, ф. 14257, оп. 3, д. 435, л. 11–12 об.].

Кул-казаки — Хышты-кьуллукьчу, Тургъан-къазакъ, Чагъар-Къазакъ — находились «на особом положении <...> (очень древнего происхождения). Это были своего рода карачайские янычары. Они жили при биях в отдельных саклях: из них создавались бийские нукеры, охрана бия».

Духовенство. В Карачае и Балкарии до принятия ислама духовными делами «заведовал» жреческий институт, известный согласно этнографическим материалам как *табалтайла*. Наряду с этим существовал также институт шаманства — *кьымсала, хамджаула, ады-хамла, хама-хырсала*.

Христианские институты (*кьарачаныкъ*), судя по названию синода — *сынты* (из греч. *синодос*), служителей культа — *кьарт-бабас, шаугинах-бабас, саргинах-бабас, бабас* (от греч. *papas*), культовых сооружений (*клица, из греч. эклессийа*), названий дней недели и месяцев, культу святых, были широко представлены в Карачае и Балкарии.

С принятием ислама домусульманские культы и институты постепенно утратили свою силу или перешли в иные обрядово-культовые позиции, не влиявшие сколько-нибудь на новую религиозность и обрядовую практику.

Кадии и эфенди, мусульманские служители культа, были освобождены «от всяких повинностей» [ГАКК, ф. 774, оп. 1, ед. хр. 650.].

Тёре — Суд. В древние времена роль судьи выполняли князья, с течением времени начали формироваться судебные институты (тёре) [РГВИА, ф. 1300, оп. 7, д. 177-а, л. 82], которые были разделены на высшие (*уллу — тёре* или *эльджурт-тёре*), удельные (*эльтургъан-тёре* или *тургъан-тёре, гитче-тёре*) и сельские (*эль-тёре*). Существовали также корпоративные княжеские и узденские суды. С принятием ислама появились духовные суды *махкеме* [Малкондуев, Сабанчиев 1990; Хатуев 1999: 5–198].

В целом социальная стратификация показывает уровень развития государственности карачаево-балкарского народа, позволяет в связи с вновь выявленными материалами переосмыслить его

историческое прошлое, включая политико-правовую культуру, социально-экономические отношения.

Библиография

Адыги, балкарцы и карачаевцы в известиях европейских авторов XIII–XIX вв. / Отв. ред. В.К. Гарданов. Нальчик, 1974.

Азаматов К.Г. Социально-экономическое положение и обычное право балкарцев в первой половине XIX в. Нальчик, 1968.

Архив Главного Министра (Башбакаан). Османское отделение. Дефтеры, Повеления Османского Султана. No: 1104-44590-E. 25 Reblü, l-âhir 1242, 26 ноября 1826 г.

Битова Е.Г. Социальное развитие Балкарии в XIX в. Сельская община. Нальчик, 1997.

Г-д. Поездка к южному отклову Эльбруса в 1848 г. // Библиотека для чтения. М., 1849. Т. 97.

Каракетов М.Д. Сословие чанков, тума-чанков и тумов в социальной структуре карачаево-балкарских обществ (конец XVIII — XIX в.) // Исторический вестник Института гуманитарных исследований Кабардино-Балкарской Республики и Кабардино-Балкарского научного центра РАН. Нальчик, 2005. Вып. 1.

Каракетов М.Д. Полемические заметки о правовом статусе некоторых сословий и сословных групп Карачая в XIX в. // Обычное право и правовой плюрализм на Кавказе в XIX — начале XX в. Карачаевск, 2009.

Кубанские областные ведомости. Екатеринодар, 1887.

Лавров Л.И. Карачай и Балкария до 30-х годов XIX в. // Кавказский этнографический сборник. М., 1969. Вып. 4.

Малкондугев Х.Х., Сабанчиев Х.-М.А. Тёре как форма организации управления в средневековых Балкарии и Карачае // Современный быт и культура народов Карачаево-Черкесии. Черкесск, 1990.

Невская В.П. Карачай в XIX в. // Ас-алан. М., 2002. № 1 (6).

Социально-экономическое, политическое и культурное развитие народов Карачаево-Черкесии / Под ред. П.А. Щацкого, С.П. Щацкой. Ростов н/Д., 1985.

Студенецкая Е.Н. К вопросу о феодализме и рабстве в Карачае XIX в. // Советская этнография. 1937. № 2–3.

Тамбиев И. О родах и сословно-феодальных отношениях в дореволюционном Карачае и об их фальсификации // Революция и горец. 1931. № 12.

Тамбиев И. Рабство и феодализм в дореволюционном Карачае // Революция и горец. 1932. № 4 (42).

Хатуев Р.Т. Карачай и Балкария до второй половины XIX века (Власть и общество) // Карачаевцы и балкарцы. М., 1999.

Список сокращений

ГАКК — Государственный архив Краснодарского края

НАА — Национальный архив Армении

РГВИА — Российский Государственный военно-исторический архив

ЦГИА Гр. — Центральный государственный исторический архив Грузии

ЦГА РСО-А — Центральный государственный архив Республики Северная Осетия-Алания.

Ю.Ю. Карнов

ТРАДИЦИИ И СОВЕТИЗАЦИЯ (СЕВЕРНЫЙ КАВКАЗ, 1920-е годы)

Каждая новая власть устанавливает собственный порядок, как правило, навязывая его населению. Советская власть пропагандировала идеологию власти народа, однако бытовавшие ранее среди населения Северного Кавказа, как, впрочем, и других регионов страны, формы «народного быта» она принимать не желала.

У населения Северного Кавказа особую роль играла общинная система организации жизни. Данный регион в этом плане не исключительный. Конечно же, со своей спецификой, хотя еще реформами 1860-х годов на территории Российской империи была введена практически единообразная (по типу русской общины) система организации власти в сельской местности.

На большей части Северного Кавказа община называется джамаатом или джамиатом. Такое наименование восходит к традициям ислама, под ним подразумевается община верующих, объединенных вокруг мечети. Однако в северокавказской среде данное понятие воспринималось шире. К общинным институтам относился народный сход, на котором обсуждались и решались разнообразные вопросы повседневной жизни крестьян.

При новой власти эти функции должны были исполнять «советы». Соответственно систему надлежало в директивном порядке

менять. В 1920 г., т.е. практически сразу после окончания Гражданской войны, Кавказский комитет РКП(б) разослал в республиканские, окружные и другие инстанции установку, в которой лаконично говорилось: «Добиться ясного понимания взаимоотношения ячеек и Ревкомов. Разрушить понятие “Джамиата” (общества, схода)» [Директивные указания...: л. 119]. Ревкомы были чрезвычайной формой организации власти, однако значительной разницы между ними и советами не было. Джамиат в данном случае подразумевал не столько религиозную общину, сколько сельское общество с присущим ему институтом схода. Неприятие новой властью джамаата (джамиата), скорее всего, объяснялось тем, что подобные сходы проводились по пятницам после посещения мужчинами соборных мечетей. При провозглашенной советской властью лояльности к верующим, в первую очередь к населению восточных регионов страны, на которых делалась ставка в деле развития мировой революции, подобное распоряжение указывало на изрядную долю цинизма в делах новой власти.

Что вышло в итоге? Система новой власти работала настолько плохо, что жители «Страны Советов» не хотели жить при советах. Донесения с мест пестрят соответствующими сведениями.

В партийном документе, составленном в 1926 г. в Черкесии, говорилось: «Необходимо отметить, что при пере выборах Советов граждане больше интересовались тем, кто же будет председателем Совета, а не в целом Советом. Здесь надо отметить, что работа Советов идет не совсем нормально, в большинстве своем все дела решает единолично председатель, в лучшем случае докладывая общему собранию (сходу граждан), или перед проведением того или иного мероприятия опрашивает общий сход, здесь (председатель Совета. — Ю.К.) уже совсем не играет той роли, которую должен играть» [Протоколы № 2–17 заседаний...: л. 112–113].

Подобная картина объяснялась тем, какие люди пришли к власти.

В эти годы публицист из центра нарисовал своеобразный портрет общественника новой формации: «Есть глухие места (в Дагестане. — Ю.К.), где секретарями партячек выбирали, устраи-

вая состязания, наиболее ловких джигитов, танцоров. <...> Это логически вытекало, впрочем, из довольно распространенного в горах, очень наивного, почти детского бесхитростного представления о коммунисте вообще: в сознании горцев коммунист очень часто рисуется как неустрашимый и гордый, с ног до головы обвешанный оружием воин, вставший на защиту бедноты и одного за другим в совершенно фантастическом числе нанизывающий на свой чудесный кинжал царских генералов и “меншайвиков“» [Зорич 1929: 60–61].

Публицист, очевидно, упрощал ситуацию. Однако в определенной степени описанное им соответствовало реалиям, так как при инспекторских проверках окружных и сельских парткомитетов регулярно отмечалась неподготовленность кадров. «Многие товарищи коммунисты, работающие на местах, политикой куначества (куначества. — Ю.К.) перед народной массой подорвали авторитет делового коммуниста» [Протоколы совещаний...: л. 30]. Кроме того, «на должностях» оказывались люди, по своему имущественному и социальному положению далеко не соответствовавшие подобной роли. А по представлениям крестьян, человек, не способный обеспечить собственный достаток и быт, не должен «управлять» другими. Центр же давал установку на «обеднячивание» власти на местах.

Неудовлетворительная работа сельских советов при одновременном активном использовании крестьянами старых общественных институтов наблюдалась по всей стране. Некто А. Белобородов (точных сведений об этом человеке я не нашел, но в архивах сохранились составленные им для высших инстанций экспертные оценки по разным социально-политическим и экономическим вопросам) в сентябре 1926 г. представил в ВКП(б) (копии Сталину, Молотову, Косиору и Швернику) пространную докладную записку о положении в этой области советского строительства. В ней указывалось, что «соотношение политических сил, действующих в рамках нашего государственного устройства в деревне, не исчерпывается советской организацией, что это соотношение при наличии установленных нашим Земельным Кодексом правил, относящихся к “земельному обществу”, и при

наличии действующих в силу обычного права сельских сходов сказывается также и в этих организациях <...> В этих организациях, формально и по существу демократических, кроется в неизмеримо большей степени, чем в советах (при всех уклонах и извращениях, которые допускаются или могут допускаться при организации советов, т.е. при перевыборах) значительная опасность завладения руководящей роли кулацкими и антисоветскими элементами деревни».

Происходило это потому, что в земельное общество, решавшее важнейшие вопросы крестьянского хозяйства, входили представители всех слоев деревенского населения — кулаки, середняки и бедняки, и занятие в нем руководящих позиций кулаками формально ничем не было ограничено. То же наблюдалось и в институте сельского схода населенного пункта, в большинстве случаев территориально совпадающего с земельным обществом. «Весьма характерна, — писал А. Белобородов, — одна подробность, устанавливающая взаимоотношения демократического земельного общества с недемократическим (я понимаю здесь демократию как формальный принцип) сельским советом: если границы земельного общества совпадают с границами сельсовета, то последний становится исполнительным органом первого». А прямая взаимосвязь земельного общества и сельского схода предопределяет то, что сельские сходы создают свои исполнительные органы, выбирают «уполномоченных», «старших по деревне» и т.п., во многом дублирующих действия представителей советских органов, но пользующихся большим авторитетом среди населения, ибо они осуществляют «непосредственную защиту крестьянских интересов».

Белобородов настаивал на тщательном изучении «взаимоотношений сельсовета — с одной стороны, и сельского схода и земельного общества — с другой» [Материалы Наркомвнудела...: л. 17–18].

Правительство довольно быстро отреагировало на высказанные автором этого документа (а вероятно и другими лицами) замечания. Появившийся 14 марта 1927 г. законодательный акт ВЦИК и СНК РСФСР легализовал общие собрания граждан сель-

ских местностей. В нем говорилось: «В целях наиболее полного вовлечения трудящихся масс деревни в работу по советскому строительству, а также в целях упорядочения этой работы в сельских поселениях и придания ей планомерности и организованности...» Далее значилось, что на таких сходах не могли ставиться вопросы, подлежащие рассмотрению общих собраний членов земельного общества, действующих на основании Земельного Кодекса, и наоборот. Оговаривался регламент созыва и проведения сходов: в норме сход созывал сельсовет, но правом инициативы созыва схода обладали и граждане, если их было не менее пятой части жителей села, не лишенных избирательных прав [Собрание узаконений... 1927: 598–600].

На местном уровне на данное «Положение» прореагировали надлежащим образом. Руководство Кабардино-Балкарии сочло его «вполне отвечающим местным условиям» [Протоколы и выписки...: л. 230 об.].

Принятие указанного документа с очевидностью свидетельствовало, что советская система организации власти на местах, утверждавшаяся уже на протяжении десяти лет, буксовала. Появление данного постановления делало отсылку к общинным порядкам. Вместе с тем сельский сход, не имевший права решать вопросы землепользования, плохо вписывался в систему общины и ее институтов. Т.е. это была внешняя уступка былым общинным началам «мироустройства» крестьянской жизни, крестьянству как таковому — преобладавшему в составе населения страны.

Узаконение сходов привнесло новые формальности в отчетность сельских советов. Теперь им надлежало докладывать в вышестоящие инстанции о количестве проведенных общих собраний и активности на них граждан [Областной комитет...: л. 3].

Одновременно с установкой на «обеднячивание» Центр указывал на необходимость борьбы со «стариковством». Для Кавказа, где по традиции авторитет представителей старшего поколения почти непререкаем, это было сложно осуществить. Компромисс нашли в организации «слетов стариков». В Черкесии они проводились регулярно, партконференции со знаменем в руках приветствовали группы стариков [Протокол областной конферен-

ции...: л. 2]. В Кабардино-Балкарии (правда, уже в 1930-е годы) проводились слеты стариков и старух. Исаак Бабель, посетивший в те годы эту автономию, писал в письме матери: «Они (старики и старухи. — Ю.К.) теперь главные двигатели колхозного строительства, за всем надзирают, указывают молодым, ходят с бляхами, на которых написано “Инспектор по качеству“, и вообще находятся в чести» [Пирожкова 1989: 253].

Новая власть требовала раскрепостить якобы закабаленную женщину Востока. Это в какой-то мере получалось. Из журнальной публикации конца 1920-х годов: «Прибывший сбрасывает папаху. Собрание ахает. Женщина!.. Женщина-ингушка осмелилась надеть мужской бешмет, черкеску, папаху! Сесть верхом на коня и скакать! Это — активистка-общественница сел. Плиево Плиева Залейха прискакала сюда в Яндырки, чтобы повидать завоблжен-отделом и лично доложить о ходе отчетно-перевыборной кампании у себя в селении. Залейха — дочь известного организатора и руководителя мусульманской секты — Батам-хаджи» [Дочь Батам-хаджи 1929: 79]. А партийную конференцию Кабардино-Балкарии приветствовали сорок пять «Ворошиловских всадников», в числе которых было 25 девушек [Протокол XVI конференции...: л. 3].

В целом получалась довольно пестрая картина, в которой старое и новое совмещались подчас довольно нелепо. На 1929 г. Кабардино-Балкарский обком ВКП(б) установил список нерабочих дней, в который были включены праздники:

— гражданские (1 января — Новый год), революционные (22 января — День 9 января 1905 г. и день памяти смерти Ленина, 12 марта — День низвержения самодержавия, 18 марта — День Парижской коммуны, 1–2 мая — День Интернационала, 7–8 ноября — XII годовщина Октябрьской революции);

— религиозные: мусульманские (13 марта — Рамазан-байрам (ураза), 20 мая — Курбан-байрам) и христианские (6 мая — 2-й день Пасхи, 24 июня — Духов день, 6 августа — Преображение, 25 декабря — Рождество), общим числом 14 [Протоколы бюро обкома...: л. 113].

В 1930-е годы положение существенно изменится. Колхозное строительство станет реальным механизмом советизации быта

крестьян и соответственно насильственного «отмирания» разнообразных «традиций» (даже именование жителей по названиям населенных пунктов очень часто будет заменяться именованием их по названиям колхозов).

Источники

Материалы Наркомвнудела РСФСР, докладные записки в ЦК ВКП(б) о взаимоотношениях сельских советов с сельскими сходами, о заработной плате милиции, переписка по кадрам и другим вопросам // Российский государственный архив социально-политической истории, ф. 17, оп. 85, д. 123.

Директивные указания Центрального комитета партии, Кавказского бюро ЦК РКП(б), Юго-Восточного бюро ЦК РКП(б), Кавказского краевого комитета, Дагестанского обкома РКП(б) партийным организациям по вопросам организационно-партийной и хозяйственной работы // Центральный государственный архив Республики Дагестан, ф. п-1, оп. 1, д. 4.

Протоколы совещаний заведующих оргинструкторскими отделами областных и губернских комитетов РКП(б) Кавказа и Дона. Заседания ответработников Дагестана. Резолюция Кавказского краевого партийного совещания // Там же, ф. п-1, оп. 1, д. 6.

Протоколы № 2–17 заседаний бюро Черкесского окружкома ВКП(б) // Филиал документации новейшей истории государственного архива Карачаево-Черкесской Республики, ф. п-1, оп. 1, д. 22.

Протокол 3-й областной конференции РКП(б) // Там же, ф. п-1, оп. 1, д. 20.

Протоколы и выписки из протоколов Президиума Облисполкома, материалы IV–VI областных съездов советов КБАО // Центральный государственный архив Кабардино-Балкарской Республики, ф. р-16, оп. 1, д. 100.

Протоколы № 4–29 заседаний бюро обкома. 1929 г. // Центр документации новейшей истории Кабардино-Балкарской Республики, ф. 1, оп. 1, д. 85.

Собрание узаконений и распоряжений рабоче-крестьянского правительства РСФСР, издаваемое Народным Комиссариатом юстиции. М., 1927. № 51.

Библиография

Дочь Багам-хаджи // Революция и горец. 1929. № 5.

Зорич А. В стране гор. М.; Л., 1929.

Пирожкова А.Н. Годы, прошедшие рядом (1932–1939) // Воспоминания о Бабеле. М., 1989.

А.Х. Курмансеитова

**ТРАДИЦИИ КУНАЧЕСТВА У ОГАЙЦЕВ
(НА ПРИМЕРЕ ЖИЗНИ НОГАЙСКОГО ИЗДАТЕЛЯ
А. УМЕРОВА)**

Куначество — обычай, в прошлом широко распространенный на Востоке, когда мужчины, принадлежащие к разным родам, племенам или народностям, вступали в дружеские отношения и оказывали друг другу безвозмездную помощь. Слово *куначество* восходит к тюркскому слову *кунак* (гость), (ср. ногайск. 'конак' — гость). Хозяин дома, принимая кунака, не только гарантировал безопасность ему, но и обеспечивал сохранность его имущества.

О бытовании традиции куначества у ногайцев свидетельствует обширная историография. В данной статье мы рассмотрим этот обычай на примере жизни известного ногайского ученого, редактора и книгоиздателя Абдрахмана Исмаиловича Умерова (1867–1933) из рода найман. Он поддерживал обширные связи с мусульманской интеллигенцией России, общался с известными просветителями Исмаилом Гаспринским, Загиром Рамиевым, Фатихом Карими, Муссой Бигиевым и многими другими. В его доме в Астрахани останавливались гости из Поволжья, с Урала, Кавказа и других регионов России. А. Умеров, рискуя собственной жизнью, неоднократно оказывал бескорыстную помощь друзьям.

27 января 1907 г. в редакции казанской газеты «Танг Юлдуз» («Утренняя звезда») жандармы провели обыск и выявили воззвания антиправительственного содержания на татарском языке. В связи с этим редактор газеты «Танг Юлдуз» С. Рамеев «подлежал дознанию, но из Казани скрылся» [ГААО, ф. 1, оп. 1, д. 2458, св. 123, л. 27]. Сагиду Рамееву удалось избежать ареста. В результате преследования департаментом жандармерии он вынужден был выехать в Астрахань, где Абдрахман Умеров принял его со-

трудником в газету «Идел» («Эдил»). На протяжении долгих лет их связывали творческие и дружеские отношения.

В 1913 г. департамент жандармерии Астраханской губернии предъявил обвинение А. Умерову, которое заключалось в том, что в его типографии работают бывший редактор антиправительственной газеты «Танг Юлдуз» С. Рамеев и «член крайней партии» А. Басыров. Об этом цензор И. Искендеров сообщал: «В типографии А. Умерова главным сотрудником состоял некто Сагит Рамеев, бывший редактор татарской революционной газеты "Тангъ" ("Заря"), издаваемой в Казани, ныне закрытой, и Абдрахим Басыров (член крайней партии)» [Там же: 3]. На основании этого доноса дело А. Умерова было передано в суд, решением суда он в 1914 г. был сослан на три года в Казань. Известный автор и издатель Абдрахман Умеров пострадал за оказание помощи С. Рамееву и А. Басырову, но традиции ногайского куначества не нарушил.

В 1920 г. тюрколог Заки Валиди Тоган, скрываясь от большевиков, был вынужден покинуть пределы РСФСР. За помощью он обратился к Абдрахману Умерову. Дружеские контакты с семьей известного тюрколога Заки Валиди Тоган А. Умеров установил в 1881–1889 гг., в период учебы в Казани в медресе «Галия» Шигабуддина Марджани.

Заки Валиди, будучи в эмиграции, вспоминал: «Во время учебы в медресе Марджани в Казани ногаец Гумеров был шакирдом (учащийся медресе) моего дяди Хабибназара; когда я был маленький, он однажды появился в нашем ауле, и они с моим дядей муллою Вали и отцом посетили все места верховья Ак-Идели и русла Яика, указанные в ногайских дастанах (эпос). С тех пор они состояли в переписке» [Тоган 1997: 50].

Спустя много лет молодой Заки Валиди был в гостях у Абдрахмана в Астрахани. В доме ногайского ученого А. Умерова гостя очень тепло встретили, угощали национальными блюдами, он посетил ногайские аулы под Астраханью. Во время второго посещения Астрахани Заки Валиди в газете «Идел», выходявшей под редакцией А. Умерова, опубликовал статьи о книге Мурада Рамзи и рукописи «аьл-Имама ва'л сиясат» Ибн Кутайба (IX в.). Заки

Валиди писал, что этими статьями «заявил о себе как об исследователе древней истории тюрок и истории ислама» [Там же].

А. Умеров информировал Заки Валиди о том, что его родословная ведет свое начало от астраханских ногайцев. Заки Валиди, исследуя историю рода Тоган, выявил материалы о древних корнях своих предков. Он писал: «Мы являемся ногайцами, присоединившимися к юмартынским башкирам, <...> совершив в 1908–1909 годы путешествие к астраханским ногайцам, мне удалось обнаружить доказательства, подтверждающие данный факт» [Тоган1998: 303].

После Октябрьской революции З.В. Тоган был вынужден скрываться от преследований карательных органов Советской власти. Он писал: «29 июня 1920 г. я бегу <...> от Ленина. Я рассчитывал добраться из Москвы через Астрахань и Баку до Ашхабада, затем вновь вернуться в Баку и там принять тайное участие в работе съезда народов Востока» [Там же: 5].

Для осуществления данного плана он обратился за помощью к А. Умерову: «Еще за две-три недели до отъезда из Москвы я послал верного человека в Астрахань к мулле Абдрахману с запиской, содержащей лишь два слова: «Бу инактыр», т.е. «верный человек». Посланец на словах объяснил состояние наших дел и успел вернуться с ответом. Мулла Абдрахман советовал найти дорогу в порту в дом человека по прозвищу “Слепой ногаец”. Тот должен был отвезти нас в Бузен в дом друга мoulлы, человека по имени Гузаир» [Там же: 7]. А. Умеров организовал Заки Валиди встречу в Нижнем Поволжье, устроил его на ночлег и нашел ему проводника для выезда в Баку.

Оказание помощи опальному Заки Валиди было небезопасно, тем не менее А. Умеров выполнил свой долг *конакбая* (хозяина дома, принимавшего гостя), помог гостю покинуть пределы Российской Федерации. Дружеские связи Абдрахмана и Заки продолжились и в годы эмиграции последнего.

Заки Валиди Тоган эмигрировал в Турцию. В 1926 г. Абдрахман Умеров и муфтий Ризаэддин Фахреддин приехали в Стамбул, он их пригласил в гости. Если учесть, что все эмигранты были под контролем службы безопасности СССР, то это общение не могло

обойтись без последствий для А. Умерова. Эта встреча была последней в их жизни, так как после возвращения в Советский Союз А. Умеров был обвинен в антисоветской деятельности, арестован и сослан на строительство Беломорканала, где умер в 1933 г. в с. Малые Карелы.

После установления Советской власти в Нижнем Поволжье у А. Умерова были конфискованы его дома, типография, книжный склад, магазин с читальным залом, сад в Сеитовке. Он был вынужден арендовать квартиру в частном доме. Таким образом, у Абдрахмана отняли все личное имущество.

А. Умеров, будучи в Стамбуле в гостях у З.В. Тоган, высказал мнение об изменении общественного сознания и духовных ценностей в советском обществе: «Все уехавшие из страны вроде как умерли, а те, кто остался, забыли дружбу, пытаются приспособиться к коллективной жизни советских граждан, которые духовно разобщены так, будто разделены Великой китайской стеной» [Тоган 1997: 60].

Факты свидетельствуют о том, что тесные узы куначества между родом Тоган и Абдрахманом Умеровым длились более двадцати лет. Два поколения рода Тоган (Хабибназар, Вали и Заки) из Башкирии и Абдрахман Умеров из Астрахани всегда помогали друг другу в трудных ситуациях. Эти отношения прекратились после смерти А. Умерова.

Абдрахман Умеров, рискуя жизнью, протянул руку помощи редактору газеты «Танг Юлдуз» Сагиду Рамееву, «члену крайней партии» Абдрахиму Басырову и известному тюркологу Заки Валиди Тоган, подтвердив бытование обычая куначества у ногайцев, когда мужчины, не состоящие в кровном родстве, оказывают друг другу бескорыстную помощь.

Библиография

Тоган Заки Валиди. Воспоминания. Борьба мусульман Туркестана и других восточных тюрок за национальное существование и культуру. М., 1997.

Тоган Заки Валиди. Воспоминания. Борьба народов Туркестана и других восточных мусульман-тюрок за национальное бытие и сохранение культуры. Уфа, 1998. Кн. 2.

М.К. Мусаева

**ВНУТРИСЕМЕЙНЫЙ КОНТРОЛЬ РОЖДАЕМОСТИ:
ТРАДИЦИОННАЯ ПРАКТИКА ПРИМЕНЕНИЯ
КОНТРАЦЕПЦИИ У НАРОДОВ ДАГЕСТАНА**

Обычаи и обряды детского цикла включают в себя широкий круг вопросов, связанных с разными сторонами семейного и общественного быта, этическими воззрениями и нормами поведения, официальной религией и пережитками древних верований, особый раздел фольклора и т.д. [Кон 1981: 3–10; Кон 1988: 6–7]. Но еще одной интимной стороне семейной жизни (прямо противоположной целям и задачам создания семьи и продолжения рода) — официально не одобряемому и негласному внутрисемейному контролю над рождаемостью — уделено недостаточно внимания. За редким исключением, эта тема практически осталась вне поля зрения дагестанских исследователей [Далгат: Л. 28; Мусаева 2006: 28]. Нами будут рассмотрены как рациональные, так и иррациональные народные средства и приемы контроля над рождаемостью по материалам, собранным у народов Дагестана. Следует оговорить: они крайне немногочисленны, однотипны у большинства народов Дагестана, проводились и применялись только женщинами, но они существовали.

К контролю над рождаемостью доступными методами, как с применением магических действий, так и с применением контрацептивных, по народным представлениям (основанным на многовековом опыте), средств, прибегали в нескольких случаях: при желании рожать с интервалом, а не ежегодно; полностью прекратить рождение детей по экономическим и иным соображениям, а также избавиться от нежелательной беременности. К рациональным приемам контрацепции прежде всего следует отнести затягивание лактационного периода. Практически все исследователи считают, что это было единственной, хотя и не очень надежной возможностью оттянуть рождение следующего ребенка.

Многие народы, в том числе и народы Дагестана, считали, что долгое кормление молоком укрепляет кости ребенка; что дети, особенно мальчики, становятся умнее, но эти представления скорее были оправданием для профилактики беременности. В этих же целях некоторые женщины подмывались своей мочой, слабым или разбавленным виноградным уксусом, молочной сывороткой, зольной водой (повсеместно), отваром еловых и сосновых иголок, горячим раствором древесной смолы, смешанной с отваром липовых цветов (в Акушинском районе), слабым чесночным раствором (в Южном Дагестане). Женщины считали, что очень опасны в плане зачатия ребенка первые три дня пострегульного периода, у них существовало представление, что организм в это время только и ждет случая для зачатия.

Нежелательную беременность пытались прервать, вызвав преждевременные роды (выкидыш). Для этого использовали в основном механические действия: беременные женщины поднимали тяжести, прыгали вниз с высокого места, прогревали ноги, спину и живот, сидели на горячих камнях или каменных сковородах, прикладывали к пояснице компресс из прокаленного речного песка или пищевой соли. Все манипуляции, как правило, на ранних сроках беременности (до шевеления плода), проводились в большой тайне, так как прерывание беременности считалось страшным грехом и могло повлечь всеобщее осуждение, а в некоторых случаях было чревато для женщины и более серьезными последствиями — убийством или изгнанием из села.

Имеются весьма отрывочные (из-за деликатности обозначенной информации) полевые сведения, полученные в некоторых обществах Нагорного Дагестана. Отдельные повитухи делали подпольно аборты (как правило, речь шла о прерывании внебрачной беременности). Техника их проведения, как свидетельствует информация, была очень жестокой и опасной. Остро наточенной вишневой веточкой осторожно прокалывали плод, а затем различными манипуляциями вызывали его выведение.

Как для профилактики, так и для прерывания нежелательной беременности использовали некоторые вещества растительного происхождения, которые, возможно, вызывали не всегда нормальные побочные действия и принимались женщинами внутрь.

В частности, пили натошак и перед сном по стакану отвара полыни или душицы, иногда и того и другого вместе, принимали отвары хвойных игл, ореховой скорлупы, отвар картофельных очисток; самым распространенным средством, принимаемым внутрь, был молочный, а в равнинном Дагестане виноградный укус.

Несмотря на некоторые знания в области профилактики или прерывания нежелательной беременности, имевшие, на наш взгляд, иногда и рациональный смысл, женщины чаще прибегали к всевозможным магическим действиям. Объектом манипуляций, прежде всего становилась плацента: считали, что если ее закопать, разделив на две части, между детьми будет не менее двух лет; считали, что больше дети не будут рождаться, если вместе с плацентой закопать закрытый замок. Как позволяет судить полевой материал, повсеместно в целях контроля рождаемости прибегали к всевозможным действиям с узелками. Например, вместе с плацентой закапывали узел из волос роженицы или из свежей травы; делали узелки на кусочке ткани из платья роженицы и сжигали; отрезанную пуповину также связывали узелками и хранили в люльке.

В многодетной экономически маломощной семье якобы для предотвращения нежелательной беременности в дальнейшем на очередные роды вместе с повитухой приглашали бездетную женщину; сжигали волосы, оставшиеся на гребне роженицы после ее первого расчесывания; в воду для купания роженицы бросали несколько горящих угольков, с обращением к Всевышнему «погасить» ее продуцирующие функции. У дагестанских ногайцев с этой же целью свекровь тайно выкидывала штаны роженицы в реку. В Южном Дагестане (у лезгин с. Курах) зафиксирован обряд, прямо противоположный обряду, который проводили женщины, желающие зачать ребенка: рядом с могилой «святого» человека (так называемого «пира») женщина сжигала собственноручно изготовленную куклу и развеивала пепел, предварительно перемешав его с землей, взятой с этой могилы.

Существовали и другие народные обряды для ограничения или прекращения деторождения, которые при всем их многообразии по своей природе однотипны. Практически все они далеки от

рациональных способов предохранения от беременности и представляли собой магические действия в основном имитативного или парциального характера. При этом наблюдения позволяют сделать вывод о некоторой универсальности традиционных знаний и практик в области внутрисемейного контроля рождаемости в обозначенном регионе.

Библиография

Далгат Б. Материалы по обычному праву даргинцев (очерк) // Рукописный фонд Института истории, археологии и этнографии Дагестанского научного центра РАН, ф. 5, оп. 1, д. 28.

Кон И.С. Этнография детства (Проблемы методологии) // Советская этнография. 1981. № 5.

Кон И.С. Ребенок и общество. М., 1988.

Мусаева М.К. Традиционные обычаи и обряды народов Нагорного Дагестана, связанные с рождением и воспитанием детей. Махачкала, 2006.

А.О. Победоносцева

КУРДСКО-АРМЯНСКИЕ ОТНОШЕНИЯ С СЕРЕДИНЫ XIX В. ДО ПЕРВОЙ МИРОВОЙ ВОЙНЫ НА ПРИМЕРЕ ДЕРЕВНИ ЧЕНГЕЛЛИ (КАГЫЗМАН, КАРС, ТУРЦИЯ)

Обстановка перманентной войны, существовавшая в Курдистане в течение многих столетий и являвшаяся следствием своеобразия исторического развития курдов и их расселения на смежных территориях двух непрерывно враждовавших между собой держав — Турции и Ирана — определила особое положение этого народа по отношению к центральной власти.

В XVI в. значительная часть кочевых курдов была переселена в районы Эрзерума, Эривани и Карса. Они были освобождены от всех податей при условии несения службы по защите границ [Аверьянов 1900: 2–3]. В XIX в. внутривосточное положение в Курдистане коренным образом изменилось. Решающее значение в исторических судьбах курдского народа приобрели русско-

иранские и особенно русско-турецкие войны. Именно кавказский плацдарм сыграл в этом отношении большую роль, когда к концу третьего десятилетия XIX в. в результате русско-иранской войны 1826–1828 гг. и русско-турецкой войны 1828–1829 гг. границы Российской империи приблизились к самому Курдистану, а часть курдов стали русскими подданными.

Помимо изменения государственных границ XIX век явился важным периодом крупнейших курдских восстаний на территории Османской империи, одним из которых стало восстание в 1840-х годов Бадрхан-бека — эмира области Бохтан со столицей Джезире. Восстание можно назвать яркой попыткой создания независимого курдского государства, что предпринималось не единожды. Бадрхан-бек обладал значительным авторитетом среди феодальной знати и был популярен в народе, пользовался поддержкой местного населения — не только курдов, но и армян, халдеев, айсоров и др.

Однако летом 1847 г. область Бохтан была занята турецкими войсками. Несмотря на упорство сторонников Бадрхан-бея, исход борьбы был предreshен несоизмеримым соотношением сил и недостаточным снабжением продовольствием и боевым снаряжением. Отдельные проявления возмущения среди курдского населения происходили и в последующие годы, к началу 50-х годов XIX в. курдский феодальный сепаратизм был сломлен, эмиры, шейхи и беи лишены своей бесконтрольной власти, а наиболее упорно сопротивлявшиеся уничтожены или высланы [Лазарев 1999: 157]. Тогда же по причине народных восстаний многие курдские аширеты в связи тяжелым экономическим положением региона были вынуждены переехать из Бохтана в Серхад¹.

Крымская война 1853–1855 гг. еще более ослабила Турцию и способствовала дальнейшему ее подчинению европейским державам, вмешивавшимся во внутренние дела страны и осуществлявшим финансовый контроль почти во всех областях ее экономики. Страна была разорена, опустела казна, из-за военных действий

¹ Серхад (курдск. «на рубеже, на границе») — территория на Южном Кавказе, охватывающая Карс, Ван, Баязид, Ирдыр, Эрзурум, Муш и Алашкерт [Пирбари 2008: 93].

многие земли стали непригодными для посевов, была нарушена экономическая жизнь некоторых важнейших районов, всюду можно было встретить дезертиров, усилились грабежи и разбои. В 1856 г. султан обнародовал рескрипт, известный под названием «Хатт-и хумаюн», который поставил страну в большую зависимость от иностранного капитала. Кроме того, государство увеличило налоги. Все это вызывало сильное недовольство населения, особенно там, где происходили военные действия. Потерявшие надежду найти средства существования армяне и оседлые курды во многих районах продавали последнее имущество, дома и покидали родину. Эмиграция в 1873 г. стала настолько массовой, что начала серьезно беспокоить многих турецких правителей [Джалил 1966: 25].

В середине 70-х годов XIX в. приближение очередной русско-турецкой войны привело к дальнейшему ухудшению ситуации на границе, разделившей Курдистан. И турецкие, и иранские власти в предвидении неминуемого столкновения спешили использовать приграничные курдские племена в своих целях. В результате всегда существовавшая здесь нестабильность резко возросла, участились инспирируемые набеги и грабежи, от которых сильно страдало мирное население [Лазарев 1999: 173], что вело к конфликтам среди *аширетов* (владельцев земли и скота, происходящих из одного рода), потерям земель, в частности в результате подавления восстаний, вынуждая тем самым к переселению из Бохтана. Один из таких аширетов переселился в Серхад и приобрел новое имя по месту исторического проживания — Боти или Бути (Botî, Bufî), которое со временем было изменено на Моти или Мути (Motî, Mutî).

В результате подавления восстаний в 1847 г. и в 1872 г. османская администрация переселила часть аширетов Бути в Алашкерт, после чего курды переехали в Серхад, где поселились в основанной ими возле р. Арас деревне Шамийе, в получасе ходьбы от которой находилось озеро Дениз и армянская деревня Ченгелли. По сообщению информантов-курдов, выросших в деревне Ченгелли, к этому времени можно отнести начало контактов между курдами деревни Шамийе и армянами деревни Ченгелли. Армя-

не относились весьма доброжелательно к вновь прибывшим и, зная, что курды мусульмане, не предлагали мясо для угощения, предоставив вместо него баранов, дабы курды могли забить скот согласно мусульманским традициям.

Деревня Ченгелли расположена на северо-востоке Турции в Карсском вилайете Кагызманского района. Существует предположение, что название деревни было преобразовано из Чанлы («с колоколом» или «с колокольней»). Карсский вилайет славится своими уникальными храмовыми достопримечательностями — храмы города Ани и многие другие. Не стал исключением образец грузино-армянской архитектуры, храм армян-халкидонитов Ленамор (или Елегнамор) в Ченгелли, построенный в первой половине XI в., сочетающий в своей композиции и орнаментальном убранстве характерные черты архитектуры Тайка¹ и Анийской школы [<http://www.pravenc.ru/text/76104.html>]. В армянских источниках церковь именуется Елегнамор, что указывает на арменизированной версию предположительно грузинского названия монастыря Ленамори [<http://www.virtualani.org/cengelli>].

По итогам русско-турецкой войны 1877–1878 гг. Карсский вилайет перешел под правление царской России. За 40 лет присутствия царской администрации местными жителями (курдами и армянами) было отмечено лучшее отношение к народу, чем со стороны османских властей и наместников. Карс и территория до Эрзурума преобразились, появились дороги, что в горной местности особенно важно. В Карсе и соседних городах появились здания — примеры русской (европейской) архитектуры. Замечено проникновение русских слов в местные языки, сохранившиеся по сей день. Курды по мере укрепления отношений с армянами постепенно перебирались из Шамийе в Ченгелли.

С начала 1890-х годов власти Восточной Анатолии приступили в районах, прилегавших к русской границе, к формированию из курдов легкой иррегулярной конницы *хамидие*, названной так в честь Абдул-Хамида II. Помимо военно-политических целей, преследуемых Портой при создании хамидие, главной задачей

¹ Тайк — область в бассейне р. Чорох, протекающей через Артвин и Байбурт (Турция) и Батуми (Грузия).

Стамбула было натравить курдов на армян, чтобы с помощью курдских формирований подавить армянское освободительное движение, поддерживавшееся некоторыми западными державами и Россией [Лазарев 1999: 189]. Но правительству не удалось достигнуть чисто военной цели — создать из курдов боеспособное конное войско, могущее образовать надежный заслон в случае войны с Россией. Полки хамидие не оправдали возлагавшихся на них надежд. Из 51 крупного аширета только 13 выставили хамидие [Лазарев 1999: 193]. Курды из Шамийе и Ченгелли также не участвовали в образовании хамидие.

Весной 1915 г. под предлогом сочувственного отношения христианских меньшинств к наступавшим русским войскам и последующего выселения армян с театра военных действий в лагерь Сирии и Месопотамии турецкие власти организовали массовое истребление армянского и ассирийского населения. В результате этой и последующих акций Восточная Турция подверглась радикальной этнической чистке, нацеленной против не только христианских меньшинств, но и курдов [Лазарев 1999: 223].

В период армянских погромов с 1896 по 1915 гг. курдско-армянские отношения проходили проверку на прочность. Курды из обеих деревень часто прятали у себя армянских детей от османских отрядов и хамидие, иногда даже на длительный срок — 2–3 года. В результате такой взаимовыручки хорошие отношения между курдами и армянами деревни укреплялись. Нередкими были межнациональные браки: армянских девушек выдавали замуж за курдов. Многие армянские семьи, не выдерживая давления со стороны османских властей, покидали деревню, иногда оставляя своих детей; оставшиеся подвергались ассимиляции. В деревне до сих пор живет армянская семья, считающая себя курдами, а деревенский имам Мелле Реджо Дуран (Melle Reco Duran) — внук бежавшего из деревни армянина. После резни и этнических чисток половина населения Шамийе переехала в частично опустевшую Ченгелли, в землянках которой еще долго находили останки погибших (вплоть до второй половины XX в.). Благодаря курдскому населению деревни, проживающему и поныне в тех армянских домах-землянках, пристроенных в позап-

рошлом веке к линии холма, на котором расположена церковь Елегнамор, деревня Ченгелли приобрела уникальное культурное и историческое значение, а главная достопримечательность деревни почитаема жителями в память об армянских соседях.

Библиография

Аверьянов П.И. Курды в войнах России с Персией и Турцией. Тифлис, 1900.

Джалил Д. Восстание курдов в 1880 г. М., 1966.

Лазарев М.С., Мгои Ш.Х., Васильева Е.И., Гасратян М.А., Жигалина О.И. История Курдистана. М., 1999.

Пирбари Д. Езиды Сархада. Тбилиси; М., 2008.

Д.Н. Прасолов

ОБЩИННЫЕ ТРАДИЦИИ И ПРОБЛЕМЫ ВОСПРОИЗВОДСТВА ЭТНОКУЛЬТУРНОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ КАБАРДИНЦЕВ (ВТОРАЯ ПОЛОВИНА XIX — НАЧАЛО XX В.)¹

Завершение военно-политического покорения Кабарды в 1822 г. и реформы 1860-х годов существенно изменили условия воспроизводства этнокультурной идентичности кабардинцев. Между этими событийными рубежами происходила существенная трансформация основ традиционного кабардинского общества — военно-аристократически организованного и известного своей тщательной этикетной регламентацией. Несмотря на очевидно кризисное состояние всего комплекса соционормативного регулирования, меняющееся кабардинское общество воспроизводило традиционный уклад, но в существенно измененном виде, адаптированном к новым социально-политическим условиям. Институциональной средой этого процесса оставалась сельская

¹ Исследование выполнено по программе фундаментальных исследований Президиума РАН «Традиции и инновации в истории и культуре» в рамках направления «Традиция, обычай, ритуал в истории и культуре» по проекту «Идентичность в поисках традиции: народы Кабардино-Балкарии в государственно-политических и социокультурных трансформациях».

община, в сферах жизнедеятельности которой отражались основные социокультурные трансформации.

Пореформенное развитие кабардинской деревни представляло собой сложный и внутренне противоречивый процесс. Его характер был обусловлен взаимодействием в организационных рамках сельской общины стадияльно и типологически различных социальных систем. Директивная политика царских властей, недостаточно учитывавшая местную специфику, механически водворяла в Кабарде общероссийские общинные распорядки. Их распространение в рамках традиционного общественного уклада кабардинцев отчасти сталкивалось с неприятием коренного населения, в основном сопровождалось избирательным усвоением новаций и, по существу, стало компромиссным взаимодействием разнородных социальных традиций. В середине 1860-х годов с ликвидацией в кабардинской деревне вотчинной администрации существенной перестройке подверглись экономические отношения. Общинный характер хозяйствования прежде был выражен лишь в технологии производственного процесса, но не в способе и механизмах его организации. Пореформенная сельская община стала главным распорядителем пользующейся ею земли и получила возможность коллегиально решать все вопросы, связанные с использованием основного средства производства, координацией экономической деятельности домохозяйств и контролем над устанавливавшимися аграрными распорядками.

Однако отсутствие у коллектива непосредственных производителей опыта самостоятельного управления хозяйством деревни и наличие активного частного начала обусловили постепенную дезинтеграцию внутрисельских экономических отношений. Это в первую очередь отразилось на общинном землепользовании, которое на протяжении всего изучаемого периода не сложилось в унифицированную для всей Кабарды систему. Сочетание земельных захватов, уравнительного и дифференцированного наделения, подымного, а затем установившегося в некоторых селениях подушного землепользования чрезвычайно затрудняли упорядочение поземельных отношений, к чему с середины 60-х годов XIX в. стремилась царская администрация. Неоднократное вмешатель-

ство последней в традиционное пастбищное землепользование привело к существенным и необратимым изменениям в ведущих отраслях кабардинского хозяйства — скотоводстве и коневодстве. В конечном итоге дезорганизация поземельных отношений, противоречия традиционного хозяйственного уклада с неконтролируемо прогрессирующими товарно-денежными отношениями стали условиями, в которых назрел крупнейший социальный конфликт начала XX в. — Зольское восстание 1913 г.

Наряду с этим примером преемственности стало сохранение традиционной формы сельскохозяйственной кооперации: супруга в изучаемое время проявляла себя как форма взаимопомощи и вольнонаемная артель, осуществлявшая вспашку за натуральное или денежное вознаграждение.

Отмена крепостного права в 1866–1867 гг. и отстранение от власти феодальных владельцев аулов стали главными мероприятиями царской администрации, приведшими к реорганизации социальной структуры кабардинской деревни. Она проявилась в упразднении юридических оснований традиционной сословной иерархии, уравнивании прав бывших зависимых сословий с изначально свободными крестьянами, а также в развитии условий для завершения процесса «окрестьянивания» кабардинских князей и дворян.

В рамках общинной организации сохранялись устои традиционных межсословных отношений. Бывшие зависимые сословия многие годы ощущали пренебрежение со стороны остального населения. Крестьяне, особенно бедные, не избавлялись от рабства и покорности воле знатных односельчан. Отдельные представители княжеско-дворянских сословий, слепо убежденные в собственной исключительности, лишённые базовых традиционных атрибутов привилегированности — зависимых крестьян и феодальных землевладений — всячески пытались сохранить свое влияние на непривилегированное общинное население.

Важнейшим фактором формирования новой социальной структуры являлась имущественная дифференциация, которая затронула все сословные группы сельской общины. Главным критерием значимости в общественных отношениях становится

материальное благосостояние при сохранявшемся немаловажном значении традиционного сословного статуса. На смену традиционной сословной иерархии в административных отношениях приходила иерархия служебная во главе с сельскими старшинами. Обособленное положение в общинной администрации занимали сельские судьи, которые формально были независимы от старшины и должностных лиц правления.

Помимо учрежденных российскими властями административных органов (правления, сельского схода и суда) в общинной организации продолжали функционировать некоторые традиционные институты администрирования. Общественные доверенные исполняли разнообразные представительские функции внутри общины и за ее пределами, выражая интересы жителей на заседаниях Нальчикского Горского словесного суда и во взаимоотношениях с участковыми, окружными и областными властями. Доминирующую роль в общинном судопроизводстве играли посреднические (медиаторские) суды.

Традиционно функции судей-посредников осуществляли так называемые «почетные старики». В отличие от доверенных и медиаторского суда, они не были формально легализованным институтом. Тем не менее они оставались неотъемлемым атрибутом каждой общины, являлись общепризнанными неформальными лидерами и тесно взаимодействовали с официальными сельскими властями и российской администрацией.

Еще в середине XIX в. царская администрация добилась успеха в установлении контроля над сельскими духовными лицами: регламентировала их непосредственные обязанности, надзирала за кадровыми перестановками и санкционировала строительство капитальных мечетей. Эти действия преследовали цель унификации религиозной жизни сельских обществ в строгом соответствии с правилами, составленными Народным Кадием и съездом эфендиев, подконтрольных окружной администрации. Однако неоднократные попытки обязать общинников соблюдать инструкции оказались нереализованными.

Ключевыми элементами празднично-обрядовой жизни сельской общины являлись общесельские календарные торжества

аграрного цикла и так называемые кризисные ритуалы, совершавшиеся при наступлении природных катаклизмов. Как часть духовной культуры общественные обряды трансформировались медленно и в пореформенные годы сохранили патриархальную основу. Вместе с тем они целостно и органично вписались в рамки обновляющихся социальных отношений, отразив в принципах организации традиционных торжеств своеобразие структурных изменений в кабардинской деревне. Примером этому может служить расширение сословного состава участников обрядовых действий, связанное с размыванием традиционных сословных разграничений и снижением актуальности строгого соблюдения соответствующих этикетных условностей. Поквартальное проведение общинных празднеств стало в изучаемую эпоху традицией, что подчеркивало устойчивый характер тенденции на закрепление внутриобщинной разобщенности, появление новых социальных разграничений и подтверждало искусственность пространственной организации сельской общины. Вместе с тем элементы общегосударственной праздничной культуры, проникавшие в общественный быт, за исключением молений, приуроченных к имперскому календарю памятных дат, носили в основном надобщинный характер.

Таким образом, несмотря на множество социальных новаций, сопровождавших интеграцию кабардинского общества в состав Российской империи, функционировавшая в пореформенной кабардинской деревне общинная организация оказалась вполне приемлемой средой для воспроизводства базовых параметров этнокультурной идентичности кабардинцев. Это была новая традиция, не вполне соответствовавшая «классической традиции» суверенной Кабарды, но сохранявшая неформальную стабильность сословной дифференциации, многие элементы традиционной хозяйственной специализации, автономность религиозного уклада и традиции политической и правовой культуры, адаптированные к социокультурным новациям рубежа XIX–XX веков. Именно в этой, пореформенной, модификации традиционная модель этнокультурной идентичности сохранялась вплоть до начала первого этапа социалистической модернизации в конце 1920-х — в 1930-х

годах. Ее содержание уже было направлено на коренной слом базовых параметров традиционного кабардинского общества.

О.В. Старостина

БРАЧНЫЕ НОРМЫ У ОСЕДЛОГО НАСЕЛЕНИЯ СРЕДНЕЙ АЗИИ: РАЗВОД

Развод в традиционном таджикском и узбекском обществе в конце XIX — начале XX в. не был частым явлением, но все же такая юридическая практика существовала и была зафиксирована некоторыми бытописателями и исследователями культуры региона. В основе норм, согласно которым проводилось расторжение брака, лежали правила шариата, строго фиксиовавшие порядок всех необходимых в этом случае процедур. Мусульманское право дополнялось обычным правом — адатом, нормы которого могли расширять, упрощать правовое поле мусульманского права, а иногда и входили в противоречие с ним. Однако (по преобладающему в исламской юриспруденции мнению) обычное право (адат) может служить «оправданием даже отхода от некоторых предписаний Корана и Сунны» [Сюкияйнен 1997: 19].

Термин *талак* — развод — означает развязывание узла, прекращение отношений. Согласно мусульманскому праву это достаточно сложная, длительная по времени, многоступенчатая процедура. В шариате существует одна форма окончательного развода и несколько форм временного, при котором муж в любой момент может снова начать сожителство с женой. Случаи такой практики не были зафиксированы среди таджикского и узбекского населения.

Для оседлых народов Средней Азии характерным правовым актом являлся окончательный развод. Согласно нормам шариата такая форма развода занимала более трех месяцев. Супруг, намеревавшийся развестись, должен был произнести в присутствии нескольких свидетелей *талак*, после чего необходимо было дожидаться месячных очищений женщины, через месяц данная процедура повторялась еще дважды. Только после окончания всего сро-

ка, в течение которого супругам строго воспрещалось совместное сожительство, брак считался расторгнутым.

Фактически на территории проживания узбеков и таджиков процесс расторжения брака значительно упрощался и сокращался по времени. Необходимо было трижды в присутствии свидетелей произнести «развожусь», затем дожидаться первых месячных очищений женщины и, согласно местным правовым нормам, акт расторжения брака считался состоявшимся. На Памире и в некоторых районах горного Таджикистана мужчина, желая получить развод, просто объявлял об этом жене в присутствии собравшихся односельчан и публично переламывал тонкую палочку три раза, что и символизировало разрыв отношений, т.е. развод [Андреев 1953: 182].

После объявленного намерения об окончательном разводе женщина, согласно нормам исламского права, должна оставаться в доме мужа до окончания установленного срока, т.е. проведения всего комплекса процедур, связанных с расторжением брака, а именно еще в течение более чем трех месяцев. Данная норма шариата, как неоднократно отмечали исследователи, часто не соблюдалась. Согласно адату женщина могла просить защиты и укрытия в доме своего отца.

Такие ситуации в традиционной культуре оседлых народов Средней Азии не были редки. Н.А. Кисляков в своей монографии «Семья и брак у таджиков» отмечал, что от притеснений мужа женщина могла укрыться в доме своего отца, который являлся посредником в переговорах супругов и, пытаясь их примирить, брал обещание с супруга лучше обращаться с женой. Если женщина категорически не хотела примириться с мужем, то до развода она оставалась в его доме [Кисляков 1959: 47]. На Памире адат также допускал переезд жены в дом отца в случае ее намерения расторгнуть брак [Андреев 1953: 182].

Строго определены шариатом были и причины развода, причем для мужчин и для женщин они были различны. Согласно мусульманскому праву причиной для расторжения брачного договора могут служить следующие виды «пороков» и «недостатков» у женщин: сумасшествие, слепота, проказа, бессилие, расслабленность (инсульт), афаза, измена, бесплодие, плохой, скандаль-

ный характер, отход от норм шариата. Женщина, в свою очередь, имеет право требовать развода только в случае сумасшествия, полового бессилия, кастрации мужа.

Традиционные нормы адата значительно расширяли правовое поле претензий женщины. Как отмечали исследователи, основной причиной для развода в конце XIX — начале XX в. обычно являлись необоснованные побои, следы которых женщина должна была предъявить. Причем если супругу удалось доказать, что у него были основания для применения физической расправы (такие, например, как несоблюдение исламских норм, вероотступничество, измена, непослушание, мотовство), развода жена не получала, а напротив, в наказание за клевету подвергалась битью плетью.

Веской причиной для прекращения супружества в обычном праве считались также унижения и оскорбления женщины-мусульманки и повторная женитьба без согласия первой жены. Такие случаи были описаны супругами Наливкиными: «Огорченная вторым браком своего мужа, женщина не только развелась со своим неверным супругом, но и на второй день его свадьбы предварительно нанесла ему еще и побои. Развод состоялся через несколько дней и тем более легко, что женщина была состоятельна и имела свой дом, сад и землю» [Наливкин, Наливкина 1886: 229]. Вместе с тем шариат допускал возможность брать вторую жену, не спросив разрешения у первой.

Немаловажная роль в адате отводилась и праву жены на материальное обеспечение со стороны мужа. Если супруг в течение более чем шести месяцев не снабжал ее продуктами питания, не обеспечивал жильем и не удовлетворял ее потребности в одежде, то жена имела все основания требовать развода. По шариату жена имела право лишь не повиноваться ему [Жеримов 1999: 94], а брачный договор оставался в силе.

Несмотря на вышесказанное, женщине было труднее, чем мужчине, добиться развода, даже имея веские причины. Согласно обычному праву супруг мог требовать развода и без объективной причины, что противоречило нормам шариата, однако это приводило к значительной материальной компенсации, которую он

должен был выплатить самой женщине и ее семье. Шариат допускал окончательный развод супругов и в случае, если мужчина и женщина, вступившие в брак, были не равны по происхождению.

Незначительные противоречия между шариатом и адатом наблюдаются и в определении прав разведенных супругов на имущество и воспитание детей. Основными факторами, влияющими на распределение имущества, выделение его долей, безвозмездные выплаты, являются определение инициатора расторжения брака и обстоятельства и причины развода.

Рассмотрим случаи развода, происходившие по инициативе мужа. Если прекращение супружеских отношений было связано с заболеванием супруги, к которым относились сумасшествие, слепота, проказа, бессилие, расслабленность (инсульт), наступившие в период совместного проживания, то муж обязан был выделять женщине небольшое содержание, необходимое для жизни. В данном случае и обычное, и мусульманское право возлагает на мужчину одинаковые обязанности.

В случае доказанного виновного поведения женщины: афазы, которая при бракосочетании была скрыта ее родственниками, бесплодия, плохого, скандального характера, нарушения норм шариата, муж был обязан вернуть незначительную часть *мехра*, обещанного ей по брачному договору, но имел право требовать уплаченный за нее калым [Кисляков 1959: 48]. Если же жена нарушала супружескую верность или совершала вероотступничество, то она не могла претендовать ни на какие материальные средства. Более того мужчина, согласно местному законодательству, мог потребовать смертной казни за совершенные преступления.

При разводе, совершавшемся по инициативе мужа, но не аргументированном объективными причинами, соответствовавшими нормам мусульманского и обычного права, женщина, уходя из дома, забирала с собой скот, который получила в приданое, а также весь его приплод. В случае ее смерти все вышеперечисленное считалось собственностью ее детей или родителей, если она не имела наследников [Там же: 35]. Часто этот скот составлял значительную часть молочного скота семьи, что являлось большой потерей для хозяйства в целом.

Супруг обязан был вернуть вторую часть *мехра*. Первая часть состояла в денежном обеспечении женщины на случай развода по инициативе мужа и представляла собой некий денежный эквивалент земельному участку или дому с садом (приблизительно 45 золотых), но на деле никогда не переходила в собственность жены. Другая (вторая) его часть, также определенная в брачном договоре, передавалась женщине при разводе.

Если в силу объективных причин, зафиксированных шариатом (сумасшествия, полового бессилия, кастрации мужа), а также адатом, инициатором развода становилась супруга, то супруг обязан был возвратить мехр и приданое [Там же: 48; Керимов 1999: 94].

Кроме того, после развода женщина имела право проживать в доме бывшего мужа, и никто не имел права требовать от нее покинуть дом. Он обязан был обеспечить бывшую жену, предоставив ей жилье, еду и питье, однако только в том случае, если женщина не совершила измены и не являлась вероотступницей. Сроки такого проживания нормами обычного права определены не были.

Шариат регулировал и права родителей на воспитание и обеспечение детей. Мать имела право на воспитание детей, мальчиков до семилетнего возраста, девочек до совершеннолетия, при этом отец обязан был их содержать. Согласно адату женщина могла оставить детей при себе вплоть до достижения ими семилетнего возраста. При этом отец содержал детей, но лишь до повторного замужества матери. Возможным считался и вариант разделения детей между бывшими супругами. Совершеннолетний сын мог сам выбирать, с кем из родителей он остается, дочь оставалась у отца [Наливкин, Наливкина 1886: 230].

Библиография

Андреев М.С. Таджики долины Хуф (Верховья Аму-Дарьи) // Тр. Ин-та истории, археологии и этнографии АН Тадж ССР. Сталинабад, 1953. Т. 7. Вып. 1.

Керимов Г. М. Шариат. Закон жизни мусульман. М., 1999.

Кисляков Н.А. Семья и брак у таджиков / Тр. Ин-та этнографии. М.; Л., 1959. Т. XLIX.

Наливкин В., Наливкина М. Очерк быта женщины оседлого туземного населения Ферганы. Казань, 1886.

Сюкияйнен Л.Р. Шариат и мусульманская правовая культура. М., 1997.

А.Т. Урушадзе

**ПРАВОВАЯ КУЛЬТУРА НАРОДОВ КAVKAZA
И РАЗВИТИЕ СУДЕБНО-АДМИНИСТРАТИВНЫХ
ПРАКТИК РОССИЙСКОЙ ИМПЕРИИ В РЕГИОНЕ
(ПЕРВАЯ ПОЛОВИНА XIX В.)**

Исследование трансформации правовой культуры народов Кавказа в конце XVIII –XIX в. имеет обширную историографию, которая начала складываться еще в дореволюционный период [Комаров 1868: 5–88; Леонтович 1882; Ковалевский 1890]. Между тем и на современном этапе развития научных представлений по данной теме преобладают исследования, посвященные преимущественно влиянию российских администрации и законодательства на нормы обычного права горцев [Кажаров 1992]. Проблема использования культуры права и судопроизводства народов Кавказа в деятельности имперских институтов управления в основном актуализируется применительно к пореформенной эпохе, связанной с введением и функционированием в регионе системы военно-народного управления [Бабич 1999; Бобровников 2002]. Однако представляется, что дореформенный период имеет не меньшее значение. Именно в это время российская администрация прибегала к «первым опытам» по эксплуатации местных правовых традиций в целях «умиротворения Кавказа».

В данной работе мы попытаемся выделить основные причины и значение интериоризации правовой культуры народов Кавказа в региональной судебно-административной системе империи первой половины XIX столетия.

Российские военные и администраторы, приступив к покорению горцев Кавказа, имели о местных обычаях, традициях самые незначительные представления. Отправляясь на Кавказ, А.П. Ермолов писал своему другу М.С. Воронцову (будущему Кавказскому наместнику в 1844–1854 гг.) следующее: «Вступаю в управление земли мне незнакомой; займись родом дел мне не-

известных, следовательно, без надежды угодить правительству. Мысль горестная! Одна надежда на труды!» [Письма... 2011: 23–24]. Незнание Кавказа порождало его непонимание, которое становилось причиной многих конфликтов, приводивших к эскалации насилия в регионе. Примеры ситуаций взаимного непонимания и их трагические последствия нашли отражение в художественных произведениях, написанных очевидцами кавказских событий XIX столетия [Бестужев-Марлинский 1995: 13].

Формирование судебно-административных практик Российской империи на Кавказе на протяжении первой половины XIX в. проходило в условиях военного противоборства (Кавказской войны) со значительной частью местного населения. Ожесточенное сопротивление «немирных» горцев и недоверие к имперским институтам власти со стороны «мирных» горцев вынуждали коронную администрацию искать оптимальные формы административного регулирования. Попытки перенести на Кавказ общеимперские судебно-административные шаблоны имели катастрофические последствия. Так, полным провалом окончилась реформа сенатора П.В. Гана, предпринятая в 1840 г. Данное преобразование, основанное на введении «русского губернского учреждения во всех подробностях» [Архив князя А.И. Чернышева 1905: 254], вызвало масштабные волнения в Гурии, Имеретии, Осетии.

Неудачные административные нововведения на фоне расширения сведений о социальном строе и праве жителей Кавказа провоцировали имперскую военно-административную элиту искать возможности выстроить систему управления краем на основе местных правовых традиций и институтов.

В 1839 г. командующим войсками на Кавказской линии и Черномории П.Х. Граббе (1839–1843) был составлен «Проект положения об управлении мирными горскими племенами» [Архив КБ ИГИ, ф. 1, оп. 2, д. 5, л. 2]. В этом документе было предложено новое административно-территориальное деление всей (подвласной империи) территории Северного Кавказа. Отдельно обращалось внимание на необходимость учитывать в отношении местных народов «степень их покорности русскому правительству,

степень развития у них гражданского устройства, их обычаи, взаимные их сношения и вообще местные обстоятельства».

Проект П.Х. Граббе не был реализован, но именно в его духе были выдержаны и последующие преобразовательные планы, исходившие из среды опытных кавказских военных и чиновников. К 1842 г. относится «Очерк плана покорения кавказских горских народов» генерал-майора М.Ф. Кудашева [Кавказ и Российская империя... 2005: 144–153]. В главе, посвященной преобразованию управления на Кавказе, М.Ф. Кудашев выделил основные принципы, в соответствии с которыми должна быть устроена местная администрация: «Им (горцам. — *А. У.*) нужно управление твердое, но справедливое, с примесью природных своих обычаев, когда эти обычаи не противуречат (так в тексте. — *А. У.*) нравственности и благодетельным видам правительства» [Там же: 151].

Включение местных правовых институтов в имперскую систему управления и контроля не только происходило на уровне теоретических построений, но и занимало немаловажное место в повседневной работе российской администрации на Кавказе. Кратко остановимся на рассмотрении основных стратегий империи по эксплуатации правовой культуры народов региона.

Наиболее ранним механизмом использования отдельных правовых обычаев горцев, практиковавшимся российской администрацией, было требование аманатов (заложников). Данная традиция берет свое начало еще в конце XVI в.

В первой половине XIX в. взятие аманатов использовалось имперской администрацией как в борьбе с абречеством [ЦГА КБР, ф. И-16, оп. 1, д. 572, л. 4], так и в качестве гарантии «мирной жизни» и «покорности» обществ, предоставивших заложников [Там же: ф. Р-1209, оп. 14, д. 17, л. 3]. Обычай аманатства являлся для имперской администрации одной из форм узаконенной репрессии.

Многие нормы обычного права горцев были мало совместимы с российским законодательством. Имперские власти зачастую не решались на их отмену, но стремились к максимально возможной регламентации. Примером здесь может являться упорядочивание баранты, произведенное в 1845 г. начальником Центра Кавказской

линии генерал-майором В.С. Голицыным. Согласно его предписанию кабардинские аристократы, претендовавшие на барантование скота своих подвластных или соседей, обязаны были просить на это разрешение у начальника Центра Кавказской линии через Кабардинский временный суд [Из истории... 2008: 51–52].

Средствами интериоризации правовой культуры кавказских народов империя пыталась упрочить свое положение не только на Северном Кавказе, но и в Грузии, где последствия унификаторской реформы П.В. Гана сказывались особенно тяжело. 2-е Отделение Собственной Его императорского Величества канцелярии (СЕИВК) (ответственное за кодификацию и систематизацию законодательства) в середине 1840-х годов работало над изучением законов грузинского царя Вахтанга VI (1703–1724) [РГИА, ф. 1268, оп. 26, д. 8, л. 476]. В ходе этой деятельности 2-е Отделение СЕИВК не ограничилось анализом законов Вахтанга VI, рассмотрев и другие «постановления и обычаи», действовавшие в Закавказье [Там же: 478]. Целью этой работы была модификация российского законодательства «нужными по местным обстоятельствам дополнениями и изменениями» [Там же: л. 479].

Использование Российской империей правовой культуры народов Кавказа часто носило символический характер, находя выражение в соответствующей лексике. Так, после открытия в Тифлисе первых училищ для детей мусульманского вероисповедания (1847 г.) мечети, при которой открылось одно из заведений, были подарены от имени Николая I книги и учебные пособия для формирования библиотечного фонда. Этот дар сопровождался примечательной формулировкой: «Книги эти и пособия считаются *вакфом* (курсив мой. — А.У.) государя императора в пользу училища» [Там же: д. 10, л. 146]. Империя, подчеркивая универсальный характер своей власти, оперировала риторикой влиятельной на Кавказе традиции мусульманского права.

Включение элементов правовой культуры народов Кавказа в российский имперский дискурс в первой половине XIX столетия сыграло важную роль, во-первых, укрепив позиции коронной администрации среди местного населения в ходе Кавказской войны, а во-вторых, заложив основы судебно-административного реформирования края середины и второй половины столетия.

Библиография

Архив князя А.И. Чернышева // Сборник Имп. Русского исторического общества. СПб., 1905. Т. 72.

Бабич И.Л. Эволюция правовой культуры адыгов (1860–1990-е гг.). М., 1999.

Бестужев-Марлинский А.А. Кавказские повести. СПб., 1995.

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

Из истории Кабардинского временного суда 1822–1858 гг. Пятигорск, 2008.

Кавказ и Российская империя: проекты, идеи, иллюзии и реальность. Начало XIX — начало XX в. СПб., 2005.

Кажаров В.Х. Адыгская хаса. Нальчик, 1992.

Ковалевский М.М. Закон и обычай на Кавказе. М., 1890.

Комаров А.В. Адаты и судопроизводство по ним // Сб. сведений о кавказских горцах. Тифлис, 1868. Вып. I.

Леонтович Ф.И. Адаты кавказских горцев. Материалы по обычному праву Северного и Восточного Кавказа. Одесса, 1882. Вып. I.

Письма А.П. Ермолова М.С. Воронцову. СПб., 2011.

Список сокращений

КБ ИГИ — Кабардино-балкарский институт гуманитарных исследований

РГИА — Российский государственный исторический архив

ЦГА КБР — Центральный государственный архив Кабардино-Балкарской Республики.

КОНФЕССИОНАЛЬНЫЕ АСПЕКТЫ КУЛЬТУРЫ И ИСТОРИИ

М.С. Арсанукаева

ОРГАНИЗАЦИЯ ДУХОВНОЙ ЖИЗНИ МУСУЛЬМАН СЕВЕРНОГО КАВКАЗА (XIX — НАЧАЛО XX В.)

Присоединяя к империи народы, исповедовавшие ислам, российское правительство стремилось создавать для них духовные управления и учебные заведения.

До Екатерины I не существовало духовной организации мусульман или признанного главы мусульманской общины. Именным Указом в 1788 г. ею учреждается в Уфе Оренбургский муфтият для «заведования <...> духовными лицами магометанской веры» [Полное собрание законов... 1830. Т. 23: 1107]. В Манифесте от 8 апреля 1783 г., закрепившем присоединение Крыма к России, содержалось обещание «охранять и защищать храмы и ... веру, коей свободное отправление <...> будет неприкосновенно» [Там же. 1830. Т. 21: 898]. В 1794 г. Указом от 23 января создается Таврический муфтият для крымских татар [Там же. 1830. Т. 23: 482].

Александр I манифестом от 25 июля 1810 г. образует Главное управление духовных дел иностранных вероисповеданий. При Николае I в 1832 г. открывается отдельный Департамент, входивший до 1917 г. в состав МВД Российской империи [Арапов 2009: 15].

Впервые предложения по управлению мусульманами-суннитами Северного Кавказа представил в 30-х годах XIX в. командующий войсками на Кавказской линии и начальник Кавказской

области генерал-лейтенант А.А. Вельяминов. В его проекте, оставшемся на бумаге, рекомендовалась трехзвенная организация мусульманского духовенства: муфтии, эфенди и муллы [Россия — Средняя Азия... 2011: 98].

В 1831 г. Высочайшим указом от 23 декабря утверждается «Положение о Таврическом магометанском духовенстве и подлежащих ведению его делах», означавшее фактическое образование Таврического духовного правления. Особым комитетом разрабатывались также проекты «Положения о мухамедданском духовном правлении в Закавказском крае и подлежащих его ведению делах» [Акты... 1881: 335–338].

С окончательным покорением горцев-мусульман организация их духовной жизни стала еще более актуальной, что подтверждается отношением наместника Кавказа великого кн. Михаила Николаевича председателю Кавказского комитета от 15 января 1869 г. [Дякин 1998: 616].

В 1872 г. Александр II утверждает Положение об управлении духовными делами мусульман Закавказья. Созданные два отдельных управления для мусульман шиитского и суннитского учения руководили духовной жизнью мусульман всего Кавказа [Рыбаков 1917: 4]. Для мусульман Степного генерал-губернаторства действовали специальные правила, устанавливавшие порядок избрания и утверждения в должности духовных лиц из мусульман кочевых и оседлых народов края [Ислам... 2001: 184]. Не существовало органов управления мусульманами Туркестана, и все вопросы решались местными властями, подчиненными военному министерству [Россия — Средняя Азия... 2011: 133].

Новые проекты организации мусульманских духовных лиц на Северном Кавказе не разрабатывались до 80-х годов XIX в. В 1889 г. командовавший войсками Кавказского военного округа генерал-адъютант кн. А.М. Дондуков-Корсаков возбудил ходатайство об учреждении Управления духовными делами мусульман суннитского учения Кубанской и Терской областей [РГВИА, ф. 400, оп. 1, д. 4870, л. 1–10]. Предлагалось поставить всех духовных лиц из мусульман на службу российскому правительству и подчинить местной администрации [Там же: л. 1]. Высший

надзор становился обязанностью командующего Кавказским военным округом. Управление всеми духовными делами мусульман региона поручалось передать специальному духовному управлению, съезду кадиев, кадиям и муллам [Там же: л. 1–1 об.]. Проект определял требования к кандидатам на духовные должности, порядок их назначения и перемещения по службе, численность, права, привилегии, обязанности и ответственность. Устанавливались подсудность дел с участием мусульманского духовенства и порядок их рассмотрения [Там же: л. 5–5 об.].

Приходское духовенство за нарушение обязанностей духовного звания подлежало суду съезда кадиев. За уголовные преступления предлагалось судить его в горских словесных судах; муфтиев — в Главном кассационном департаменте Сената; членов духовного правления и секретаря — в Тифлисской судебной палате [Там же: л. 5 об. — 6; Система... 2004: 137].

«Мусульманский вопрос» оставался одной из самых актуальных проблем Российской империи на Кавказе, включая его северо-восточную часть. По переписи 1897 г. число мусульман в крае составило треть населения — 3 208 857 чел. Здесь по-прежнему существовали два духовных управления — суннитского и шиитского учений [Арапов 2006: 400].

В очередной раз вопрос организации духовных управлений на Северном Кавказе возник в начале XX в. В частности, 20 и 24 апреля 1906 г. состоялись специальные совещания министра внутренних дел под руководством гр. А.П. Игнатьева [Дякин 1998: 631–632]. Выполняя его поручение, наместник на Кавказе генерал-адъютант гр. И. И. Воронцов-Дашков обязывался выяснить у духовных лиц «о желательных изменениях». В этих целях в июне 1906 г. во Владикавказе состоялось совещание представителей мусульманского духовенства Терской и Кубанской областей и светских лиц. Делегаты высказывали пожелание о создании духовного управления во главе с выборным муфтием [Там же: 632], нашедшее поддержку у наместника, который в 1907 г. с соответствующим ходатайством обратился к законодательным органам. Однако оно осталось без удовлетворения [Законодательное предположение... 1913: 918].

В 1908 г. резолюции совещаний получили одобрение у администрации Терской области, духовных лиц, собравшихся в Грозном, и широкой общественности [Цаликов 1913: 154–156]. В отчете за 1909 г. начальник области признавал, что упорядочить религиозный вопрос можно лишь путем учреждения самостоятельного мусульманского духовного управления и семинарии. С ним согласился Николай II [Дякин 1998: 633].

В 1913 г. этот вопрос был поднят 39 депутатами Государственной думы, которые внесли 3 декабря «Законодательное предположение об учреждении особого духовного управления (муфтията) для мусульман Северного Кавказа». В нем депутаты отмечали: «Все народы Северного Кавказа окончательно присоединены к составу империи, и некоторые из них добровольно приняли русское подданство еще в XVIII столетии, тем не менее до сих пор русское правительство не приняло никаких серьезных мер к упорядочению духовной жизни этих народов». В то же время духовная жизнь мусульман Кавказа, по их мнению, всецело зависела от невежественного низшего духовенства — мулл и кадиев, которые играли большую роль в системе управления и суда. В условиях фактического отсутствия русских школ они являлись единственными проводниками культуры среди горцев [Законодательное предположение... 1913: 915–916].

В Записке депутатов упоминается очередное обращение представителей от чеченского народа к наместнику Кавказа И.И. Воронцову-Дашкову по данному вопросу, датированное 22 ноября 1913 г. Депутаты предлагали создать духовное управление для мусульман Северного Кавказа по образцу Закавказского муфтията [Там же: 918].

В начале 1914 г. этот вопрос был поднят снова, но теперь уже в Министерстве внутренних дел. Предлагалось созвать межведомственное совещание по мусульманским делам и на нем обсудить вопрос о порядке управления духовными делами в тех местностях, где такого управления нет. На Кавказе это были Ставропольская и Черноморская губернии, Кубанская, Терская, Батумская и Дагестанская области, округа Закатальский и Сухумский [Дякин 1998: 632]. В том же году в Министерстве внутрен-

них дел состоялось Особое совещание по мусульманским делам, которое признало необходимым оставить Таврический и Оренбургский муфтияты в прежних территориальных границах. Никаких иных преобразований относительно организации управления мусульманами намечено не было [Рыбаков 1917: 41–42].

Таким образом, вопрос о создании особого управления для мусульман-суннитов Северного Кавказа вплоть до Октябрьской революции 1917 г. так и не был решен [Арапов 2006: 66]. Публицист и политический деятель А.Х. Цаликов писал в этой связи: «Северный Кавказ формально должен быть отнесен к Оренбургскому муфтияту, но в действительности оставлен на произвол судьбы» [Цаликов 1913: 153].

Библиография

Акты, собранные Кавказской археографической комиссией. Тифлис, 1881. Т. 8.

Арапов Д.Ю. Императорская Россия и мусульманский мир. М., 2006.

Арапов Д.Ю. Ислам в архивных материалах высших государственных учреждений Российской империи (1721–1917 гг.) // Мир ислама. История. Общество. Культура: М-лы междунар. научн. исламовед. конф. Москва 11–13 дек. 2007 г. М., 2009.

Дякин В. С. Национальный вопрос во внутренней политике царизма (XIX — начало XX в.) СПб., 1998.

Законодательное предположение об учреждении особого духовного управления (муфтията) для мусульман Северного Кавказа // Мир ислама. 1913. Т. 2. № 12.

Ислам в Российской империи (законодательные акты, описания, статистика) / Сост., коммент. и предисл. Д.Ю. Арапов. М., 2001.

Полное собрание законов Российской империи. Собрание первое. 1781–1783. СПб., 1830. Т. 21; СПб., 1830. 1789–1796. Т. 23.

Рыбаков С.Г. Устройство и нужды управления духовными делами мусульман в России. Пг., 1917.

Россия — Средняя Азия. Политика и ислам в конце XVIII — начале XX в. М., 2011. Т. 1.

Система государственного регулирования ислама в Российской империи / Отв. ред. Д.Ю. Арапов. М., 2004.

Цаликов А. Х. Кавказ и Поволжье. Очерки инородческой политики и культурно-хозяйственного быта. М., 1913.

Список сокращений

РГВИА — Российский государственный военно-исторический архив.

Р.Р. Барамидзе

МЕЧЕТИ АДЖАРИИ (ПРОБЛЕМЫ ПЕРИОДИЗАЦИИ И КЛАССИФИКАЦИИ)¹

При изучении истории распространения ислама в Грузии наиболее важным является определение времени и процесса строительства мечетей. С этой целью нами были исследованы надписи на действующих деревянных мечетях в юго-западной Грузии. Данные надписи содержат как информацию о строительстве, так и религиозно-нравственные тексты, цитаты из Корана, имена халифов и т.д. Информация представлена по материалам переписи мусульманских культовых и образовательных сооружений 2008–2010 гг. (проект национального научного фонда Руставели, № С-015-08).

В статистике отражены лишь те здания, которые функционируют по сей день. Отдельно представлены данные по каждому периоду — в ранний период построенное здание, а позднее перестроенное или восстановленное; указывалось время строительства, время перестройки или восстановления. За основу брались данные, которые были указаны на сооружениях или в них (в форме художественной надписи или резьбы по дереву, камню). Использовались также даты на находящихся рядом со зданиями могилах, имеющих прямое отношение к ним (в основном это кладбища первых имамов). Изучались документы, хранящиеся при мечети, у имамов или хранителей (особенно это касается восстановленных зданий или построенных после 1985 г.). Кое-что уточнялось на основе устных историй.

¹ Работа подготовлена в рамках президентского гранта для молодых ученых фонда Шота Руставели «Государственная политика Грузии и мусульманская община Грузии» (проект № РГ/47/2-153/12).

В некоторых случаях точные данные не сохранились и имелись лишь косвенные указания на период строительства (форма, материал, оформление, воспоминания и т.д.). Это в основном касается зданий, возведенных до 1878 г., тогда как с 1878 по 1921 гг. дату легко определить по надписи или сохранившимся сведениям о возведении или реконструкции.

Лишь в некоторых случаях четких данных о строительстве обнаружить не удалось. Для датировки был использован сравнительный метод и произведен анализ исторического контекста (например, для датировки мечетей в Маретском ущелье [Грузины... 2010: 8–26; Барамиде 2011: 301–302]).

Несмотря на обилие полевых материалов о мастерах, времени и месте возведения мусульманских культовых зданий, точная датировка все же кажется нам проблематичной по следующим причинам. Во-первых, как указывают материалы, на раннем этапе мечети (*джамме*) возводились лишь в тех селениях, которые в тот момент считались центральными поселениями общины, и тогда мечеть объединяла все население той или иной общины [Казбеги 1876: 27; Казбеги 1960: 60; Лисовский 1876: 79; Мгеладзе 1962: 119; Робакидзе 2005: 9–10; Барамидзе 2008: 143–145]. Во-вторых, на некоторой части мечетей надписи не сохранились или не наносились вообще. В-третьих, часто из-за значительной стоимости оформление мечети происходило позже ее постройки, поэтому надписи отражают дату реконструкции. В-четвертых, мечети (большая их часть построена из дерева) нередко переносили из одного места на другое, разбирали, переделывали, что не отражено в надписях. В-пятых, частично первые мечети создавались на основе старых христианских храмов или же использовались строительные материалы, особенно каменные фундаменты, на которых впоследствии и ставили саму деревянную мечеть.

По имеющимся надписям вырисовывается следующая картина: в Хулойском районе старейшей считается Дидачарская мечеть, которая была построена в 1831–1932 гг. (после строительства новой мечети в с. Дидачара в 2002 г. она была перенесена в с. Сацихури). До этого эта мечеть была частью мечети с. Паксадзееби; здание разобрали и распределили на три села. По полевым данным, в Хуло на этот момент уже существовала деревянная мечеть,

которая во время русско-турецкой войны 1828–1829 гг. сгорела. При этом в верхней части Аджарисцкальского ущелья в начале XIX в. центральной считалась мечеть в с. Беглети, куда верующие ходили на молитву со всех соседних селений. Саму мечеть в Беглети оформили в 1920–1921 гг. лазские мастера. Несмотря на сложности датировки, также можно утверждать, что в начале XIX в. появились мечети в Тхилвана, Хихадзири и Пушрукаули, которые были построены одна за другой. Из них по оформлению особенно выделяется мечеть в Пушрукаули, которую, по преданиям, оформляли в момент строительства.

В Шуахевском районе мечеть в Мацквалта была построена в 1842–1843 гг. До этого верующие из этого села, как и жители соседних сел этой общины, молились в центральной общинной мечети в Махалакидзеби. По преданиям, у верующих Мацквалта с жителями Махалакидзеби произошел конфликт, после чего жители Мацквалта решили построить мечеть у себя. Для этого они направили одного из жителей к султану для получения разрешения. Вся процедура заняла несколько лет, после чего общими усилиями жители построили свою мечеть.

Схожие ситуации с центральными мечетями фиксируются и в других местах Шуахевского района. По полевым материалам, первая мечеть в общине Шубани была построена в Шубани, но она сгорела, и на ее месте в 1887–1888 гг. было построено новое здание. В этой мечети молились и верующие из соседнего поселения — Дарчидзеби. Но из-за подобного инцидента жители Дарчидзеби начали строительство собственной мечети, для чего пригласили мастера Хасан уста из Лазистана, который до этого построил мечеть в соседней общине в с. Нения в 1908 г.

Сравнив все надписи на мечетях, можно утверждать, что старейшими являются мечеть в с. Ахо Кедского района (построена в 1817–1818 гг.) и мечеть с. Дагвистави Кобулетского района (построена в 1826 г.). Массовое строительство мечетей в Аджарии началось со второй половины XIX в., когда мечети стали строить во всех поселениях, входящих в общину. Причина заключалась в инцидентах между жителями соседних поселений.

Необходимо отметить и тот факт, что для верующих в Аджарии со временем стало делом чести и престижа содержание

собственной оформленной мечети. Для иллюстрации этого процесса приведем пример Маретского ущелья Шуахевского района, где мечети одна за другой возводились во всех поселениях. Старейшей из них была мечеть в Гогадзееби, которую перестроили в 1874–1875 гг. (из-за уничтожения или перестройки не известна дата строительства мечетей в селениях Учамба, Цаблана, Ломанаури и Тбети); в соседних же поселениях мечети были построены в следующей последовательности: Кидзинидзееби — 1867 г., Квиахидзееби — 1890–1891 гг., Джабнидзееби — 1892–1893 гг., Дгвани — 1907–1908 гг.

Таким образом, общая картина до 1921 г. следующая.

Таблица 1

Периоды	Статус	Мечеть	Медресе	Всего
До 1878 г.	Построена	19		20
	Восстановлена	1		
1878–1921 гг.	Построена	28	1	36
	Восстановлена	3		
	Переделана	4		

Статистика после 1921 г. представлена в таблице 2

Надо отметить, что период 1921–1984 гг. подразумевает ранний период советской власти — примерно до 40-х годов XX в. В данный период мечети или медресе закрывались. С коротким перерывом действовала лишь Батумская мечеть [Барамидзе 2009: 201–207].

Особое внимание к мусульманским сооружениям уделялось с периода так называемой перестройки и в период государственной нестабильности в Грузии (1985–2000 гг.). Начиная с 2001 г. все здания строятся или перестраиваются как капитальные сооружения, со всеми нужными частями или элементами оформления.

Почти все мечети, построенные в период вхождения Аджарии в состав Османской или Российской империй, являются интерес-

ными и выразительными образцами культурного наследия [Барамидзе 2010].

Таблица 2

Периоды	Статус	Мечеть	Моелънья	Перестроенное здание		Сезонное здание	Медресе	Пансионат	Всего
				Склад	Другое				
1921–1984 гг.	Построена	6							6
1985–1993 гг.	Построена	17		7	5		19		68
	Восстановлена	19					1		
1994–2000 гг.	Построена или переделана	34	2	5		25	45	3	115
	Восстановлена						1		
2001–2004 гг.	Построена или переделана	11	1				12	5	29
с 2005 г.	Построена или переделана	9	3			1	6	4	23

В некоторых случаях для молитв используются переделанные жилые дома или строятся временные здания, где для религиозных нужд лишь выделен Михраб (молитвенная ниша, устраиваемая в той стене мечети, которая обращена в сторону Мекки, святыни Каабы). Они определены как моелъни и в основном используются для ночных молитв, в период Рамадана. С 1985 г. и примерно до 1995 г. местное сельское население стало обращаться в районные органы управления с просьбой о выделении зданий для молитв. Им выделяли старые, уже не используемые склады или другие хозяйственные постройки (магазин, кочегарка, приемный пункт чая или цитрусов и т.д.). Местные верующие переделывали эти здания под моелъни и использовали до строительства новой мечети. В некоторых случаях местным жителям не удалось построить новое здание и они по сей день используют переделанное (например, Наруджа).

В высокогорных районах (в основном Хулойский муниципалитет), где хозяйственный цикл подразумевает полукочевой образ жизни с временным переселением на субальпийские или альпийские луга, в ряде сел жители на высокогорных пастбищах рядом с домами построили сезонные мечети, которые используются как для молитв, так и для образовательных целей.

Большая часть образовательных сооружений (как и часть мечетей), которые были построены с начала османского владычества и до начала советского правления, в советский период была перестроена, в основном в школы, сельские клубы, административные здания и т.д. Поэтому в новейший период было восстановлено лишь два медресе, а все остальные были построены заново. Из-за пожаров или ветхости зданий семь медресе были реконструированы или построены заново. Часть образовательных учреждений функционирует как пансионаты: в них предусмотрены как учебные классы, так и столовые, спальни, хозяйственные и другие комнаты.

На 2010 г. общая статистика всех видов зданий выглядит следующим образом:

Таблица 3

	Все-го	Мечетей всего				Медресе	Пансионат	Молевой всего		Сезонная Мечеть
		Мечеть	Культурно-исторического значения	С медресе	С пансионатом			Моляшня	С медресе	
Западная Грузия	196	12	45	55	9	19	8	17	1	24
Аджария	184	11	44	51	9	19	8	16	1	22
Батуми	7	1	1	0	1	1	5	0	0	0
Хелвачаурский м.	17	14	1	6	2	0	0	3	0	0
Кобулетский м.	17	12	4	5	2	0	1	4	0	0
Кедский м.	20	18	9	3	0	0	1	1	1	0

Шухаевский м.	46	33	16	8	0	1	0	8	0	4
Хулойский м.	77	41	13	29	4	17	1	0	0	18
Чохатаурский м.	7	5	1	2	0	0	0	0	0	2
Озургетский м.	4	3	0	2	0	0	0	1	0	0
Хобский м.	1	1	0	0	0	0	0	0	0	0

Библиография

Барамидзе Р. Ислам и мусульмане в Аджарии: Квалификационная работа на соискание академической степени доктора. Батуми, 2008 (на груз. яз.).

Барамидзе Р., Румянцев С. Мечети в Батуми // Батуми — прошлое и современность. Батуми, 2009. Вып. 1 (на груз. яз.).

Барамидзе Р. Мусульманские культовые памятники. Батуми, 2010 (на груз. яз.).

Барамидзе Р. История строительства мечетей в Аджарии // Археология, Этнология, Фольклористика Кавказа. Тбилиси, 2011.

Гиорги Казбеги об Аджарии. Батуми, 1960 (на груз. яз.).

Грузины мусульмане в контексте современности. Батуми, 2010 (на груз. яз.).

Казбек Г. Военно-статистический и стратегический очерки Лазистанского санджака. Тифлис, 1876.

Лисовский В. Чорохский край (военно-статистический очерк). Тифлис, 1887.

Мгеладзе Вл. О структуре поселения с. Дарчидзееби // Тр. Батумского научно-исследовательского института. Батуми, 1962. Т. II (на груз. яз.).

Робакидзе А., Мгеладзе Вл. Топография и морфология поселения в Аджарии // Тр. Батумского государственного университета. Батуми, 2005. Т. VIII (на груз. яз.).

М. Вачагаев

ОСОБЕННОСТИ ИСЛАМА В СОВРЕМЕННОМ ЧЕЧЕНСКОМ ОБЩЕСТВЕ

По-разному датируется время проникновения и утверждения ислама в Чечне. По времени данный процесс растянулся практически на многие века. В любом случае нет ни одного факта присутствия мусульманских захоронений ранее похода Тимура в конце XIV в. И нет ни одного языческого захоронения уже со времен имамата Шамиля. Ислам, проникая в чеченское общество на протяжении долгих веков, утверждался не силой оружия, а путем его добровольного принятия шаг за шагом, село за селом, общество за обществом. Именно по этим причинам процесс исламизации чеченцев растянулся на многие века. По мере продвижения ислама в обществе вытеснялось язычество. Остатки христианства в высокогорной части Чечни практически с конца XIV в. никак уже не проявлялись [Ахмадов 2001: 229]. На первых порах шла адаптация языческих культов к исламу. К примеру, до сих пор у чеченцев-мусульман одно из самых распространенных обращений к Богу — это имя бога языческого пантеона (Дэла).

Сегодня чеченец ассоциирует себя исключительно с исламом. На вопрос о принадлежности к религии, чеченец отвечает: «Конечно же, я мусульманин, ведь я чеченец». То есть эти два понятия для него совершенно равнозначны. По этой причине практически все население Чечни ассоциирует себя с исламом, а также высок процент отрицательного отношения к другим конфессиям [Текушев 2011: 195].

Ислам изначально проник в Чечню с двух сторон — как с Востока (со стороны Дагестана), так и с Запада (под влиянием крымских ханов). Именно с этим стоит связывать то, что вплоть до начала XX в. в Чечне присутствовали на равных шафиитский и ханифитский мазхабы (две из четырех юридических школ в исламе). С конца XIX — начала XX в. ханифитский мазхаб был полностью вытеснен и шафиитский, как и в Дагестане, стал доминирующим. Данный выбор стоит связывать с тесными контактами чеченских мусульманских ученых с дагестанскими, многие из которых были последователями суфийских братств дагестан-

ской ветви в лице последователей накшбандийского тариката халидийского направления шейха Мухамеда Ярагского (ум. 1838) [Джемаледин 1986: 29].

Если до второй половины XVIII в. ислам в Чечне был представлен исключительно в форме суфизма накшбандийского тариката, то с этого времени чеченское общество познакомилось и с кадирийским тарикатом суфизма, проповедником которого являлся шейх Кунта-хаджи Кишиев.

Каждый тарикат суфизма в современной Чечне представлен многочисленными суфийскими братствами (чеч. — *вирды*). К примеру, накшбандийский тарикат в Чечне представлен 23 суфийскими братствами, в то время как кадирийский тарикат — только шестью братствами. Это не могло не сказаться на особенностях политического развития общества. Дело в том, что каждое суфийское братство выражает интересы определенной группы чеченского общества, братства выступают в качестве механизма политического регулирования общества [Вачагаев 2011: 228].

Например, во время Кавказской войны в противовес накшбандийцам, выступавшим за ее продолжение, кадирийцы призывали к отказу от военных действий. Это было принципиальным различием кадирийцев и накшбандийцев. Именно руководители из числа накшбандийцев организовали восстание в 1877–1878 гг. (под руководством имама Алибека Хаджи), а также способствовали формированию исламского государства во главе с шейхом Узун-хаджи. В постсоветский период стороны поменялись ролями: кадирийцы стали мотором движения против государства (кунта-хаджинцы в лице Д. Дудаева), в то время как накшбандийцы выступали за отказ от противостояния федеральному центру (арсановцы).

При этом стоит иметь в виду последствия доминирования в Советском Союзе политики воинствующего атеизма. Потеряв шейхов и будучи загнанными в подполье, суфийские братства оказались изолированными от внешнего мира, пресеклись их отношения с дагестанскими суфиями. В течение этих лет были утеряны классические суфийские традиции. В подобных условиях большее внимание уделялось сохранению практики суфизма как

такового. Он стал менее одухотворенным, была утеряна нить, связывающая местного шейха с суфийским миром. Суфизм оказался полностью привязан к авторитету местного шейха, являвшегося основоположником братства. Вся энергия была направлена на возвеличивание шейха и на факты, подтверждающие исключительное положение шейха конкретного братства в ранге суфийской силы, порой противореча основам ислама.

Наличие двух тарикатов (накшбандийского и кадирийского) вносит в жизнь чеченского общества своего рода конкуренцию. Это выражается в попытках иметь своих людей во власти, в получении мест имамов мечетей и кадиев в селах со смешанными тарикатами. Такого же рода соперничество, быть может чуть менее острое, имеет место и среди суфийских братств одного тариката. В селах, где преимущественно преобладают накшбандийцы, члены суфийских братств могут играть друг против друга, не принимая во внимание интересы кадирийцев. И, наоборот, там, где проживают в основном кадирийцы, они могут вести тайные игры против того или иного суфийского братства из числа своего же тариката.

Еще одной особенностью чеченского ислама является то, что при наличии большого количества суфийских братств нет официальных живых шейхов. Роль шейха того или иного братства чаще всего выполняют члены семьи основателя братства. Роль лидера братства передается по наследству в кругу семьи. При жизни члена семьи, возглавляющего братство, никто не называет его шейхом, его статус как бы скрывается от внешних глаз. Но и здесь есть исключения: одно из самых крупных и активных братств, братство кунтахаджинцев, не имеет явно обозначенного лидера. Данное братство живет на основании главного тезиса — возвращения своего шейха (мессии) Кунта-хаджи Кишиева, сосланного российскими властями в город Устюжна в январе 1864 г. [Акаев 1994: 59]. В данном братстве роль лидера играет в каждом населенном пункте выбранный из числа мюридов (последователей) предводитель (*туркх*). Все это тяжелые последствия политики воинствующего атеизма, проводившейся в СССР.

Особенностью ислама в Чечне является и сохранение им со времен Кавказских войн военной структуры. Каждое суфийское братство, в зависимости от масштаба его распространения среди населения Чечни, делится на тысячи, сотни и десятки, во главе которых стоят выбранные предводители [Вачагаев 2009: 36]. Данная структура позволяет оперативно реагировать на все, что происходит в Чечне, будь то войны или мирные политические процессы, например выборы. В каждом населенном пункте тот или иной предводитель братства берет на себя организацию и решение всех вопросов.

Еще одной особенностью мусульман Чечни является их отношение к муфтияту. Данная структура являет собой исключительно чиновничий аппарат: наличие двух тарикатов и почти трех десятков вирдовых братств не позволяет выбрать единого, всех устраивающего кандидата. При любом исходе выборов всегда есть братства, члены которых отказываются признавать муфтия лидером всех мусульман республики. Муфтий в Чечне — это номинальная фигура, которая без поддержки властей не способна что-либо предпринять в рамках республики.

Стоит отметить и высокую степень сохранения чеченцами вирдовых корней даже при нахождении вне Родины. Ареал распространения вирдовых связей сегодня — это не только территории, граничащие с Чечней — Ингушетия, Дагестан, Северная Осетия, но и чеченские диаспоры в Казахстане, Киргизии, Москве и Санкт-Петербурге, а также в Бельгии, Германии, Австрии и Франции. Нередки случаи вовлечения в свои ряды людей иных национальностей.

Ислам в современной Чечне многогранен, он не понятен и не доступен наблюдателю со стороны. При этом роль ислама очень значима в жизни современного чеченского общества. Появление в республике салафизма смещает акценты во внутричеченском противостоянии, так как речь идет о перетягивании «электората» в сферу влияния нового и более радикального религиозного течения. Влиянию салафизма больше подвержена молодежь и культурная элита, не желающие признавать то, что говорят суфии, вступившие в союз с властью. Практически это протест против политики, а не признание радикального течения. Однако в любом

случае это имеет место быть, а значит стоит ожидать углубления данного кризиса в ближайшем будущем. Власть, идя на союз с суфиями, дискредитирует суфизм в глазах общества.

Таким образом, говоря об исламе в Чечне, стоит иметь в виду, что ему присущи многие общие тенденции развития религии в условиях российского общества, но есть и сугубо специфические моменты, которые позволяют доминировать именно суфийскому элементу. Однако ситуация изменится, если суфии Чечни не наладят связь с суфийским миром и не будут в состоянии отвечать на критику приверженцев салафизма на основе трудов классического суфизма, а не опыта жизни их шейхов — основателей братств. Постоянные ссылки на деятельность этих шейхов являются слабым аргументом в споре с радикалами, в первую очередь с последователями салафизма.

Библиография

- Акаев В.Х.* Шейх Кунта-хаджи: жизнь и учение. Грозный, 1994.
- Ахмадов Я.* История Чечни с древнейших времен до конца XVIII века. М., 2001.
- Вачагаев М.* Шейхи и зияраты Чечни. М., 2009.
- Вачагаев М.* Вирдовая структура как прототип политических партий в Чечне // Ислам в России и за ее пределами: история и культура общества. Магас, СПб., 2011.
- Текушев И.* Ислам на Северном Кавказе: история и современность. Прага, 2011.

Л.С. Гуцан, С.А. Штырков

**НОВЫЙ ПРОЕКТ ПО ИЗУЧЕНИЮ
ЭТНОРЕЛИГИОЗНОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ АРМЯН,
ПРОЖИВАЮЩИХ В РОССИИ: ПРЕДВАРИТЕЛЬНЫЕ
РЕЗУЛЬТАТЫ И ИССЛЕДОВАТЕЛЬСКИЕ
ПЕРСПЕКТИВЫ¹**

В центре нашего исследования стоят вопросы, связанные с жизнью армян в России, в первую очередь — деятельность диаспорных институций. Проект предполагает две части — историческую и этнографическую, а также изучение двух диаспоральных локусов, имеющих давнюю историю — полиэтничного, (до известной степени) космополитичного мегаполиса (г. Санкт-Петербург) и национальной республики, в которой были бы представлены типические черты идеологии нациостроительства на базе титульной этнической группы (Республика Северная Осетия — Алания). Исторические исследования практически завершены и могут быть представлены в виде отдельных статей. Этнографическая часть проекта только начата, но уже есть интересные предварительные результаты. Их можно разбить на несколько тематических кластеров.

Диаспоральная идентичность. В процессе исследования, проводимого в Санкт-Петербурге, было обращено внимание на восприятие информантами термина «спюрк» досл.: рассеяние (ср. диаспора). Это слово до 1980-х годов употреблялось исключительно для обозначения западноармянской постгеноцидной диаспоры. Однако с 1990-х годов в понятие спюрк были введены и армянские общины на постсоветском пространстве, что произошло сначала в армянской, а потом и в русской научной и политической среде. Следует отметить, что петербургские информанты отказывались воспринимать себя как проживающих (или находящихся) в спюрке: «Мы не в спюрке / за границей. Мы — в России», между тем как термин «армянская диаспора» оказался

¹ Исследование поддержано грантом Российского гуманитарного научного фонда № 12-21-20001 «Россия и Армения: уроки прошлого и современные перспективы».

для них приемлемым. Заметим, что среди армяноязычных информантов был зафиксирован термин ընդիր — «вне, за пределами», при этом противопоставление делается не при помощи антонима ներիր, а с использованием слова Հայաստանի(ւմ). В этом случае внимание акцентируется на некоем существующем «пространственном центре» — Армении, и все остальное пространство вне нее оказывается — ընդիր.

Во Владикавказе мы столкнулись с несколько иной ситуацией. Там термин спюрк последовательно внедряется лидерами церковной общины — выходцами из Республики Армения. При этом в этом дискурсе происходит спецификация: предлагается разделить «ближний спюрк» (страны СНГ) и «дальний», к которому традиционно применяется упомянутый термин. Однако в общине термин спюрк, употребляемый по отношению к местным армянам, не приживается и продолжает обозначать «далекую диаспору» (Америка, Франция, Ливан). Это в некоторой мере отражает особенности самоощущения осетинских армян: они воспринимают Россию (и некоторые другие страны постсоветского пространства) в качестве актуальной родины для многих армян, куда они или их предки переехали по собственной воле, а другие, более дальние страны, в которых живут армяне, — как места вынужденной иммиграции. В это же время Армения остается для них страной, которая является скорее объектом заботы армянской диаспоры, чем источником благ и безопасности. Разумеется, с точки зрения всех наших информантов, она легитимно импортирует аутентичные армянские продукты (например, учебники родного языка), но не обеспечивает безопасность и преуспевание армянам, находящимся вне актуальной или исторически понимаемой национальной родины.

Географический и демографический аспект диаспоры. Поскольку петербургская армянская община не является однородной по времени переселения, для интервью были выбраны как петербуржцы-армяне, живущие здесь уже несколько поколений, так и приехавшие в последнее время (наименьший отрезок пребывания к моменту интервью было у информанта С., приехавшего за полгода до этого). Возраст информантов при переселе-

нии определяется от 6 месяцев до 35–40 лет. Следует учесть, что наибольшее число переселенцев оказалось в Санкт-Петербурге в период конца 1980 — начала 1990 годов, который можно определить как переходный, в том числе и с точки зрения миграций. Переселенческие потоки, например из Баку, шли через Армению (оставляя там некоторых беженцев) в Россию (здесь тоже часть людей оседала) и, во многих случаях, далее в США и Западную Европу.

Выезд из Армении беженцев из Баку и областей, оказавшихся в эпицентре военных действий, был связан со значительными трудностями интеграции в моноэтническое армянское общество. Кроме того, сказывались экономические и психологические сложности страны, пережившей в 1988 г. землетрясение. А из России многие мигранты направлялись на Запад, в первую очередь, по причине неготовности страны к потоку беженцев, отсутствия механизмов для их приема и роста ксенофобских настроений. В настоящее время наблюдается относительная стабилизация в армянском обществе, как в стране, так и в диаспоре: завершились крупные по численности миграции.

Для структурирования идентичностей и разработки стратегий в диаспоре имеют значение такие факторы, как места эмиграции и связанные с этим вопросы социализации. Важным для исследования представлялась гетерогенность локальных групп, поэтому были выбраны информанты, как родившиеся в Санкт-Петербурге, так и прибывшие из Баку, Карабаха, Еревана, Ванадзора, Джавахка. Следует отметить, что в современной армянской диаспоре существует многоступенчатая локальная идентичность. Ответ на вопрос «откуда ты / вы?» может иметь три уровня: «мы» — предки, родители и дети, дети, что соответствует месту рождения представителей как минимум трех поколений семьи информанта.

В армянской общине Владикавказа ситуация несколько иная. Костяк диаспоры составляют потомки давних (XIX в.) или относительно давних (1910–1920-е годы) мигрантов из Западной Армении (есть и выходцы из Грузии и Ирана). Они хорошо помнят локусы исхода своих предков. Но их диаспоральное воображение основывается только двух главных пунктах ментальной карты —

город или деревня в Западной Армении и Осетия, понимаемая чаще всего как город Владикавказ, но с другой стороны — как часть России.

Локальный диаспоральный патриотизм. В исследовании уделялось внимание вопросам легитимизации диаспорой собственного присутствия в стране пребывания посредством включения себя в локальный, имперский и общесоветский нарратив. Данные процессы проходят через следующие институции — места памяти: музеи (презентируются экспозиции, демонстрирующие армянские артефакты, уникальные предметы; экспонаты, относящиеся к жизни и деятельности армян, живших и работавших в Санкт-Петербурге в разные годы); концертные залы, где происходят «чествования» «известных, сделавших многое для города» современников. Своеобразным «местом памяти» является возрожденная кафедра кавказоведения на Восточном факультете СПбГУ. Кроме того, важным транслятором идеи значимости представителей диаспоры в течение всей истории России является популярная историческая литература, в которой повествуется о великих армянских политических деятелях, художниках, музыкантах, композиторах и ученых.

Для армян в Северной Осетии основания для легитимизации их проживания основываются на трех различных аргументах. Первый строится по принципу: «Армяне очень много сделали для города и республики» (причем в техническом, т.е. строительном смысле этого слова). Существует и нарратив конвергенции двух этнических традиций — осетинской и армянской по принципу: «Мы знаем и уважаем их обычаи, а они — наши, и некоторые из этих обычаев давно стали общими» (примерами служит осетинский обычай сбора средств в пользу семьи умершего на похоронах, а также участия армян в главных осетинских годовых праздниках — Хетаджи бон и Джеоргуыба). И наконец, особенно важным основанием для локальной идентичности является память о существовании в самом центре города армянского квартала, в котором располагаются «Армянская улица» и армянская церковь, являющаяся одним из главных символов Владикавказа и визуализирующая присутствие армян в этом городе.

Впрочем, в общине существует стойкое убеждение, что степень визуализации еще не соответствует реальному вкладу армян в строительство и жизнь Владикавказа. Поэтому одним из главных актуальных проектов общины является создание и установка памятника известному российскому военачальнику и государственному деятелю XIX века армянского происхождения М.Т. Лорис-Меликову, который, будучи начальником Терской области, много сделал для Владикавказа в целом и местной армянской общины в частности. В общине болезненно воспринимают отсутствие поддержки этой инициативы со стороны республиканских властей. Это накладывает на общие опасения, связанные с потерей армянами статуса «градообразующего» народа. Общая «этнизация» (остинизация) Владикавказа за счет выходцев из сельской местности и мигрантов из Южной Осетии и Грузии меняет демографический баланс в республике и роль меньшинств в публичной жизни, их представленность в местной политической элите (например, в республиканском парламенте) понижается. Это воспринимается лидерами общины как несправедливость, требующая исправления.

Жизненные стратегии в диаспоре. Существенными в ходе исследования оказались вопросы, связанные с социально-профессиональным статусом членов группы, интервью позволили уточнить изменения в таких статусах в зависимости от времени и условий переезда. В ходе работы также обращалось внимание на включенность информанта в деятельность, связанную со структурами и организациями, декларирующими свою армянскую направленность, а также в «армянскую культурную жизнь» города.

Церковь и национальная община. Для армянского сообщества Санкт-Петербурга оказалась весьма существенной роль Армянской Апостольской Церкви (ААЦ), в том числе и как института, структурирующего «реальную этнодисперсную группу» (термин Г.В. Старовойтовой). Особенностью петербургской армянской диаспоральной жизни является вертикальная система ее организации. Исторически сложилось так, что уже при первых миграционных потоках церковь, а также организованные при ней службы и общественные движения стали единственным в городе

структурами, помогавшими беженцам и вынужденным мигрантам (1988–1990-е годы) ориентироваться в новом и непривычном социальном пространстве позднесоветского (или российского) мегаполиса.

В этом смысле характерна сложившаяся в эти годы репрезентационная практика, которая стала впоследствии традиционной: армянская церковь Петербурга принимает всех армян, которые в нее приходят — как верных христиан, так и людей, от религии далеких, как старожилов, так и новоприбывших — в этом смысле все армяне для нее равны, т.е. по умолчанию определяются как «дети церкви». Такой была официальная позиция первого постсоветского настоятеля армянской церкви, которая актуальна по сей день. И сейчас, как сказала (не без некоторого сожаления) одна прихожанка храма св. Екатерины, церковь для армянина является не столько «домом Божиим», сколько «родительским домом».

Между тем в настоящее время конфессиональная составляющая армянской идентичности и значение церкви как важного института социализации армян диаспоры приобретают все большее значение. Одними из наиболее важных считаются обряды крещения (мкртутьюн), миропомазания (кнунк, дрошм) и первого причастия (нахордутьюн), которые в ААЦ образуют единое чинопоследование. В настоящее время в диаспоре религиозные практики вновь приобретают значение одного из важнейших актов этноконфессиональной социализации. Причем данный аспект касается, в первую очередь, родителей, которые в условиях доминирующего иноэтничного и иноконфессионального окружения имеют возможность выбрать как для себя, так и для своих детей другие религиозные стратегии. Кроме того, один из родителей может быть представителем другого направления христианства, что вызывает вопросы лояльности ААЦ к христианам, крещеным в других церквях. Первичная социализация детей становится вопросом социализации или ресоциализации в армянской (как светской, так и религиозной) среде их родителей. Армянская церковь предпочитает не разделять свою паству в зависимости от обряда крещения (армянского или проведенного другой христианской церковью), не отказывает в крещении неармянам, вне зависимости от кон-

фессиональной принадлежности их родителей, и запрещает вторичное крещение. Однако ААЦ строго придерживается правила, согласно которому крестный отец — крестная мать — «должен быть армянином, крещеным в Армянской Церкви, и обладать духовными знаниями, чтобы воспитать младенца согласно Божиим заповедям и национальным традициям».

В представлениях владикавказских армян о церкви и церковной общине есть своя специфика. Дело в том, что эта единственная церковь города, которая не была закрыта в советские годы. Соответственно она воспринимается как центр максимально устойчивой религиозной общины, в которой в годы гонений на церковь принимали святое крещение не только армяне, но и «православные» — осетины и русские. По всеобщему убеждению все армяне связаны со своей церковью исторически и мистически. Историческая связь проявляется в том факте, что в советские времена многие армяне-коммунисты и комсомольцы не стеснялись ходить в храм и даже делать богатые (и что очень важно — не тайные) пожертвования. Мистическая связь иллюстрируется тем фактом, что даже атеисты, ни разу за свою жизнь не переступившие церковный порог, после смерти оставляли имущество в пользу армянского прихода.

Лингвистический национализм в армянской диаспоре. Одним из критериев сохранения или отказа от армянской идентичности считается знание / незнание родного языка. Поэтому в исследовании представлены информанты с разным уровнем знания армянского языка (от литературного (включая письменный) до исключительно одного из диалектных вариантов), а также те, кто в настоящее время учит язык или вообще им не владеет. Важно отметить, что кроме практического использования армянского языка, в интервью фигурировала презентация языка как важного элемента-символа. Таким образом, было определено значение армянского языка не только как инструмента коммуникации, но и как личного капитала — пропуска в международный «армянский клуб» и к сокровищам национальной культуры, к которым нет никакого другого доступа, кроме как через материнский язык.

Еще одним аспектом диаспоральной лингвистической идеологии является сакрализация армянского языка. В этом контексте

мы можем указать на следующие явления: во-первых, трансляция представлений об изначальной предрасположенности речевого аппарата армян к родному языку, во-вторых, придание буквам армянского алфавита функций национального символа (демонстрация всего алфавита или отдельных букв на предметах интерьера); в-третьих, использование изображений св. Месропа Маштоца, создателя армянского алфавита, в качестве национальной иконы.

Национальный эсхатологизм. Сам факт существования диаспоры является провокацией для рефлексий о судьбе собственной этнической группы. Угрозы, реальные или воображаемые, в адрес национальной родины добавляют драматизма в рассуждения представителей диаспоры о судьбе армянского народа вообще. Эти идеи, которые можно обобщенно назвать национальной эсхатологией, имеют прямые параллели с христианскими представлениями о конце времен. Но как в любой христианской эсхатологической модели, ожидания армян предполагают не только знамения о наступлении трагичных для нации времен, но и знаки грядущего освобождения и установления царства славы. В качестве этих знамений рассматриваются победы армянского народа в ходе Карабахской войны, когда «вечные жертвы» смогли стать победителями и, что особенно важно, освободителями земли предков.

Е.С. Дегтярева, М.А. Хаджиев

**ОСОБЕННОСТИ СУФИЙСКОГО ПОНИМАНИЯ
ЛЮБВИ В СВЕТЕ МЕЖРЕЛИГИОЗНОГО ДИАЛОГА
НА ОСНОВЕ УЧЕНИЯ СВЯТОГО ШЕЙХА
КУНТА-ХАДЖИ КИШИЕВА**

*Поистине, те, кто уверовал и творил добрые
дела, — им Милосердный дарует любовь.*

Коран (19 сура «Марьям», 96 аят)

Тема любви относится к области тем, актуальность которых не нуждается в доказательствах. В священных писаниях мировых

религий эта истина прописывается в разных ракурсах, но суть ее остается неизменной. Подчас просвещенные люди своего времени, представители различных религиозных систем предпочитают знакомиться с духовными достижениями, которые к моменту их рождения уже были накоплены. И поскольку *самого главного глазами не увидишь, зорко лишь сердце* [Сент-Экзюпери 1979], ищущие люди порой находят одну и ту же истину в различных религиозных системах. Например, великий русский писатель Л.Н. Толстой, будучи в уже преклонном возрасте, проявлял глубокий интерес к Корану.

Сегодня, рассматривая религиозные тенденции, мы можем отметить, что ведущие религии современного мира в своем основании опираются на общую систему ценностей: нравственность, благочестие, любовь, сострадание, заботу о семье, уважение к старшим, духовное развитие.

Традиционно, христианство считается религией любви, ислам — религией справедливости [Иким 2001], буддизм — религией мудрости.

Следует отметить, что в свете взгляда такого направления ислама, как суфизм, — Любовь к Всевышнему через Любовь к людям является основой духовного пути.

Сама семантика названия данного религиозного течения раскрывает ответ на данный вопрос. Абу-аль-Фатх аль-Бистами так высказывался об этом: *Суфизм. Относительно этого названия люди высказывают разные мнения. Одни говорят, что оно происходит от слова «шерсть» («суф»). Я же называю суфием только того, кто чист («саф»)* [Энциклопедия суфизма 2005: 13].

Изучая наследие великого суфия кадирийского тариката святого шейха Кунта-Хаджи Кишиева (род. 1800 г.), являющегося в представлениях суфийского братства одним из 360 святых, благодаря которым существует мир, мы также можем обнаружить много проповедей о Любви, основанных на прочном фундаменте основных религиозных ценностей: *Хотите любить Всевышнего Аллаха — любите справедливость. Желайте своему брату того же, что желаете себе,* — говорил шейх [Акаев 1994].

В иудаизме, в Пятикнижии, мы находим подобную мысль: «Возлюби ближнего своего как самого себя» [Левит 19: 18].

В Евангелии от Матфея эти слова произносит Иисус Христос (в исламе — пророк Иса) [Евангелие от Матфея 19: 18–20].

Эту же идею мы обнаруживаем и в буддизме, в 159 стихе 12 главы Дхаммапады [Памятники литературы народов Востока 1960: глава о своем Я].

Изучая проповеди святого шейха Кунта-Хаджи, мы можем обнаружить в них множество призывов к истинной Любви: *Вы должны показать истинное предназначение человека на земле, <...> любите мир, созданный Великим Творцом, и всемерно берегите, украшайте его, <...> любите друг друга, <...> только любя веру в душах каждого из нас, вы любите веру подлинно, а не мифически. Никто и ничто: ни холодное звездное небо, ни животные, не наделенные разумом, не способны воспринять и осмыслить святое чувство веры, кроме людей, таких, как и вы. Ищите Всевышнего в себе.*

Не оставляйте никого из братьев своих в голоде, холоде, нищете и в униженном состоянии.

Злого победи добротой и любовью. Жадного победи щедростью. Вероломного победи искренностью. Неверного победи верой. Будь милосердным, скромным, готовым жертвовать собой. Ты в ответе за многих, если дух твой укреплен исламом, а вся твоя жизнь — это путь ко Всевышнему.

Так проповедовал великий шейх Кунта-Хаджи [Акаев 1994]. Формирование мотивации бескорыстной помощи другим является одной из основных идей в его учении.

Созвучную идею мы находим в книге Тэнзина Гьяцо (Далай-ламы XIV) «Этика для нового тысячелетия» [Новости буддизма 2012].

Единственное богатство, которым нужно дорожить, — это души людей, избравших верную, угодную Всевышнему, дорогу, — говорил святой шейх Кунта-Хаджи [Акаев 1994].

Отметим, что суфийское понимание Любви заключается в восприятии «Любви во имя Аллаха как священной связи» [Энциклопедия суфизма 2005: 260]. Пророк Мухаммад (С.А.С.) однажды

сказал: *Среди людей есть такие, кто является ключом к поминанию Аллаха, если ты взглянешь на них, то вспомнишь об Аллахе. Лучший лик тот, который напоминает тебе Аллаха* [Там же: 263].

Любовь подразумевает раскрытие сердца. Максимально сердце раскрывается к любимому человеку, и тогда мирская любовь воплощается в Любовь к Всевышнему. Соединение двух душ в одну рождает их слияние в Боге. В Ветхом Завете это обозначается фразой: *«И будут двое одна плоть»* [Бытие 2: 24]. На абсолютном уровне это единение есть Любовь создания к своему Творцу. А остальное — лишь форма ее проявления. Независимо от того, форму какого сосуда приобретает вода, ее суть остается неизменной.

В Коране сказано: *Если ты, о человек, потратишь, чтобы приобрести это чувство, абсолютно все богатства, которые есть на этой земле, ты не сможешь скрепить узами любви сердца даже верующих, однако же это Всевышний скрепляет лишь сердцами чувства, Он могущественен и безгранично мудр. И из его знамений то, что заложил он в вас, лишь мужчины и женщины, любовь и милосердие друг к другу. Поистине во всем этом знамения для размышляющих* [Коран 8: 63].

Известная суфийская легенда про любовь Лэйлы и Маджнуна в основе своей имеет конкретную символику. Лэйла символизирует возвышение Маджнуна до его Любви к Всевышнему Аллаху [Мавляна 2007: 68], переход с относительного уровня на абсолютный. Лэйла превращается в божественную Любовь и ее личность растворяется в величии Господа. В этом моменте суфийский уровень тариката сменяется уровнем хагиката — слияния с Всевышним [Мавляна 2007: 79]. В восприятии Маджнуном Лэйлы его любимая как зеркало отражает Нур (Свет) его собственной души. *На красоту Лейлы следует смотреть сквозь призму души Маджнуна*, — утверждал суфийский шейх Сади [Мавляна 2007: 80].

Другой, не менее значимый суфий, Юнус Эмре, желая постичь ту глубину Любви, которую испытывал Маджнун к Лэйле, говорил: *Я и Лэйла, и Маджнун, я Любовь Милосердного Бога.*

Я Маджнуном желал бы стать, чтобы Лэйлы лик увидеть [Мавляна 2007: 64].

Шейх Кунта-Хаджи Кишиев в своих проповедях так говорил об этом переходе: *Помните всегда, всюду, где бы ни были и что бы ни делали, об Аллахе. Все делайте во имя Аллаха и ради Аллаха. В этом главное предназначение человека. Смело и упорно идите дорогой тариката, и она непременно приведет вас к хагигату — осознанному слиянию со Всевышним.* Немногие избранные, постигшие этот высокий уровень в суфийском исламе, называются арифами (познавшими) или мухаккиками (достигшими истины) [Энциклопедия суфизма 2005: 337]. Ибн аль-Араби и Сейид Абдуль Кадир Гилани указывают, что за уровнем хагиката следует уровень марифата, представляющий собой полное растворение во Всевышнем.

Библиография

Акаев В.Х. Шейх Кунта-Хаджи. Жизнь и учение. Грозный, 1994. Электронный ресурс. Режим доступа: http://www.youtube.com/watch?v=Z-Ph_1rEВnE. Дата обращения: 14.01.12 г.

Мавляна Джалалятдин Руми. Кувшин воды: Пер. с турецкого. М., 2007.

Иким. Митрополит Ташкентский и Среднеазиатский Владимир. А друзей искать на Востоке. М., 2001.

Новости буддизма. Сайт Санкт-Петербургского дацана Гунзэчойнэй. Электронный ресурс. Режим доступа: <http://dazan.spb.ru/main/508/>. Дата обращения: 06.05.2012 г.

Памятники литературы народов Востока. Bibliotheca Buddhica XXXI. «Дхаммапада» = Дхаммапада / Перевод с пали, введение и комментарии В.Н. Топорова. М., 1960.

Сент-Экзюпери А. де. Маленький принц. М., 1979.

Энциклопедия суфизма. Юсуф Хаттар Мухаммад. М., 2005.

С.В. Дмитриев

ОБРЯД БАДИК У ТЮРКОЯЗЫЧНЫХ НАРОДОВ СРЕДНЕЙ АЗИИ И КАЗАХСТАНА

Жанру *бадик*, который является вариантом обрядового фольклора у народов Средней Азии и Казахстана, а именно жанра заговоров, несмотря на обычно констатируемую его широкую распространенность, посвящено чрезвычайно мало публикаций. Литературоведы и фольклористы относят его к одной из разновидностей сочтательных песен *айтис*. Именно под этим названием он известен у узбеков, каракалпаков, киргизов, казахов. Обычно он просто фиксируется среди других обрядовых текстов, иногда приводятся отрывки из текстов *бадигов*.

Специальная работа, посвященная жанру *бадик*, пожалуй, только одна. Принадлежит она перу Б.И. Саримсакова и основана на собранных им полевых материалах в среде узбеков [Саримсаков 1986: 117–123]. Он же приводит некоторую литературу по этому вопросу, список которой мы несколько расширим.

Б.И. Саримсаков отмечает, что подобные заговоры кроме тюркских народов Средней Азии известны также таджикам (у них он называется *гулафшон*). В своей работе, основанной главным образом на собственных полевых наблюдениях в среде узбекского населения, Саримсаков очерчивает ареал распространения жанра *бадик*, дает ему основную характеристику и выявляет его основные виды. Как ему удалось установить, термином *бадик* у узбеков обозначаются: 1) болезнь; 2) обряд, связанный с этой болезнью; 3) текст обряда. По имеющимся в его распоряжении данным, *бадик* распространен в основном в северных районах Средней Азии и в Казахстане. Значительно реже этот жанр встречается в южных и восточных районах Средней Азии.

Он характеризует *бадик* как заговор и обряд, по традиции исполнявшийся при лечении краснухи, ветряной оспы. В основе обряда «лежала вера в то, что болезни все время переселяются, кочуют, а с помощью заговоров можно заставить их покинуть тело больного и перебраться в кого-нибудь другого или в какой-нибудь неодушевленный предмет» [Жапаков 1977: 144–145].

Право исполнять *бадик* (текст заговора) имели лишь избранники духов, что, по мнению Саримсакова, свидетельствует о связи бадикханства с шаманством. Данные, полученные Саримсаковым от информантов-бадикханов во время фольклорных экспедиций в Узбекистане, стереотипны. Мотив всех рассказов следующий. Будущий бадикхан страдает недугом, его посещает дух, который предлагает принять бадикханство и предупреждает, что если больной ослушается, то будет и впредь пребывать в несчастье.

Порядок проведения обряда, состав лиц, проводящих обряд, манера исполнения каждого текста в различных районах Узбекистана имеют своеобразную традицию. При определении различий учитывались время проведения обряда, положение, в каком находился больной при исполнении *бадика*, состав исполнителей, поэтические особенности текста и способ их исполнения. По указанным параметрам Саримсаковым выделяется три разновидности обряда *бадик*. К первому, наиболее распространенному виду, по его мнению, можно отнести *бадик*, зафиксированный в северных, северо-западных, южных районах Узбекистана (а также у казахов, каракалпаков, киргизов и узбеков, проживающих в Северном и Южном Таджикистане). Обряд производится в течение трех дней: в среду, пятницу и субботу, обязательно во время захода солнца. В обряде участвовали два человека — больной и бадикхан, но присутствовать могли все, имеющие какое-то отношение к больному. Сам же обряд и исполнение текста осуществлялись только бадикханом.

Второй вид *бадика* отмечен Саримсаковым лишь в Алтыарыкском р-не Ферганской области. Дни проведения обряда — среда, пятница и суббота, но уже не на закате солнца, а днем, в особых случаях — ночью. Выбор дневного времени для проведения обряда большинство бадикханов объясняют тем, что в светлое время суток легче справиться со злыми духами, так как время их активной деятельности — ночь. Но со временем камлание стало осуществляться в любое время суток. В обряде участвовали бадикхан и больной. При исполнении текста бадикхана слегка ударял семью ивовыми прутьями сидящего больного.

Третий вид *бадика*, по материалам Саримсакова, был распространен в Ахангананском, Букинском, Пскентском, Аккур-

ганском и Бекабадском районах Ташкентской обл., т.е. в районе Кураминских гор. Обряд проводился в среду, четверг и пятницу. Исполнение *бадика* носило коллективный характер. Вместо профессионального бадикхана исполнителями *бадика* были юноши и девушки, разбитые по парам. Обряд строился в форме словесного состязания (*айтис*) между ними. К заходу солнца больного выносили на окраину кишлака, на клеверное поле, и сажали лицом к заходящему солнцу. Его окружали юноши и девушки, сдвигавшиеся друг против друга. Начинал *бадик* юноша, затем вступала девушка. Так постепенно в обряд включались все пары.

Обряд носил шуточный характер: юноша желал переселить болезнь (*бадик*) в девушку, девушка — в юношу. Обряд этот длился нередко до полуночи. В конце него на месте, где сидел больной, рассыпали жареную пшеницу. Текст обряда зависел от числа исполнителей, их находчивости, сообразительности, искусства владения словом. Характерным в нем является то, что текст, исполняемый юношами и девушками, весьма схож с частушками (*лапар*). По мнению Саримсакова, частушечный характер текста, отсутствие профессионального бадикхана при исполнении обряда, изменение ритуала, смещение дней (вместо субботы — четверг) свидетельствуют о том, что этот вид *бадика* претерпел значительные изменения по сравнению с традиционным. Однако генетическая связь с другими его видами прослеживается довольно четко. Исходя из диалогического (состязательного) характера исполнения этого вида *бадика* автор счел возможным назвать его *бадик-айтиш*.

Дополним собранные Саримсаковым материалы, связанные с *бадиком*. Прежде всего, укажем на упоминание этого термина в «Опыте словаря тюркских наречий» В.В. Радлова: *bädic* (kir.) — 1) болезнь головного мозга, вызывающая головокружение; 2) пение, которым баксы лечит больного; «если ты споешь бедик, то он выздоровеет» [Радлов 1911: 1622]. По-видимому, происходит от *бад* (по В.В. Радлову, слово сартовское, происходящее из персидского) — «дурной, гадкий; ветер» [Там же: 1516]. Другие производные: *bäddü'a* (Osm., Krm.) «проклятие»; *bädlin* (Osm., Pers.) «имеющий дурной глаз, приносящий несчастье» [Там же: 1624].

М. Сильченко в «Истории казахской литературы» определяет *бадик* следующим образом: «ветрячка» (болезнь овец); обряд излечения от «ветрячки»; заклинательная песня, сопровождающая этот обряд [Сильченко 1968: 448]. М. Ауэзов и Л. Соболев среди других малых жанров устной поэзии казахов упоминают о шуточных песнях пастухов — *бадик* [Ауэзов, Соболев 1939: 212–223] (см. также: [Ауэзов 1961: 365–367; Смирнова 1967: 92]).

Т.Д. Баялиева в своей книге, посвященной доисламским верованиям киргизов, отмечает *бадик* среди других заговоров как средство от укусов змей, скорпионов, рожистых воспалений и других болезней. По ее словам, «многие из этих заговоров состоят из рифмующихся, но ничего не значащих словосочетаний либо из вовсе непонятных слов. Но в них все же можно уловить мысль, что говорящий высказывает угрозы, стремится переселить болезнь в различные предметы, объекты природы, в животных и т.д.». На широкую распространенность такого метода лечения она указывает, отсылая к известной книге Д.К. Зеленина «Культе онгонов в Сибири» [1936]. Далее она приводит текст одного из таких заговоров, направленного против рожистых воспалений.

Сам обряд Т.Д. Баялиева описывает следующим образом: вокруг больного и *дарымчи* (заклинателя) сажают сорок девушек, одетых во все пестрое (с преобладанием ярко-красных, синих и желтых тонов) — для того, чтобы очаровать духа болезни и затем выселить его [Баялиева 1972: 110–111]. Как видим, вариант *бадика*, описанный в книге Баялиевой, является вариантом первых двух видов, описанных Саримсаковым, где главную роль играет специалист-бадикхана, которому пассивную помощь оказывают специально приглашенные девушки.

Следует также отметить гораздо более ранние описания этого обряда. Одно из них мы находим в записках второй половины 1880-х годов известного биолога и путешественника А.Н. Краснова, которые он вел во время своей поездки по Семиреческой области в местах расселения казахов и киргиз. По описанию А.Н. Краснова, здесь «женщины поют песни для отогнания боли. В них избегают называть болезнь или причину ее собственным именем и обходятся обиняками». Далее он приводит пример та-

кой песни на казахском языке, после чего отмечает: «Больные киргизы уверяют, что от подобного пения болезни становятся значительно легче» [Краснов 1887: 468].

Гораздо более развернутое описание обряда приведено А. Диваевым в одной из заметок 1906 г. в газете «Туркестанские ведомости», являющейся переводом из «рукописи киргиза Чимкенского уезда, Ак-Ташкской волости, Мулла-Али Махдибаева»:

«Если у кого-либо на теле появятся парши, или похожие на паршу мелкие болячки, или кто одержим лихорадкой, или же, наконец, кто-либо подвергнется укусу кара-курта, а также если подвергнется какая-либо скотина болезни *тентек* или *айлянчан*, то привозят такого больного человека или скотину в заранее приготовленное место и укладывают на землю. После того вокруг больного рассаживаются девицы и молодые женщины, попарно одна против другой, а затем вокруг их садятся подростки и парни. Разместившись так, девицы начинают петь *бедик*, и в ней часто повторяются <...> “прочь, бедик! прочь в горы, прочь в Волгу, прочь в Урал, прочь!”

К пению *бадика* приступают непременно по закате солнца, но никак не раньше. Спустя некоторое время подходит к сборищу кто-нибудь из пожилых людей аула и начинает выкрикивать “куч!”, “куч!” (прочь, прочь!). После этого все собравшиеся на *бадик* расходятся».

Пение *бадика* начинается обыкновенно парнями, которые обращают слова песни к присутствующим тут девушкам. Последние прислушиваются к пению того, чтобы ответить тем же. Иногда парни в своей песне критикуют девушек, а те, в свою очередь, также осмеивают их, поощряемые хохотом присутствующих женщин. Если же в числе парней находятся такие, которые пользуются симпатией участвующих в *бадике* девушек, то последние отзываются о них в своей песне благосклонно. Иногда случается, что девушки не в состоянии подобрать слов к песне, тогда они повторяют те же слова песни, которые поют парни». Для примера А. Диваев приводит текст *бадика* [Диваев 1906: 372].

Судя по всему, вариант, нашедший отражение в заметке А. Диваева, в целом соответствует третьему варианту обряда *бадик* Са-

римсакова. Тому же варианту, по всей вероятности, соответствуют и тексты, происходящие из архива генерала Н.И. Гродекова, записанные в Кураминском уезде [ОПИ ГИМ, ф. 307, ед. хр. 55, л. 115–122 об]. Обращает на себя внимание следующее:

— ареал распространения этих текстов в составе третьего варианта обряда практически один и тот же — Чимкентская область, Кураминские предгорья;

— длительность (практически в неизменном виде) его зафиксированного бытования на этой территории у довольно пестрого, смешанного или чересполосно проживавшего местного населения — нынешних узбеков, казахов, киргизов и др. [Тереньев 1873: 11];

— гораздо меньшее распространение его у других групп этих народов.

Это позволяет не согласиться с утверждением Саримсакова о том, что выделенный им третий вид этого обряда, «носящий шуточный характер, свидетельствует о распаде традиционного обряда *бадик*, утрате человеком веры в его магическое действие» [Саримсаков 1986: 123]. Как мне кажется, в данном случае можно говорить об устойчивости традиции бытования этого варианта, который существовал наряду с другими вариантами обряда. Вероятно, это локальный вариант, распространенный среди населения разного происхождения, проживающего в районе Кураминских предгорий.

В целом необходимо также указать, что этот обряд типологически схож с широкой группой обрядов, которые у тюркских народов относят к шаманским в их центрально-азиатской разновидности, именуемой *кёшюрю* / *кучурук*. Смысл его заключается в стремлении переселения предполагаемой причины болезни — вселившегося джинна — в какой-либо другой предмет [Басилов 1992:153, 163–164, 178].

Библиография

Ауэзов М. Айтыс (состязательные песни) // Ауэзов М. Мысли разных лет: По литературным тропам. Алма-Ата, 1961.

Ауэзов М., Соболев Л. Эпос и фольклор казахского народа // Литературный критик. 1939. № 10–11.

Басилов В. Н. Шаманство у народов Средней Азии и Казахстана. М., 1992.

Баялиева Т. Д. Доисламские верования и их пережитки у киргизов. Фрунзе, 1972.

Диваев А. Киргизские болезни и лечение их посредством пения бедик // Туркестанские ведомости. 1906. № 59. 19 апреля (2 мая).

Жапаков Н. Заговоры // Очерки по истории каракалпакского фольклора. Ташкент, 1977.

Зеленин Д. К. Культ онгонов в Сибири. Л., 1936.

Краснов А. Н. Очерк быта семиреченских киргиз // Изв ИРГО. СПб., 1887. Т. XXIII. Вып. IV.

Радлов В. В. Опыт словаря тюркских наречий. СПб., 1911. Т. IV. Ч. 2.

Саримсаков Б. И. Жанр «бадик» в обрядовом фольклоре узбеков // Советская этнография. 1986. № 4.

Сильченко М. Бадик // История казахской литературы / Под ред. И.Т. Дюсенбаева. Т. 1. Казахский фольклор. Алма-Ата, 1968.

Смирнова Н. С. Казахская народная поэзия. Алма-Ата, 1967.

Терентьев М. Материалы для статистики Туркестанского края: Кураминский уезд // Материалы для статистики Туркестанского края. СПб., 1873. Вып. II.

З.М. Кенетова

**КОНФЕССИОНАЛЬНЫЙ АСПЕКТ
СИСТЕМЫ РЕГУЛИРОВАНИЯ
ОБЩЕСТВЕННЫХ ОТНОШЕНИЙ У КАБАРДИНЦЕВ
В КОНЦЕ XVIII — ПЕРВОЙ ПОЛОВИНЕ XIX В.**

В рамках определенной регулятивной системы конфессиональные нормы выполняли множество функций, среди которых регуляция общественных отношений занимала особое место. Г.В. Мальцев пишет, что «понимание религии как нормативно-регулятивной системы охватывает всю полноту факторов религиозного воздействия на общественную жизнь, хотя одни из них могут иметь большее отношение к непосредственной регуляции поведения, чем другие» [Мальцев 2008: 410].

В конце XVIII — первой половине XIX в. у кабардинцев развитие обычного права проходило во многом под влиянием шариата.

З.Х. Мисроков писал: «Шариат не только выступал в качестве религиозно-правовой системы, но представлял собой комплекс институтов, охватывающих социально-духовную жизнь и оказывающих сильное влияние на культурные, национальные и правовые традиции» [Мисроков 2001: 23]. Некоторые аспекты взаимодействия адата и шариата в системе правосудия народов Кавказа в до-революционный период исследовали такие современные авторы, как Д.Ю. Шапсугов, И.Л. Бабич, В.О. Бобровников, Л.Г. Свечникова, З.Х. Мисроков, Д.Ю. Арапов, Д.М. Усманова, В.А. Дмитриев, А.Х. Абазов, Ю.М. Кетов, А.З. Бейтуганов и др.

О существовании шариатской практики в судопроизводстве кабардинцев до начала российского влияния в регионе имеется ряд подтверждений в источниках и научной литературе. Например, П.Г. Бутков акцентировал внимание на том, что «вкоренение веры магометанской подало повод *духовенству входить в разбирательство мирских тяжёбных дел, сколько сие еще не противно было древним обычаям черкесским*; ибо надобно заметить, что многие из оных доселе далеко не согласуются с правилами, предписанными Кораном и Сонною» (здесь и ниже курсив наш. — З.К.) [Бутков 1869: 265]. Об этом также свидетельствовали и сами кабардинцы в 1827 г. Тогда они представили генералу Дибичу прошение, в котором сообщалось, что «до начала еще русского владычества, когда кабардинский народ был в целости и жил покойно, дела решались по шариату эфендием и кадием, или духовным судом. В 1792 г. (правильно — в 1793 г. — З.К.) в Кабарде русское правительство ввело родовой расправный суд. *Он противоречил магометанскому закону*» [Кудашев 1913: 88].

С установлением российской администрации на Центральном Кавказе начался процесс интеграции адата и шариата в правовую систему Российской империи. В связи с этим можно выделить несколько этапов такой интеграции, которые связываются с судебными преобразованиями в регионе в этот период: 1) 1793–1807 гг. (родовые суды и расправы); 2) 1807–1822 гг. (духовные суды — мехкеме); 3) 1822–1858 гг. (Кабардинский временный суд).

В деятельности родовых судов и расправ применялись некоторые гражданские нормы шариата, использовавшиеся кабардинцами до их учреждения. Представители мусульманского ду-

ховенства включались в состав этих судов для осуществления определенных функций правосудия. Как отмечалось в материалах П.Г. Буткова, каждая родовая расправа включала одного председателя и семь заседателей, «из коих один от кадиев, или первенствующих молл, на праве нижней расправы и нижнего земского суда» [Бутков 1896: 266].

С введением в Кабарде родовых судов и расправ последовала волна возмущений среди кабардинцев, что порою перерастало в вооруженные антироссийские выступления. Кабардинцы требовали от российских властей ликвидировать родовые суды и расправы и учредить для них один духовный суд [Из документальной истории... 2000: 59]. Восстания подавлялись российскими войсками.

Однако в 1806–1807 гг. были проведены очередные судебные преобразования, в результате которых в регионе учреждены так называемые духовные суды [Кажаров 1994: 292; Калмыков 1995: 9]. Основы судопроизводства были закреплены в документе под названием «Народное условие, сделанное 1807 года июля 10, после прекращения в Кабарде заразы, в отмену прежних обычаев». В этой редакции оно включает не все правовые нормы, которые были введены в начале XIX в. Многие существенные дополнения содержит «Полное собрание кабардинских древних обрядов» (1844). Характеризуя значение «Народного условия», Р.У. Туганов отмечал, что оно зафиксировало «новые социально-правовые нормы, сложившиеся в Кабарде в результате шариатского движения» [Туганов 1991: 17].

Преобразования, связанные с введением мехмеке, проводилось в двух направлениях: введение в правоприменительную практику кабардинцев собственно шариатских норм и изменение норм обычного права о социальном устройстве общества под влиянием шариата. Однако ограниченность источниковой базы не позволяет подробно исследовать формы взаимодействия различных нормативно-регулятивных систем в период действия мехмеке.

Особый интерес для нашего исследования представляет то обстоятельство, что духовные суды стали разграничивать убийства на умышленные и неумышленные. Это, по словам В.Х. Ка-

жарова, «являлось новым в судебной практике кабардинцев, так как обычное право не делало таких разграничений» [Кажаров 1994: 418]. «Мехкеме, — писал он, — сохранило “цену крови” в случае неумышленного убийства, но она теперь не зависела от общественного положения лиц, вовлеченных в судебное разбирательство по этому поводу» [Там же: 418]. Духовные суды были ликвидированы в 1822 г.

С учреждением Кабардинского временного суда в 1822 г. область применения норм шариата была существенно ограничена. В сфере судебных преобразований политика генерала А.П. Ермолова была направлена на поиск «удобного» сочетания правовых систем в полиюридическом пространстве Северного Кавказа. По словам В.К. Гарданова, «присутствовавший на заседаниях Кабардинского временного суда для разбирательства дел по шариату специально выбранный мулла («кадий», как он назывался в «Наставлении» Ермолова, или «народный эфендий», как он именовался в большей части в документах Кабардинского временного суда. — З.К.) толковал “закон Магомета” применительно к местным обычаям, а главное так, как это было выгодно господствующему классу кабардинских крепостников и рабовладельцев» [Материалы... 1956: 16].

Нормы шариата применялись в судебной практике в той степени, в которой это не противоречило законодательству Российской империи. Во второй четверти XIX в. власть пыталась держать под контролем религиозную ситуацию в Кабарде. Х.М. Думанов по этому поводу писал: «Для того чтобы ограничить роль духовенства и направить деятельность Кабардинского временного суда в нужное русло, определенное генералом Ермоловым, Я. Шарданов в “Дополнительном проекте” предлагал ежегодно менять главного эфенди, находящегося в суде. Кроме того, по его мнению, необходимо было строже следить за тем, чтобы главный эфендий не приступал к рассмотрению дел, не подлежащих разбору по нормам мусульманского права» [Думанов 1988: 39].

В целом к разбирательству по нормам мусульманского права, особенно в середине XIX в., прибегали в спорных и неоднозначных случаях. Так, по делам об убийствах, в которых невозмож-

но было установить виновного, производство осуществлялось по нормам шариата. Зачастую судьями назначалась солидарная ответственность в отношении жителей того или иного аула, а иногда и группы аулов, в равных долях [ЦГА КБР, ф. И-23, оп. 1, ед. хр. 151, л. 1].

Таким образом, шариат в условиях интеграции Кабарды в правовое пространство Российской империи имел значимое нормативно-ценностное, регулятивное значение. В этих условиях адат и шариат переструктурировались в институциональные, нормативные системы, которым после санкционирования российским правительством стали придавать официальный, публичный характер.

Библиография

Бутков П.Г. Материалы для новой истории Кавказа с 1722 по 1803 гг. СПб., 1869. Ч. 2.

Думанов Х.М. Якуб Шарданов. Из истории изучения обычного права кабардинцев. Нальчик, 1988.

Из документальной истории кабардино-русских отношений (вторая половина XVIII — первая половина XIX в.). Нальчик, 2000.

Кажаров В.Х. Традиционные общественные институты кабардинцев и их кризис в конце XVIII — первой половине XIX в. Нальчик, 1994.

Калмыков Ж.А. Установление русской администрации в Кабарде и Балкарии. Нальчик, 1995.

Кудашев В.Н. Исторические сведения о кабардинском народе. Киев, 1913.

Мальцев Г.В. Нравственные основания права. М., 2008.

Материалы по обычному праву кабардинцев (первая половина XIX в.). Нальчик, 1956.

Мисроков З.Х. Адатское и мусульманское права в российской правовой системе. Нальчик, 2001.

Туганов Р.У. Шариатское движение в Кабарде против царизма в 1799–1807 гг. // Живая старина. Нальчик. 1991. № 1.

Список сокращений

ЦГА КБР — Центральный государственный архив Кабардино-Балкарской Республики.

ЗОРОАСТРИЙСКИЕ ХРАМЫ И МУЗЕЙ КЕРМАНА

Керман, наряду с Йездом и Тегераном, является одним из важнейших зороастрийских центров современного Ирана. Единственным иранским храмом, содержащим огонь первого ранга, Аташ Бахрам, служит зороастрийский храм в Йезде. Глава зороастрийской общины всего Ирана, *дастур дастуран*, издревле имеет своей резиденцией селение Шарифабад в окрестностях Йезда. Керманские храмы не имеют столь высокого ранга, как храм в Йезде, хотя размеры, архитектурный стиль, внутреннее устройство и примерные годы строительства (20–30-е годы XX в.) главного храма в Йезде и старого храма в Кермане приблизительно совпадают. Зороастрийская община Кермана, будучи значительно отдалена от Йезда, всегда пользовалась достаточной самостоятельностью. В Кермане, по словам М. Бойс, «был собственный *дастур дастуран*, и в XIX в. два прелата, как представляется, были на правах равенства и независимости. Даже в ранний период некоторые посланники парсов (индийских зороастрийцев — В.К.) отправлялись прямо в Керман и привозили письма, подписанные только керманскими жрецами. Но каждое письмо, которое было в обращении в иранской общине в целом, в первую очередь подписывалось дастуром дастураном Йезда» [Воусе 1989: 4, п. 12].

Оба керманских храма, «старый» и «новый» — построенный совсем недавно храм-музей — находятся в зороастрийском квартале Кермана, на специально огороженной высоким кирпичным забором достаточно просторной территории, засаженной растительностью и застроенной, помимо храмов, несколькими строениями. Среди последних — привратные служебные помещения, зороастрийская библиотека и др. С узкой улицы, из-за глухих ворот и забора, с трудом можно увидеть только самую верхнюю часть фронтона нового храма, остальные объекты полностью скрыты от глаз прохожих. Вход на территорию этого комплекса открыт только в определенные часы; если не ведется зороастрийская служба, то храм открывают в 4 часа пополудни, тогда же можно посетить музей. Количество посетителей и служителей

очень мало, поэтому, как правило, здания открываются «по требованию».

Внешне старый керманский храм напоминает храмы в Тегеране и Йезде [Крюкова 2012]. Он построен в 1923 г. и в 1932 г. перестроен на индийский манер. Перестройка коснулась в основном внутреннего устройства храма. Ее целью, как и в случаях с другими иранскими зороастрийскими храмами, было изменение планировки в сторону большей открытости для прихожан алтаря с огнем в противоположность зороастрийским храмам, возникшим в годы мусульманских гонений, когда священный огонь могли видеть только совершавшие службы жрецы.

Проход к старому храму предваряют рукомойники, служащие для ритуального омовения. Они представляют собой обычные бытовые раковины с кранами, помещенные в облицованную белым кафелем коробку со стеклянной дверью. Примерно такие же рукомойники установлены и перед некоторыми другими зороастрийскими святилищами, например в Йезде. В самом же храме Йезда, как и в Тегеране, раковина для ритуального омовения рук находится внутри храма, после входа на его территорию с зороастрийской (не предназначенной для туристов) стороны.

Старый керманский храм имеет двухстороннюю конструкцию. С обоих фасадов храма (один из которых обращен в сторону улицы, но не выходит на нее, а другой — в сторону бассейна с водой) имеется по сквозному *айвану*, предваряющему вход. На фронте фасада, условно обращенного к улице, по центру помещено выполненное из металла ажурное изображение *фравахара*, крылатого зороастрийского символа. С этой стороны открыт доступ в храм для не-зороастрийцев, тогда как сами члены общины заходят в здание с другой стороны.

Внутри пространство храма перегорожено двойной с промежуток перегородкой. С левой стороны, при открывании двери этой перегородки, обнаруживается прямоугольная площадка (примерно 3×4 м), очерченная бороздкой с отверстием для слива воды. Необходимо отметить, что аналогичный прием отвода воды использовался и в знаменитых керманских банях, здание которых ныне музеефицировано. Внутри очерченного пространства поме-

щена подквадратной формы металлическая жаровня с тлеющими углями (примерно 1×1 м), покоящаяся на достаточно высоком основании, облицованном каменными плитами.

Помещение, в котором хранится священный огонь, сооружено в центре внутреннего пространства храма. В него с двух сторон посередине упираются описанные выше перегородки, а его собственные стены возвышаются от потолка до пола. В плане помещение десятиугольное, с прорезанными окнами. В центре стоит чаша с тлеющими угольями, огонь поддерживается в «спящем» состоянии. Если смотреть внутрь через окно со стороны входа для туристов, прямо напротив помещается окно, под которым сложены в нише довольно крупные ветки, предназначенные для дров. Справа висит портрет Заратуштры, по бокам от которого стоят две малые чаши для огня, посередине — большой стеклянный подсвечник на металлической ножке. В центре ниши на подносе стоит металлическая кастрюля, накрытая крышкой, на крышке лежит лопатка с длинной рукояткой.

Слева от ниши с дровами помещено большое зеркало, внизу стоит малая ваза для огня. Еще левее расположен вход, а за ним маленький черный сосуд с углями, на нем — щипцы.

Если смотреть с противоположной стороны, на которой расположен вход для зороастрийцев, то слева от окна, выходящего в зал для туристов, помещено зеркальное изображение огня. В нишах справа и слева от этого окна помещены зеркальные надписи «Благая мысль, благое слово, благое дело» — зороастрийская этическая триада.

Храм окружен обычным для подобных мест садом, засаженным самшитом, гранатом и кипарисом — священными зороастрийскими растениями. Со стороны входа для зороастрийцев имеется водоем прямоугольной формы.

На храмовой территории, на расстоянии 350 м от «старого» храма, в 1380 г. зороастрийской эры (2001 г. от Р. Х.) было возведено здание нового храма. В зороастрийских источниках сообщалось, что в новом храме, в отличие от старого (в котором горение огня поддерживалось традиционным способом при помощи дров), огонь будет питаться от натурального газа [[437](http://www.heri-</p></div><div data-bbox=)

tageinstitute.com/zoroastrianism/kerman/page2.htm]. Основными благотворителями, пожертвовавшими средства на строительство, выступили г-н Фарзана Хормозйар Ошидари и г-н Махиндохт Сиавашян. Первоначально было заявлено только об освящении храма, однако в 1384 (2005 г.) здание было объявлено зороастрийским антропологическим музеем. Это единственный зороастрийский музей в Иране (и, очевидно, во всем мире). Начало составления экспозиции относится к 1362 (1983 г.). Эта дата совпадает с годом основания зороастрийской библиотеки, которая находится в здании, располагающемся между двумя керманскими храмами.

Здание храма-музея представляет собой ротонду с сильно выступающим портиком (*айваном*). На фронте портика на синем фоне помещено изображение зороастрийского крылатого символа-*фравахара*, над которым выполнена надпись, содержащая зороастрийскую этическую триаду. Подпись на персидском языке под *фравахаром* гласит: «В мире есть единственный путь. Этот путь — истина». Внутреннее пространство музея решено как обширное помещение, круглое в плане. Второй этаж представлен внутренним балконом и небольшим прямоугольным пространством, оформленным с повышением уровня пола. В значимом центре первого этажа здания, где располагается основная экспозиция, помещен закрытый стеклянный павильон. В нем установлена чаша со стилизованными дровами (муляж), которые должны передавать идею вечно горящего огня.

В экспозиции музея представлены предметы зороастрийского культа и быта, среди которых рукописи и издания Авесты, ритуальные и бытовые приборы и орудия, зороастрийский женский, мужской и детский костюмы, фотографии зороастрийской общины эпохи правления Насер-Аддин шаха Каджара (1831–1896) и т.д. Среди старинных и наиболее значимых экспонатов можно указать рукопись Авесты (Гат Заратуштры) двухсотлетней давности и сделанный вручную *афринаган* (малая чаша для огня), датированный гравировкой от 1207 (1828 г.) [<http://www.amordaden.blogfa.com/post-272.aspx>].

Во время празднования иранского Нового года, Ноуруза, здесь проходит своеобразная «ночь музея», когда молодые члены об-

щины, облачившись в традиционную зороастрийскую одежду, допоздна ведут экскурсии, рассказывая посетителям о зороастрийской обрядности и основах веры. Среди занятых экспонатов музея можно указать коллекцию русских самоваров, ставших традиционной иранской, в том числе зороастрийской, утварью.

Библиография

Крюкова В. Ю. Зороастрийские святыни Йезда и Тегерана // Центральная Азия: традиция в условиях перемен. СПб., 2012. Вып. 3.

Boyse M. A Persian Stronghold of Zoroastrianism. Lanham; N.-Y.; L., 1989.

Л.Ш. Меликишвили

КОНФЕССИОНАЛЬНОСТЬ И ДЕЗИНТЕГРАЦИОННЫЕ ТЕНДЕНЦИИ

Кризисные трансформации конфессиональности являются одним из источников негативной энергии. Конфессиональность служит внутригрупповой интеграции и тем самым способствует развитию дезинтеграционных тенденций среди поликонфессионального общества в целом. Конфессиональность выполняет функцию культурной различительности, и она вполне может превратиться в орудие дезинтеграции и отчужденности в обществе. Когда уменьшается внутригрупповое и усиливается межгрупповое различие, происходит переоценка культурных различий.

Четким примером внутриэтнической интеграции до недавнего времени являлось Панкисское ущелье, где проживали этнически различные группы, но, несмотря на это, ущелье было единым социальным организмом, т.е. в нем сложилась своеобразная субкультура. До последнего времени и осетины, и кистинцы, вместе с грузинским населением, были ориентированы на Грузию не только экономически, но и социально, идеологически и политически.

Разумеется, все это имело свою основу. Кистинцы появились в регионе в основном с 30-х годов XIX в., а осетины — с 20-х годов XX в. Здесь были моноэтнические грузинские, кистинские и

осетинские села. Несмотря на некоторые противоречия, проблемы, локальные особенности, между ними установились отношения, что и превратило ущелье в единый социальный организм. Иначе мирное совместное проживание полиэтничного общества было бы невыносимо. В качестве гаранта безопасности каждая этногруппа применяла традиционные обычаи. Самым действенным из них был широко распространенный на Кавказе институт побратимства. У каждого кистинца имелся побратим кахетинец. Одну из форм искусственного родства — крещение — представители разных конфессий (мусульмане, христиане) превратили из чисто религиозного ритуала в залог сближения и способ урегулирования межэтнических отношений. Большую роль в этом отношении сыграли широко распространенные в ущелье (даже при коммунистическом режиме) синкретические религиозные верования — обряды и ритуалы, в основе которых лежали идентичные для горцев языческие верования и представления.

Положительную роль сыграло также миссионерское общество восстановления православного христианства на Кавказе. Именно это общество построило церковь Св. Георгия в с. Джоколо Панкисского ущелья, где в 1886 г. кистинцы приняли христианство. Новообращенным дали грузинские имена, а к их фамилиям приставили окончание «швили» на грузинский лад, таким образом можно сказать, что фамилии, которые носят сегодня кистинцы и осетины, грузинские. Грузинский же язык был и по сей день остается средством коммуникации между ними. Репрессии 1944 г., которым подверглись чеченцы и ингуши, не коснулись кистинцев, и по этой причине они еще больше сблизились с грузинским народом. Таким образом, не одновременно переселившиеся этногруппы, несмотря на культурное своеобразие, образовали в ущелье единую, стойкую социальную среду, подкрепленную и идеологией.

Даже позднее распространившийся в ущелье ислам не смог породить среди кистинцев радикальное отчуждение к грузинской среде. Проповедники ислама из Чечни, Дагестана и Азербайджана внедряли на Кавказе суфизм — мистико-аскетическое учение. Из 12 главных суфийских братств на Северном Кавказе, в том

числе и в Панкисском ущелье, нашли распространение два: *кадирия* / *кунтхадж* (название связывают с именем проповедника чеченца Кунта-хаджи) и *накишбанд*.

В ущелье ислам пустил корни до такой степени, что в 1902 г. в с. Дуиси была воздвигнута мечеть, где приверженцы этой религии и по сей день проводят религиозные ритуалы. Обратим внимание и на тот факт, что жители сел Омало и Джоколо оставались христианами вплоть до 50-х годов XX в. Кистинцы вместе с грузинами и осетинами до 90-х годов XX в. отмечали празднества грузинских святылец — Св. Георгия, Тушоли, Копала, Лашари и др., а к Пасхе даже красили яйца.

И все же, несмотря на успешную адаптацию и интеграцию, ситуация кардинальным образом изменилась в 90-х годах XX в. В связи с произошедшими в это время событиями (грузино-осетинский конфликт) часть осетинского населения покинула ущелье и нашла прибежище как в Самачабло (в советское время — Южная Осетия), так и в Северной Осетии-Алании. В последующие годы экономическая необеспеченность вынудила кистинцев превратиться в экономических мигрантов. До так называемой Первой чечено-русской войны в ущелье оставались лишь одни старики и дети. Большая часть трудоспособного населения уехала в Чечню на заработки, а многие и совсем оставили ущелье и вернулись впоследствии назад вместе с чеченцами уже в качестве беженцев.

В этот же период в ущелье распространился ваххабизм — религиозно-политическая секта суннитского ислама, цель которого заключается в реставрации ислама времен Мухаммеда. Ваххабиты признают лишь Коран — священную книгу мусульман и отказываются чтить все рукотворное. Ваххабизм проповедует равноправие всех мусульман, несмотря на их социальный и экономический статус. Ваххабиты верят, что истинный мусульманин только ваххабит, остальные — грешники. Суфизм, в отличие от ваххабизма, нашел опору в национальных традициях, обрядах, т.е. во всем, чего категорически не признает ваххабизм. Ваххабизм внедряет свои диаметрально отличные правила и порядки во всем — в поведении, наружном облике человека и т.д.

Изменения религиозного характера в Панкисском ущелье приняли своеобразный оборот. Против ваххабизма здесь выступает не молодежь, а старшее поколение, которое считает, что молодежь, следуя ваххабизму, тем самым наносит оскорбление религии, отрицанию традиций.

Среди последователей ваххабизма в основном молодежь мужского пола; что же касается их жен и сестер, то они находятся под строгим присмотром и беспрекословно подчиняются мужскому диктату. Ваххабитов молодые отождествляют с героями-чеченцами, борющимися за независимость Чечни. Они признают один лишь ислам в «первозданном» виде, а не тот «коммунистического покроя ислам», и сожалеют, что старшее поколение из-за своего «невежества» верит в какой-то неопределенный, неверный ислам. По их убеждению, настало время исправить «старые ошибки» и возродить настоящее мусульманство шамильских времен.

Раньше кистинцы Панкисского ущелья веровали в синкретическую религию, одинаково соблюдали как христианские, так и дохристианские — языческие — ритуалы. Заодно соблюдались и чисто мусульманские обряды. Сегодня ситуация резко изменилась: новообращенная молодежь отвергает ислам с синкретическими элементами и от старшего поколения требует четкого соблюдения норм «истинного ислама».

Новой религиозной ценностью стала конверсия — протест против старой идеологии. Страх перед ваххабизмом (столь неприемлемым для традиционной культуры кистинцев) и непримиримость между двумя группами мусульман привели к тому, что в с. Дуиси, где действует построенная еще в 1902 г. мечеть, построили новую мечеть для ваххабитов, так как в старую их не пускали. Появились новые мечети и в селах Омало, Джоколо и Биркиани, в которых, соблюдая все правила, читают намаз. В конечном итоге, все это ведет к потере этнической самобытности кистинцев и их изоляции от общегрузинской культуры.

Несмотря на общность материальной культуры, появляются духовные и психологические границы. Приводятся в действие исторические, социальные и политические разграничительные механизмы.

Панкисское ущелье сегодня находится в состоянии кризиса. Имеющим место в обществе бытовым, социальным или же политическим процессам присущи все характерные для государства, пребывающего в переходном состоянии, трудности.

Сегодня в Панкисском ущелье разрушена культура, на формирование которой ушли десятилетия; сплоченная, правда мозаичная, но все же единая культура ущелья, которая, используя свои спецхарактеристики, заботилась о стабильности общества, его безопасности. Она оказалась зависимой не только от политической ситуации, но и от степени сплоченности ее составных частей.

Социально-политическая ситуация подвергла испытанию традиционную культуру. Элементы, стабилизирующие общественные отношения, быстро исчезли, и общество впало в кризис. Единая, цельная культура распалась на микроэтнокультуры каждой отдельно взятой группы, чему, безусловно, оказало содействие изменение ориентаций. Еще большей закрытости и без того закрытой культуре Панкисского общества способствует «реальная мусульманизация» значительной части его населения. Культура все больше закрывается. А это становится препятствием на пути демократического процесса, проведения реформ.

В.Г. Соболев

АК БУЛУН (СВЕТЛЫЙ МЫС) КАК ПРИМЕР РЕЛИГИОЗНОГО СИНКРЕТИЗМА В ЦЕНТРАЛЬНОЙ АЗИИ

Религиозный синкретизм в Центральной Азии — явление довольно хорошо изученное. Многочисленные примеры сочетаний исламских и доисламских верований, зороастризма и буддизма, христианства различных направлений и шаманизма — все эти многоликие религиозные традиции, тесно связанные и переплетенные между собой, не раз становились предметом исследования отечественных и зарубежных этнологов. Не раз обращались они и к проблематике христианского среднеазиатского наследия [Бартольд 1964: 265–302, 315—319; К истории христианства... 1998].

Однако абсолютное большинство исследований посвящено либо разнообразным сочетаниям домусульманских религиозных традиций (шаманизма, зороастризма) с исламом, либо древним и средневековым христианским культам.

В то же время до сих пор мало внимания было уделено тому, как происходило становление и распространение христианства в Средней Азии в конце XIX — начале XX в., а именно тому, как соотносилось русское православие с исламом и более ранними местными традиционными верованиями. Хорошо известно, что некоторые мусульманские святыни Средней Азии со времени проникновения сюда русских постепенно становились священными и для Русской Православной церкви. Так, например, дело обстояло с *мазаром* Донийора, пророка Даниила в Самарканде.

Мало изучены любопытные объекты, находящиеся в Нурабадском районе Самаркандской области, про которые В.Л. Вяткин сообщает: «Кроме того в ущельях по северному склону Шахриябзских гор находились не утратившие и доныне своих названий кишлаки: Ана-зиарати, Чункаймыш, расположенные рядом на горной речке сай Чункаймыш и Кепак кулы. Ана-зиарати, обнесенная стеной, играла роль крепости. Здесь самым известным из последних в Средней Азии мистиков и автором очень популярных сочинений Суфи Алла-ярмом, узбеком из рода Утарчи, была построена мадраса, примыкавшая к крепостной стене, сохранившаяся до наших дней, и соборная мечеть. Соседние горы — Аламлик, Кухи-Сафид и Тахт-гохи-хазрети-Иса-Пайгамбар (место трона пророка Иисуса, т.е. Христа, который у мусульман считается за пророка), не изменили своих названий. Самое название Ана-зиарати в переводе означает свидание с матерью, посещение матери, каковое название, по сказанию туземцев, произошло по той причине, что в этой местности Христос однажды встретился с своей матерью. Легенда эта имеет несколько вариаций, как и легенда о пещере пророка Давида, находящейся недалеко от Чункаймыша» [Вяткин 1902: 55].

В этой связи представляется крайне интересным место, выбранное для устройства первого в Центральной Азии православного монастыря. Иссык-Кульский Троицкий миссионерский общежи-

тельный мужской монастырь был основан епископом Александром (Кульчицким) в 12 верстах от селения Преображенского в урочище Курменты (Пржевальский уезд) 21 мая 1882 г. Епископ Александр лично выбирал место, лично объехал Светлый мыс (Ак Булун) верхом, советовался с местными крестьянами. В описаниях, которые приводит епископ Александр, содержатся указания не только на красивую природу, хорошие хозяйственные условия, но и на особую ауру места, которая также была важна для священнослужителя [Отчет о состоянии Туркестанской епархии за 1882 г.]. Владыке хорошо было известно про находящиеся на дне Иссык-куля (примерно в этом месте) развалины затонувшего города или монастыря.

Правда, судьба монастыря оказалась печальна. Первый игумен был назначен только в 1886 г., он с братией в девять человек прибыл сюда из Свято-Афонского Закубанского монастыря. Первый храм освящен только в 1887 г. Уже в 1888 г. настоятель самовольно оставил монастырь и увлек за собой послушников. А 30 июня 1889 г. все монастырские постройки были разрушены землетрясением. В 1892 г. приезжали восемь валаамских монахов. Новым архимандритом стал Севастиан. Однако и валаамской братии тоже не удалось обустроить монастырь. Уже к 1898–1899 гг., как сообщает епископ Аркадий [Отчет о состоянии Туркестанской епархии за 1898 г.], внутри братии начались жестокие распри, а епископ Дмитрий и вовсе был вынужден уволить архимандрита Севастиана за штат, сообщая об этом: «В первые годы своего служения в монастыре архимандрит Севастиан заботился о благосостоянии его, но и его поборол общий недуг» — предался пьянству [Отчет о состоянии Туркестанской епархии за 1904 г.]. Про одного из монахов, которого епископ призывал образумиться, сообщено так: «Беспробудное пьянство с пляской в нижнем белье среди сектантов — вот плоды этого священника. <...> Без сомнения с него придется снять сан».

Вместе с тем монастырь мог стать весьма обеспеченным материально. К началу XX в. помимо 2500 десятин земли за монастырем числились 300 голов скота, кузница, мельница, новый и хороший храм, обширный дом для братии, две пасеки с 225 ульями,

хорошие рыбные ловы. В 1899 г. монастырем был продан 231 пуд меду по 5 руб. за пуд [Отчет о состоянии Туркестанской епархии за 1898 г.]. Но эти природные богатства все же не использовались по-настоящему, равно как и о миссионерском своем предназначении братия в общем-то не помышляла.

Причины такого положения дел указывают практически одинаково в своих отчетах все епископы Ташкентские и Туркестанские начиная с 1890-х годов, а итог подводит владыка Иннокентий. В 1912 г. он пишет: «Но нужно сознаться, что ощутимой пользы для края монастырь все же не приносит. Главной причиной этого является отсутствие способных и развитых людей. За исключением настоятеля и нескольких иноков, способных к делу и потому несущих на себе всю тяжесть как внутреннего строя, так и внешних необходимых отношений, все остальные 50 человек способны разве лишь к черной работе, да и то в очень ограниченной степени. Это или преклонные старцы, или ленивые, или испорченные прежней мирской жизнью или самочинием. Не говоря о прежнем времени, скажу лишь о том, что за полгода моего пребывания в Верном оттуда самовольно ушли: два иеромонаха (Иезикиль и Антоний), один иеродиакон (Рувим), два монаха (Ириней и Никодим) и несколько послушников» [Отчет о состоянии Туркестанской епархии за 1912 г.]. В 1915 г. епископ Иннокентий сообщает о миссионерской школе при монастыре: «Школьное помещение тесно, учебники плохи, учитель — дилетант (иеромонах Мелхиседек. — *В.С.*), киргизского языка не знает и трудится за послушание» [Отчет о состоянии Туркестанской епархии за 1915 г.].

Во время киргизского восстания 1916 г., связанного с началом призыва «туземцев» на военную службу в период Первой мировой войны, монастырь был совершенно разграблен и фактически уже не восстановился. Во время нападения киргизов было убито 7 монахов из 35. Убытки оцениваются в 150 тыс. руб. Угнан скот, разграблено церковное имущество, осквернены храмы. Последний игумен — архимандрит Иринарх — сумел спастись с частью братии. Кровавые подробности и жестокости в отношении монахов ярко описаны в отчете епископа Иннокентия [Отчет о состо-

янии Туркестанской епархии за 1916 г.¹. В настоящее время от монастыря остались лишь здания трапезной и молельной, выполненные из прочного дерева. Сегодня на месте монастыря разместились детский дом.

Ак Булун и прилегающая к нему местность описаны еще в XIX в. как места, имеющие древние христианские корни. Еще в 1870 г. появились сведения об ушедшем под воду городе или монастыре, была сделана попытка их научного осмысления [Колпаковский 1870: 101–106]. Позднее изучивший каталанскую карту П.П. Семенов-Тянь-Шанский полагал, что армянский несторианский монастырь с якобы хранившимися в нем мощами евангелиста Матфея располагался при впадении реки Курменты в Иссык-Куль между Светлым мысом (Ак Булун) и селом Преображенское (Тюп). Обращался к этому сюжету и В.В. Бартольд [Бартольд 1964: 299–302].

Между тем обращает на себя внимание тот факт, что эта местность имела сакральное значение не только для христиан. Рядом располагался довольно значительный *мазар* Ышын-ата (Шын-ата). С.М. Абрамзон указывает: «Один молдо в сел. Чолпон-Ата (Приссыккулье) ознакомил нас с такой схемой: у Арстанбаба (знаменитый мазар, расположенный в Южной Киргизии, носит название Арсланбоб или Арстанбап) было семь сыновей, в честь которых воздвигнуты мазары: 1) Ойсул-Ата (находится в г. Кульдже), 2) Каракол-Ата (на берегу р. Каракол, возле г. Пржевальска, сейчас там кладбище), 3) Шын-Ата (на северном берегу оз. Иссык-Куль, около сельскохозяйственного техникума)» [Абрамзон 1971: 323].

Более раннее упоминание об этом *мазаре* находим у Ч. Валиханова, хотя локализован он несколько иначе: «Ишаната есть собственно название осинового рощи при устье реки. Так как на озере нигде нет осинового леса, то в роще этой видели сверхъестественное явление, называя святыней. Все ветки были убраны жертвами, лоскутками от платья и конским волосом. В долине

¹ Позднее начали писать про то, что монастырь был разграблен и уничтожен «коммунарами» в 1919 г. См., напр., [Митрополит Ташкентский и Среднеазиатский Владимир (Иким) 2002].

р. Курметы происходила знаменитая свалка сарыбагышей с бугу. Аул первых был под святой рощей, а бугинцев — на Сарыбулаке, посему причиной своего поражения бугу считают пристрастие святой рощи к своим соседям. На берегу Ишанаты много земляных насыпей, курганов» [Валиханов 1984: 268, 270].

В современном издании, посвященном святым местам Иссык-куля, находим следующее краткое описание: «Святое место представляет собой дерево и родник. Оно расположено в пяти километрах к северо-востоку от села Фрунзе. Рядом со святым местом на десяти гектарах посажены молодые ели» [Святые места Иссык-Куля... 2009: 38]. В другом издании, посвященном местам паломничества Иссыккуля, в общем списке *мазаров* упомянут Ышын-ата (район Курменту) и больше никакой информации [Зов наших предков... 2004: 76].

Описания расходятся, расходятся и точные места. Бросается в глаза, что Валиханов и Абрамзон ставят Ышын-ата «выше» любых других *мазаров* Тюпского района. Следует ли из этого, что он потерял свое значения для населения со временем? По всей видимости, значение *мазара* Ышын-ата со временем утратилось и, как представляется, это может быть связано как минимум с двумя причинами. Первая — это активная вырубка деревьев, которая проводилась на северном берегу озера в советское время, вторая — хотя бы и косвенная — деятельность православного монастыря, которая могла физически затруднить доступ к объектам паломничества.

Обращает на себя внимание тот факт, что выбор «святых мест», мест для устройства храмов, монастырей, молельных мест, особенно в условиях Центральной Азии, мог совпадать для представителей разных конфессий и религий. Изучение других православных учреждений с точки зрения выбора места их постройки, а также различных аспектов взаимодействия и взаимовлияния русского православия и ислама, доисламских культов в условиях Туркестана в конце XIX — начале XX в. остается, на наш взгляд, весьма интересной и перспективной задачей для будущих исследований.

Библиография

Абрамзон С. М. Киргизы и их этногенетические и историко-культурные связи. Л., 1971.

Бартольд В. В. О христианстве в Туркестане в домонгольский период (По поводу семиреченских надписей) // Сочинения. М., 1964. Т. II. Ч. 2.

Бартольд В. В. Еще о христианстве в Средней Азии // Сочинения. М., 1964. Т. II. Ч. 2.

Валиханов Ч. Собр. соч. Алма-Ата, 1984. Т. I.

Вяткин В. Л. Материалы к исторической географии Самаркандского вилайета // Справочная книга по Самаркандской области. Самарканд, 1902. Вып. 7.

Зов наших предков. Природные святы места Ысык-Кельской биосферной территории / Под ред. Ш. Демпке, Д. Мусиной. Бишкек, 2004.

К истории христианства в Средней Азии. (XIX–XX вв.). Ташкент, 1998.

Колпаковский Г. А. О древних постройках в Исык-куле // Известия Русского географического общества. 1870. Т. 6. № 1.

Митрополит Ташкентский и Среднеазиатский Владимир (Иким). Земля потомков патриарха Тюрка. Духовное наследие Киргизии и христианские аспекты этого наследия. М., 2002.

Отчет о состоянии Туркестанской епархии за 1882 г. // РГИА, ф. 796, оп. 442, д. 805, л. 10–10 об.

Отчет о состоянии Туркестанской епархии за 1898 г. // РГИА, ф. 796, оп. 442, д. 1872, л. 40 об–41.

Отчет о состоянии Туркестанской епархии за 1898 г. // РГИА, ф. 796, оп. 442, д. 1872, л. 40 об.

Отчет о состоянии Туркестанской епархии за 1904 г. // РГИА, ф. 796, оп. 442, д. 2064, л. 9 об.

Отчет о состоянии Туркестанской епархии за 1912 г. // РГИА, ф. 796, оп. 442, д. 2553, л. 37 об.

Отчет о состоянии Туркестанской епархии за 1915 г. // РГИА, ф. 796, оп. 442, д. 2739, л. 15 об.

Отчет о состоянии Туркестанской епархии за 1916 г. // РГИА, ф. 796, оп. 442, д. 2767, л. 68–111.

Святы места Исык-Куля: паломничество, дар, мастерство. Бишкек, 2009.

Список сокращений

РГИА — Российский государственный исторический архив.

СОВРЕМЕННЫЕ ЭТНОКУЛЬТУРНЫЕ, ЭТНОПОЛИТИЧЕСКИЕ, СОЦИАЛЬНЫЕ ПРОЦЕССЫ

А.В. Баранов

СООТНОШЕНИЕ ГРАЖДАНСКОЙ, ЭТНИЧЕСКОЙ И РЕЛИГИОЗНОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ МОЛОДЕЖИ АДЫГЕИ КАК ПАРАМЕТР ЭТНОПОЛИТИЧЕСКИХ ПРОЦЕССОВ

Соотношение гражданской, этнической и конфессиональной идентичности, в зависимости от тенденций развития, может быть фактором риска в этнополитических процессах либо позитивным фактором интеграции российского общества. Накануне сочинской Олимпиады особенно важно осмыслить баланс идентификаций полиэтничного населения Республики Адыгея (по переписи 2010 г. русские составляли 61,53 % всех жителей РА, адыгейцы — 24,33 %, армяне — 3,66 %, украинцы — 1,38 %, курды — 1,03 % и др.) [Итоги... 2011]. Источниками исследования стали материалы анкетного опроса, проведенного социологами Южного федерального университета и Адыгейского государственного университета летом 2010 г. (выделена подвыборка 126 чел., молодежь 18–29 лет) [Жаде, Клименко, Шикова 2012: 46–63].

Когнитивные идентификации двух сравниваемых групп — адыгейской и русской молодежи таковы. Гражданская идентификация («я — гражданин России») характерна для 61,1 % ответов респондентов-адыгейцев и 71,0 % русских. Этническая самоидентификация («я — представитель своего народа») дала 57,4 % адыгейцев и 71,0 % русских. Конфессиональная идентичность

отмечена 46,3 % адыгейцев и 19,4 % русских (для последних характерны 12,9 % ответов: «неверующий», которых почти нет среди адыгейцев).

Региональная идентичность («Житель Адыгеи») — 50,0 % адыгейцев и 41,9 % русских. Для понимания социокультурного тяготения важно, что адыгейцы чаще называли себя жителями Северного Кавказа (35,2 %), чем Юга России (11,1 %). 29,0 % русских, напротив, считали себя жителями Юга России и только 19,4 % — жителями Северного Кавказа.

Привлекает внимание контраст оценок жизненных перспектив. Считают себя «человеком с будущим» 50,0 % адыгейцев и 41,9 % русских; «успешным человеком» — 31,5 % адыгейцев и 19,4 % русских; «человеком с достатком» — 29,6 % адыгейцев и 12,9 % русских [Там же: 53, 52]

Распределение ответов на вопрос: «О каких группах Вы можете сказать: “Это мы”? К каким группам людей Вы себя чаще всего относите?» показывало баланс эмоциональных идентификаций. Респонденты — русские относят себя к гражданам России в 48,4 % ответов, адыгейцы — в 20,4 %. Считают себя жителями Адыгеи 25,8 % русских и 40,7 % адыгейцев. Идентифицируют себя как жителей Юга России 9,7 % русских и 1,9 % адыгейцев. Считают себя жителями Северного Кавказа 9,7 % русских и 13,0 % адыгейцев. Особенно показательно, что 16,1 % русских в республике назвали себя жителями Краснодарского края (среди адыгейцев таких лишь 1,9 %) [Там же: 54]. Таким образом, русская молодежь демонстрирует преобладание общегосударственной и южнороссийской идентичности над региональной (республиканской). Для адыгейской молодежи тенденции обратные.

Характерен также контраст эмоциональной приверженности «своей национальности» и «людям одной веры». Среди русских респондентов чаще всего относят себя к своей этнической группе 16,1 %, а среди адыгейцев — 29,6 %. Относят себя к единоверцам 9,7 % русских и 13,0 % адыгейцев [Там же].

Для понимания тенденций политизации идентичностей важно установить уровень доверия этнических групп политическим институтам власти и друг другу. Летом 2010 г. из опрошенных

полностью доверяли Президенту Российской Федерации 45,2 % русской молодежи и 34,0 % — адыгейской. Полное доверие Председателю Правительства РФ высказывали соответственно 46,7 % и 26,9 %; Государственной думе РФ — 22,6 % и 17,0 %; органам правосудия — по 23,3% в обеих группах респондентов; правоохранительным органам — по 16,1% [Там же: 54–55].

Итак, для опрошенных адыгейцев в сравнении с русскими характерен сниженный уровень доверия общегосударственным институтам законодательной и исполнительной власти, а оценки судебных и правоохранительных органов не различаются.

Анкетный опрос ЮФУ и АГУ подтвердил различия восприятий этническими сообществами РА своих взаимоотношений. На вопрос «Как складываются межнациональные отношения в том месте, где Вы проживаете?» позитивно ответили 56,6 % адыгейцев и 33,3 % русских («отношения хорошие, люди не обращают внимания на национальность друг друга»). Более сдержанный ответ — «отношения спокойные, но люди общаются преимущественно с представителями своей национальности» — дали 22,6 % адыгейцев и 46,7 % русских. Признали «существование некоторой напряженности» 11,3 % адыгейцев и 16,7 % русских. Только 7,5 % адыгейцев и 0 % русских ответили: «имеются конфликты на национальной почве» [Там же: 56].

Полученные данные можно перепроверить. Синхронно Южный научный центр РАН провел опрос «Информационно-коммуникативные факторы социального доверия в полиэтничном пространстве Юга России» (лето 2010 г., выборка 467 чел.) [Проблемы... 2011: 127–128]. Индикаторами доверия выбраны: желание вступать в родственные отношения с представителями других этнических групп, дружить с ними, работать в одном коллективе, быть бизнес-партнерами и соседями, получать медицинские услуги.

Суммарный индекс социального доверия (максимальный балл 1,0) составил в г. Майкоп к русским — 0,661, адыгейцам — 0,721 [Там же: 135]. Следовательно, в обеих группах респондентов преобладают оценки в русле толерантных отношений изолированных сообществ.

Общественное мнение в Адыгее по отношению к предстоящей зимней Олимпиаде в основном позитивно. В январе–августе 2010 г. Адыгейский республиканский институт гуманитарных исследований провел анкетный опрос «Актуальные социально-политические проблемы Адыгеи в массовом сознании адыгов» (выборка 360 чел.). Поддержали проведение Олимпиады в Сочи 61,8 % респондентов, 25,1 % нейтральны. Лишь 11,4 % высказались против игр. С мнением, что Олимпиада оскорбляет память погибших в Кавказской войне адыгов, согласились 24,5 % опрошенных, 22,3 % не указали ответа, 51,3 % ответили отрицательно [В Адыгее... 2010]. Но респонденты солидарны в том, что важно использовать адыгскую символику на Олимпиаде, так как игры пройдут на исконной земле адыгов.

Наиболее неблагоприятный для политики формирования гражданской идентичности параметр общественного мнения адыгейцев — оценка Кавказской войны и ее последствий как геноцида. С такой оценкой согласны 74 % респондентов, 20 % затрудняются с ответом и только 5 % отрицают геноцид. Несколько ниже поддержка требования бороться за официальное признание геноцида: 64 %. Колеблются с ответом 26 % и не поддерживают признание геноцида 10 % опрошенных адыгов [Цветков 2010: 98].

Определенной конфликтностью обладают и самооценки представителей различных адыгских народов себя как «черкесов». По итогам Всероссийской переписи населения 2010 г., в Республике Адыгея проживало 2651 черкесов, тогда как в 2002 г. — лишь 642 чел. (рост с 0,14 до 0,6 % населения РА) [Итоги... 2011]. Налицо смена идентичности некоторой частью «адыгейцев» вследствие информационных воздействий, так как демографические процессы подобного результата дать не могли.

Важный аспект — источники конструирования ориентаций респондентов. Молодежь считает основными источниками информации Интернет (от 36,8 до 52,2 % ответов), центральное телевидение (от 22,1 до 29,1 %), российские кинофильмы (24,2–36,6 %), региональные СМИ (11,9–27,4%), региональное телевидение (от 7,4 до 14,9%) [Проблемы... 2011: 84–85]. Доверие другим народам и конфессиям зависит от уровня информирован-

ности о традициях, от опыта повседневного общения. Но играют весомую роль и «фоновые» факторы: уровень удовлетворенности жизнью, оценка деятельности органов власти и местного самоуправления, иерархия жизненных проблем.

Позитивный вариант баланса идентичностей — упрочение гражданской общероссийской идентичности. Взаимодействие общероссийской, региональных, этнических и конфессиональных идентичностей в Республике Адыгея носит конкурентный характер и нуждается в научно обоснованном управлении. Это даст возможность снизить риски латентной конфликтности в конкуренции российской и северокавказской, светской и религиозной, этнических идентичностей. Приоритетное внимание следует уделить институтам создания общественного мнения (особенно в сети Интернет).

Библиография

В Адыгее большинство коренного населения поддерживает проведение Олимпиады в Сочи. Электронный ресурс. Режим доступа: <http://www.kavkaz-uzel.ru/articles/177563/> (дата обращения 28.11.2010).

Итоги Всероссийской переписи населения 2010 года в отношении демографических и социально-экономических характеристик отдельных национальностей. Электронный ресурс. Режим доступа: http://www.gks.ru/free_doc/new_site/perepis2010/croc/results2.html (дата обращения: 23.04.2013).

Жаде З.А., Клименко Л.В., Шикова Р.Ю. Этнокультурные особенности гражданской идентичности молодежи Республики Адыгеи // Социально-гуманитарные и экологические проблемы развития современной Адыгеи. Ростов н/Д, 2012.

Проблемы устойчивого развития региона: информационная безопасность полиэтничного социума (на материалах Юга России) / Под ред. В.М. Юрченко. Краснодар, 2011.

Цветков О.М. Адыгский (черкесский) вопрос на Кавказе // Юг России: проблемы, прогнозы, решения. Ростов н/Д, 2010.

Ю.М. Ботяков

СОСЕДСКАЯ ВЗАИМОПОМОЩЬ В АБХАЗИИ. СОВРЕМЕННЫЕ ТЕНДЕНЦИИ

Одним из наиболее важных условий поддержания процесса консолидации абхазского сельского сообщества был и остается институт соседской взаимопомощи. При этом оказание соседской помощи традиционно реализуется в двух основных сферах: ритуальной и производственной. В первом случае речь идет главным образом о проведении свадеб и обрядов похоронно-поминального цикла. Как известно, их организация требует не только значительных финансовых затрат, но и достаточных физических усилий, груз которых согласно обычаю в полной мере разделяют соседи, без которых подобные масштабные мероприятия просто не осуществимы.

Значимость этого фактора, безусловно, осознавалась членами соседской общины. В случаях игнорирования установленных норм соседской взаимопомощи община в качестве крайней меры могла прибегнуть к бойкоту как наиболее действенному средству влияния на отдельных своих представителей. Иллюстрацией сказанному может служить характерный эпизод из произведения абхазского писателя Анатолия Возбы «Кяхба Хаджарат», в котором на свадьбе одного из жителей села соседи проводят своего рода «итальянскую забастовку», т.е., занимаясь, как и положено при этой форме протеста, имитацией, а не собственно работой, добиваются поставленной цели. «Снимает Хараз свой башлык, кидает его на стол и отходит к воротам. А через мгновение уже на прежнее место возвращается. Колотит себя ладонями по голове и громко вопит: "О бедный Хараз, как случилось так, что ты умер"... Оказывается, этот Хараз не любил помогать соседям... Проучили. Сначала заставили поплакать над собой, как над мертвым, унизиться и лишь потом простили» [Возба 1991: 286].

В современном абхазском обществе соседская взаимопомощь в ритуальной сфере столь же необходима, как и раньше, а участие в ней всех членов сельского сообщества воспринимается как важнейшая обязанность. В настоящее время сложно ответить на

вопрос, насколько реален такой сценарий событий, при котором возможно объявление бойкота при проведении свадеб или даже похорон, так как этот прием, что называется, из разряда крайних мер, к которым на практике стараются все-таки не прибегать. Тем не менее в этой связи представляет интерес следующая информация, полученная нами в одном из селений Бзыбской Абхазии. Наш собеседник сообщил, что несколько лет тому назад представители двух фамилий, проживающих в одном *ахабла* (поселке) селения, поссорились во время праздника. В результате этой ссоры для представителей остальных фамилий, проживающих в этом же поселке, нагрузка по обслуживанию гостей на свадьбах и похоронах значительно возросла.

Мы же на похороны, поминки, на свадьбу ходим, помогаем. Х. свадьбу играют, У. к ним не ходят, мы обслуживаем... Когда у У. мероприятие, Х. к ним не ходят, опять мы обслуживаем. Между ними мы страдаем. И туда мы идем, ишачим, и сюда идем, ишачим. Я уже предлагал, между прочим, ребятам... хватит нам ишачить на них, ... давайте мы их примирим. А как? К тем не пойдем, ни на хорошее, ни на плохое, ни к этим. Куда они денутся, если не помирятся? Если человек умер, надо его похоронить, надо могилу копать, надо обслуживать, столы накрывать. А все это кто будет делать? ... Они не имеют права... если у них в доме покойник... А ближайшие соседи к ним не ходят. Ребята, давайте... Некоторые соглашаются, некоторые не соглашаются. По-моему, согласятся [ПМА. 1830: 46-47].

Насколько возможно на практике осуществить этот замысел, сказать сложно, для нас здесь важнее отметить, что соседская взаимопомощь в обрядовой сфере продолжает сохранять свои устойчивые формы и главное продолжает оставаться социальным институтом.

Что касается оказания взаимопомощи в хозяйственной сфере, то здесь в качестве точки отсчета обратимся к характеристике такого института, как *кераз*, описание которого, в частности, приводит видный абхазский этнограф Шалва Инал-Ипа. В состав кераз входило мужское трудоспособное население поселка (*ацута* или *ахабла*). Организация функционировала в наиболее ответствен-

ные периоды сельскохозяйственных работ, а его члены были связаны между собой жесткой дисциплиной: до окончания всех работ никто не мог самовольно выйти из кераза. Наиболее трудоемкой работой в условиях Абхазии была прополка кукурузы, и керазники чаще всего занимались именно этим. Работы завершались после обработки всех участков, «причем в первую очередь приходили на помощь к тому из товарищей по труду, чей посев больше нуждался в обработке. <...> Ввиду малых размеров крестьянских посевов, почти никогда не превышавших одного гектара, <...> керазники за несколько часов дружной работы заканчивали обработку участка в одном месте и переходили в другое. <...> В конце работы хозяин устраивал угощение. <...> Если при переходе из одного хозяйства в другое керазникам попадался заброшенный участок каких-либо сирот, вдов, вообще нуждавшегося в помощи человека, пусть даже и не входившего в состав кераза, то они по своей инициативе заходили к нему по пути и быстро заканчивали непосильную для него работу» [Инал Ипа 1960: 155].

О степени сплоченности, солидарности членов кераза можно судить уже по тому, что в определенные моменты это неформальное объединение выполняло чисто военные функции, собственно являясь уже сельской дружиной.

Считается, что кераз просуществовал у абхазов до первой четверти XX в. Несмотря на то что, по мнению Инал-Ипа, в дальнейшем мы имеем дело с пережитками кераза, годы советской власти могут рассматриваться как время, когда институт соседской взаимопомощи обрел свое второе дыхание. Во всяком случае, те условия жизни, в которых жили абхазы, способствовали сохранению соседской взаимопомощи как социального института. В частности, во время коллективизации тридцатых годов в качестве приема пропаганды колхоза использовалось его сходство по способам организации, целям и функциям с формой кераза. Каждый ахабла структурно вошел в колхоз в качестве производственной бригады и таким образом стал единым производственным организмом. Но главное, что стимулировало сохранение соседской взаимопомощи, это плановое хозяйство, когда каждая абхазская семья должна была ежегодно сдавать государству определенное количество

продукции, например, кукурузы — 500 кг. При этом план распределялся посемейно, без учета количества членов семьи.

Без помощи соседей редкая семья могла справиться с подобным планом. Вот как описывает оказание соседской помощи наш информатор из селения Калдахвара.

А я помню, мой отец в те времена, когда мы кукурузу сдавали, вынужден был засеять много. План по сдаче кукурузы, мяса, а чтоб мясо сдать, [скот] кормить надо чалом [для чего дополнительно засеивалась кукуруза]. И отец не успевал, мы же маленькие были. Отец один, такую территорию [не мог обработать]... И тогда соседи без клича сами приходили: три, четыре, пять. Мужики уже взрослые. Мой отец постарше их был. Соседи приходили сами по себе. Семья такая [большая] с кукурузой уже проскакивает... Дела свои бросали и помогли два-три дня. И отец тоже ходил... И еще, если человек немножко филонил, засеять засеял, но обрабатывать... [не спешил] надеялся на помощь. Также смотрели, в каком состоянии. Если такой, к нему сами не ходили, если сам попросит. А если старается, но не получается, не успевает по каким-то обстоятельствам, без него приходили, помогли, я это помню [ПМА. 1959: 71].

Соседская помощь, таким образом, была адресной. Речь, правда, не идет о радикальных мерах, когда общество полностью отказывало в содействии, однако взаимоотношения между жителями поселка регламентировались устойчивыми негласными правилами: к социальному аутсайдеру приходили на помощь лишь после того, как он сам обращался с просьбой. Подтверждением сказанному может служить история об одном из жителей селения Члоу, относящаяся ко второй половине сороковых годов прошлого века.

После войны время было тяжелое. Ему дали задание тысячу метров возделывать табака. Он был один, он отказался. Ему пришлось уйти в лес. Если бы он начал возделывать табак, то ему бы помогли братья, соседи, но он заартачился и ушел в лес [ПМА. 1774: 31].

По словам информанта, этот человек обладал тяжелым, неуступчивым характером. Видимо это был тот самый случай, когда

соседи ждали, что человек покажет серьезность своих намерений по обработке участка или же обратится за помощью.

В современных условиях на фоне отсутствия устойчивого рынка сбыта и эффективных форм кооперации значительная, если не подавляющая часть крестьянских хозяйств Абхазии вынуждена производить тот ассортимент продуктов и в том объеме, который необходим лишь для собственного потребления. Для удовлетворения же потребностей средней абхазской сельской семьи, испытывающей в настоящее время демографические проблемы, не требуется возделывать значительные площади земли, а, следовательно, и привлекать для ее обработки рабочую силу со стороны.

В этой связи можно также отметить, что в традиционной абхазской культуре не было принято засеивать участок в расчете на создание значительного запаса зерновых. Считалось, что урожая должно хватить лишь на потребности семьи до следующего урожая, что в свою очередь дополнительно ограничивало площадь обрабатываемой земли.

Сами справляются. Сейчас времена другие пошли. Сейчас таких больших участков не засеивают. В основном сейчас так делают: то, что он может успеть [обработать] то, что ему нужно. У нас, у абхазов, как? Так, чтобы на год хватило. На два-три года не запасают. Исполнок веков так было. Отец тоже говорил: мы делали столько, сколько могли за год употребить. Излишки мы никогда не делали. Сейчас то же самое, так же делают. Много не засеивают. Тем более сейчас нет плана на сдачу кукурузы (сметется). Сейчас я не помню, чтобы кто-нибудь просил [о помощи] или ходили [помогать]. И техника помогает сейчас [ПМА. 1959: 72].

В заключение отметим, что мы далеки от той мысли, что традиции соседской взаимопомощи исчезают из жизни современного абхазского села. При необходимости крестьянин может обратиться к соседям, например получить совет по обрезке такой относительно новой для абхазов культуры, как киви, ему безоговорочно одолжат волов для вспашки поля (что еще частично практикуется в западной Абхазии), соседи помогут при окучивании кукурузы и т.д. По-прежнему принято помогать одиноким женщинам — ис-

править изгородь, вспахать и обработать участок, провести прополку и т.д. Однако при этом оказание соседями всевозможных посильных услуг в сфере производства перестало носить регулярный и обязательный характер, что дает основание говорить об утрачивании на современном этапе «хозяйственного направления» как важнейшей составляющей института соседской взаимопомощи.

У нас сегодня идет натурализация сельской жизни. Каждый выживает, как может. Это в советское время был колхоз, и все работали в одном месте, они были связаны. Сегодня каждый разбежался по своим <...> [раньше] помогали друг другу, сегодня это происходит очень редко, <...> люди помогают друг другу по каким-то другим понятиям, а не по сельскохозяйственным... по духовной близости, по родству душ, по родственным отношениям. Ко мне могут прийти и помогут люди с других деревень — они мои родственники, но не сосед, который живет через дом... Я не могу сказать, что соседи не помогают, но это не как правило [ПМА. 1895: 72–73].

Источники и библиография

Возба А. Хаджарат Кяхба. М., 1991.

Инал-Ипа Ш. Абхазы. Историко-этнографические очерки. Сухуми, 1960.

ПМА. Архив МАЭ РАН. Ф. К.1, оп. 2, № 1774.

ПМА. Архив МАЭ РАН. Ф. К.1, оп. 2, № 1830.

ПМА. Архив МАЭ РАН. Ф. К.1, оп. 2, № 1895.

ПМА. Архив МАЭ РАН. Ф. К.1, оп. 2, № 1959.

Ю.М. Ботяков

ПУСТЫНЯ КАРА-КУМ: СОЗДАНИЕ ОБРАЗА

Формирование образа страны или региона может происходить при непосредственном контакте человека с объектом или же быть внушено ему при чтении текстов, рассмотривании изображений, прослушивании рассказов, музыки и т.д. [Исаченко 2001: 24]. В нашем случае речь пойдет об одном из этих достаточно

распространенных средств воздействия на массовое сознание — создании образа страны (культуры) в виде визуального символа (изображения) и его последующей трансляции.

С самого начала необходимо отметить, что создание образа может происходить в пространстве не только высокого, но и откровенно низкого жанра, когда вопрос о художественных достоинствах изображения фактически отходит на второй план. Именно к этой сфере можно отнести такой сегмент «промышленной иллюстрации», как изображения на конфетных этикетках. Нами будет рассмотрена коллекция этикеток популярных в отечественной кондитерской индустрии конфет «Кара-Кум», которая насчитывает 36 экземпляров с соответствующим количеством различных по сюжету рисунков.

Если говорить о возможностях подобного вида продукции формировать у населения образ великой среднеазиатской пустыни, составляющей 80 % территории Туркмении, то в первую очередь следует по достоинству оценить такой фактор, как массовость изготовления этого кондитерского изделия. Даже в данной неполной коллекции география кондитерских фабрик представлена достаточно широко: кроме столичных городов — Москвы и Ленинграда / Санкт-Петербурга — на этикетках указаны адреса фабрик-изготовителей Ярославля, Нижнего Новгорода, Ульяновска, Самары, Саранска, Пензы, Старого Оскола. Приуралье представлено Пермью и Вяткой, а Дальний Восток — Южно-Сахалинском и Хабаровском. Имеются также две этикетки фабрик, расположенных на территории нынешнего ближнего зарубежья — в Черновцах и Виннице (Украина).

Не менее важным в связи с вопросом о формировании образа страны является также временной фактор — конфеты «Кара-Кум» производятся с 1952 г., таким образом, знакомство населения с этой продукцией продолжается уже на протяжении 60 лет. Закономерно, что данный вид отечественной продукции, со временем ставший известным кондитерским брендом и знакомый практически каждому российскому жителю, обеспечивал чрезвычайно широкую трансляцию образа, как в географическом, так и во временном отношении. И, наконец, сама специфика изделия — сла-

дости, лакомства — такова, что с помощью конфетного фантика образ пустыни Кара-Кум, воплощаясь в определенных сюжетных реалиях, начинает формироваться с детства.

Если из общего списка исключить две этикетки, рисунок которых не содержит информацию об объекте, то все сюжетное разнообразие остальной коллекции в целом можно классифицировать следующим образом. Особое место в коллекции принадлежит хронологически наиболее ранней этикетке, рисунок которой тематически относится к агитационному жанру. На этикетке изображена широкая панорама пустыни, на фоне которой расположена композиция из сидящего на верблюде всадника, обращенного лицом в сторону встречной колонны грузовиков. В доступной, плакатной манере воплощено одно из пропагандистских клише советской эпохи: смена старого — патриархального — быта новым социалистическим образом жизни.

Остальные образцы этикеток можно разделить на две группы. Одна из них представлена пятью этикетками, где создание образа региона решается с помощью характерных элементов «коврового» орнамента. На этикетках изображены стилизованные орнаментальные мотивы, которые условно могут быть определены в качестве ковровых гёлей. Вторую, самую многочисленную, группу составляют все остальные этикетки. Несмотря на известное тематическое и композиционное разнообразие входящих в эту группу рисунков, каркас образа Кара-Кумов формируют два основных элемента, относящихся к ландшафту и фауне пустыни, — изображения барханов и верблюда.

Если говорить о стереотипе представлений о некоей условной пустыне, сформировавшемся в массовом сознании населения большей части России, расположенной в иных природно-климатических зонах, то именно барханы являются по сути наиболее знакомой формой ее ландшафта. Не будет большим преувеличением считать, что для многих пустыня как раз и представляется сплошной зоной мертвых песков, своего рода гигантской «песочницей», раскинувшейся на сотни квадратных километров. Однако, учитывая, что барханами занято не более 5 % общей площади Кара-Кумов, можно говорить о том, что эта форма пустынного

ландшафта не является самой показательной в деле объективного отражения действительности. Или, если воспользоваться одним из пяти основных выражающих сущность образа свойств, то речь идет о нарушении такого его свойства как репрезентативность, когда образ должен заключать в себе информацию о совокупности всех признаков объекта [Там же: 27].

Вторым, не менее устойчивым элементом, с помощью которого в массовом сознании формируется образ Кара-Кумов, является наиболее «заметный» представитель пустынной фауны — верблюд, который практически в равной пропорции изображается как одногорбым (дромадером), так и двугорбым (бактрианом), не типичным для этой территории.

Неточности и ошибки, которые допускают авторы в изображении элементов ландшафта, флоры, фауны, значительно усиливаются, когда они обращаются к этнографическим сюжетам. Сказанное в равной степени относится как к изображению орнаментальных мотивов, далеких от аутентичных образцов, так и к этикеткам из группы, где этнографические сюжеты представлены более разнообразно. Примером здесь может служить одно из изображений местного жителя в «традиционной одежде», которая лишь условно может быть соотнесена со Среднеазиатским регионом.

Причина подобного подхода связана, по всей вероятности, с тем, что авторы рисунков рассматривали оформление кондитерского изделия как сферу периферийную, а следовательно, считали допустимым не сковывать свое творчество необходимостью следовать фактической стороне дела. Именно в результате такого подхода и происходит формирование массового, стереотипного («обывательского») образа [Там же: 24].

Однако в коллекции имеются рисунки, содержание которых настолько далеко от природных и культурных особенностей Кара-Кумов, что допущенные ошибки, с нашей точки зрения, уже нельзя списать исключительно на счет элементарной безграмотности и пренебрежения к этнографическим или географическим реалиям региона. Так, в частности, мы можем увидеть на этикетках кактусы, пальмы, кочевников-бедуинов и знаменитый Тадж-

Махал. Иначе говоря, в соответствии с этими и им подобными рисунками Кара-Кумы можно локализовать в Передней Азии, Центральной Америке, Северной Африке и Индии.

Тем не менее этот яркий ряд образцов этикеток, который можно отнести к жанру «этнографической фантастики», имеет под собой известное основание, если иметь в виду такое понятие, как экзотика. В классической трактовке слово «экзотика» (от греч. «чужой», «иноземный») используется для обозначения «черт, свойственных отдаленным, например восточным или южным, странам, их природе, культуре, бытовому укладу и являющихся с точки зрения людей иных стран (например северных) необычными» [БСЭ: 360].

Речь идет не просто о различиях, а о различиях контрастных. Очевидно, что для оценки степени экзотичности флоры, фауны, природных ландшафтов и культурных особенностей необходим не просто «взгляд со стороны», нужна значительная дистанция. Экзотика как характеристика свойств того или иного объекта связана с субъективизмом восприятия, и в нашем случае оценка элементов природного ландшафта, культурных артефактов или этнографических сюжетов, соотносимых с конкретной территорией, происходит с четко выраженной европоцентристской позиции. Среднеазиатский регион (в частности, Кара-Кумы) для жителя средней полосы России вполне соответствуют характеристикам экзотического региона.

Но самое главное в определении «экзотика», «экзотическая страна» — это то, что оно не предполагает наличия неких четких границ. Контуры очерченных с помощью этого термина регионов неопределенны, размыты, обычно это «что-то далекое и восточное». Соотнесенность Кара-Кумов с этим зыбким как мираж понятием «Восток» и позволяет авторам на «законном основании» заимствовать из общего природного и культурного фонда необходимые для создания образа элементы.

Библиография

БСЭ — Большая советская энциклопедия. Т. 48.

Исаченко Г.А. Образное восприятие в географическом познании мира // Изв. Русского географического общества. 2001. Т. 133. Вып. 3.

О.А. Васильева

**ТРУДНОСТИ ПО РАЗРЕШЕНИЮ
ОСЕТИНО-ИНГУШСКОГО КОНФЛИКТА
В РАЗРЕЗЕ СОВРЕМЕННОЙ ЭТНОПОЛИТИЧЕСКОЙ
СИТУАЦИИ НА СЕВЕРНОМ КАВКАЗЕ**

Исследователями неоднократно упоминалось, что осетино-ингушский конфликт относится к категории этнополитических. О природе, анализе содержательной стороны и последующих событий упомянутого конфликта, а также о проблемах, стоящих на пути его урегулирования, имеется немалое количество исследований в различных отраслях научного познания [Акиев, Мужухоева, Сагов 1996; Здравомыслов 1998; Цуциев 2008; Казенин 2004; Качмазов 2006; Ларина 2006; Цалиев 2006; Сагов 2008; Сампиев 2008; Дзидзоев 2010; Албогачиева 2012]. Однако до настоящего времени не отмечается каких-либо принципиальных подвижек в разрешении данного конфликта. Несмотря на то что в настоящее время осетино-ингушский конфликт переведен в латентную фазу, накал страстей между осетинами и ингушами по поводу спорных территорий не утихает.

После пятидневной войны, как окрестили СМИ грузино-осетинский конфликт 2008 г., практически отсутствуют упоминания о наличии этнополитических конфликтов на территории Российской Федерации.

Однако замалчивание проблемы не свидетельствует об ее отсутствии. Напротив, проблем на Северном Кавказе накопилось немало: наличие незаконных бандформирований, периодически совершаемые ими вылазки; теракты, буквально захлестнувшие этот регион; низкий уровень жизни большинства жителей северокавказских республик при достаточно высоком уровне безработицы и традиционно высоких показателях рождаемости. Отметим высокий уровень социального накала в этих полиэтничных субъектах РФ.

На этом политико-социально-экономическом фоне, казалось бы, нет смысла еще раз поднимать указанную проблему, дабы не подливать масла в огонь. Но тогда возникает и другой вопрос.

Проводятся ли на федеральном уровне мониторинги по отслеживанию ситуации? По этому поводу у автора данной работы возникают большие сомнения, так как высказывания участников всевозможных форумов в социальных сетях по поводу спорных территорий явственно свидетельствуют: «А король-то голый!» Взаимные упреки и оскорбления, нежелание прислушаться не только к голосу разума, но и к своему оппоненту движут как осетинами, так и ингушами.

Кто-то может сказать, что постоянно ведущиеся дискуссии по этой проблеме (как в научных кругах, так и в социальных сетях) не изменят ситуации. Но стоит ли забывать, что Северный Кавказ на протяжении многих столетий был и остается лакомым кусочком для многих мировых держав. Исторические реалии настоящего времени свидетельствуют о том, что политическая карта Кавказа неустанно продолжает разыгрываться деструктивными силами, не желающими мира этому многострадальному региону.

В XIX в. Российской империи удалось покорить Кавказ и присоединить его территории к своим обширным владениям, но удержать Кавказ – совсем другое дело. Однако если Россия захотела быть важным игроком на Кавказе, она должна стать привлекательной моделью для подражания для населения этого региона. Выиграть Кавказ стратегически возможно только при условии, если его государственные образования сами потянутся к России, но для этого ей необходимо предложить Кавказу и миру новую авторскую позицию — своеобразный «гранд-дизайн» [Овакимян: 147; Злобин 2008].

Проблема стабилизации осетино-ингушских отношений весьма далека от разрешения. Так, целый ряд исследователей, проанализировавших конфликт с учетом всех исторических коллизий, выявили целый комплекс причин, служащих препятствием процессу ликвидации его последствий [Дзадзиев 2002: 287–289; Дахкильгов 2005: 82–83; Тугуз 2005: 159–167; Татиев 2010: 13–22; Патиев 2011; Васильева 2011: 159–161; Албогачиева 2012].

По мнению автора, наиболее значимыми являются следующие:

— отсутствие учета исторического значения образования национальной государственности, в частности ингушей;

— государственная колонизация, проводившаяся Российской империей;

— неоднократные территориальные переделы земель: с имперского периода они продолжились и в советское время;

— последствия этнодепортационного репрессивного процесса;

— отсутствие до настоящего времени политико-правовой оценки конфликта федеральным центром;

— неразработанность механизма реализации Закона «О реабилитации репрессированных народов»;

— не устраненные до настоящего времени юридические противоречия в документах, так или иначе отражающих основные нормы конституционного права;

— нежелание и неготовность республиканских руководителей начать диалог в поисках компромисса для разрешения сложившейся ситуации; отсутствие достаточного и своевременного финансирования федеральным центром мероприятий по ликвидации последствий конфликта (в частности, до настоящего времени не урегулирована проблема беженцев и вынужденных переселенцев из зоны конфликта).

На основании выявленных причин исследователями неоднократно предлагались рекомендации федеральному центру по устранению очага конфликтности [Дзадзиев: 289–293; Тугуз 2005: 168; Татиев 2010: 20–22; Васильева 2011: 222–223].

При этом, по мнению автора данной статьи, для эффективно урегулирования ситуации на Северном Кавказе, в частности в зоне осетино-ингушского конфликта, помимо устранения причин, породивших этноконфликтную ситуацию, следует активно использовать гуманистическую направленность социокультурного процесса, выражающуюся в постепенном ненавязчивом формировании общественного сознания в направлении воспитания толерантности и с учетом приоритета прав личности и прав гражданского общества над правами государства и внедрении в общественное сознание нового элемента, представляющего собой сочетание двух составляющих — российской гражданской и национальной этнической идеи.

К сожалению, как показывает сложившаяся на данный момент политическая расстановка сил, приходится констатировать, что

надежд на скорое разрешение этого конфликта, в силу инертного политического управления РФ, весьма немного.

Назрела необходимость кардинально совершенствовать качество политического управления в сфере межэтнических отношений с целью перехода к поэтапному разрешению создавшейся ситуации. Согласимся с мнением С.Ю. Наумова, отмечающего, что ни предотвратить, ни урегулировать этнополитические конфликты на Кавказе в настоящий момент не предоставляется возможным. Более того, по его же меткому замечанию, это «просто утопия» [Наумов 2006: 22]. Однако управлять создавшейся ситуацией необходимо [Коваленко, Султыгов 2006: 34–35]. О таящейся опасности этнополитических конфликтов еще в 60-х годах прошлого века полно и емко высказался известный американский исследователь Г. Элмер: «Война часто напоминает расширенный этнический конфликт, а этнический конфликт — локальную войну. Главное различие в том, что даже длительные войны рано или поздно заканчиваются прекращением огня или мирными переговорами. Серьезные этнические конфликты могут не иметь решения и продолжаться сотни и тысячи лет, лишь на неопределенное время превращаясь в стадию передышек» [Elmer 1968: 5].

Таким образом, на современном этапе несоизмеримо возросла роль политического управления межэтническими отношениями. При этом огромное значение приобретает, во-первых, создание единого культурно-информационного пространства, а, во-вторых, активное внедрение новейших политических технологий, адаптированных к социокультурным ценностям Кавказа.

Библиография

Акиев Б.А., Мужухоева Э.Д., Сагов Р.З. Трагедия осени 1992 г. в Пригородном районе. Назрань, 1996.

Албогачиева М. С.-Г. Осетино-ингушский конфликт: причины и последствия трагедии осени 1992 г. // Геноцид ингушей. 20 лет ожидания справедливости / Отв. ред. Г.И. Алмазов. Назрань, 2012. С. 61–88.

Васильева О.А. Этнополитические конфликты на южных рубежах постсоветской России: опыт политического управления. Армавир, 2011.

Дахкильгов И. А. Пути восстановления Ингушетии // Репрессированные народы: история и современность. Карачаевск, 1994.

Дзадзиев А.Б. Зона осетино-ингушского конфликта: современное состояние и прогноз // Этнические конфликты и их урегулирование: взаимодействие науки, власти и гражданского общества. М.; Ставрополь, 2002.

Дзидзоев В. Д. От искажений отдельных исторических фактов до фальсификации осетино-ингушских отношений (исследование конкретного политико-правового казуса): ответ автору книги «Быть аланами: интеллектуалы и политика на Северном Кавказе в XX веке» В.А. Шнирельману. Владикавказ, 2010.

Здравомыслов А.Г. Осетино-ингушский конфликт: пути выхода из тупиковой ситуации. М., 1998.

Злобин Н. Россия встала с колен. Куда пойдет дальше? // Комсомольская правда. 2008. 4–11 сент.

Казенин К. Вокруг Чечни. Крепок ли тыл России на Северном Кавказе? М., 2004.

Качмазов О. Х. Территориальные претензии — путь, ведущий в никуда // Осетия. Свободный взгляд. 2006. 29 июня.

Коваленко В. И., Султыгов А.-Х. А. Этнические конфликты: их источник, формы и методы регулирования // Конфликты и сотрудничество на Северном Кавказе: управление, экономика и общество / Отв. ред. В.Г. Игнатов. Ростов н/Д., 2006.

Ларина А. Полярные итоги // Российская газета. 2006. 15 апр.

Наумов С. Ю. Пути предотвращения и урегулирования этнополитических конфликтов в условиях современного общества // Конфликты и сотрудничество на Северном Кавказе: управление, экономика и общество / Отв. ред. В.Г. Игнатов. Ростов н/Д., 2006.

Овакимян М. А. Сотрудничество и созидание во имя мира — основа современной стратегии на Северном Кавказе // Конфликты и сотрудничество на Северном Кавказе: управление, экономика, общество / Отв. ред. В.Г. Игнатов. Ростов н/Д., 2006.

Патиев Я. С. 20 лет бездействия закона. Назрань, 2011.

Сагов Р. З. Этнополитическая ситуация вокруг Пригородного района // Северный Кавказ: профилактика конфликтов [Электронный ресурс]. М., 2008.

Сампиев И. М. Этнополитическая ситуация в Ингушетии: новые вызовы и альтернативы // Северный Кавказ: профилактика конфликтов [Электронный ресурс]. М., 2008.

Татиев Р. М. Территориальные этнополитические конфликты: политико-правовые основы урегулирования (на примере осетино-ингушского конфликта): Автореф. дис. ... канд. полит. наук. М., 2010.

Тугуз Х. И. Осетино-ингушский конфликт: проблема территорий [Электронный ресурс]. М., 2005.

Цациев А. М. Границы определяет Конституция. Попытки нагнетания общественно-политической ситуации на Северном Кавказе продолжают // Южный Федеральный. Газета Южного федерального округа Российской Федерации. 2006. 3–10 мая.

Цуциев А. А. Осетино-ингушский конфликт (1992– ...): его предстория и факторы развития. Историко-социологический очерк. М., 1998.

Elmer G. Ethnic Conflicts Abroad: Clues to America s Future? Monterey, 1968.

Н.Р. Габриелян, Г.Б. Галстян

АНАЛИЗ ДЕМОГРАФИЧЕСКОЙ СИТУАЦИИ ГОРОДА ГЮМРИ

Оценка текущей демографической ситуации и ее возможного развития находится в центре внимания многих наук. Эта проблема рассматривается и на локальном, и на региональном, и на глобальном уровнях, поскольку во всех уровнях активно функционирует весь комплекс причинно-следственных связей. На локальном уровне оценка демографической ситуации, а также возможные варианты ее развития имеют как научно-теоретическое, так и прикладное значение. Эти оценки важны с точки зрения учета региональных особенностей в стратегических программах. Для Республики Армения, в силу многих причин, и в первую очередь активных миграционных процессов, тоже очень важны оценки и прогнозы вероятных развитий демографической ситуации. Одновременно важно предоставление оценок для отдельных регионов и населенных пунктов, так как сегодня имеется ряд так называемых «зон риска», где демографические проблемы имеют более острые проявления.

Гюмри занимает важное место в этом ряду. Являясь вторым городом республики по численности населения, Гюмри имеет важное стратегическое значение. Однако по разным объективным

и субъективным причинам город продолжает отличаться «стартовыми возможностями», неся на себе до сих пор не преодоленные последствия Спитакского землетрясения (декабрь 1988 г.). В городе, несмотря на наличие огромного потенциала для устойчивого развития, продолжает доминировать стратегия выживания.

Человеческий потенциал является одним из главных критериев социального, экономического и культурного развития Гюмри. Однако в последние десятилетия в демографической ситуации города наблюдается воздействие демографической волны землетрясения. Человеческие потери, миграция и множество других факторов предопределили как снижение численности населения, так и ограничение возможностей реализации человеческого потенциала.

Согласно официальной статистике, если по состоянию на 1 января 1988 г. население города составляло 230,6 тыс. чел., то по состоянию на 1 января 2012 г. — всего 145,9 тыс. За указанный период численность населения снизилась на 37 %. Существенна разница и между численностью постоянного и присутствующего населения. Это говорит о том, что существующие проблемы могут повлиять не только на миграционные настроения временно отсутствующих, но и на миграционное поведение оставшихся в городе людей. Не случайно в последние годы в связи с большими объемами строительных работ активизировались миграционные потоки, направленные в Ереван.

После землетрясения резко изменилась городская культура. Многие жители в одночасье стали безработными и оказались на грани нищеты, фактического отсутствия обеспечить хотя бы прожиточный минимум. Не случайно как город Гюмри, так и Ширакский регион в целом имеют очень высокие показатели бедности. Во многих случаях в течение последних двух десятилетий единственным решением проблемы бедности становилась трудовая миграция. Как правило, в миграционные процессы вовлекались люди репродуктивного возраста, вследствие чего нарушился репродуктивный процесс, что и повлияло на демографическую ситуацию в целом. Анализ материала по другим регионам Армении, а также стран постсоветского пространства показывает, что схожие тенденции прослеживаются во многих других регионах

и странах. В Гюмри подобные процессы и тенденции ярко выражены в первую очередь в результате проблем, связанных с землетрясением.

Одним из самых выразительных и одновременно важных показателей демографической ситуации является половозрастной состав населения. Половозрастная пирамида несет на себе следы «демографических потрясений», являясь одновременно «отпечатком демографической истории».

Неблагоприятные условия для развития демографической ситуации уже повлияли на изменение половозрастного состава населения. Из-за снижения показателя рождаемости наблюдается снижение доли населения нижних возрастных групп, что предполагает снижение удельного веса трудовых ресурсов в ближайшем будущем. Наблюдается также снижение удельного веса населения в возрастных группах 30–39 лет, что уже является следствием миграции. Примечателен также факт сравнительно высокого удельного веса населения возрастной группы 25–29 лет, что объясняется желанием возобновить человеческие потери после экстремальных ситуаций. После землетрясения в 1991 и 1992 гг. наблюдались довольно высокие показатели рождаемости, во многих семьях родился третий ребенок.

В городе наблюдается старение населения, что в свою очередь влияет на социальную нагрузку трудовых ресурсов. Половой состав населения зависит от вторичного соотношения полов, от различия показателей смертности мужчин и женщин разных возрастных групп и от интенсивности вовлечения в миграционные процессы представителей разных полов [Медков 2004: 113]. В нижних возрастных группах преобладают мужчины, что объясняется тем, что среди новорожденных преобладают мальчики. В средних и следующих возрастных группах преобладают женщины. Во втором случае одной из главных причин является более интенсивная вовлеченность мужчин в миграционные процессы, во третьем случае — высокий показатель смертности среди мужчин.

При сохранении упомянутых тенденций в ближайшем будущем усилится социальная нагрузка на трудовые ресурсы, так

как более 30 % являются экономически неактивным населением. Следовательно, обеспечение гарантированными рабочими местами сейчас более чем важно. Построенные в советское время промышленные предприятия разрушились во время землетрясения. Оставшаяся часть предприятий была приватизирована и сейчас практически бездействует либо действует не на полную мощность, что не дает возможности обеспечить рабочими местами местное население трудоспособного возраста. При таких условиях необходимо создание условий для реализации интеллектуального потенциала и развития среднего и малого предпринимательства, а также других сфер занятости. Решением этого вопроса должны заниматься органы центрального и местного управления. В основе разработанных программ должны стоять научно обоснованные подходы, которые дадут более эффективные возможности для реализации человеческого потенциала.

Библиография

К устойчивым городам: Путеводитель местных распорядков дня XXI века для городов стран с переходной экономикой. Ереван, 2003 (на армян. яз.).

Марзы (регионы) Республики Армения и город Ереван в цифрах. Ереван, 2012 (на армян. яз.).

Медков В. Демография. М., 2004.

Результаты переписи населения 2001 г. Республики Армения (Показатели Ширакского марза Республики Армения) (на армян. яз.).

А. Вашкевич

ЭВОЛЮЦИЯ ФОЛЬКЛОРНОГО ЖАНРА НА ПРИМЕРЕ АЗЕРБАЙДЖАНСКОЙ МЕЙХАНЫ

Раз в неделю азербайджанский телеканал ANS TV организует передачу соревнований *мейханы*¹. В программе «De Gəəlsin» («Давай, скажи»), в трех раундах, исполнители мейханы доволь-

¹ Мейхана (азерб. *meuxana*) — это направление народного музыкально-поэтического творчества, устная форма стихосложения, своеобразные речитативные импровизации [Tagisoy Zakariyya 2011].

но молодого возраста конкурируют друг с другом. Существует жюри, которое включает в себя известных исполнителей мейханы — мейханщиков и поэтов. Ход этих соревнований напоминает современные шоу талантов с торжественным финалом раз в год. Победитель «De Gælsin» выигрывает дорогой автомобиль, его ждут слава и большие деньги.

Еще пятнадцать лет назад материальное благосостояние и известность не были признаками мейханщиков. Тогда существовало мнение, что исполнители мейханы должны читать свой текст вживую, без подготовки, придумывая его на ходу, а не как сегодня — под фонограмму, заранее зная *гафие* (азерб. qafiyə) — своего рода припев, который определяет метрическую и контекстуальную схему импровизации. Кроме того, традиционные мейханщики призывали молодое поколение не смешивать мейхану с другими жанрами, такими как рэп или шансон, что было связано с защитой от размывания этого фольклорного жанра.

В данной статье я попытаюсь объяснить, когда и почему зародились споры о мейхане как элементе социально-политического пространства современного Азербайджана. В первой части статьи речь пойдет о самой традиции мейханы и образе ее исполнителей в советское время. Вторая часть будет посвящена социально-политическому значению словесных боев. В третьей части будет обрисована картина современной мейханы и ее политическая подоплека.

Образ мейханщиков при советской власти. В советское время мейхана была запрещена, но все же развивалась и стала своего рода соревнованием двух, а иногда и большего числа поэтов [Tagisoy Zakariyya 2011]. Эти фрагменты мейханы, которые напоминают словесные импровизационные бои и юмористический диалог, называются «действице» (азерб. deyişmə), что переводится как «сказать», «рассказать». Однако следует отметить, что это не единственный способ исполнения мейханы.

При советской власти мейханщики были представителями андеграундной культуры, «бездельниками», которые зачастую ассоциировалась с преступным миром. Более того, способ жизни

и генеалогия связывали их с дервишами, далекими от повседневных дел. Их социальная функция совершенно не соответствовала образу полезного советского человека, зато олицетворяла истинного кавказского героя.

Итак, мейханщики начала XX в. и советского времени были в представлении слушателей народными гениями, которые под ритм ударных инструментов говорили то, о чем другие боялись даже упоминать [Rustamova 2004]. Им присуще было презрение к советскому обществу, что отражалось в их творчестве.

Речитативные выступления чаще всего происходили на тайных свадьбах. Поздней ночью, когда большинство гостей отправлялись домой, подавался только чай и наркотики (анаша), а импровизаторы читали мейхану. Это высоко ценилось и иногда оплачивалось деньгами. Тогда мейхана не подчинялась никаким законам: ни советским, ни религиозным (суфи) — и одновременно отражала и конструировала общественное мнение.

Искусство словесной дуэли. Многие ученые сходятся во мнении, что словесные поединки служат для ослабления агрессивных настроений в обществе [Pagliai 2009]. Марко Жакме речитативные дуэли определяет как «конкурентный обмен чаще всего непристойными оскорблениями и инвективами между как минимум двумя сторонами» [Jacquet 2005: 4923].

Словесные дуэли как ослабленная форма выражения агрессии, в которой отрицательные импульсы общества или его членов освобождаются и конфликта не возникает, находились в центре внимания функционалистов и структурных функционалистов в середине XX в. Ученым, наиболее тесно связанным с концепцией социального катарсиса, был Макс Глюкман [Gluckman 1954; он же 1963], который определял это явление как очищение эмоций с помощью «горя, страха и вдохновения» [Gluckman 1963: 126].

Глюкман видел в словесных поединках элементы ритуального восстания против власти. Будучи очищающим избавлением от настоящей агрессии, эти бои интерпретировались как альтернативная форма управления обществом, которое лишено правовых законов в западном понимании этого термина. В этом значении исполнители и слушатели словесных боев рассматривались как

маргинальные, нежелательные группы, существующие на периферии общественной жизни.

И сегодня словесные бои служат заменой современного правосудия — состязания играют роль гомеостатического механизма, который обеспечивает выражение недовольства.

«De Gəəlsin» — новый этап развития жанра мейханы. «Дейишме» выполняли функцию нормализации в обществе в конце XX и начале XXI в. Однако переломным моментом стала коммерциализация жанра, неотрывно связанная с первым конкурсом мейханы на телевидении в 2001 г.

Юсиф, ведущий программы «De Gəəlsin», вспоминает подготовку первого выпуска шоу: «Организовать первый конкурс мейханы было крайне сложно. Полтора года я только этим занимался. Я практически жил у мейханщиков, ежедневно их убеждал, что надо выйти на телевидение».

Причин популяризовать мейхану было несколько. Это, конечно, желание сделать широко известным любимый народом жанр и одновременно заработать большие деньги. Однако успешность усилий, вложенных в реализацию проекта, связана с жестким авторитарным режимом нынешнего президента Ильхама Алиева, а до него — его отца, Гейдара, для которых превращение мейханы в источник дохода — это эффективный способ управлять неоднозначным жанром, каким является импровизация.

Примером крайней коммерциализации мейханы является творчество братьев Интигама и Эхтирама Рустамовых, которые прославились лишь потому, что ими случайно была пропета на свадьбе в Астаре фраза: «Ты кто такой? Давай, до свидания!» Она стала интернет-мемом, а затем ею пользовалась российская, грузинская и даже армянская оппозиция. Итак, с одной стороны, братья Рустамовы являются символом прогрессивных взглядов. С другой стороны, их музыка потеряла социально-политическую и эстетическую функции фольклорного жанра мейханы. Очевидно, потеря этих функций связана с изменением содержания: вместе с коммерциализацией мейхана больше не выходит за рамки тривиальных тем, таких как любовь или бессмысленные оскорбления друг друга.

Более того, рассуждая о деградации мейханы, стоит обратить внимание на политику государства, которая намеренно подчеркивает прямую связь современных исполнителей мейханы с теми, кто исполнял мейхану в прошлом. Это явление вписывается в процесс «удревления» истории и культуры азербайджанского народа [Hobsbawm, Terence 2003]. В данном случае происходит постепенное замещение речитативного импровизационного фольклорного жанра поп-музыкой. Приписывание искусственных связей этим двум жанрам фактически приводит к разрыву культурных традиций населения страны.

Заключение. За последние пятнадцать лет жанр мейханы изменил свою форму, содержание, а также перестал выполнять социально-политическую и эстетическую функции. В центре спора о характере мейханы стоит вопрос о способе исполнения произведения, что непосредственно продиктовано процессом коммерциализации жанра. Вместе с приобретением другого облика мейхана потеряла свой изначальный смысл. Сегодняшняя «действище», которая читается под синтезатор на телевидении или на больших свадьбах, является совсем другим жанром.

В отличие от советского периода, когда содержание мейханы зиждилось на критической оценке повседневности, сегодняшние исполнители ограничиваются маловажными в социальном плане темами. Они отошли от обсуждения актуальных аспектов социально-политической жизни страны, между тем их представляют как лицо общества. Приходится предположить, что это намеренная политика власти.

Контролируемое «развитие» фольклорного жанра мейханы имеет идеологическую подоплеку. Этот процесс доказывает, что правительство использует культурное наследие, зачастую искажая его, для укрепления авторитарного режима. Коммерциализация мейханы — это средство держать контроль над свободным импровизационным высказыванием по поводу ситуации в стране, каким первоначально являлась мейхана.

Между тем попытки власти ликвидировать первичный способ бытования мейханы как средства свободного выражения мнения народа не вполне успешны. Доказательством того является мей-

хана, которая призывает к проведению свободных президентских выборов в октябре 2013 г. Анонимное произведение молодого исполнителя под названием «Azad seçkilərə çağırış», доступное только в электронном виде [Azad], является свидетельством того, что, вопреки попыткам политиков, мейхана сохранила свою социально-политическую функцию. Конечно, это произведение можно упрекать в неполном соответствии жанру мейханы, так как оно не придумывалось на ходу. Однако это полноценное произведение, способ его исполнения продиктован политической обстановкой, что и связывает его с традиционным фольклорным жанром.

Библиография

Azad: Azad seçkilərə çağırış. URL: <http://www.youtube.com/watch?v=s gKhygJhO68&feature=youtu.be> (24.04.2013).

Gluckman M. Rituals of Rebellion in South-East Africa. Manchester, 1954.

Gluckman M. Order and Rebellion in Tribal Africa. L., 1963.

Hobsbawm E., Terence R. The Invention of Tradition. Cambridge University Press, 2003.

Jacquemet V. Verbal Conflict // Encyclopedia of Language and Linguistics. Vol. 9 / Ed. by K. Brown.: Elsevier. Manchester University Press, 1954. 2nd ed. L., 2005.

Pagliai V. The Art of Dueling with Words: Toward a New Understanding of Verbal Duels across the World // Oral Tradition 24.01.2009. URL: http://journal.oraltradition.org/files/articles/24i/04_24.1.pdf (24.04.2013).

Rustamova N. Dayirman: Combaining rap, tradition, and frustration in Azerbaijan // Central Asia-Caucasus Institute Analyst. 02.25.2004. URL: <http://www.cacianalyst.org/?q=node/1923> (20.04.2013).

Tagisoy N., Zakariyya Z. Мейханәәnin poetikası. Baku, 2011.

Е.Ю. Гуляева

ТАЛЫШИ ИРАНА: К ВОПРОСУ О САМОИДЕНТИФИКАЦИИ

Данный доклад написан на основе полевых материалов, собранных И. Абиловым, Е. Гуляевой, Е. Захаровой и Е. Капустиной во время этнографической экспедиции к талышам Ирана весной

2012 г. Организатором поездки выступила Тальшская национальная академия. Основная задача статьи — рассмотреть разные способы идентификации.

Численность талышей, ландшафт и соседние народы.

В Иране официальная перепись населения не учитывает этнический состав, поэтому говорить о численности талышей крайне сложно. Нам озвучили цифру в 550 тыс. чел., основывая ее на данных 30-летней давности (когда численность талышей в Иране определяли в 130 тыс. чел.) и оценке среднего прироста населения за эти годы.

Талыши проживают на северо-западе провинции Гилян. Ландшафт этой территории представляет собой равнину, вытянутую полосой с севера на юг и ограниченную с востока Каспийским морем, а с запада — Талышскими горами. Название гор стало существенным фактором в восприятии соседними народами этого региона в качестве талышского и талышей в качестве автохтонов. Кроме того, именно горы являются «своим» ландшафтом для талышей, себя они определяют в первую очередь горцами.

Иранский Талыш делят на три части: южную, центральную и северную, соответствующие диалектному делению талышского языка. За исключением небольшой части центрального Талыша, население везде полиэтническое. Южные талыши проживают среди гиляков — наиболее многочисленного народа Гиляна (около 3 млн чел.). Гиляки доминируют во властных институтах региона.

Одним из проявлений этничности можно считать наличие представлений и стереотипов (в том числе негативных) народов друг о друге. Поскольку работа велась среди талышей (исключением является лишь беседа с женщиной-лингвистом смешанного гиляко-тюркского происхождения), то и о восприятии талышей соседними народами нам рассказывали сами талыши.

Гиляки между собой, если хотят оскорбить друг друга, называют оппонента с пренебрежением «талышом в шерстяных штанах». Шерстяные штаны — обязательная часть костюма пастуха, таким образом, талыши выступают в качестве животноводов и горцев, так сказать людей «спутившихся с гор» в отличие от гиляков. Талыши в свою очередь говорят «пусто гиляк», кроме кожи

ничего нет, называют гиляков ленивыми и желтоухими (в смысле нездоровыми).

На севере Талыша проживают тюрки¹. У этой группы тоже есть негативные представления о талышах. Нам приводили пример того, как тюрки обзывали друг друга словами: «*гич талыш*» ‘придурак талыш’. Соответственно и талыши не жалуют тюрков. Правда, на юге Талыша, где тюрки не составляют значительной группы, отношение к ним благосклоннее, чем к гилякам.

По нашему впечатлению, персов в регионе мало, поэтому о них особо не говорят. На вопрос о том, какие представления о талышах распространены у персов, нам ответили, что «*персы о талышах не знают, поэтому ничего о них и не говорят*». Но присутствие персов ощущается благодаря фарси — государственному языку.

С гилякским, тюркским и фарси связаны проблемы многоязычия и языкового сдвига (о языковой ситуации подробнее см. ниже).

На юге ареала расселения талышей проживают малочисленные в этом регионе группы: курдоязычные народы курманджи и заза. Талыши о них почти не упоминают, так же как о лурах. Несколько по-иному обстоит дело с татами. Некоторые их группы по параметрам языка и культуры очень близки талышам, но не считают себя таковыми. Название «таты» является экзотным, так тюрки называли ираноязычное население: «*Просто тюрки так назвали, а самоназвание не закрепилось*». Все это заставляет талышей воспринимать татов как группу со спорной этнической идентичностью.

Среди народов, упоминаемых информантами, нередко оказывались арабы. Они в данном регионе не проживают, их вспоминали в контексте памяти о кровопролитной ирано-иракской войне, затронувшей практически все семьи (во многих домах мы видели

¹ Это тюркское население в советской и постсоветской российской и азербайджанской научной традиции называют азербайджанцами, но местное население, в частности талыши, их называют именно тюрками. Поскольку работа среди тюрков не велась, сложно говорить о самоопределении этой группы населения. В данном случае мы следуем словам наших информантов и называем их тюрками, а язык — тюркским.

портреты погибших сыновей). Как нам сказали, «*арабов в Иране ненавидят*». «*Во время ирано-иракской войны, молодые ребята, ненавидевшие арабов, бросаясь в бой, кричали: “Ты Абульфаз (?), я Али”, — забывая, что Али и другие шиитские герои, арабы, т. е. с той стороны*». Об арабах говорили и в контексте размышлений о шиизме как исламе, трансформировавшемся и вобравшем местные (иранские) традиции («*Шиизм является частью культуры <...> Марсия — музыкальный ритм, у арабов такого нет, а у зороастрийцев было*»). Можно сделать вывод, что упоминание арабов связано с конструированием и поддержанием общеиранской национальной (в смысле принадлежности к государству) идентичности.

В рассказах о локальной истории (о разделении территории проживания талышей политическими границами и движении дженгелийцев) информанты упоминали о русских («*Что о русских думают? Захватили [Северный Талыш] русские, а проклинают шаха Каджара, что он разделил [народ]*»).

Все упомянутые этнические группы влияют на самоидентификацию талышей, но по-разному. Наиболее часто талыши соотносят себя с многочисленными и непосредственно рядом проживающими гиляками и тюрками. Малочисленные соседние группы «не заметны», за исключением татов, контрастирующих своей неопределенной этнической идентичностью. Персы, арабы и русские присутствуют как «воображаемые» соседи, но по-разному: первые — в нарративах о языковой ситуации и государстве, арабы — в патриотических и культурологических дискурсах, русские — в контексте локальной истории и рассказах о разделенном народе. Приписываемые соседним этническим группам представления о талышах выступают как одна из форм самоописания.

Языковая ситуация. Талышский язык — индоевропейский, принадлежит к северо-западной группе иранских языков, входит в группу языков южнокаспийского ареала вместе с южнотатскими диалектами, гилянским, мазендаранским, заза и другими. Язык в течение долгого времени находится под влиянием тюркского и персидского, особенно в равнинных сообществах. Выделяют три диалекта талышского: южный (Хуман, Масал, Резван-

шахр, Шандерман), центральный (Парасар, Асалем, Хаштпар) и северный (Джоскандан, Лисар, Лавандавиль, Астара, Анбаран и др.), включающий говоры талышей Азербайджана. Диалекты довольно сильно различаются, но, по словам информантов, после недели общения носители северного и южного диалектов начинают понимать друг друга. Говоры центрального диалекта воспринимаются как наиболее чистые варианты талышского. В южном и центральном диалектах наблюдается влияние фарси, в северном — тюркского (азербайджанского) и русского языков.

От Масала до Шафта подавляющее большинство талышей говорит по-гилякски. От Хаштпара до Ленкорани среди талышей распространен тюркский как основной язык общения. Центральный Талыш — Асалем и Парасар — ограниченная территория, где талыши тюркского и гилякского почти не знают и говорят преимущественно на талышском.

В городах со смешанным населением талышский функционирует в основном как язык внутрисемейного общения. Однако есть и моноэтнические талышские города — Масал, Шандерман, Парасар, Лавандавиль, Асалем. В ареалах со смешанным гиляко-талышским населением параллельно существуют гилякские и талышские топонимы.

Среди тюрков и гиляков не распространено знание талышского и языков друг друга, в то время как талышей, знающих тюркский и гилякский, достаточно много. Языком общения для талышей вне семейной сферы в полиэтничных районах может быть гилякский: информанты рассказывали, что иногда при встрече два талыша начинают говорить друг с другом по-гилякски и только потом вспоминают, что оба талыши и переходят на талышский. В качестве причин широкого владения талышами языками соседей информанты указывают следующие: гиляки имеют больший политический вес, гилякский во многих случаях функционирует как язык торговли, тюркский имеет важное экономическое значение.

Талышский, как и другие языки этнических меньшинств Ирана, попадает под сильное влияние фарси. Преподавание в школах осуществляется только на фарси, детей побуждают говорить на

нем и в семьях, так как хорошее знание государственного языка воспринимается как необходимое условие успеха в будущем. Один из информантов вспоминал, что в речи его бабушки не было слов из фарси, но в речи молодого поколения уже много заимствований. При этом, по словам лингвиста-диалектолога из Рештского университета, талыши по сравнению с тюрками и гиляками лучше сохраняют свой язык. Возможную причину лингвист видит в национальной гордости, сознательности талышей, ориентированных на сохранение своей культуры. Так, один из информантов — представителей национальной интеллигенции полушутя говорил о модернистском течении, когда молодые начали говорить на фарси, себя же и свой круг друзей, воодушевленных талышской национальной идеей, назвал постмодернистами — они уже сознательно стремятся говорить на талышском.

В среде национальной интеллигенции разворачивается деятельность по развитию талышского языка, на талышском пишут стихи, издают книги. Для записи талышского языка используется арабо-персидская графика; для того чтобы талышам Азербайджана (использующим латиницу или кириллицу) эти тексты тоже были понятны, к ним прилагается транскрипция на основе латиницы.

Религиозная ситуация. Когда мы только собирались в иранский Талыш, нам представляли его как суннитскую территорию. Так же информанты нам сказали, что талышский регион воспринимается суннитским и в большей части Ирана. Но в действительности сунниты составляют примерно 20 % талышей. Как нам объяснили, существование стереотипа о Талыше как суннитском регионе связано с тем, что один из ханов Талыша был суннитом с подвластным суннитским населением. Он оказал Сефевидам серьезную поддержку в борьбе за власть, что впоследствии способствовало росту его влияния и росту влияния суннитов в регионе.

Талыши-сунниты преимущественно проживают в центральном Талыше. Как нам показалось, в этой группе видят «настоящих» талышей, сохранивших предшествующую веру, т.е. ту, которой талыши придерживались до прихода к власти Сефевидов:

«Где религиозное самоопределение прежнее (сунниты) — там талыши, где сменилось на шиитов — турки теперь. В Анбаране сохранились сунниты — там талыши». Интересно, что центральные диалекты тоже воспринимаются «эталонными» (см. об этом выше).

Принадлежность к разным направлениям ислама не влияет на решение пары о вступлении в брак.

Локальная идентичность. В статье Е. Капустиной (см. в этом же сборнике) рассмотрен вопрос о взаимообусловленности и противоречиях хозяйственной, этнической и языковой идентичностей. Еще один пример сложности процесса идентификации представляет собой случай жителей Мусла, населенного пункта с численностью населения в 650–700 чел., расположенного в 30 км от г. Фуман.

Муслеинцы считаются горожанами, говорят на талышском языке, имеют сходную культуру, вступают в браки с соседним талышским населением, но не считают себя талышами, а называют муслеинцами. По мнению одного из наших информантов, они отличаются от местного талышского населения только тем, что, живя в городе, занимаются ремеслами и не занимаются животноводством и другим сельским хозяйством. По всей видимости, это пример того, как альтернативой хозяйственной идентичности становится локальная.

Правда, в настоящий момент ситуация, видимо, несколько изменилась, жители Мусла уже в большей степени склонны воспринимать себя частью талышского общества (в том числе и благодаря представлениям об экономических успехах талышей последних лет). Но некоторая их чуждость по отношению к остальному талышскому населению конструируется в силу стереотипов о жадности муслеинцев и версий об их происхождении (пришли из иракского Мосула, так сказать «багдатские»).

ОБЫЧАЙ ТАБУИРОВАНИЯ ИМЕН У ИНГУШЕЙ

Ингушский народ, как и все народы Кавказа, имеет уникальную культуру, традиции и обычаи. Основной составляющей многих традиций являются запреты, такие, например, как табуирование имен, то есть запрет обращаться к кому-то по имени.

Этот древний обычай соблюдается в ингушском обществе и по сей день.

Одним из самых распространенных и стойких запретов среди ингушей был запрет для мужа и жены называть друг друга по имени. Муж и жена в разговоре с другими людьми избегали даже употребления слов «мой муж», «моя жена» [Грабовский 1876: 181].

Обычно они использовали прием косвенных описаний и характеристик, таких как *цIен-нана* (мать семьи, хозяйка), *берий-нана* (мать детей), *сесаг* (женщина, жена), *цIагIараяр* (та, которая в доме) или *кьонах* (мужчина), *нов-кьост* (товарищ), *берий да* (отец детей), *саг* (человек), *тха цIа-гIарвар* (тот, который в нашем доме) [Кудусова 2005: 2]. Табу соблюдалось как при посторонних, так и в присутствии взрослых детей.

Сноха соблюдала табу имен всех старших мужчин и женщин — близких родственников мужа. Свекра снохи обычно называли отцом (*да*), дедом (*дада*, *дади*), а свекровь — *нани*, *нана* (бабушка, мать). Невестке ни при каких обстоятельствах нельзя было произносить имена свекрови, свекра и их родителей, в том числе за глаза (и даже мертвых).

Невестка избегала называть по имени и подростков из числа родни мужа. Если она это делала, то считалось, что она проявляет неуважение к родным мужа и собственную невоспитанность.

Такие же обычаи зафиксированы не только у народов Кавказа, но и у многих народов Востока и Средней Азии.

Например, у киргизов запрет произносить имя старшей родни мужа действителен в течение всей жизни невестки и распространяется на лиц, давно умерших. При упоминании имен родителей мужа, его дедушки и бабушки, а также всех его известных пред-

ков, пусть даже давно умерших, благовоспитанная, по старым представлениям, женщина выражала свое почтение вставанием.

Однако при соблюдении данного обычая высоко ценился такт, умеренность, искренность. Представляясь в незнакомом обществе, женщина, извинившись, могла назвать имя мужа или кого-то из его родных.

Женщина, которая не умела пользоваться этим правом и называла их изобретенными именами — эвфемизмами, вызывала смех и насмешки. Так, невестка Оалхазара (*оалхазар* — птица) Аушева из села Экажево представлялась при знакомстве: «*Сигала йолла лелачун нус я со*» — «Я сноха летающего по небу» [Кудусова 2005: 5].

Табуирование имен часто приводило к смешным ситуациям, рассказы о которых потом передавались из уст в уста и сохранялись в народной памяти.

Например, снохи Угурчиева Сайта не произносили слово *хох* — «лук», так как их свекровь звали Хох. Все они вместо табуированного «хох» употребляли эвфемизм *клом-бар* — «горький» [Там же: 6].

Однако ингуши, уважая обычаи других народов, были снисходительны к невесткам неингушкам, которые не знали подобного запрета и не соблюдали его. С мягким юмором рассказывают об одной русской женщине, которая обращалась к свекру по имени и отчеству «Берс Гушиевич» [Там же]. При своем строгом этикете ингуши высоко ценят непосредственность. Слова же этой невестки (русской), которая обратилась к самому свекру за разрешением выйти с непокрытой головой, вызывают смех до сих пор.

Так называемые эвфемистические имена, как известно, по характеру своего образования могут быть самыми различными. Они могут основываться на внешнем признаке или особенностях характера человека: *Зламига саг* (молодой человек) или *кляньк* (мальчик), *куравар* (гордый), *хозавар* (красивый), *йоI* (девушка), *йиIиI* (девочка), *дошув* (золото) и др. Часто использовали неполные, ласкательные формы имен: Хьусен — Хьуси, Дошлакъа — Даши, Мухарбек — Мухьи, Юсуп — Юси, Малькет — Мали, ПаьтIамит — ПятIи и др.

Распространенной формой эвфемистических имен были имена с субституцией начальных звуков: МурцІал — ХурцІал, Муса — Хуса, Дошлакѡа — Кхошлакѡа.

Имена могли основываться на указании отношения к лицу, имя которого для невестки не было запретным: *Хъавай мар* — «супруг Хавы», *Марѡана нана* — «мать Марѡан», *Хъавай да* — «отец Хавы».

Нередко именование человека основывалось на указании его рода занятий, профессии, национальности: студент, капитан, *хъехархо* — «учитель»; названий места жительства: *вотзгалеравар* — назрановский, *ІалийтІараяр* — городская.

Распространены были также именованья родственников мужа, основанные на родственных отношениях — *наьна-йиша* (сестра матери), *наьна-воша* (брат матери), *шуча* (двоюродный брат или сестра по материнской линии), *воша* (брат) и др. [Там же: 7].

Искусство образования имен для родственников мужа обнаруживает сходство с аналогичными предписаниями для женщин народов Средней Азии (таджиков, узбеков, казахов) и Кавказа.

Все описанные формы табуирования имен являются не просто элементами народного этикета, но пережитками патриархального строя. Многие исследователи склонны заключать, что запрет на имена для женщины был намного строже, чем для мужчин. И если несоблюдение обычая по какой-либо причине могли простить мужчине, то женщине оно было непростительно [Барахоев 2011: 4].

В настоящее время описанный обычай практически изжит, однако при личном общении имена иногда заменяются, как это было принято много лет назад.

Библиография

Барахоев Л.М. Избегание и табуирование имен у ингушей. Назрань, 2011.

Грабовский Н.Ф. Ингуши. (Их жизнь и обычаи) // Сб. сведений о кавказских горцах. Тифлис, 1876. Вып. 9.

Кудусова-Долакова Ф.И. Семья и семейный быт ингушей (конец XIX — начало XX в.). Назрань, 2005.

Л. Гуцян

АРМЯНСКАЯ ОБЩИНА ЛОНДОНА

В своем сообщении я основываюсь на интервью, сделанных в Лондоне в 2012 г. Информантами являлись жители города, в разное время приехавшие в столицу Великобритании и прожившие там от 3 до 40 лет. Возраст информантов — от 20 до 70 лет. В основном в сообщении внимание акцентировано на мнении тех из них, кто принимал решения за себя и за членов своей семьи в вопросах выбора жизненных стратегий. Следует сказать, что, используя понятие «лондонская армянская община», я имею в виду группу людей, имеющих армянскую идентичность лондонцев, вне зависимости от их личного участия в каких-либо этнических или конфессиональных общественных или политических организациях.

Формирование армянской общины Лондона проходило в несколько этапов с первых десятилетий XX в. до настоящего времени. Миграционные волны отличались местом выезда, временем и причинами переезда в Великобританию. В целом можно говорить о пяти основных волнах миграции, первые четыре из которых были обусловлены политическими причинами, а последняя — как политическими, так и экономическими.

Волна 1910–1920 годов включала в основном западных армян, бежавших от геноцида.

В 1950-е годы, после провозглашения независимости Индии, армянская община пополнилась говорившими на восточно-армянском диалекте индийскими подданными королевства.

В начале 1970-х годов после разделения Кипра на греческую и турецкую зоны из последней в Лондон переселилось большое число подданных Великобритании армян-киприотов, имевших западно-армянское происхождение.

К концу 1970-х годов после победы исламской революции в Иране в Лондон приехали армяне, говорящие как на восточно-армянском, так и на западно-армянском диалектах. Последние были потомками беженцев начала XX в. из армянских провинций Оттоманской империи — Турции. Большая часть иранских армян впоследствии переселилась в США.

Новая волна миграции была отмечена в 1990-е годы. Первоначально она состояла из подвергшихся гонениям бакинских армян, а впоследствии по экономическим причинам сюда приехали также жители России и Армении.

Согласно наблюдениям священника армянской церкви Сурб Саргис в Лондоне отца Шнора, «сейчас около 40 % в Лондоне — персидские армяне, 30 % — кипрские армяне, а остальные — из различных стран Востока».

У указанных групп по-разному проходили, в частности, легитимизация, культурная и экономическая социализация в стране пребывания, а также восприятие своего статуса и организация своих жизненных стратегий в новой среде. Также от характера миграционной волны зависит компактное (старые волны) и дисперсное (новая волна) проживание армян в Лондоне.

Легитимизация и социализация. Как уже указывалось, для большого числа приехавших в 1950–1970-х годах армян отсутствовала проблема получения гражданства, так как они являлись гражданами империи. Что касается армян из Ирана, то многие из них получили высшее образование в Великобритании и при существовавших на тот период английских законах достаточно скоро получали гражданство. Во всех перечисленных группах вопрос знания языка принимающей страны также отсутствовал.

У новых мигрантов, как они отмечают, были две основные проблемы — языковая и вопрос получения гражданства.

Как указывает один из информантов, даже в случае, когда взрослый или ребенок учили язык до переезда, это был литературный английский, не соответствующий современному разговорному языку, который осваивался уже на месте за период от полугода до нескольких лет, в зависимости от базовых знаний. Между тем недостаточный уровень языковой подготовки никогда не становился поводом для иронии, по крайней мере, таких фактов сообщено не было.

Процесс легитимизации проживания в последнее десятилетие проходит в несколько этапов.

Здесь следует отметить, что Великобритания в настоящее время, не имея крупной промышленности, не нуждается в производственных рабочих. Наиболее востребованными являются про-

фессионалы в финансовой и различных научных и творческих сферах, а также обсуживающий персонал. Наиболее распространенный путь легальной миграции — приглашение работодателя и визы родственников.

При наиболее благоприятных обстоятельствах въезда прибывшие в страну еще в посольстве Великобритании получают «право ограниченного проживания», которое дает право на работу как приглашенному специалисту, так и членам его семьи, кроме того дети школьного возраста имеют право посещать государственную школу.

Через пять лет они имеют право подавать заявление на постоянное проживание для всех членов семьи.

Следующим этапом (через год) является подача документов на получение гражданства.

Далее следуют экзамены, которых предусмотрено два на выбор: устный и письменный английский или правила и законы страны. Двое из информантов сдавали второй экзамен, который представляет собой, как кажется, скорее прохождение испытания, через которое государство убеждается в удачной социализации мигрантом в новой среде. Экзаменуемый должен знать о том, что Великобритания является полиэтничной, поликонфессиональной страной, быть сведущим в численности наиболее крупных общин, знать, в какие учреждения нужно обращаться при различных жизненных ситуациях.

Следует отметить, что для детей школьного возраста такого рода экзамены не предусмотрены, так как в учебную программу входит получение всех указанных сведений.

Далее необходимо принести клятву, также на выбор: королеве или демократическим принципам. Одна из информантов указывает: «Мы выбрали (клятву. — Л.Г.) демократическим принципам, поскольку наши демократические принципы не отличались от демократических представлений этой страны. Нам было легко это сделать. Мы пошли, было довольно красивое мероприятие. Был большой зал, и люди просто повторяли “я клянусь”, а весь текст читала некая дама, которая сделала нечто важное для этой общины, не в масштабе Лондона, а для этой общины. Это была

весьма представительная черная женщина, очень приятная. Она прочитала, мы поклялись. И мероприятие закончилось».

После получения гражданства можно подавать заявления на получение паспортов Великобритании, дающих право безвизового проезда в ряд стран.

Вопрос получения гражданства для некоторых информантов являлся символическим актом отказа от родины и воспринимался ими болезненно. Так, находящаяся по праву ограниченного проживания и обучающаяся в Лондоне молодая женщина в интервью высказала сомнение в том, что она будет подавать на гражданство Великобритании: «Я еще не решила, я еще учусь, я еще не решила. Я не могу на 100 % сказать, что я согласна быть отрезанной от Армении... Я думаю, если у меня будет возможность зарабатывать в месяц хотя бы тысячу долларов, я вернусь назад. Для этого мне здесь надо получить образование, чтобы потом в Армении, иметь возможность жить»

Другая жительница Лондона вспоминает о своем решении так: «Потом начались споры в семье, потому что муж хотел, чтобы я получила гражданство Великобритании, но мне надо было сдать армянское гражданство, а я не хотела <...> (дело в том, что в указанный период законами Армении двойное гражданство было запрещено. — Л.Г.). Я не хотела сдавать свой армянский паспорт кому-либо. Это мой паспорт, и он это — я... Он (муж. — Л.Г.) уже почти убедился, что он будет это делать без меня. Получит гражданство, чтобы дети получили (его), он пошел и сдал экзамен <...> Но однажды (муж. — Л.Г.) пришел и сказал, что парламент Армении принял закон о двойном гражданстве. Я пошла сдавать экзамен. Я сдала экзамен по законам. Потому что я в эту страну приехала без английского. Я пошла здесь в английскую школу, год там проучилась, а потом постепенно улучшила свой английский, что было не просто».

Свой личный статус некоторые приехавшие из Армении информанты отказываются воспринимать как эмигрантский, например, 43-летняя жительница столицы предпочитает видеть себя гостем страны. Важно также отметить, что все они в настоящее время связывают, так или иначе, свое будущее (но не будущее своих детей) с Арменией.

Локально-социальный статус, который представляют мигранты новой волны, также отличается от старой общины. Приехавшие из Армении отказываются видеть себя в спюрке — диаспоре. На вопрос «Вы в спюрке?» они предпочитают отвечать: «Нет, я — в Англии». Это указывает на новые условия переселения, на непрерывность связей с родными и друзьями в Армении, которые не всегда могут заменить социальные связи в общине.

Индивидуализация презентации, когда не община представляет человека в новом сообществе, а скорее человек — свою родину (общину, народ), заметна в нескольких интервью. «Я здесь представляю в первую очередь свою родину, потом я представляю свою семью и в конце я представляю сама себя», — подчеркивается в одном из интервью.

Следует также отметить, что «армянство» как ресурс при выборе работника при прочих равных условиях актуально в лондонском сообществе: «При знакомстве мой сын назвался С.А., те поняли, что он армянин. Один из них спросил: “Мальчик мой, ты армянин?”, тот ответил — армянин. “Говоришь по-армянски?” — Говорю. “Откуда?” — Из Еревана. “Есть ли сестра, мама-папа?” Но, кроме того, что он армянин, он представил и свою работу».

Религиозные, политические, общественные и культурные организации. В Лондоне действуют две армянские церкви. Первая из них — Сурб Саргис — была построена в 1920-х годах при содействии известного мецената Галуста Гюльбекяна. Тогда здесь постоянно проживали около 500 армян. В качестве образца при строительстве церкви св. Сергия был выбран Ахпатский монастырь в Армении. Вторая церковь, выкупленная у муниципалитета, — Сурб Егише, освящена в 2001 г.

Очевидно, что представители «старой волны», не имевшие опыта прерывания религиозной традиции, являются костяком церковной общины Лондона. Тем не менее прожившему около 40 лет в Лондоне информанту (ок. 70 лет) тенденция посещения церкви прихожанами видится следующим образом: активное участие в религиозной жизни в первые годы, посещение праздников, особенно Пасхи и Рождества, которое сменяется участием в индивидуально-семейных обрядах — крестин, венчания и отпева-

ния, что, как с иронией заметил информант, в армянском варианте предпочитают даже те, кто никогда прежде в церкви не был. Что касается новой волны, то ее представители не считают обязательным посещение церкви уже с самого начала своего пребывания. Религиозные праздники, например Пасха, оформляются в виде семейного торжества, а Рождество воспринимается скорее как государственный праздник. Однако следует заметить, что сам факт существования армянских церквей информантами обязательно подчеркивается.

Две однодневные школы — субботняя и воскресная — являются светскими и расположены в районе компактного проживания старой общины Актн. В программу этих школ входит изучение армянского языка, литературы, а также истории Армении. Там же, в арендованном помещении английской школы, расположен детский центр.

В Лондоне существуют как армянские политические партии, так и общественные организации. Действуют три традиционные партии — дашнакцутюн, гнчак, рамкавар и около 20 общественных организаций: культурных, женских, молодежных. Организации не имеют общего руководства и действуют самостоятельно. Замечу, что английские армянские организации прямо не связаны с организациями других стран Европы. Их деятельность можно назвать «армяноцентричной» — финансовая помощь, культурный обмен и другие программы координируются во время поездок в Армению, где происходят встречи, в том числе и с коллегами из других стран.

Отмечу также, что в качестве «родины» Армению воспринимают все информанты, вне зависимости от того, когда и откуда они приехали. Между тем очевидно различие в восприятии состояния Армении для «старой общины» и новых мигрантов. Если первые подчеркивают, что Армения вновь стала независимой, то для вторых важно отметить экономически нестабильный и коррупционный фон в стране, особенно в сравнении с Великобританией.

Н. Г. Джалабадзе

ОСОБЕННОСТИ ИНТЕГРАЦИИ В ПОЛИЭТНИЧЕСКОМ ОБЩЕСТВЕ КВЕМО КАРТЛИ

Существование широкого спектра этнических меньшинств и проблем, связанных с мультиэтничностью и мультикультурализмом, значительно препятствует демократизации, развитию гражданского общества и гражданской интеграции в современной Грузии. В этой связи весьма интересен регион Квемо Картли (включает шесть муниципалитетов: Цалка, Болниси, Дманиси, Тетри-Цкаро, Марнеули, Гардабани) с довольно пестрым этническим и религиозным составом, где грузины и представители других этносов (азербайджанцы, армяне, греки, русские и т.д.) проживают по соседству, в основном изолированно и компактно. Национальные меньшинства составляют большинство населения территории.

Исторически миграции разных этнических групп на территории Квемо Картли (особенно с первой половины XIX в.) и добровольное или принудительное переселение местной популяции из региона имели частый характер. В разные исторические периоды одна этническая группа заменяла другую (грузины — турки, грузины — армяне, немцы — грузины, греки — грузины и т.д.), и по этой причине существующий межкультурный баланс легко разрушался. Вследствие интенсивных миграций различные этнокультурные общности оказывались участниками комплексного процесса аккультурации. Новые этнические группы проходили адаптацию к незнакомой им среде и к чужой культуре. Этот процесс не был однородным.

В советский период в многонациональном регионе Квемо Картли русский был языком общения, в школах вели политику интенсивного обучения русскому языку, межкультурный диалог и социальные контакты реализовались на базе русского языка. Идеология «Homo Sovietikus» не создавала основу межкультурного противостояния, и процесс интеграции, хотя и медленно, протекал безболезненно.

С притоком в Квемо Картли экомигрантов с 80-х годов прошлого столетия (а позднее экономических мигрантов в конце 1990-х) из высокогорных регионов Грузии связано появление новых проблем в интерэтнических отношениях. Значительный рост грузинского населения изменил этнодемографическую картину региона и общую инфраструктуру. Адаптация мигрантов к новой культурной среде была сложным процессом, в который были активно включены этноцентристские механизмы. Местные жители восприняли прибытие грузинских групп как стратегию грузинской национальной политики и враждебно встретили этот процесс. Локальные этнические группы, оказавшись в большинстве в регионе, считали себя привилегированными и с неприязнью встречали тех, кто своей этнической идентичностью, т.е. принадлежностью к грузинскому этносу, пытался приобрести преимущество. Наличие разных этнокультурных групп и столкновение их интересов привело к конфликтам между ними. Причиной этому было и отсутствие коммуникации между группами или ее нарушение, вызванное незнанием грузинского языка и культурных особенностей друг друга.

После обретения независимости и объявления грузинского государственным языком в регионе возникли новые проблемы с точки зрения культурного диалога, которые проявились, прежде всего, в развале коммуникации между группами. Из-за отсутствия знания грузинского языка национальным меньшинствам было трудно интегрироваться в социальной и политической жизни нового государства.

Эффективность межкультурной коммуникации в мультиэтническом социуме, в первую очередь, определяется возможностью установления вербального контакта между коммуникантами. Одним из главных препятствий интеграции этнических меньшинств в регионе остается незнание грузинского, т.е. государственного языка. В регионе на грузинском языке более-менее свободно говорят этнические меньшинства, проживающие в городах и полиэтничных поселениях; в изолированных моноэтнических поселениях уровень знания грузинского языка очень низок. По этой причине большинство из них не может участвовать в политической и общественной жизни региона.

В последнее время правительство добилось значительного прогресса по интеграции негрузинского населения в социальную жизнь страны. При огромной поддержке международных организаций разработаны программы преподавания грузинского языка в школах в районах проживания меньшинств, запланировано преподавание социальных предметов на грузинском языке, разработаны меры унификации системы образования. Все эти меры рассчитаны на обеспечение успешного межкультурного диалога. Надо отметить, что сегодня среди меньшинств растет потребность изучения грузинского языка.

Успех интеграции во многом зависит от эффективных межличностных отношений, которые возникают в семье (смешанный брак), между соседями, в школе, на работе. Такие отношения всегда подразумевают знакомство с другой культурой, ее признание и участие в ее контекстах, что является одним из важнейших факторов в стратегии интеграции. Но типичным для этого региона является факт, что этнические меньшинства в данном отношении держатся в целом на расстоянии друг от друга. Успешной интеграции значительно способствуют смешанные браки. Но из-за религиозного разнообразия и типа поселения в регионе (в основном изолированно) такие браки встречаются нечасто.

Аналогично, в силу дистанцированности религиозных групп ограничена возможность ознакомления с чужими культурами и участия в их контекстах. Вместе с тем представители различных конфессий терпимы друг к другу. На религиозной почве в регионе не было серьезных конфликтов (за исключением незначительных случаев в Цалкском муниципалитете), что указывает на религиозную толерантность жителей. Это особенно заметно среди населения, которое традиционно жило по соседству или в смешанных поселениях.

В регионе две стратегии аккультурации — интеграция и изоляция в постоянной борьбе друг с другом. С одной стороны, это интеграционные процессы между разными этнокультурными группами (увеличение межличностных и межгрупповых контактов, рост потребности в знании государственного языка, рост смешанных браков, уменьшение конфронтации и конф-

ликов, участие в чужих религиозных практиках, рост доверия к государству, наличие совместных мероприятий, переключение культурного кода), а с другой стороны, это тенденции изоляции, характерные для закрытых групп (строгое ограничение религиозных и брачных практик, отсутствие знания языка, отсутствие интеркультурной коммуникации, слабо развитое чувство принадлежности к государству, наличие сепаратистских склонностей). Те же тенденции вовлеченности и изоляции наблюдаются и в социальных настроениях каждого из меньшинств: одна группа воспринимается как более надежная и приемлемая для соседства по сравнению с другими, и наоборот. Очевидно, что там, где происходит повседневный межличностный контакт, межкультурный диалог осуществляется гораздо проще и успешнее. Проживание по соседству сблизило разные группы, помогло узнать культуру друг друга и накопить опыт эффективной коммуникации.

Потенциальные возможности интеграции той или иной этнической группы имеют большое значение в стратегии государства. В соответствии с этим должна быть выработана отдельная политика для каждой группы, особенно для тех из них, в которых преобладает тенденция изоляции. Эта политика должна быть направлена прежде всего на молодое поколение как на главную опору гражданской интеграции. Несмотря на то что этнические меньшинства в Квемо Картли пока еще не интегрированы полностью в грузинское государственное пространство, положительная динамика межкультурного диалога очевидна.

Р.А. Джалил-Ходжа

ПАСХА В ПОКРОВСКОМ ХРАМЕ СТАНИЦЫ ОРДЖОНИКИДЗЕВСКАЯ В 2013 г.

О христианстве в Ингушетии напоминает немного: христианский храм Тхаба-Ерды в Джейрахе [Казарян, Белецкий 2009] и Покровский храм в станице Орджоникидзевская.

Первую попытку миссионерства в Ингушетии предприняла Византия (XI–XII века), затем Грузия (XII–XIII века) и Рос-

сийская империя (XVIII в.) [Крупнов 1971: 196]. Так, успешное влияние Грузии на процесс христианизации ингушей отмечено в период правления царицы Тамары. В период позднего средневековья укрепляются русско-ингушские связи. Царская власть в течение XVIII в. и первой половины XIX в. не раз пыталась ввести христианство среди ингушей [Мартиросян 1996: 330]. С середины и до конца XVIII в. христианство поддерживалось грузинскими, а позднее и русскими священниками из Осетинской духовной комиссии.

Исторически русское население компактно проживало на территории Сунженского района в станицах Слепцовская, Нестеровская, Троицкая и частично на территории Малгобекского района в станице Вознесенской. По данным переписи 1989 г., доля русского населения в Чечено-Ингушской АССР составляла около 23 %. По переписи 2002 г., в Ингушетии русских около 1,2 %, сейчас их около 3500 чел., это менее 1 %.

В 1912 г. в Ингушетии была построена старообрядческая церковь (белокриницкого согласия) с точным адресом на 1917 г.: Терская область, Сунженское отд., стан. Слепцовская. В 1930-х годах она была разрушена, а затем, после Великой Отечественной войны была воссоздана уже православной в казацкой хате и получила название Покровская церковь, войдя в Магасский Благочиннический округ, в 1990-х годах ее обложили кирпичом. В 2012 г. здание было демонтировано в связи с окончанием строительства нового храма, на месте старого алтаря воздвигнут крест из черного мрамора. Новый храм был торжественно открыт 9 июня 2012 г. в день празднования 20-летия республики Ингушетия и освящен чином малого освящения.

14 октября 2012 г. в праздник Покрова пресвятой Богородицы Архиепископ Владикавказский и Махачкалинский Зосима совершил чин Великого освящения Покровского храма, и это стало первым освящением храма за последние 60 лет. Современный адрес: Республика Ингушетия, Сунженский район, стан. Орджоникидзевская (ул. Пионерская, 24). При храме есть пекарня, трапезная, крестильная, маленькая гостиница для паломников. Звонарь в обычные дни — молоденькая прихожанка, в праздники присылают звонаря из Владикавказа.

Почти 40 лет (до 1999 г.) настоятелем станичного Покровского прихода был протоиерей Петр Сухонос. В 1999 г. его похитили и убили. В 2000 г. сюда был прислан игумен Варлаам, ныне епископ Махачкалинский и Грозненский. Он служил здесь до 2011 г., его сменил протоиерей Сергей Мальцев, благочинный Магасского округа (в него входит вся Ингушетия). В 2013 г. настоятелем Покровского храма стал 25-летний иерей Александр Бочаров.

В Ингушетии и в Чечне есть такая особенность: говоря «русские», всегда подразумевают «православные», несмотря на то что часть русского населения (женщины, вышедшие замуж за ингушей) перешли в мусульманскую веру. Русский и православный здесь слова-синонимы.

Я приехала в новую Покровскую церковь в станице Орджоникидзевская в страстную субботу, 4 мая 2013 г. и встретила здесь Пасху. По рассказам бабушек, которых положено называть «информантами», но отчего-то не хочется, раньше прибираться на церковном дворе перед Пасхой было почетно, допускались лишь избранные. Сейчас здесь трудились сам отец Александр (он стриг газон), четырнадцатилетняя Настя и еще два-три человека. Рабочих рук не хватало, мне было поручено вымыть пол под большим навесом во дворе.

После 22 часов стали собираться прихожане. Для их доставки из станиц Нестеровская и Троицкая были организованы «Газели», некоторые добирались на своих автомобилях. Прихожан было не более 40 человек — старушки, проживающие в Слепцовске, два человека из станицы Нестеровская, несколько человек из станицы Троицкая, три военнослужащих, два цыгана, одна семья приехала из Ставрополя, одна из Москвы, одна из Курска. В церковном дворе были выставлены в ряд столы, на которые прихожане ставили пасхальные угощения для освящения: куличи, крашеные яйца, сыр, масло, овощи, фрукты, зеленый лук, цветы, пирожки и крупные куски вареной говядины (это уже в местной ингушской традиции). Была и корейка, специально привезенная гостями, поскольку свинину в Ингушетии купить невозможно. Традиционной сырной Пасхи на столе не было, а куличи доставили из соседней Осетии, так как пекарня при храме пока не работает: нет пекарей, и на стене висит приглашение на работу в пекарню.

Живых цветов, которыми украшают церкви на Пасху в России, в Покровском храме не было. Пасхальная служба началась около 12 часов ночи и продолжалась до 4 утра. Национальный состав был следующий: русские (большинство), украинцы, грузины, молдаване, цыгане, корейцы, трое назвали себя казаками, один из них имел знаки отличия казачьего полковника.

Возрастной состав различен: присутствовала и молодежь, и люди среднего возраста, и старики, и дети. Из присутствовавших 40 человек примерно треть приехали из других регионов. К особенностям одежды можно отнести способ повязывания платка у женщин: молодые женщины повязывают его как ингушки сзади, старые женщины повязывают традиционно под подбородком. Женщин в длинных, в пол, юбках, не было ни одной, в основном юбки имели длину по колено. Предпочтений в цвете не наблюдалось. Одежда мужчин не отличалась от повседневной.

Православная церковь пользуется особым вниманием главы Республики Ингушетия Юнусбека Евкурова. И в Пасху он не обошел ее вниманием, приехал в храм, произнес поздравительную речь, вручил подарки и ответил на вопросы прихожан, окруживших его кольцом. В кольце была и сама Покровская церковь — оцепление на соседних улицах, машины с военными, усиленная охрана полицией. Опасения властей небезосновательны: в 2010 г. строящуюся церковь обстреляли из гранатомета. Ежедневная и праздничная жизнь под охраной вооруженных людей, большая комната для охраны являют специфику православной жизни в Ингушетии.

Особые условия существования русского православного населения в Ингушетии вызывают внимание журналистов и общественных деятелей, на Пасхе в Слепцовской присутствовал помощник депутата Госдумы из Москвы, журналисты некоторых известных интернет-изданий, местное телевидение.

На центральной площади Слепцовска власти организовали пасхальные гуляния, были накрыты столы и приглашены артисты, клоун. Алкоголя на столе не было, стол был сладким: конфеты, печенье, лимонад, минеральная вода, фрукты. Я много фотографировала: ингушские мальчишки-мусульмане с цветными яйцами в руках, девушка-ингушка с пасхальным куличом, молодая мама,

кормящая малыша сырной пасхой, которую привезли на пасхальный праздник в Слепцовск из Ставрополя — все они составляли местный колорит этого светлого христианского праздника.

Отношения к Пасхе ингушей, жителей Слепцовска, доброжелательное. 24 женщины-информанта сообщили о своем положительном отношении к Пасхе как к празднику. Некоторые уточнили, что для них имеет большее значение праздник Рождества Христова. Смысл Пасхи как праздника не смог объяснить никто из мусульман. Информанты-христиане объяснили смысл праздника как символа возрождения к новой жизни (семь человек), бессмертия души (три человека). Десять информантов сообщили, что посещение храма в Пасху в настоящее время не представляет для них опасности, но все равно вызывает чувство тревоги. Три информанта категорически отказались отвечать на какие-либо вопросы.

Информанты старше 30 лет вспоминали, каким значимым была «русская Пасха» в советские годы, как русские ставили пасхальные столы «До самого рынка» (это метров на 500). Весна 2013 г. выдалась холодной, и ингуши говорили мне: «Ничего, после русской Пасхи обязательно наступит тепло».

Несмотря на то что доля русского православного населения в Ингушетии сократилась до 1 % [<http://perepis-2010.ru> (на 06.05.2013)], позиция власти в Ингушетии способствует формированию толерантного отношения к русскому населению. Особое внимание, которое уделяет президент Ингушетии Юнусбек Евкуров церкви и поддержке русского населения, благоприятно сказывается на их положении в ингушском обществе.

Пасха в Ингушетии праздновалась в условиях усиленной охраны. В этом чувствовалась некоторая напряженность, однако несмотря на нее, православные христиане продолжали духовную традицию встречи этот светлого праздника под сводами храма.

Библиография

Казарян А., Белецкий Д. Тхаба-Ерды: к вопросу о датировке церкви и ее месте в средневековом зодчестве Кавказа // Вестник Археологического центра при министерстве культуры Республики Ингушетия. Назрань, 2009. Вып. 3.

Крупнов Е.И. Средневековая Ингушетия. М., 1971.
Мартirosян Г.К. Нагорная Ингушетия. Социально-экономический очерк // Ингуши. Саратов, 1996.

В.А. Дмитриев

ПРИЕМЫ АУТОПРЕЗЕНТАЦИИ КУЛЬТУРЫ: «ДОМАШНИЕ МУЗЕИ» ПРИЧЕРНОМОРЬЯ

Причерноморье мы рассматриваем как обширный (от устья Кубани до государственной границы РФ) поликультурный регион, в целом с инновационной культурой, сформировавшейся в постколониционный период (конец XIX — вторая половина XX в.) на базе взаимодействия этнических групп переселенческого и аборигенного населения (черноморские адыги-шапсуги). В рамках Причерноморья каждая из групп практикует самодостаточное этническое поведение, характерное для малочисленных этносов. Исключение представляют русские с их общегосударственным мышлением, но и у них можно отметить начальные проявления субэтнического сознания. Образ жизни всех определяется в основном урбанистическими нормами мегаполисной периферии с ее своеобразным отношением к контексту природного окружения.

Важной частью группового самосознания является рефлексия по поводу своего места в структуре Краснодарского края (собственно Прикубанья) и Причерноморья и окружающих объектов природы и истории Северо-Западного Кавказа. Частью данной рефлексии является ощущение ограниченности объектного наследия собственной этнической культуры, вследствие чего спонтанно вырабатывается повышенная оценка любого предмета, которому может быть дана этническая оценка.

Сельская часть Причерноморья характеризуется неполной освоения природного пространства, сжатым экологическим окружением, связанным с запустением нагорной полосы Причерноморья после Кавказской войны XIX в. Полоса запустения находится предельно близко к окраинам городов и поселков сельской местности курортной зоны. При этом она насыщена историчес-

кими памятниками в виде археологических объектов, относящихся к эпохам, предшествовавшим периоду Кавказской войны XIX в. Основная часть памятников находится в зоне нагорной полосы и крайне затруднительна для их научного обследования, осуществление которого возложено на местные музеи, не имеющие необходимой технической и научной базы. В то же время в крае процветает деятельность «черных археологов», что для массового сознания является признаком исторического богатства местности.

Можно говорить о четырех разновидностях обыденного исторического сознания:

1) почти полное равнодушие к историческому прошлому и его памятникам, сопряженное с потреблением различного рода выдумок, распространяемых в СМИ для развлечения отдыхающих;

2) следование различного рода эзотерическим учениям, адепты которых все интенсивнее действуют в курортно-туристической среде Черноморья;

3) частный интерес лиц, непосредственно созерцающих археологические и этнографические объекты, в ходе как профессиональной деятельности (лесники и пасечники), так и рекреационного времяпрепровождения (дачники, часть туристов и краеведы разных интересов);

4) интерес к прошлому своей этнической группы (как в массе, так и проявляемый ее отдельными представителями).

Последнее представляет интерес как форма этнического сознания, тогда как остальные могут быть трактованы как разновидности массового сознания, в различной степени окрашенного в этнические тона.

На данном фоне происходит развитие экстериорной области массовой и этнической культуры с ее специально сформированными объектами, предназначенными для презентации образов «своей» культуры слабо образованным и страдающим сенсорным голодом «курортникам».

На общем фоне превращения остатков этнической материальной культуры в антикварные ценности без оценки их художественного и источниковедческого достоинства, что превращает

вещь в симулякр и «чистый» знак этничности, предмет непонятого посторонним любования и одновременно предмет манипуляции, появление так называемых домашних музеев представляет адекватную эпохе форму сохранения этнокультурного наследия и его презентации.

Наблюдавшиеся нами домашние музеи воспроизводят типы музеев, имеющих в городах — культурных центрах, в широком диапазоне от сокровищницы — центра просвещения до места самого чувственного перформанса, напоминая музеи исторического профиля, синтезированные с мемориальными, политехническими и другими видами музеев. Следует отметить, что это стихийное творчество не укладывается в известные классификационные схемы музеефикационной деятельности, следовательно, приводимая ниже номенклатура «домашних музеев» Причерноморья не имеет характера терминологии.

Протомузей — имеющиеся во многих домах черноморских шапсугов наборы предметов, имитирующие очажные комплексы, или достаточно устойчивый немногочисленный (трехногий столик, ступка с пестом для дробления каштанов, лопатка для приготовления пасты, бурка и др.) набор предметов традиционной культуры, который можно быстро продемонстрировать случайному гостю — как способ окказиональной групповой самоидентификации в межэтническом контакте.

Музей-сокровищница — частный музей, например, в ауле Агуй-Шапсуг, где собран подъемный материал археологии древности (собственно археологические материалы) и современности (находки, относящиеся к XX в., особо — артефакты Гражданской и Великой Отечественной войны) и такого же характера этнографические предметы, найденные в хозяйствах и заброшенных усадьбах. Так же создавались школьные музеи. Музей-сокровищницы являются публичными музеями для односельчан (место рекреации для избранных взрослых и социализации детей) и местами эксклюзивного посещения для избранных представителей внешнего мира.

Музеи мистического перформанса — объекты природы и истории, выделенные для исполнения квазитрадиционных ри-

туалов, например дольмены р. Жанэ, эксплуатируемые «анастасиевцами».

Музеи коммерческого перформанса — объекты природы и истории, использующиеся с чисто коммерческой целью, например дольмен в а. Шхафит на заасфальтированной площадке вместе с распивочной.

Самую многочисленную группу составляют **домашние музеи, соединенные с рестораном**. Часть из них — собрания вещей, находящихся в зале пиршества, как в армянском ресторане на окраине пос. Лазаревское. Предметы были собраны у переселенцев из Абхазии в 1990-х годах.

Таких ресторанов с вещами этнического характера сейчас много в городах России, Грузии и других бывших советских республик. Музеями их называть сложно, так как внимание публики на них почти не останавливается. Однако с рестораном могут быть соединены предметные комплексы, близкие к экспозиции. Можно упомянуть музей армянской переселенческой семьи в пос. Казачий хутор, являющийся отдельной экспозицией в собственном здании. Эта экспозиция построена на профессиональных музейных основаниях.

В пос. Тхагапш пиршественное помещение встроено в усадьбу причерноморского шапсуга начала XX в., с домом, который является памятником бытовой архитектуры. В пространстве усадьбы находятся археологические объекты. По решению хозяйки были сделаны действующие модели кунацкой, помещения с очагом и абхазской пацхи (жилища с плетеными стенами).

В «домашних музеях» степень подлинности и этнографичности предметов определяют их владельцы. В большинстве они стремятся находить и собирать этнографические бытовые предметы (вещи и фотографии), руководствуясь собственным пониманием их этнографичности, тем самым выступая в роли коллекционеров. Приобретения откровенных «новоделов» они стараются избегать, стремясь к использованию предметов старины.

Напротив, видно, что государственное творчество предлагает концентрацию традиционных объектов культуры в музеях сложившейся сети и переносит рекреационную деятельность в ква-

зиетническом окружении в среду, полностью созданную из «новоделов», по-постмодернистски освобожденную от следования прототипу. Такая среда предлагается для общения членов этнических групп (например, кабинеты этнических общностей в Доме национальностей пос. Лазаревское) или для развлечения туристов, как в этнодеревне «Казачий хутор» на Тамани.

Е.Ю. Захарова

**БУГАТТИ С РЕШТСКИМ НОМЕРОМ:
УРБАНИЗАЦИОННЫЕ ПРОЦЕССЫ
В ЮЖНОМ ТАЛЫШЕ (ПО МАТЕРИАЛАМ
ПОЛЕВОГО ИССЛЕДОВАНИЯ 2012 г.)**

Данный очерк написан по материалам пилотного экспедиционного исследования, проводившегося среди талышского населения (южных талышей) в остане Гилян, Северный Иран, в апреле — мае 2012 г. Экспедиция была запланирована в рамках исследовательского проекта по изучению области расселения талышей в социально-экономическом, историко-этнографическом и лингвистическом отношениях, осуществляемого Талышской Академией наук.

Ареал проживания талышей разделен между Азербайджаном (северные талыши) и Ираном (южные), что инициировало постановку вопросов о динамике идентичности, социокультурных и социолингвистических трансформациях в этой этнической общности в условиях приграничья. По этой причине в качестве основных исследовательских задач данной экспедиции было изучение современной повседневной культуры талышей, а также описание социолингвистической ситуации и разделяемых населением региона идентичностей. Уже непосредственно во время работы в поле возникла тема миграции из сельских районов в города, представляющей актуальное для талышей Гиляна явление.

Судя по оценкам самих талышей — жителей остана в последнее время наблюдается рост миграционных потоков из деревни в город. Особенно сильно эти процессы затрагивают молодежь.

Так, по словам информантов, из района (дехестана) Альян(д) выехало не менее 80 % молодых людей (ПМА, Фурваш). Основные пункты назначения для мигрантов — крупные города: Тегеран, Исфахан, Тебриз. Одна из распространенных траекторий миграции «село — Тегеран — Решт». В Тегеране «встают на ноги», зарабатывают средства, достаточные для того, чтобы потом обосноваться в Реште, административном центре остана, поближе к родным местам, и «занять здесь хорошие позиции». Присутствует и маятниковая миграция — утром уезжают на работу в город, вечером возвращаются в деревню.

Миграции в основном экономические, учиться в города отправляются лишь немногие, уровень образования выходцев из деревень остается низким: из 10 человек только трое продолжают учебу в высших учебных заведениях, остальные сразу после окончания школы начинают работать. По словам информантки 55 лет, горожанки родом из деревни в дехестане Альян, ее муж был первым в округе, кто отправился в Тегеран получать высшее образование, на основании чего можно сделать вывод, что вплоть до середины 1980-х годов высшее образование среди деревенских жителей этой части остана было скорее исключением (ПМА, Решт).

Возможность миграции для молодежи обеспечивается прочностью семейных, дружеских и родственных связей у талышей, что неоднократно подчеркивали сами информанты. Благодаря тому что «талыш талышу брат или сестра», в городах устраиваются сравнительно легко: «Хочу работать... приходи, устрою... начинает работать, копит, через 20–30 лет — свое дело» (ПМА, Решт).

Информанты говорят об успехах, которые в последние годы делают талыши — мигранты из горных областей в города — в новых для них несельскохозяйственных сферах деятельности. Этот «талышский расцвет» они объясняют, в том числе, сохранением талышами сплоченности сельского сообщества при переезде в город, тем, что «талыши всегда стоят друг у друга за спиной, вытягивают друг друга» (ПМА, Решт). У равнинных гиляков же, напротив, по мнению информантов, нет этого потенциала, поэто-

му, разъезжаясь по городам, они оказываются не способны к деловой кооперации.

Самый яркий пример успешности талышей-мигрантов, который неоднократно упоминался в разговорах, — шинный рынок в Тегеране, целиком находящийся в руках талышей. О тегеранском рынке говорят с гордостью, так как создание «талышской шинной монополии» воспринимается как доказательство предприимчивости и сплоченности талышей, проявленных вдали от родных мест и очевидных окружающим.

С удовольствием рассказывают и о разбогатевших талышах, складывается впечатление, что появление прослойки зажиточных людей с очень высоким уровнем доходов в среде талышей — новое явление. Так, рассказывают о человеке, который привез из-за границы в Иран дорогую машину «Бугатти». Такие машины регистрируются только с номерами Тегерана, но он специально заплатил, чтобы зарегистрировать машину с местными номерами. Об этом случае рассказывают с удовольствием — дорогой «Бугатти» стал наглядным подтверждением успешности талышей, положительно влияющим на их имидж в остане.

В разговорах о росте, развитии, прогрессе, который демонстрируют талыши в последние годы, обычно особый акцент делается на успехах в не свойственном ранее талышам городских занятиях, чему способствует, по словам информантов, горная энергия народа, особое рвение к работе. В качестве противоположного примера приводят «ленивых» гиляков. Гиляки, по словам информантов, в последние 4–5 лет стали охотно выдавать своих дочерей за талышей, которым еще недавно отказывали в праве заниматься чем-либо, кроме выпаса скота и, соответственно, в качестве привлекательных брачных партнеров не рассматривали.

Естественная городская точка притяжения и конечный миграционный пункт для многих талышей — город Решт, центр остана Гилян и крупнейший город иранского побережья Каспия. Гиляки и талыши составляют большинство населения города. Талыши расселены равномерно по всей территории Решта, однако некоторые кварталы информанты все же склонны обозначать как «талышские» (Hamid'jān, Malulin, Esteghamad, Esteghamad-2, Shuha-

da, Asaesh, Pole Taleshon) (ПИМА, Решт). Тальши представлены в органах местного управления, так, глава рештского шахристана — талыш. Присутствие талышей во власти — новое явление, это кажется непривычным, поэтому в сравнении с ситуацией прошлых лет говорят даже, что «Решт в руках талышей». Нужно отметить, что представленные в местных органах управления тальши — шииты, доступ во власть талышам-суннитам затруднен.

Определенный срез взаимоотношений между разными этническими группами в условиях города можно наблюдать на рештском овоще-фруктовом рынке, где естественный конфликт экономических интересов обнажает их особенности, возможно не столь очевидные в других ситуациях.

Рынок принадлежит муниципальным властям, работающие на нем продавцы — арендаторы торговых точек. По словам информантов, 30 % торговцев рынка — тальши, в основном это выходцы из Ассалема и Халхала. Большинство из них занимается перепродажей, но есть и производители, торгующие собственной продукцией — продуктами садоводства и огородничества: алычой, чесноком, зеленью, айвой. В основном свою продукцию везут из Халхала, а также Зинджана и Тарона. Один из управляющих рынка — талыш, остальные — гиляки. Лингва франка рынка — фарси. Из семи-восьми крупных лавок шесть принадлежат талышам, все они выходцы из одного района (дехестана) — Альяна; рабочие, которых они привлекают, — также тальши. Такие «этнические анклавы» образуются на рынке естественным образом: новички приходят на рынок через «своего» человека, затем, обосновавшись на торговой точке, подтягивают знакомых и родственников. Интересно, что тати (таты; в основном выходцы из Халхала) тяготеют на рынке к талышам. Сами тальши, говоря о 30 %, которые составляют представители их этнической группы на рынке, включают в них и тати. Те, в свою очередь, попадая в талышскую среду, могут называть себя талышами.

Таким образом, межэтническая граница, очевидная в сельской среде, в мультиэтничном контексте городского рынка становится менее актуальна, здесь актуализируется языковая близость (на рынке тати и тальши общаются на талышском) и, возмож-

но, стремление к объединению при попадании в окружение иноэтничного гилякского большинства. Это тем более понятно, так как, по словам информанта, гиляки также кооперируются, проводя интересы своей группы. Сотрудничают талыши и с тюрками, по словам одного из информантов, «у талышей много отношений с тюрками из других останов, лучше, чем отношения с жителями остана Гилян»; работающие на рынке талыши владеют тюркским языком (ПМА, Решт). Некоторая межэтническая напряженность проявляется и в языковом отношении. Так, наш информант Джавад, молодой выходец из талышской деревни Тусакиля, знает гилякский, но принципиально на нем не говорит.

Таким образом, по данным интервью, среди талышей остана Гилян отчетливо фиксируется рост миграций в города, причем центром притяжения миграционных потоков является административный центр остана г. Решт. Самими информантами успех талышей в несельскохозяйственных сферах деятельности воспринимается как новое явление. Миграции носят в основном экономический и долгосрочный характер, среди переселенцев преобладает молодежь. В иноэтничном городском окружении в условиях преобладания гиляков при построении межличностных отношений и кооперации в противовес последним актуализируется фактор языковой близости, а также проявляется тенденция солидарности с другими языковыми и этническими меньшинствами.

Источники

ПМА — Полевые материалы автора, собранные в ходе экспедиционной поездки 2012 г. в остан Гилян, Исламская республика Иран, совместно с И. Абиловым, Е. Гуляевой и Е. Капустиной.

Р.Ш. Зельницкая (Шларба)

ПРОЯВЛЕНИЕ ТРАНСФОРМАЦИИ СОЦИАЛЬНЫХ ОТНОШЕНИЙ В СВАДЕБНОЙ ОБРЯДНОСТИ СОВРЕМЕННОЙ АБХАЗИИ

Начиная с 60-х годов XX в. наблюдается существенная трансформация абхазского общества. Это связано с ростом городского населения. Одной из причин этого стала выдача паспортов колхозникам в Абхазской АССР в 1964 г. До этого колхозникам запрещалось покидать деревню при любых обстоятельствах. Для поездки в город им нужно было получить разрешение от председателя колхоза.

Мой информант Шларба Шота рассказывает: «Я закончил школу в 1958 г. и хотел поступить в Тбилисский государственный университет, но мне и моим одноклассникам не разрешали выехать за пределы деревни. По закону мы должны были после окончания школы два года работать в колхозе, только потом, если разрешит председатель колхоза, поехать поступать. Мы прекрасно понимали, что если сейчас не получим разрешение, потом, во-первых, мы знания потеряем, во-вторых, еще и отслужить придется в Советской армии. Разрешение на поездку мы брали практически насильно. Мы караулили у входа в сельсовет, не давая председателю колхоза возможности выйти. В конце концов, когда он понял, что мы не отступимся, возможно, он не хотел скандала, а может быть, он испугался, мы не знаем, он нам подписал разрешение на поездку в Тбилиси» [ПМА 2011]. Этот рассказ ясно показывает, какие условия были у колхозников в 50-е годы XX в.

Еще одной причиной роста городского населения стала появившаяся новая практика разделения семей. Если до 60-х годов XX в. молодая семья, отделившись от большого дома, выбирала место жительства в своей деревне, то с этого времени молодые семьи стали покидать деревню и переезжать жить в город.

Когда в советской Абхазии колхозники получили паспорта, начался массовый отток населения, особенно молодого, в город. Многие из тех молодых людей, которые получали высшее и среднее специальное образование, не хотели возвращаться в родную

деревню, предпочитая город, несмотря на то что некоторым приходилось жить на съемных квартирах.

Подобные изменения в социальной жизни повлекли за собой неизбежную трансформацию социальных отношений. Происходило определенное отчуждение между группами близких родственников: живущими в деревне и живущими в городе. Важным фактором, повлиявшим на снижение интенсивности отношений между «деревенскими» и «городскими», а следовательно, и на определенную степень отчуждения между ними, явилась разница в распределении времени, поскольку именно в условиях городской жизни можно говорить о таких формах временной организации, как рабочая неделя и выходной день.

Кроме того, близкие родственники, живущие в городе, в собственных глазах видели себя «выше» и людьми более культурными, нежели деревенские.

А теперь, соответственно, можно перейти к рассмотрению того, каким образом указанные изменения в социальных отношениях повлияли на организацию и проведение свадьбы в современной Абхазии. В первую очередь, следует указать на то, что появилась некая новая дополнительная мотивация к тому, чтобы организовать все, от приготовления пищи до сервировки свадебного стола, наилучшим образом, потому что «приедут городские, им нужно угодить».

Важным моментом является то, что изменились временные предпочтения, связанные с организацией свадебных мероприятий. Можно сказать, что фактор разницы в распределении времени в городе и деревне стал дополнительно влиять на отношения, потому что нельзя принуждать городских родственников приезжать в неудобное для них время. До середины XX в. свадьбы играли ночью и в любой день. Об этом свидетельствует абхазский этнограф В.Л. Бигуа: «Еще недавно свадьбы устраивали ночью, поэтому гости начинали собираться вечером. После захода солнца, под покровом темноты, из дома жениха, где уже шла оживленная подготовка к свадебному пиру, бесшумно выезжала со двора свита для привода невесты» [Абхазы 2007: 286]. Со второй половины XX в. временем для проведения свадьбы стали выбирать

выходной день, субботу, а посадку для трапезы стали назначать на 14 или 15 часов.

Указанное отчуждение близких родственников могло приводить к тому, что представители некогда единой семьи вообще перестают общаться и вспоминают друг о друге только во время важных мероприятий. Создается такая ситуация, что многие родственники даже не знают друг друга в лицо, несмотря на то что они являются детьми родных братьев и сестер

Подобного рода ситуация приводила к тому, что со временем увеличилась довольно специфическая группа людей, которая получила в народе название *чангалисты*. Это люди (обычно молодежь в возрасте от 18 до 23 лет), которые без официального приглашения, не являясь родственниками хозяев дома или соседями, приезжают на свадьбу. Они предпочитают чаще всего посещать многочисленные свадьбы, на которых легче потеряться среди людей. А также они выбирают такого хозяина свадьбы, о котором точно известно, что он наверняка не сможет обеспечить должный уровень порядка. Чангалисты приходят на ту свадьбу, где с большой вероятностью они могут встретить своих знакомых [ПМА 2011].

В деревенских обычаях в самом порядке проведения свадьбы начинает проявляться разделение на «деревенских» и «городских». «Деревенские» принимают «правила игры», диктуемые «городскими», и подспудно начинают признавать их культурное превосходство и большую культурную развитость. К таким нововведениям, связанным со стремлением делать «как у городских», относится установившаяся практика сажать за одним столом мужчин и женщин. Эта практика появилась именно в городе, и, скорее всего, здесь сказывается общая демократизация отношений, характерная для города. В сельской жизни особого демократизма в отношениях мужчины и женщины не наблюдается. Но при этом подобного рода практика получила некоторое распространение.

В современном абхазском обществе нормой брачных отношений уже становится практика привода невесты в дом жениха задолго до свадьбы. Раньше привод невесты совпадал с днем свадь-

бы, и невеста уходила из своего дома, чтобы выйти замуж ночью. Сейчас в этом нет необходимости, поскольку невеста в день назначения свадьбы уже некоторое время находится в доме жениха, и обусловлено это тем, что ныне не требуется договоренности с семьей невесты. Вопрос о назначении дня свадьбы полностью переходит в ведение семьи жениха. Срок свадьбы пересмотреть не может никто, даже родители невесты. Он переносится только в том случае, если в семье или в роду одной из сторон случилось несчастье [Абхазы 2007: 286].

В начале трапезы, как и раньше, хозяин дома выбирает руководителя застолья — тамаду, чаще всего из числа сельчан, обладающих красноречием и немалой выносливостью в отношении приёма вина. Высшей ценностью после Бога для абхазов является народ, поэтому тамада поднимает бокал сначала за него, а второй бокал — в честь погибших в боях за освобождение родины в грузино-абхазской войне 1992–1993 гг. Это нововведение стало ныне обязательным тостом на торжественных застольях, в том числе свадебных. Пока тамада произносит эти тосты, все слушают его стоя [Там же: 286].

Еще одним нововведением во время свадебного ритуала является обычай сажать во главе палатки (*ашьана*), в которой происходит торжественное застолье, невесту с женихом и друзьями, которое, однако, не является повсеместным. Это связано с тем, что в городе для жениха и невесты, как правило, нет дополнительного помещения¹.

Довольно упростился и обычай приобщения невестки к отдельно проживающим родственникам и соседям мужа. Первый визит невестка могла совершить только по приглашению, они устраивали небольшое пиршество, а невестка одаривала их различными вещами-подарками.

¹ Традиционную ситуацию на свадьбе Ш.Д. Инал-ипа охарактеризовал следующим образом: «Жениха не было видно на его свадьбе, он скрывался, сопровождаемый своим неразлучным товарищем. По старому обычаю, молодые на свадьбе также не присутствовали, невеста находилась в отдельной комнате в доме родителей жениха, а последний уходил из дома к кому-нибудь из друзей» [Инал-ипа 1965: 462].

Таким образом, можно констатировать, что изменения отдельных аспектов социальных отношений с неизбежностью оказывают трансформирующее влияние на форму проведения важнейших общественных ритуалов.

Библиография

Абхазы / Под. Ред. Ю.Д. Анчабадзе. Аргун. М., 2007.

Инал-ипа Ш.Д. Абхазы. Сухуми, 1965.

К.Р. Ишбулдина

«НЕСТАНДАРТНЫЙ» ПОРТРЕТ ТАДЖИКСКОГО МИГРАНТА (НА ОСНОВЕ ИССЛЕДОВАНИЯ МИГРАНТОВ В САНКТ-ПЕТЕРБУРГЕ)

Тема миграции активно обсуждается в России. Я проводила исследование в Санкт-Петербурге среди проживающих там таджиков с октября 2012 по март 2013 г. Были использованы различные методы сбора материала: интервью, анкетный опрос, неформальная беседа. Анкета включала 40 вопросов, сгруппированных в три блока: социально-демографический, миграционный и адаптационный. Следует отметить, что организация полноценной выборки временных трудовых мигрантов при исследовании была затруднена некоторыми причинами, а именно сезонностью работы и сложностями контакта.

Изначально мной была поставлена задача получить «средний» типаж мигранта из Таджикистана, выявить закономерность миграции. Но, приступив к работе, я поняла, что нарисовать социокультурный портрет мигранта «в целом» — задача очень проблематичная. Слишком разные люди и разные стратегии. Как любое общество состоит из множества групп и противоречивых взаимосвязей, так и приезжие разделяются на самые различные категории. Вряд ли можно рассматривать в качестве мигрантов кинорежиссеров Бахтияра Худоназарова или Фархота Абдуллаева, футбольного тренера Рашида Рахимова, музыканта и продюсера Табриза Шахиди. Все они являются выходцами из Таджикистана.

Это привело меня к мысли выстроить исследование как логическое исключение и нарисовать образ таджикского мигранта, непривычный для восприятия обывателя, написать историю успеха, складывающуюся из судеб выходцев из Таджикистана, приехавших в молодом возрасте в другую местность, в иную среду обитания и сумевших не только выжить в новых для них условиях, но и состояться как личность, приобрести уважение друзей и коллег, стать авторитетными в профессиональной сфере людьми, добиться получения интересной и хорошо оплачиваемой работы.

В процессе опроса выявилась следующая тенденция. Большая часть опрошенных в свое время приехала в Россию из Таджикистана на учебу.

В процессе исследования были опрошены 20 человек, из них 90 % мужчин, 10 % женщин. Из 20 опрошенных 12 человек являются гражданами РФ, причем четверо имеют двойное гражданство, один респондент имеет разрешение на временное проживание, 7 — временную регистрацию (из них трое — студенты).

Регионы проживания в Таджикистане до отъезда в Россию. Среди опрошенных большая часть (40 %) приехала из Душанбе, 25 % — из Согдийской области, 10 % из — ГБАО. Те, кого можно отнести к категории трудовых мигрантов, прибыли из Хатлонской области.

Возрастной состав. Преобладающей является группа в возрасте 40–50 лет (30 %). Это объясняется тем, что среди опрашиваемых было достаточно много людей, приехавших на учебу из Таджикистана еще во время Советского Союза и оставшихся в городе работать. Достаточно большая часть опрашиваемых (25 %) — это молодые люди в возрасте до 20 лет, приехавшие на учебу или работу сразу после окончания школы.

Состав по семейному положению показывает, что у 70 % есть семья (состоят в браке). Средний размер семьи — около пяти человек. У большинства супруга с детьми проживает вместе с опрашиваемым в России (87 %). Все семейные имеют детей.

У всех остались родственники, проживающие в Таджикистане, которым они посылают часть своих доходов на содержание. Некоторые отмечают, что родственники сами способны содержать

себя и свои семьи в Таджикистане. Нередко упоминание о родственниках, работающих в России.

Цели прибытия. Основная причина отъезда из Таджикистана среди опрошиваемых — учеба. Только 4 человека из 20 могут соответствовать определению «трудовой мигрант». Целью их приезда в Россию является работа, для троих опрошиваемых она носит сезонный характер.

Уровень образования. 50 % опрошенных имеют высшее образование, из них 35 % имеют научную степень, 35 % — среднее, 10 % — среднее профессиональное.

Профессии. Большая часть (30 %) работает в области медицины. Один из моих собеседников отметил, что выходцы из Таджикистана есть практически во всех больницах города. 20 % составляют студенты, 15 % заняты в строительстве, по 10 % — водители и предприниматели и по 5 % — работающие по техническим, юридическим специальностям, один респондент занимается археологией.

Все опрошенные, работающие в медицине, окончили вузы в Таджикистане и приехали в Россию продолжать образование в ординатуре.

Один из респондентов, врач, закончивший медицинский вуз в Таджикистане, а ординатуру в Санкт-Петербурге, отметил, что в Таджикистане еще в советские времена была сильная медицина. После гражданской войны республика лишилась высококвалифицированных медицинских кадров, была разрушена учебно-материальная база. Постепенно медицина возобновляет утерянный статус. Сейчас выпускники Таджикского государственного медицинского университета им. Абу Али Ибн Сино трудятся в Таджикистане, России, США, Канаде, Германии, Сирии, Пакистане, Иране и других странах. Среди опрошенных были специалисты различных специальностей: травматологи, хирурги, работающие в больницах Санкт-Петербурга, Пушкина, Колпино.

Что касается адаптации к условиям жизни в России, все опрошенные отмечали, что не чувствуют изолированности в обществе, общаются как со своими соотечественниками, так и с местными знакомыми.

Очевидно, что при приезде в другую страну возникают трудности в адаптации. Здесь многое зависит от субъективных факторов: пола, возраста, социального статуса человека, его образовательного и имущественного уровня, психологических особенностей.

Опрошенные говорили о том, что практически не сталкиваются с какими-либо формами дискриминации, связанными с устройством на работу, невыплатой зарплаты и т.д. И лишь в неформальной беседе, с оговоркой на то, что в работе не будет даваться ссылка на данные информанта, некоторые говорили, что порой испытывали определенную форму дискриминации по национальному признаку. Некоторые из опрошенных (15 %) отметили наличие дискриминации при поиске или смене работы. Некоторые ссылались на знакомых, которым периодически задерживают или не выплачивают заработную плату.

Мне удалось встретиться и побеседовать с председателем региональной общественной организации «Молодежное общество студентов Таджикистана в Санкт-Петербурге» Фарухом Сатторовым. Основной проблемой адаптации таджикских мигрантов в России он назвал слабое знание мигрантами русского языка. «Портрет таджикского мигранта, преподносимый на страницах печати и в средствах массовой информации, не всегда совпадает с действительным», — заметил Фарух. Он также отметил, что в том числе благодаря обучению в России начинает формироваться прослойка таджикской интеллигенции, которая фактически была уничтожена во время войны, большая часть выехала из страны. По его словам, в Петербурге на данный момент обучается около 500 молодых людей из Таджикистана.

После беседы с таджикскими студентами, проходящими обучение в ИТМО, я отметила, что их уровень владения русским языком достаточно высок. Из 20 опрошенных 10 человек владеют английским языком, 7 — узбекским, 3 — арабскими, 2 — немецким.

Мне представляется, что в условиях России важной составляющей адаптации мигрантов является адаптация этнокультурная. Она представляет собой усвоение богатой культуры России: языка, обычаев, обрядов, традиций, религии. Что касается опрошен-

ных, то практически все выказывали глубокое уважение к русскому языку, литературе и культуре. Многие из респондентов (30 %) регулярно посещают театры, изучают русскую литературу. 60 % респондентов празднуют Новруз (Новый день). Мне выпала возможность присутствовать на этом празднике, проходившем 17 марта 2013 г. в Пушкине.

Все опрошенные проявили осведомленность о христианстве, религиозных праздниках и обычаях. Те из собеседников, кто длительное время проживает в городе, присоединяются к некоторым празднованиям вместе с коллегами по работе, русскими друзьями.

Никто из опрошенных не выразил желания вернуться в Таджикистан. Многие высказывали мысль, что в старшем возрасте, если в республике будет наведен порядок, изменится экономическая ситуация, они подумают над вопросом возвращения на родину.

«Я горжусь тем, что я в чужой стране достиг многого. Горжусь своими родителями, своей семьей. Не надо бояться трудностей, они укрепляют человека», — сказал один из опрошенных. Эти слова завершают историю успеха выходцев из Таджикистана, живущих в Санкт-Петербурге.

Н.В. Казурова

СОВЕТСКИЙ КИНЕМАТОГРАФ КАК ФАКТОР МОДЕРНИЗАЦИИ ТРАДИЦИОННОЙ КУЛЬТУРЫ АЗЕРБАЙДЖАНА

С первых дней установления советской власти на территории Азербайджана в 1920 г. кинематограф стал одним из влиятельных факторов внедрения в общество идеологии нового государства. Все советские фильмы рассматривались как важнейший воспитательный стимул распространения идей революции на подчиненной периферии, независимо от художественного исполнения режиссерами поставленной цели [Гаджинская, Шнеер 1986: 12–13; Листов 1979: 98–115; Листов 1980: 5–15]. «Неотъемлемая черта советского киноискусства — его многонациональный характер,

<...> [так как] фильмы, будучи социалистическими по духу, объединяются в единое многонациональное искусство» [Юренев 1965: 18–19]. Проведение в жизнь данной идеи отчетливо прослеживается и на примере кинематографа Азербайджана.

Сюжеты азербайджанских фильмов 1920–1930-х годов концентрировались вокруг тем революции 1917 года и Гражданской войны 1917–1922 гг., таким образом, кинематограф принимал активное участие в нациестроительстве в СССР, мифологизируя его «молодое прошлое». «Авторы стремились к масштабному, героическому воспроизведению событий революции и Гражданской войны, тяготели к эпосе, хотя эпичность каждый раз окрашивалась по-разному — от пафоса до иронии, от психологизма до плакатности» [Юренев 1997: 41–42].

Переноса события революционных лет на киноэкраны, режиссеры не просто выполняли историографическую миссию формирования национальной памяти у советских граждан. Своими работами они стремились модернизировать жизнь самых отдаленных уголков Азербайджанской республики, обличая в своих кинокартинах пагубные пережитки досоветского периода. Посредством кинематографа велась борьба против народных верований, религии как социального института и религиозного фанатизма, традиционных норм поведения. Ключевой темой фильмов были и принципиальные вопросы роли и статуса женщины в обществе.

Яркой иллюстрацией вышесказанного может служить лента А.-Р. Кулиева «Алмас» (1936). Фильм — «метафора молодого советского режима и его идеологии» [Heyat 2002: 100]. Алмас — приехавшая из города в село молодая учительница, стремящаяся обучить местных ребят грамоте. Однако здесь она сталкивается с консервативно настроенным обществом, косности которого она противостоит практически в одиночку. В фильме устами Алмас порицаются невежество, слепое следование заповедям ислама, осуждается физическое насилие над женщинами и особенно их страх перед расправой даже в том случае, когда причиной потери девственности или беременности стало сексуальное надругательство. В картине поднимаются и проблемы здравоохранения, так

как незнание местными жителями врачебной этики приводит к ситуации, когда осмотр школьниц доктором-мужчиной рассматривается обитателями села как обесчещивающий их дочерей поступок.

Отметим принципиальное замечание Ф. Хайят: «Несмотря на радикализм “Алмас”, фильм не затрагивает вопросов снятия женщинами хиджаба, возможно, это связано с тем, что в деревне исконно его и не носили, предпочитая традиционное платье и платок, удобные для работы в поле» [Ibid: 100]. Тем не менее направленная на снятие хиджаба акция уже была проведена в кинокартине А. Бек-Назарова «Севиль» (1929), причем агитация касалась женщин не только Закавказья, но и Центральной Азии — региона, в котором лента вышла в прокат вскоре после Азербайджана. Фильм «Севиль» стал важнейшей частью компании советской власти по снятию с женщин хиджаба.

Влияние кинематографа на формирование мировоззрения азербайджанского народа нисколько не уменьшилось и в военные годы, однако оно было откорректировано соответственно насущным потребностям. Во время Великой Отечественной войны власти из центра стремились мобилизовать национальную культуру республик. По сообщениям исследователей, с началом войны даже «религиозные лидеры были призваны помочь советскому режиму в борьбе с врагом, а мечети были вновь открыты для посещения» [Altstadt 1992: 155].

Опытные советские пропагандисты делали акцент на национальном героическом эпосе (дастанах, а также народных песнях), пробуждающем у каждого человека чувства патриотизма и желание сражаться с врагом, пришедшим на его родную землю. Разумеется, и кинематограф был задействован в качестве идеологического ресурса: в течение войны в Азербайджане, как и в других регионах страны, снимали фильмы, призванные прославить идущих на фронт солдат и возвысить их доблестный дух красивыми историями и героическими победами над захватчиками. В числе наиболее характерных и снятых на азербайджанской киностудии кинокартин можно назвать работы А.-Р. Кулиева («Сын Отечества», 1941, и «Бахтияр», 1942), А. Иванова («Под-

водная лодка Т-9», 1943) и Г. Александрова («Одна семья», 1943). В этот исторический отрезок времени подавляющее большинство азербайджанских лент снималось на русском языке, тем самым подчеркивалась сущность долгожданной победы как общесоветской.

В послевоенные годы в Азербайджане продолжают снимать фильмы на военную тему, однако в народе все большую популярность завоевывают комедийные ленты с национальным колоритом, проявляющимся в остром юморе, традиционных костюмах и народных музыкальных мотивах и напевах.

Таким образом, в киноискусстве Азербайджана наблюдается сплав стилистики соцреализма с узколокальными, порой фольклорными, традициями Закавказья. О зрительских запросах и их стремлении видеть родные сюжеты говорят музыкальный фильм Г. Сеидзаде «Не та, так эта» (1956) или, например, третья экранизация «Аршин мал алан»¹ (1965) одноименной оперетты У. Гаджибекова, снятая Т. Тагизаде.

В 1969 г. появляется картина Э. Кулиева «В этом южном городе», слишком новаторская по форме и структуре сценария для современников, позднее она была признана несокрушимым шедевром азербайджанского кино [Вайсфельд 1975: 101–102]. Стержнем сюжета фильма выступает тема кровной мести, попытки упразднить которую были связаны еще с «представленной в 1860-х и 1870-х годах реформой во время унификации российской судебной системы и процессуальных норм в уголовных делах. Самой распространенной реакцией на введение новых законов были продолжительные бойкоты, обличающие глубину культурного расхождения во взглядах на правосудие у руководящих кругов [из центра Российской империи] и подчиненных регионов» [Swietochowski 2004: 16].

Действие фильма разворачивается во второй половине XX в. в типичном азербайджанском городе. Там по-прежнему сильны предрассудки, людская молва, институт аксакальства [Азербайджанцы... 1998: 243–245]. Все это существует негласно как законы

¹ Первая экранизация была снята в 1916 г. Б. Светловым, вторая версия принадлежит Р. Тахмасибу и Н. Лещенко и была выпущена в 1945 г.

чести и достоинства в уличной городской культуре. Фильм начинается кровной мстью, заканчивается он симметричной сценой; правда, на сей раз разум и гуманизм возобладали над общественным мнением, акт преступного воздаяния не был совершен. В кинокартине повседневный городской образ жизни продиктован условиями модернизации, которая постепенно вторгается на территорию прежних законов кланового родства и принятого кодекса чести. Но события фильма остались бы простой копиркой советской действительности, если бы одновременно не резонировали с традиционной народной культурой, которая наиболее ощутимо проявляется в эпизоде похорон. Именно гармоничное присутствие старого и нового делает фактуру фильма этнически насыщенной.

На общем фоне жанрового кинематографа особенно выделяется арт-хаусная работа А. Бабаева «День прошел» (1971). Перед зрителем предстает черно-белая тональность несостоявшейся любви. В главном герое читаем образ интеллектуала-европейца, удачно воплощенный десятью годами ранее актерским гением М. Маджаряни; в героине — чувственное смятение юности одновременно с достоинством и благородством сиюминутного порыва зрелого безрассудства. Декорации — море, улочки и руины старого Ичери-шехер, бетонные коробки новостроек, раскиданные по всему Баку. Атмосфера — темный зал кинотеатра, где крутят, казалось бы, отнюдь не романтический фильм о Японии в войнах, но недвусмысленно намекающий нам о короткой, но легендарной истории любви, рассказанной А. Рене в фильме «Хиросима, любовь моя» (1959).

Удивительное многоголосие азербайджанского фильма усиливает гул самолетов на аэродроме, который зрителю напомнит о не менее трогательной, но уже советской ленте — «Еще раз про любовь» (1968). Появление подобной картины возможно только в условиях межкультурного кинематографического диалога, когда режиссер волен, пусть и робко, но открыто дискутировать о времени и чувствах посредством своих работ с иностранными коллегами.

Начиная с фильмов «В этом южном городе» и «День прошел» азербайджанские кинокартины становятся все более камерными.

Режиссеры обращаются к частным жизням своих персонажей, в большинстве случаев ограничивая повествование до истории одной семьи, их родственников или друзей. В картинах 1970–1980-х годов можно наблюдать закрепление общесоветского образа жизни. Лучшие работы, созданные в соавторстве режиссером Р. Оджаговым [Маматова 1982: 110–112] и сценаристом Р. Ибрагимбековым, — «День рождения» (1977), «Допрос» (1979), «Перед закрытой дверью» (1981), «Парк» (1983), «Другая жизнь» (1987) — рассказывают истории о типичных азербайджанских жителях Советского Союза без особой национальной окраски.

Герои фильмов переехали из традиционных бакинских дворов в многоквартирные дома, а о старых кварталах Баку они вспоминают с ностальгией, но как о давно минувшем времени. Женщины интегрированы в ритм советской жизни, лишь изредка в качестве беглого напоминания можно услышать о традиционном гендерном неравенстве. Так, в фильме «День рождения» один из главных героев с сочувствием говорит: «Наши женщины не раскрепощены», хотя поведение его случайной знакомой говорит зрителю об обратном.

Если в ранних кинокартинах бойкие персонажи с экранов призывали зрителей бороться с пережитками и нравами традиционной культуры, то фильмы 1970–1980-х годов обращаются к человеку и сосредоточиваются на его личности. Поэтому азербайджанские ленты того периода не столько пропагандируют идеи советской власти, сколько репрезентируют процессы, происходящие в обществе.

Библиография

- Азербайджанцы. Историко-этнографический очерк. Баку, 1998.
- Вайсфельд И.* Наше многонациональное кино и мировой экран. М., 1975.
- Гаджинская Н.Д., Шнеер Н.Б.* Кинематография Азербайджанской ССР // Кино: Энциклопедический словарь. М., 1986.
- Листов В. В.И.* Ленин о месте кинематографа в системе советской государственности // Кино и время. М., 1979. Вып. 2.
- Листов В.* Конституция СССР и кинематограф (Страницы истории) // Кино и время. М., 1980. Вып. 3.

Маматова Л.Х. Многонациональное советское киноискусство. М., 1982.

Юренив Р. Новаторство и традиции советского кино. М., 1965.

Юренив Р.Н. Советское киноискусство тридцатых годов. М., 1997.

Altstadt A.L. The Azerbaijani Turks: Power and Identity Under Russian Rule. Stanford, 1992.

Heyat F. Azeri women in transition: women in Soviet and post-Soviet Azerbaijan. L., N.-Y., 2002.

Swietochowski T. Russian Azerbaijan, 1905–1920: The Shaping of a National Identity in a Muslim Community. Cambridge, 2004.

Е.Л. Капустина

ТАЛЫШИ ИРАНА: СУДЬБА ТРАДИЦИОННЫХ ХОЗЯЙСТВЕННЫХ ПРАКТИК И ОСОБЕННОСТИ ИДЕНТИЧНОСТИ

Талыши Гиляна зачастую воспринимаются как горцы-скотоводы. Однако уже давно одной из важных отраслей хозяйства для них является земледелие, в частности типичное для региона рисоводство. Рисовые поля простираются до самых предгорий. Гектар земли под посадку риса называется *джириб*, сам участок называется *биджѳра кия*. Каждая семья в среднем владеет участками от половины (*ним джириб*) до нескольких гектаров.

В качестве примера дается описание из д. Туса Кия. Сезон начинается в месяц *ордибехешт*, в середине апреля, хотя почву начинают готовить на месяц раньше. Сначала рыхлят землю трактором, потом приходят мужчины и размечают границы участков. Внутри кия или на участках перед домом в парниках высаживается рассада риса, затем проросшие кустики рассаживают по полю, преимущественно это делают женщины. Через 15 дней после посадки рис приходят проверять и выдергивают слабые всходы, эта проверка называется *виджин*. Еще через 15 дней сельчане опять приходят на проверку — *добарэ*. Потом рис оставляют вызревать на два месяца. Урожай снимают раз в год, он поспевает к концу июля. Жатву проводят при помощи специального устройства на двигателе — *харман куба*, а еще 50 лет назад для этого исполь-

зовали палку *гунин*. Потом везут рис на ближайший завод и там обмолачивают, платя за это 5 % урожая. Когда не было завода, рис молотили на молотилке *падинг*, работавшей от воды. На всю деревню был один *падинг*, и каждый сельчанин сам обрабатывал свой урожай. Излишки риса крестьяне продают все на тот же завод.

Для рисоводства первоочередной задачей является обеспечение полива. Вода поступает на поля как с осадками, так и по каналам. Однако в самые жаркие летние месяцы возникает угроза ее нехватки. Для этого организовываются общественные водоемы для хранения воды — *сели* (в Ассалеме — *били*). Контроль над использованием воды осуществляется государственными службами. Непосредственно распределением воды занимается специальный человек — *устравар*. Его задача — правильно распределить воду из селя в самый засушливый месяц лета между всеми рисоводами. Работу *уставара* контролирует *джосалар*, его работу — *абьяр*, а того соответственно — *мираб*. Последние три получают плату от государства, а *уставару* платят деньги непосредственно жители деревни, которыми он избирается ежегодно.

Еще 50 лет назад земли в селении принадлежали *арбабам* — землевладельцам, на которых работали *райаты*, арендовавшие земельные участки. За несколько лет до исламской революции в Иране прошла земельная реформа, по итогам которой земля была распределена между всеми гражданами. Землю продают и покупают, хотя большая часть купленной тогда пастбищной горной земли перешла вскоре в ведение государства.

Помимо риса местные жители выращивают чай, оливки (особенно вблизи Рутбара), овощи и фрукты.

Как правило, те, кто выращивает рис, держат и домашний скот: от нескольких овец и одной или двух коров до нескольких десятков овец. Рисовая солома с полей идет на корм скоту. В качестве крупного скота здесь традиционно выступали зебу, хотя в последнее время их держат все меньше.

В Туса Кия некоторые держат скот в совместной собственности с соседями (необязательно родственниками). Кто-то из соседей держит корову и ухаживает за ней, другой отвечает за корм

и т.д. Молоко делится поровну, телята продаются на мясо, выручка делится пропорционально затраченным средствам и труду.

Если скота в хозяйстве больше, то, как правило, семья отправляет его на *яйлагһ* — место летней перекочевки. *Яйлагһ* в горах называется *гирия*, в среднегорье — *минанку*.

Традиционный скотоводческий цикл можно проиллюстрировать на примере *яйлагһа* Маташ в Ассалеме. В этом *гирия* в летний сезон проживает около 500–600 семей, из них активно занимаются скотоводством лишь 10–15 хозяйств. Например, у одного из таких скотоводов сейчас 300–400 голов коз и овец. Весной (14 числа месяца фарвардин) скотоводы приводят стада из своей деревни Кыласыра в *минабандт* — среднегорную *гирия*, здесь они остаются на два месяца. Затем они поднимаются еще выше, в *бандт*, где пасут стада четыре месяца. И там, и там у них имеются жилища. После этого скотоводы возвращаются в *минабандт* и остаются там около 25–30 дней. Все это время вместе с мужчинами находятся и члены их семей. После осенней остановки в *минабандт* женщины сразу спускаются в деревню, а мужчины откочевывают в место осеннего пастбища, *пайза чар*, где пасут скот до конца осени. На зиму они возвращаются к себе в деревню, где скот содержится в загонах, а днем выпасается в местном лесу.

Как правило, определенная семья выгоняла скот на свой *гирия*, который мог находиться в совместном пользовании нескольких семей, которые могли не являться друг другу родственниками. У каждой семьи на *гирия* был свой дом и отгонные участки. Последние были в частной собственности, но границ не было, каждая семья знала, где ее участок, и пасла скот там. Овец держали каждый в конкретном месте, коровы свободно паслись везде. В *гирия* чаще всего не было земельных споров, поскольку пастбищ было много. В среднегорном *минанку* подобные споры случались, так как земли были более удобны и их не хватало, в *яйлагһах* на *минанку* люди огораживали свои участки.

В некоторых деревнях долгое время существовала практика совмещения рисоводства и скотоводства с использованием яйлажных пастбищ.

Однако в последнее время все больше бывших скотоводов поднимаются в *гирия* вовсе не для выпаса овец. В том же *гирия*

Маташ подавляющее большинство летних жителей являются *хошнешин* — теми, кто просто выезжает в *яйлагһ* в период летних месяцев, спасаясь от жары. В горах они либо просто отдыхают, либо высаживают огородные культуры. После 45-го дня лета они, как правило, возвращаются в равнинные села.

Происходит это в том числе и потому, что в последнее время занятие скотоводством стало менее выгодным — мясо завозится из-за рубежа. Однако гораздо более существенной причиной сокращения численности стад у талышей и того, что многие вовсе перестают заниматься скотоводством, является новая земельная политика властей. Более 10 лет назад леса в горах были объявлены государственной собственностью и было решено защищать их от потравы скотом. Государственные службы считают, что скотоводы портят лес, поэтому по экологическим соображениям большинство горных пастбищ было для них закрыто и талыши не могут больше пасти там скот (причем порой на огороженной территории лес вообще не растет). За нарушение границ ограживания скотоводы вынуждены платить штрафы.

Талышам была оставлена в собственность только земля вокруг домов. Однако многие информанты отмечали, что лес, охраняемый от скотоводов, активно вырубается лесозаготовительными компаниями, что позволяет видеть в этой политике не только и не столько заботу об экологической обстановке региона, сколько выгоду государства и / или крупных корпораций от продажи ценных пород дерева. «Они используют в качестве предлога для рубки то, что на самом верху горы якобы есть полезные ископаемые, до которых можно добраться, только вырубив лес. Потом их не добывают. У талышей же всегда было уважение к лесу, они берегли лес. Каждый знал, что этот лес принадлежит этой семье, тот — другой, и никто в чужом лесу даже веточки не рубил» [ПМА 2012].

Государство выплачивает компенсацию за землю тем, кто решил покинуть горы — около 20–30 млн туманов. Эта сумма заставляет многих навсегда переселяться в города. Субсидии на скот также прекратили выплачивать несколько лет назад. Фактически происходит выталкивание горцев-скотоводов на равнину. «Рань-

ше говорили: “Эта гора моя”, “Эта земля моя», теперь все это государственное. У государства есть большой проект “*Sāmandehi*” (перевод — «организация», «распределение»). Наши знакомые, которые занимаются экологией, говорят, что этот проект “жжет дома”, т.е. выталкивает население с гор» [ПМА 2012].

Были случаи, когда талыши сами поджигали леса («Все равно они нам уже не принадлежат»). Сейчас талыши, которые упорствуют и продолжают заниматься скотоводством, сталкиваются со сложностями. Государство заявляет: «Вам принадлежит только трава», при этом пасти можно только в определенное время и определенное количество скота.

В итоге за последнее десятилетие объем животноводства в горах сократился, многие перешли на рисоводство и уже не поднимаются на *гирия*. Тем, у кого не было поля и кто был не в состоянии купить рисовое поле, приходится арендовать его у равнинных жителей, — они спускаются к гиялкам и арендуют поля. Многие бывшие скотоводы идут работать на заводы, водителями, а также вовсе уезжают в города, забрасывая сельское хозяйство и становясь маятниковыми мигрантами.

Судя по полевым данным, у талышей существует разделение скотоводов на тех, которые держат только коров, и тех, у кого есть и овцы, и коровы. Первых, по сообщениям наших информантов, принято называть *голешами* (*галешами*) — *гол* в североиранских диалектах обозначает «крупный рогатый скот». Вторые могут называться *дамдар* — «скотовод» (д. Кыласыра), *дегхеу* — «горец» или просто талыш.

Таким образом, можно подумать, что галешы — это хозяйственная категория внутри талышской этнической группы, а называться галешом — значит определять свою хозяйственную идентичность. Например, в одном из разговоров наш переводчик, талыш, упомянул, что привезет нас к сыну своего дяди, который уже около десяти лет не держит скот, но все еще считается галешом.

Однако если обратиться к данным статьи А.М. Решетова из энциклопедии «Страны и народы», то можно прочесть следующее. «Галешы (*galesh* в пер. «пастух крупного скота») — народ,

проживающий в горных районах на юго-западе провинции Гилян в Иране. **Являются субэтнической группой народа гилянцев** (выделено мною. — *Е.К.*). Численность 40 000 человек. Ведут полукочевой образ жизни» [Решетов 1998: 131].

Еще более запутанной выглядит ситуация после следующей цитаты. В статье из сборника «Введение в историю и культуру талышского народа» галеша обозначаются как этносоциальная группа кочевых или полукочевых **талышей**-скотоводов, имеющая собственную духовную культуру и диалект, смесь талышского с гилянским [Введение... 2011: 89].

Так кто такие галыши: талыши с определенным типом хозяйства, «субэтническая» группа талышей со своим диалектом или «субэтническая» группа гилянцев?

Вот как отвечают на вопрос информанты: «Мы себя воспринимаем талышами. Гольши — часть талышского общества». «Всех, кто говорит на талышском, называют талышами. Всех, кто живет вне горной части, называли галешами. Из тех, кто живет внутри горной части, галешами называли только тех, у кого были коровы» [ПМА 2012].

Таким образом, судя по всему, для талышей слово «галеша» действительно подразумевает принадлежность к определенному типу ведения хозяйства. В этом ключе помимо галешей актуален еще один вариант хозяйственной идентичности — *гилямард*, земледелец (*гиль* — «глина»). «Мы *гилямард*, так как занимаемся земледелием» [ПМА 2012]. Все те, кто находится в *гилуне* (на равнине), все *гилямард*. И гиляков, и талышей называли гилямардами, т.е. «мужчинами гилуна». Им могли противопоставляться скотоводы. «На равнине — земледельцы; в горах — и талыши, и гольши; на равнине — талыши; у нас в Фумане у человека уже нет коров и овец, он земледелец — он гилямард, но все знают, что он талыш» [ПМА 2012].

Итак, галеша — это хозяйственная идентичность. Однако как быть с упоминанием о том, что галеша — субэтническая группа гилянцев (гиляки)? По сообщениям информантов, на востоке Гиляна есть свои галеша, они говорят на гилякском, язык называют гилякским, но себя гиляками не считают. Наши информанты-та-

лышы склонны воспринимать гилякоговорящих галешей близкими к талышам: «Мы в горах — в одном доме — мы как часть одной семьи, <...> мы в одной тарелке» [ПМА 2012]. Но все же не талышами!

Вот еще цитата из интервью: «Если спросить у гиляков, живущих по ту сторону р. Сефедруд о голешах, на каком языке говорят они, горные, то те ответят: “На голешах”. На вопрос, гиляки ли они, они с обидой ответят, что нет, они **галешах, а не гиляки**, а гиляки живут на равнине. Их язык отличается от обычного гилякского» [ПМА 2012].

Таким образом, помимо талышских галешей, не занимающихся овцеводством и живущих на равнине скотоводов, есть и гилякоговорящие галешах, в отличие от гиляков живущие в горах, не называющие себя гиляками, но и не относящие себя к талышам. Именно о них, скорее всего, шла речь в статье А.М. Решетова. Т.е. в одном случае галешах — принадлежность к определенной хозяйственной стратегии, в другом — обозначение своего языка, и на противопоставлении — определение себя как этнотерриториальной группы (галешах в горах, гиляки на равнине).

В качестве примера можно привести рутбарцев, жителей деревень вблизи г. Рутбар. Рутбарцы не называют себя татами, но язык свой называют *tāti rutbari* или *галешах*. При этом рутбарцы называют себя рутбарцами, но не татами и не талышами. В так называемых татских анклавах жители могут сказать про себя, что они галешах и тата. Или что они разговаривают либо на голешах, либо на *tāti*.

Подобный пример является яркой иллюстрацией неоднозначного набора идентичностей как внутри талышской общности, так и среди соседей талышей, где этническая, хозяйственная и языковые идентичности порой трудноразделимы.

Источники

ПМА — Полевые материалы автора, собранные в ходе экспедиционной поездки 2012 г. в остан Гилян, Исламская республика Иран, совместно с И. Абиловым, Е. Гуляевой и Е. Захаровой.

Библиография

Введение в историю и культуру талышского народа. Ереван, 2011.

Решетов А. М. Галешы // Народы и религии мира / Глав. ред. В.А. Тишков. М., 1998.

Н.Г. Краснодембская

ОБ ОБЫЧАЯХ ГОСТЕПРИИМСТВА НАРОДОВ СРЕДНЕЙ АЗИИ

В настоящей статье я хочу обратиться к воспоминаниям о своем посещении Ташкента и Самарканда в середине 80-х годов прошлого века. Это была командировка от МАЭ, но рассказать сегодня я хочу не об этом, а о живых и запавших мне в душу наблюдениях, полученных тогда непосредственно из местной жизни.

Я не являюсь специалистом по Центральной Азии, но этот край (точнее тот регион, что мы привыкли называть Средней Азией) в определенной степени был знаком мне (и даже любим мною) с раннего детства. Прежде всего, с ним была связана история семьи моего отца.

Реалии среднеазиатской жизни нередко фигурировали в разговорах и воспоминаниях нашей ленинградской семьи. И мне самой привелось побывать в этих теплых краях уже в раннем возрасте. Шла Отечественная война, мы с мамой и бабушкой (матерью отца) находились в эвакуации в Томске, и там в возрасте трех лет я заболела полиомиелитом в очень тяжелой форме. Врачи делали все, что могли, а маме сказали: очень полезны были бы солнце и фрукты. И мама повезла меня в Среднюю Азию. Ей помогли на работе: выдали командировочное удостоверение (без него нельзя было бы покинуть Томск), а у нее в Каттакургане Самаркандской области жила в ссылке старшая сестра с двумя дочерьми. Одна из них работала там врачом. Мы проезжали через Ташкент и даже остановились в городе на пару дней у старых знакомых бабушки и деда.

Горячее солнце, сухая земля, всеобъемлющее тепло, арыки с прозрачной водой, виноградные лозы, гроздья янтарных ягод в больших корзинах (подарки моей старшей родственнице от из-

леченных пациентов и каттакурганских, и из соседних кишлаков), затененные комнаты, где окна и двери завешаны коврами, а полы поливаются водой для создания хотя бы относительной прохлады, люди в халатах и тюбетейках — эти образы были запечатлены еще в моей детской памяти.

Разумеется, когда я очутилась в Ташкенте уже взрослым человеком, у меня не было конкретного узнавания мест, но все же, неожиданно для себя самой, я испытала чувство знакомости, близости окружившего меня мира.

Мне было где поселиться: друзья дали мне адрес двух старых женщин (одна была русская, другая — украинка), которые потеряли всех своих близких и потому соединились в своеобразную семью, съехавшись в неплохую трехкомнатную квартиру с балконом и четко поделив домашние обязанности. Здесь сердечно принимали многих гостей. Нашла тут теплый приют и я. Этот мирок не-азиатов в Азии заслуживает особого рассказа. Мои хозяйки (одна — сотрудница библиотеки Академии наук, другая — бывшая преподавательница техникума) были детьми тех, кого можно отнести к первому поколению местных русских поселенцев. В их памяти еще сохранялись эпизоды из истории освоения русскими этого края. И в то время, о котором я пишу, их дом был одним из центров притяжения русскоязычного сообщества. Ради меня был устроен прием, сбор друзей (там были русские, украинцы, евреи) с застольем, где меня познакомили с принятыми в этой среде блюдами.

Но это отступление, а сейчас — о другом.

Надо сказать, что касается Ташкента, мне не запомнилось каких-нибудь особых «путевых впечатлений», хотя, понятно, я посетила там много мест, включая музеи, библиотеки, академический институт востоковедения. Сводили меня и в чайханы, и к палаткам ремесленников, еще сохранявшимся на старом рынке. В целом этикет в отношении приезжей был обычным (с достаточной долей вежливости и внимания). Ярко памятен только поход на Алайский декханский базар: там мой восторг перед чудесными плодами восточной земли имел самый теплый отклик. Мне сердечно улыбались, давали объяснения, охотно позировали для фото и даже сфотографировали меня моим аппаратом, надев

на меня тубетейку, которую со своей головы снял один из продавцов.

А вот поездка в Самарканд дала мне ряд интересных и оригинальных этнографических наблюдений.

Поезд уходил из Ташкента вечером, и мои старушки провожали меня на вокзал до самого вагона. Мне было наказано: гулять по Самарканду только до заката, а к сумеркам вернуться на вокзал и там ждать обратного поезда. Поезд прибыл в Самарканд ранним утром. Моей первой целью была площадь Регистан, и я поехала туда на автобусе. Пассажиров было уже много, но мне удалось сесть на свободное место. Вскоре в автобус вошел местный мужчина с маленьким ребенком на руках и оказался близко от меня. Мне стоять было бы трудно, поэтому, чтобы ему было легче, не уступая места, я, однако, предложила взять ребенка к себе на колени. И мужчина, и ребенок предложение приняли. А пока мы ехали так несколько остановок, я успела получить от нового знакомого предложение навестить его семью и даже в другой раз приезжать прямо в их дом. На площади Регистан шла реставрация медресе Шир Дор, лежали кучки мусора, и в одной из них я увидела голубой глазурованный кирпичик, совершенно не поврежденный. Я даже взяла его в руки, но унести с собой постеснялась. До сих пор жалею: было бы чудесное (и памятное) пресс-папье. Не решилась потому, что все-таки чувствовала себя не дома.

За Регистаном последовал мавзолей Шох-и Зинда. Чтобы добраться туда, мне пришлось пройти несколько почти пустынных улочек пешком. Там в меня какие-то мальчишки швырнули несколькими мелкими плодиками (явно недозревшие паданки) не то яблони, не то айвы. Я так и не разобралась, что им не понравилось: то ли моя хромота, то ли что иду одна в чужом месте, как не положено приличной женщине.

По пути к мечети Биби-Ханым мне повстречалась арба, влекомая осликом. Нацелилась фотоаппаратом, но седок-хозяин строгим жестом показал мне, что запрещает снимать, к моему огорчению. У стен самой мечети раскинулся небольшой базар, там я впервые попробовала пашмак домашнего изготовления. Продавала его добрая молодая женщина, которую я очень удивила,

попросив *три* кусочка вкусных сластей. Она сказала: «Ну, тогда уж четыре...», и мне стало стыдно за себя как за этнографа. Ведь в местной среде счастливым считается число четное.

День клонился к закату, а я еще не побывала у мавзолея Гур Эмир. Я прекрасно видела его купол, но между мной и ним лежал район старого города: узкие извилистые улочки с глухими стенами. Все же я пошла в сторону мавзолея, ориентируясь на купол, который все время «сдвигался» то влево, то вправо, в зависимости от изгиба улицы. Я спешила, как могла: солнце бросало на небосвод последние лучи, тени сгущались. Честно сказать, здесь я трухнула: вокруг ни души, только серые глухие дувалы. Мне представилось, случись что, даже женщины не пожалеют, не придут на помощь. И я прибавляла ходу изо всех сил. Наконец, увидела просвет в конце улочки, выход на простор. Там стояла пара людей: невысокий толстячок в милицейской форме и девчонка лет пятнадцати с помойным ведром в руке. Он молчал, а из ее уст на него лился бурный поток слов. Но, увидев меня, она замолкла, а он приосанился, и их лица с вниманием обратились ко мне. Я объяснила, куда устремляюсь, и милиционер важным тоном поручил девушке проводить меня до мавзолея. По дороге она еще продолжала ворчать: «Вот еще... не там, видите ли, мусор выбрасываю».

Музей-мавзолей уже почти закрывался, но меня туда все же пустили, показали, объяснили... Сотрудник проводил меня до выхода и поручил группе мальчишек лет десяти (в белых рубашечках, с пионерскими галстуками) проводить меня до автобуса. Вся гурьба сопровождала меня, некоторые намекали на уместность сувениров, но, к моему и их огорчению, сувенирами запастись я не догадалась.

Итак, я выполнила задуманную программу знакомства с памятниками Самарканда. И даже почти вовремя, едва спустилась тьма, снова оказалась на вокзале. Поезд на Ташкент ожидался только поздно вечером, и мне предстояло провести несколько часов в зале ожидания. Случай свел меня здесь с землячкой: молодая женщина путешествовала по Советскому Союзу вдвоем с четырехлетним (!) сынишкой. Они уже побывали на Дальнем

Востоке, в Сибири, теперь их занесло в Среднюю Азию. Честно говоря, я была почти потрясена залихватской храбростью новой знакомой, особенно тем, что она решилась делить риски такого сложного путешествия со своим маленьким ребенком.

Вскоре же я пережила еще одно сильное впечатление, хотя и другого рода. В дверях зала появилась группа людей, которые будто сошли с индомусульманской миниатюры. Мужчины были в голубых халатах, белых чалмах, со здоровенными кинжалами у пояса. Женщины до бровей закутаны в многослойные одежды. С ними были и дети. Внесли большой ковер, развернули его на полу возле свободной стены и, рассевшись на нем, устроили чаепитие. Однако оставалась эта компания в зале ожидания недолго, а нам еще было сидеть и сидеть.

И вот тут выяснилось, что не только мы с интересом вглядываемся в окружающее, но и сами стали предметом пристального наблюдения. Более того, объектом местного гостеприимства. Не исключаю, что здесь особую роль сыграло присутствие с нами ребенка. Но несколько человек из окружающих проявили к нам особые знаки внимания, подарили нам, как это явно прочитывалось, свою *защиту*. На скамью напротив нас сел старик (скромно одетый, сухого сложения, очень высокий, я подумала — горный таджик). Некоторое время он смотрел на нас добрыми глазами, потом из глубин своего длинного халата достал несколько маленьких по размеру, но спелых и, как оказалось, необычайно вкусных гранатов и угостил нашу компанию.

Вскоре же ко мне подошла очень молодая женщина (почти девочка, наверно, лет 15–16) с грудным младенцем на руках. Она практически не говорила по-русски, но ее знание отдельных русских слов и мое — некоторых персидских и арабских позволило нам понять друг друга. Она сообщила, что родила первенца и сейчас из дома родителей возвращается к мужу, спрашивала, сколько детей у меня (я сказала, что двое, не детализируя, что имею в виду любимых племянников). Сопровождал юную мать ее младший брат, подросток лет четырнадцати. Он нес все заботы о ней и ребенке: приносил еду, питье, наводил справки о расписании. И держался как взрослый, серьезный мужчина.

Пока мы беседовали с его сестрой, он тоже подходил к нам, но как бы мимоходом. В то же время на другой конец скамьи возле моей товарки присела женщина средних лет и тоже о чем-то заговорила. Она представилась местной жительницей, сказала, что она татарка, зовут ее Розой. Она дала нам конкретный совет: не выходить в одиночку на платформу. «Парни там нехорошее говорят», — добавила она под конец.

Не оставил нас своей заботой и дежуривший на станции милиционер (как выяснилось, абхазец). Он не один раз подходил к нам, спрашивал, не нуждаемся ли в чем, обещал, что лично посадит нас в вагоны, когда прибудет поезд.

Совершенно очевидно, что все эти жесты, эти знаки внимания должны были не столько подбодрить нас, чужаков в данном конкретном месте, сколько были рассчитаны на окружавших нас. Они демонстрировали, что мы взяты под опеку, что у нас имеются *гаранты* из местных, т.е. мы приняты как *гости* определенными людьми из данной среды, и потому с нами и обращаться следует как с *гостями*.

Мы благополучно дождались своего поезда, абхазец-милиционер сопровождал нас до наших вагонов, меня лично довел и до купе. Была глубокая ночь, в купе я сначала была одна, но за пару минут до отхода поезда у меня все же появился попутчик, мужчина средних лет из местных, он оказался почти коллега, доктор наук, сотрудник одного из академических институтов. Мы немного поболтали, потом он вышел из купе, чтобы дать мне улечься. Я уже почти засыпала, когда он тихонько вошел и устроился на своей полке. Утром мы едва попрощались, потому что мой попутчик очень спешил по своим делам. А я отправилась к моим милым стареньким хозяйкам делиться своими впечатлениями о Самарканде.

Вот о таких гостевых традициях узнала я на собственном опыте во время совсем даже недолгого путешествия по далекой и одновременно близкой земле Средней (или Центральной, как принято называть теперь) Азии. Они кажутся мне особенными, в других местах я такие не встречала, хотя мне довелось немало попутешествовать по миру.

С.А. Лугуев

СВАДЕБНЫЕ ОБЫЧАИ И ОБРЯДЫ НАРОДОВ ДАГЕСТАНА: ТРАДИЦИИ И СОВРЕМЕННОСТЬ

Значительная часть традиционных свадебных обычаев и обрядов народов Дагестана, проявив живучесть, сохранилась до наших дней.

Зрелость девушек и юношей, их способность к воспроизводству определялись известными физиологическими изменениями в их организме. В подобных случаях в разных частях Дагестана практиковались жертвенные раздачи [Абдинова 2010: 13–15]. Приношения и раздачи при этом преследовали цель умилистить носителей недоброго начала, стремящихся навредить девушке при ее переходе в новую возрастную категорию [Гаджиева 1985: 151–152].

В наше время в тех же случаях все еще иногда практикуются жертвенные раздачи блюд и продуктов; чаще всего это относят к устоявшимся местным обычаям и традициям. Так же расценивается и объясняется в селениях стремление изолировать девушку и всего, чем она пользуется, на время протекания месячных.

К распространенным до предвоенного времени обычаям проверки «зрелости» парня, жертвенным раздачам в селении блюд и продуктов засватанной девушкой никто уже не прибегает. Однако до сих пор сельское население нередко избегает встреч с человеком с пустым кувшином, хурджинами, сапеткой, мешком, особенно во время сватовства, обручения [Булатова 1988: 71–72]. В этих случаях население руководствуется не только соображениями устоявшихся обычаев и традиций, но и логической увязкой «пустого» с неудачей, с недостижением намеченных результатов. Целый ряд обычаев, связанных с обручением малолетних, люлечным обручением, с послевоенных лет совершенно не соблюдается.

Однако нередко те или иные обычаи, традиции прошлых лет не только сохраняются, но получают дополнительный импульс к распространению в силу их целесообразности, практичности,

простоты и удобства. Например, по стародавней традиции отец парня приглашал к себе отца понравившейся девушки, хорошо угощал его и ставил в известность о намерении прислать в дом сватов. Обычай получил заметное распространение по всему Дагестану, нередко его придерживаются и в наше время.

Традиционное обручение молодых происходило в доме парня или в доме девушки. По народным поверьям, духи и демоны, носители недоброго начала, особенно активизировались в переломные моменты жизни человека: по отношению к роженице, ребенку, невесте, жениху, молодым супругам и т.д. [Булатов, Лугуев 1999:60; 2004: 67]. Поэтому в комнате, где происходил обряд обручения, читались суры Корана по всем четырем углам, сжигались ароматные травы. Комната по периметру обносилась зажженным факелом, в ней ставилось несколько сосудов, наполненных водой, а также деревянная кружка или мерка, наполненная солью. Нередко хозяйка дома перед обрядом обручения обращалась к покровителю дома и семьи КИны (лак.), Каж (авар.), Кьуне, Тарь, Малчун (дарг.), Кине (дид.) с мольбой оградить молодых людей от козней джинов и шайтанов.

В наше время обряд обручения может происходить и в доме невесты (чаще), и в доме жениха. При этом, следуя вековым традициям, люди часто стараются, чтобы в комнате для обручения горел «живой огонь» (камин, светильник), оставляют в этой комнате сосуд, наполненный водой, до начала обряда здесь нередко читаются и суры Корана. Как и в старину, в наши дни, стараясь уберечь обрученную от «дурного глаза», в ее комнате держали плоды рябины, обструганные палочки дерева, корни, стебли и плоды боярышника. При этом люди редко задумываются над религиозно-магическим значением всего этого, поступая соответствующим образом, потому что «так поступали предки».

В Дагестане молодые люди, преимущественно девушки и молодые женщины, традиционно прибегали к приемам любовной магии. Заключались они в большинстве случаев в прикосновении к одежде или телу человека волосками из усов кота, кошки, пером или высушенной печенью дятла, выползком змеи, хвостом белки, веткой с цветком шиповника, ядрами грецких орехов, высушен-

ным хвостом ящерицы, крючкообразной костью скелета древесной лягушки, корнем летнего папоротника, лепестками пятилистного клевера, плодами или корнями выросшего у кладбища шиповника. Этим же целям служил и галечник с естественным отверстием («воробыный бог»).

К народным традиционным приемам любовной магии население иногда прибегает и в наши дни. При этом религиозно-магическая подоплека подобного рода действий чаще всего всерьез не принимается, здесь доминирует развлекательное начало.

Сохранились в народной среде в какой-то мере и традиционные представления о вредоносной магии, направленной, в частности, против соперниц и соперников: волчий, медвежий, кабаньих клык, перерубленный или перепиленный пополам, подмешанная в пищу волчья печень. Существовало поверье в отвораживающие свойства «светящейся травы», якобы растущей на кладбище, собранной обнаженной женщиной в полночь.

Действиями религиозно-магического характера, традиционными обрядами и обычаями была богата и свадьба у народов Дагестана. Засватанная девушка и замужняя женщина в первые несколько дней после обручения и первой брачной ночи у многих народов вне дома не появлялась; скорее всего, здесь преследовалась цель оградить девушку, молодую женщину от недобрежательного, вредоносного начала. Предсвадебные церемонии у многих народов Дагестана начинались с посещения родственников женихом и невестой с подружками, подружками родственников. Уходя домой, подружки невесты старались незаметно для хозяев унести с собой ложки, тарелку, кружку, ступку — все это отдавалось невесте. Надо полагать, здесь проявляло себя так называемое «ритуальное воровство», распространенное у многих народов мира.

Характерен также для многих горских народов Дагестана обычай, согласно которому за несколько дней до свадьбы невеста и жених поселялись отдельно у кого-либо из родственников, соседей, друзей. Здесь им иногда давали другое, временное имя. Вероятно, делалось это с целью запутать носителей злого начала, о которых говорилось выше. Здесь, в «чужом доме», молодых усиленно кормили курдюком, медом, орехами, маслом, фруктами, чтобы в первую брачную ночь они были на высоте.

Согласно другому толкованию [Булатова 2003: 154], угощаясь деликатесами, молодые, сами того не ведая, подкармливали и носителя злой воли Элбесты, которая, удовлетворившись вкусной пищей, могла оставить молодых в покое. А.О. Булатов, основываясь на материалах по Южному Дагестану, полагает, что Элбесты — это женский предок экзогамного патриархального коллектива, персонаж из пантеона божеств загробного мира [Булатов 1990: 146–156]. Это широко распространенный под несколько другими именами персонаж из демонологии многих народов Дагестана, Кавказа, мира.

При религиозном оформлении брака (*магар*) место проведения этого мероприятия держалось в строгом секрете, так как недоброжелательно настроенный человек мог причинить вред молодым, лишит на какое-то время дееспособности жениха. Подобного рода поверья и связанные с ними обряды были характерны для многих народов не только Дагестана, но и Кавказа и мира в целом. Не особенно задаваясь религиозно-магическим содержанием подобного рода поверий, население, тем не менее, и в наши дни старается не разглашать место проведения магара, усматривая в этом по преимуществу традиции предков.

В целях предохранения молодых от вредоносных чар духов и демонов (а также злонамеренных людей) у разных народов Дагестана было принято разбивать пустые керамические сосуды малых форм. К такому действию как к игровому моменту и в наши дни прибегают кое-где у аваро-андо-цезов, лакцев, лезгин и др.

Традиционно на свадебных торжествах в отдельных районах Дагестана особое место отводилось коню: оседланного коня держали на привязи недалеко от веселящихся на свадьбе людей, специально обученные кони под мелодию ходили по кругу, особым образом переставляя ноги, гарцуя. Нередко было на богатых свадьбах и гарцевание молодых всадников, демонстрировавших выездку коня и искусство наездника. В наши дни на свадьбах иногда организуются скачки молодых наездников, победители получают ценные призы от хозяев и тамады.

По народным обычаям, значительное место на свадьбах отводилось огню как субстанции солнца. Кострам, примитивным

фейерверкам, факельным шествиям иногда отводится внимание на свадьбах и в наши дни в вечернее и ночное время.

Чтобы нейтрализовать и отпугнуть всякого рода злонамеренную нечисть, традиционно на свадьбах проводились те или иные действия, связанные с водой. Полными кувшинами воды встречали процессию, ведущую невесту к дому жениха. Воду из кувшинов выливали, выплескивали вслед свадебному поезду. В помещении для уединения молодых ставились емкости, наполненные водой. Лица, совершающие обряд магар и присутствующие при этом, перед началом церемонии делали по глотку воды. Перед началом обряда руки ополаскивались водой. При исполнении обряда выхода новобрачной за водой ее наполненный водой кувшин кто-либо из подружек опорожнял под ноги молодой женщины. По глотку воды из кувшина новобрачной делали все присутствующие при этом обряде женщины, из него же они обрызгивали новобрачную, сопровождая это благопожеланиями. Первый кувшин с водой, принесенный новобрачной от родника, она ставила перед свекром и предлагала ему напиток. Иначе говоря, обычаи и обряды, связанные с водой, занимали видное место в быту народов Дагестана, в частности в традиционной семейной обрядности.

Большинство обычаев и обрядов, связанных с водой, в свадебной обрядности продолжает бытовать и в наши дни. И в этих случаях всем обычаям, обрядам и действиям приписывается значимость национально-культурной специфики в среде того или иного рассматриваемого этноса.

В свадебном церемониале заметное место отводилось жертвенным животным. Овцу, барана, корову, быка, лошадь родители жениха посвящали невесте. Животное становилось ее собственностью после того, как ему надрезали кончик уха и пускали кровь. Скорее всего, здесь мы имеем дело с пережиточными формами принесения животного в жертву. По издревле укоренившимся местным поверьям, джинны и духи, окружавшие со всех сторон невесту, оставляли ее в покое и бросались на свежую кровь, до которой были охочи. С течением времени ту же роль стали выполнять шкуры, овчина, бросаемые под ноги невесты, войлок, ковер и др.

Этот цикл обычаев и обрядов сохранился в селениях Дагестана и в наши дни: не принимая в расчет их религиозно-магическое содержание, население относится к ним как к проявлениям культурного наследия предков.

В большинстве случаев население не прибегает, а если прибегает, то очень редко, к таким обрядовым действиям из прошлого, как прятанье невесты от посланцев жениха, переодевание в ее одежду подружек, предложение парню распознать свою невесту среди нескольких девушек с закрытыми платками лицами. Чаще население прибегает к состязаниям между женихом и невестой, между родственниками первого и второй, к увеселению собравшихся на свадьбу гостей выступлениями ряженных, к «кормлениям» невесты медом, обрызгиванию ее молоком.

Таким образом, традиционные обычаи и обряды, пронизывавшие собой свадебный цикл, досвадебные, свадебные и послесвадебные обычаи наложили неизгладимый отпечаток на современную свадебную обрядность народов Дагестана. Многие из них исчезли или исчезают как не соответствующие современным условиям социально-экономической и культурной жизни общества (например, обряды, связанные с люлечным обручением, обручением малолетних детей). Другие продолжают функционировать в силу их удобства, целесообразности (например, приглашение в гости отцом парня отца девушки для начала переговоров о возможном браке между молодыми людьми). Большинство же из них, хотя и находятся на стадии исчезновения, забывания, продолжают обслуживать предсвадебную, свадебную и послесвадебную церемонию в семьях горцев Дагестана, где они рассматриваются как черты традиционной национальной культуры.

Библиография

Абдинова А.Г. Реликты домонотеистических верований в современной обрядности народов Дагестана. (XIX — начало XX в.). Махачкала, 2010.

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

Булатов Б.Б., Лугуев С.А. Духовная культура народов Дагестана в XVIII–XIX веках. (Аварцы, даргинцы, лакцы). Махачкала, 1999.

Булатов Б.Б., Лугуев С.А. Очерки истории духовной культуры народов Центрального и Западного Дагестана. XIX — начало XX в. Махачкала, 2004.

Булатова А.Г. Традиционные праздники и обряды народов горного Дагестана в XVIII — начале XX в. Л., 1988.

Булатова А.Г. Рутульцы в XIX — начале XX в.: Историко-этнографическое исследование. М., 2003.

Гаджиева С.Ш. Семья и брак у народов Дагестана в XIX — начале XX в. М., 1985.

А.А. Магомедова

ОСОБЕННОСТИ МЕНТАЛИТЕТА ДАГЕСТАНЦА В УСЛОВИЯХ СОВРЕМЕННОСТИ

Исторически на формирование менталитета дагестанцев большое влияние оказали географический ландшафт Кавказа и дефиле религиозных верований. На территории Дагестана проповедовали христианские миссионеры: влияние католичества, православия, монофизитства, а также христианских ересей было значительно. Христианские миссионеры проповедовали здесь вплоть до XV в. и имели адептов христианской религии [Ханбабаев а; б]. Средневековые источники содержат сведения о бытовании зороастризма и описание обычаев последователей маздеизма на территории Зирехгерана (территория селения Кубачи) и Дербента [Мамаев]. В Дагестан были сосланы иудеи Рима и Персии, которые принесли с собой еще одну мировую религию — иудаизм [Курбанов]. Арабы, сельджуки, а затем монголы приняли активное участие в освоении этого лакомого, с точки зрения геополитики, кусочка, выступая проводниками ислама.

Несмотря на то что Дагестан был подвергнут тотальной и длительной исламизации [Шихсаидов 2001], на его территории сохранились островки христианской и иудейской веры. Более того, сохранились вкрапления языческих верований. Оставаясь важной геополитической единицей, Дагестан подвергался разным политическим, идеологическим и религиозным веяниям, вплоть до Октябрьской революции 1917 г. В этот исторический период

большевики повторили эскападу Тимура: на этапе становления советской власти они поддержали духовенство, а по мере осознания завоеванного началось преследование верующих и насаждение атеизма. Вера ушла в подполье, люди официально позиционировались атеистами, вели относительно светский образ жизни, признавая новые ценности, но втайне соблюдали ислам. Это вызвало консервирование религиозной мысли и, как следствие, вульгаризацию осмысления и упрощенное понимание ислама. Повсеместно наблюдаемое явление: имамы в подтверждение своих речей ссылаются на Коран, даже не подозревая, что высказанное ими прямо противоречит Священной книге, или приписывают Пророку Мухаммеду речи и поступки, противоречащие Сунне. В частности, эту тему поднимает портал islam.ru: «Народно-начетнический» ислам отталкивает мыслящих и интеллектуально развитых людей», «Апологеты от ислама настойчиво стремятся смешивать ислам с народными суевериями, сказками, приметами, трактуя слабо понимаемые ими Коран и Сунну в примитивно-буквалистском ключе» [www.islamcenter.su].

Внутри конфессий наблюдается конфликт между сторонниками соблюдения традиционно установленных норм и сторонниками приведения вероучения в соответствие с изменившимися условиями жизни и достижениями технического прогресса.

Ситуацию усугубляет жесткий конфликт между традиционалистами и суфиями, с одной стороны, и экстремистами — с другой. В итоге население с недоверием относится к религиозным деятелям и переносит свое недоверие на религиозное учение в целом. Вакуум недоверия вызывает отторжение и дальнейший поиск, отсюда такое количество разнообразных религиозных организаций в современном Дагестане, отсюда такой всплеск миссионерства в этом регионе.

В наше время в структурировании менталитета дагестанцев существенную роль играет вынужденная миграция в поисках заработка. Исторически известно отходничество дагестанских ремесленников. Современные реалии демонстрируют картину большого континентального транзита, так называемого «западного дрейфа», — процесса, противоположного колонизации, которой

была создана великая империя. «Западный дрейф» собственной постимперской периферии, Центральной Азии, республик Закавказья и Северного Кавказа сопровождается конфликтом притяжения или отталкивания человека с имперских окраин. Мощный иммиграционный поток разбавляет местное население и провоцирует проблему вызова ценностям и культуре принимающей стороны. Проблема обусловлена другой идентичностью мигрантов, которая начинает разъедать социальные структуры принимающего сообщества.

Рост экстремизма и этнической неприязни выражается не только в муссировании этой темы в СМИ, но и в проявлениях в повседневной жизни. Ксенофобия опережает противостояние ксенофобии. Более того, ксенофобический дискурс и ксенофобическая проблематика востребованы и доминируют. Ксенофобические настроения носят не только антисемитский характер, они приобрели привкус кавказофобии и этнической неприязни в целом к «лицам неславянской внешности». Ксенофобия в современном обществе представлена не только как неприятие «Другого», но и как культивирование противостояния «Мы» и «Они». Более того, усиление этнической неприязни происходит на фоне подавления милосердия. И в этом смысле мы повторяем историю Германии первой половины XX в.: внедрение идеологии национал-социализма началось с подавления милосердия [Райх].

На неприятие чужаков накладывается исламофобия. Кавказцы, исповедующие ислам, находятся в группе риска. Они подвергаются насилию, как со стороны правоохранительных органов, так и со стороны неонацистских группировок. Исламофобия имеет несколько корней.

М. Шевченко, ведущий Первого канала и член Общественной палаты, считает, что рост исламофобии в России и нарушения прав мусульман связаны с процессами, происходящими в мире. Он обращает внимание на неутрачивающийся ближневосточный конфликт и заявляет, что Израилем «готовится большая война», направленная в первую очередь против Палестины, Ирана и Ливана. В преддверии этого израильское лобби по всему миру проводит акции по демонизации мусульман [www.islamcenter.su].

Политолог А. Мухаметтов считает, что в основе исламофобии лежит отношение российской власти к мусульманской *умме* (общине верующих) в целом. Российская власть не имеет внятной стратегии по отношению к конфессиям, кроме православия. Она не заинтересована в понимании и выстраивании диалога. Такое отношение построено, с одной стороны, на незнании, а с другой — на нежелании знать, что такое ислам, в чем особенности менталитета того или другого этноса. Отсюда вытекают три стратегии российской власти по отношению к мусульманам: адаптации, растворения и сдерживания.

Стратегия адаптации предполагает отказ от исламофобии и полную интеграцию мусульман в ткань российской действительности. Стратегия растворения предполагает выдавливание последователей ислама на периферию общественной жизни; стратегия сдерживания направлена на консервацию и откладывание решения вопроса на максимально долгий срок [www.islam-center.su].

Выше перечислены три основные проблемы, оказывающие существенное влияние на идентификацию, а следовательно, на реструктуризацию картины мира дагестанца: ксенофобия, вызванная вынужденной миграцией; исламофобия, вызванная идеологической борьбой исламофобов и невнятной политикой государства; оторванность от родины, обусловленная опять же миграционным процессом. Пресс действительности оказывает существенное влияние, и картина мира подвергается изменению.

Переосмысление этнической картины мира выражается в трех адаптационно-ценностных моделях: мимикрии, новаторстве и консерватизме. Мимикрия носит подражательный характер исключительно внешней трансформации. Бывшие партийные деятели, идеологи атеизма взяли на вооружение адаты и исламскую идеологию только ради того, чтобы удержать власть. Консерваторы предпочитают не менять своих убеждений и стремятся сохранить ядро культуры. Новаторы стремятся к преобразованиям, ищут новые подходы и механизмы, которые дали бы адекватные ответы на поставленные историей вопросы.

Инновационная мысль движется в двух направлениях: религиозного обновления и профессиональной социализации. Выбрав-

шие первый путь стремятся получить богословское образование. В зависимости от полученного образования (точнее, в зависимости от идеологической направленности образовательного учреждения) мы имеем лиц с серьезным классическим теологическим образованием и радикалистов. Понятно, что деятельность первых носила бы просветительский характер, направленный на мягкую реформу общества. Действия радикалистов широко освещены средствами массовой информации и сродни действиям террористических групп.

Но есть представители кавказского этноса, которые видят возможность переломить негативную тенденцию через формирование цивилизации профессионалов новой формации — транспрофессионалов [Малиновский]. Эта часть этноса стремится получить качественное образование в лучших вузах страны и за рубежом. Они видят свою миссию в формировании нового уровня сознания, а, следовательно, новой формации, способной адекватно реагировать на вызовы истории.

В то же время следует отметить, что существуют незыблемые структуры, которые для кавказца изначально являются фундаментальными: дом, семья, отношение к матери, разделение мужского и женского. Дом выступает как ритуальное пространство, генерирующее ритуалы повседневной жизни, религиозные ритуалы и собственно ритуалы семьи. Подсознательное стремление иметь дом, более того — построить дом на родине, присуще всем выходцам из Дагестана. Это существенный момент самоидентификации. Дом понимается как «нулевая точка системы координат, которую мы приписываем миру, чтобы найти свое место в нем» [Шютц 1995: 139]. Дом как семья обеспечивает сбережение и трансляцию опыта предшествующих поколений, обычаев, традиций; дом как жилище предполагает надежность, комфортность, обустроенность, упорядоченность повседневной жизни. Жизненный мир дома, воспроизводя атмосферу безопасности, организованности, уюта, родового единства, принадлежности к определенному этносу, рождает особое экзистенциальное переживание — ощущение защищенности, порядка, общности.

Недаром М. Хайдеггер рассматривает бытие-дома и бытие-к-смыслу как важнейшие модусы человеческой субъективности, как

основы сознания, противостоящие деструктивным потенциям сознательного. Дом — фундаментальный архетип этноса, ценность которого еще больше возрастает именно в кризисное время, как антитеза неустроенности, оторванности от корней. Отсутствие же дома предстает как вечное изгнание, или как неприкаянность, или как пролонгированная инфантильность. Хайдеггер характеризует бытие человека в мире термином «Unheimlichkeit», в буквальном переводе — «без-домное», «бес-приютное». В основании же этого феномена лежит «das Un-zuhause» [Хайдеггер 1997].

Стремление к идентификации приводит к утрате и даже рафинированию обычаев и традиций. Несмотря на динамично меняющийся мир, мужская часть этноса продолжает настаивать на традиционном понимании роли места женщины в социуме, руководствуясь консервативным подходом: бытийствование женщины должно заключаться в освоении и интерпретации символического поля повседневности.

В традиционном обществе разделенность на мужское и женское пространство объяснимо разной динамикой повседневности и различной встроенностью в повседневность. Традиционное общество наделяло мужчин и женщин разными функциональными ролями, необходимыми для сохранения социума: мужчине отводилась роль добытчика, охотника, разведчика и покорителя новых земель; женщине — хранительницы очага, а точнее хранительницы традиции. И несмотря на то что ситуация радикально изменилась, мужчины настаивают именно на таком распределении ролей. Разделение мужского и женского остается безусловным в части дозволенного и недозволенного с точки зрения адата и родовой чести.

Вдали от родины формируется специфический образ кавказца: манера одеваться и стиль поведения (особенно по отношению к женщинам). Кавказцы, как и французы, озабочены культивированием и сохранением мифа о своей любвеобильности, отчасти подтверждая статус охотников и завоевателей. Интрига заключается в том, чтобы одержать как можно больше побед. «Трофеи» обеспечивают уважение остальных членов мужского клуба. Определенный стиль поведения и манера одеваться маркируют внутреннее видение собственной значимости и позволяют иден-

тифицировать себя. Кавказца в толпе выдают всегда отглаженные брюки, начищенные туфли, фатоватость и взгляд — взгляд охотника. Можно сказать, что перед нами феномен дендизма, такого кавказского дендизма.

Миграция и высокий уровень запросов задают также и девиантные модели поведения, дополняющие идиллическую картину всплесками криминогенных тенденций, которые сводятся к знаменитому тезису Шарикова «отобрать и поделить». Мошенничество оправдывается более разветвленной структурой сознания, высоким уровнем запросов, а также негативным отношением местного населения. Ксенофобия вызывает ответную реакцию, негативную, преступную. Отсюда наполнение стереотипов и автостереотипов новым содержанием, рационализирующим неблагоприятные и нелегитимные поступки. Понятие «чести», «достоинства» вытесняются понятием куша, выгоды.

Менталитет этноса, подвергаясь влияниям извне, проверяется на гибкость и выживаемость этноса. Вызовы реальности запускают механизм переструктурирования, и картина мира начинает меняться. Понятно, что внутри этноса сосуществуют две силы: группы, стремящиеся сохранить неизменной картину мира и иерархию этнических и ценностных констант, и группы, вырабатывающие альтернативные модели. Давление извне провоцирует сомнение в устоявшейся картине мира, и возникает соблазн ее редакции или радикальной трансформации. Каждый этнос ставит на карту собственную идентичность, выбирая ту или иную модель реагирования на вызовы истории.

Артикулированность этнической неприязни эксплицирует степень ответственности и проблему идентификации. Она предопределяет ответственность быть человеком, ответственность за усилие быть личностью. Понятно, что ответственность за самосуществление предполагает тревогу за истинность выбранного пути и поиск путей самореализации. Ответственность за самореализацию выражается в способности отойти от предложенного, а точнее навязываемого социумом опыта, выражается в преодолении природы предрассудков. В этом смысле ксенофобия и исламофобия отражают глубинный страх социума в целом и отде-

льных личностей перед взятием ответственности за состоявшееся и сбывшееся. Движимый интенцией страха ищет в «Другом» виноватого, жертву искупления своих упущений, своей безответственности. И чем выше степень нереализованности и отсутствия жизнотворчества, тем сильнее внутреннее стремление найти виноватого, тем выше уровень фобий в социуме.

Правомерно встает вопрос о формировании некоей геокультурной идентичности, которая позволила бы многообразию этнокультурных и конфессиональных идентичностей быть включенными в позволила бы конвергировать имеющиеся идентичности и снять кризис сознания россиян.

Библиография

Курбанов Г. Исторические и современные аспекты иудаизма в Дагестане // http://www.gorskie.ru/ist_aspekt.htm

Малиновский П. Вызовы глобальной профессиональной революции на рубеже тысячелетий // <http://rusrev.org/content/review.143>

Мамаев М.М. Зороастризм в средневековом Дагестане // <http://dhis.dgu.ru/relig11.htm>

Райх В. Психология масс и фашизм // http://www.gumer.info/bibliotek_Buks/History/Reih/_index.php

Ханбабаев К.М. (а) Христианство в Дагестане в IV–XVIII вв. // http://www.ipk.rsu.ru/csrp/elibrary/elibrary/uro/v20/a20_21.htm

Ханбабаев К.М. (б) Религиозный фактор в федеральной политике в Дагестане // www.valerytishkov.ru

Шихсаидов А.П. Распространение ислама в Дагестане // Ислам и исламская культура в Дагестане. М., 2001.

Шютц А. Возвращающийся домой // Социологические исследования. 1995. № 2.

Хайдеггер М. Введение в метафизику. СПб., 1997.

<http://www.islamcenter.su/m/articles/view>

КОНФЛИКТ КАК СОЦИАЛЬНОЕ ЯВЛЕНИЕ

Конфликт составляет неотъемлемую часть нашего бытия. В обществе и между его членами в различных ситуациях возникают различные противостояния — личные, семейные, социально-классовые и т.д. Всяческое противостояние, будь оно культурное, идейное, ценностное, ментальное и др., является конфликтом. Конфликт настолько неотъемлемое, сопутствующее человеческому существованию явление, что всегда воспринимался частью культуры и никогда не становился предметом специального исследования, так же как добро или зло — объектом исследования этнологии, так как они являются привычными феноменами нашей жизни. Но история человечества насчитывает такое количество войн, насилия, религиозных или других видов противостояния, что ученые, в конце концов, обратили на эту проблему надлежащее внимание.

В обществе возникают разнообразные конфликты. Существенным признаком конфликта является то, что он требует изменений окружающей обстановки и политики. Конфликт также является предпосылкой развития — эволюции общества и его социальной системы, если несет конструктивный, социально-позитивный заряд. Но существует и противоположный, деструктивный конфликт, содержащий в себе опасность.

К исследованию конфликта в этом направлении впервые приступили американские специалисты, которые охарактеризовали конфликт как «социальное заболевание». В основе этого вывода лежала мысль, что любая социальная группа стремится к гармонии и стабильности, конфликт же разрушает социальную структуру и, значит, имеет дисфункциональный характер.

Конфликт является разносторонним социальным феноменом. Это естественное явление, сопутствующий феномен, характерный для особых обстоятельств, будь то эмоциональный настрой индивида или психологический процесс в социальной группе. Ареал его действия распространяется от узких межличностных отношений до таких социальных объединений, как семья, род, родство, социум, село, город, государство, культура и цивилизация.

Сам термин «конфликт» несет в себе отрицательную нагрузку. Поэтому он, как правило, воспринимается как деструктивное социальное явление. Но, как известно, это не только деструктивное явление, а в ряде случаев на него возложена позитивная функция.

Структурный функционализм в теориях развития общества проблему конфликта выдвинул на передний план. За заострение внимания на конфликтных ситуациях мы должны быть благодарны социологам начала века. Термин «теория конфликта» появился в 1956 г. как альтернатива «теории порядка» Т. Парсонса [Parsons 1972]. Социологи считают, что различие между группами «мы» — «они», будь это внутри одной группы или по отношению к другим группам, возникает лишь во время конфликта. Это касается не только классового, но и сословного, этнического и политического конфликта.

На последующем этапе развития теории конфликта особое внимание было уделено его роли в процессе развития общества. Была предпринята попытка оформления его в отдельную дисциплину. Различие между этими двумя направлениями хорошо просматривается при сравнении концепций Т. Парсонса и Р. Дарендорфа. Первый заостряет внимание на сотрудничестве и интеграции, на уравнивании системы, второй — на конфликте и изменениях. По мнению Т. Парсонса, всякое общество — это прочная и стабильная, хорошо интегрированная структура. Каждый элемент общества выполняет свою функцию и этим способствует устойчивости системы. Функционирование социальной структуры основывается на консенсусе ценностей, признанных членами группы, что обеспечивает стабильность и интеграцию группы. Согласно же концепции Р. Дарендорфа каждое общество испытывает изменение в каждой своей точке; в любом обществе имеет место конфликт; социальный конфликт проявляется везде, в каждой сфере; каждый элемент общества вносит свою лепту в дезинтеграцию и перемены; любое общество строится на подчинении одного члена другим.

Можно сказать, что конфликт — это многомерное социальное явление, неотъемлемая часть человеческого бытия и вместе с тем имеющее большое значение для исторических процессов, социальных изменений и трансформаций. С этой точки зрения,

конфликт — это повседневное, обычное явление, совершенно естественное и неизбежное, с этим социальным фактом мы сталкиваемся на каждом шагу, и если конфликт выражается в конструктивной форме, он даже желателен.

Конфликт возникает, когда стороны не в состоянии поделить материальные и символические ресурсы, не могут прийти к соглашению и руководствуются несовместимыми представлениями. И здесь следует учесть несколько моментов этого определения.

Условия, необходимые для развития человечества, сохранения различий между культурами, удовлетворения потребностей человека в социальном и политическом плане, делятся на три основные категории: 1) универсальные потребности рода человеческого; 2) ценности культуры; 3) временные интересы.

Потребности являются неотъемлемой частью человеческого существования. По мнению А. Маслоу [Maslow 1976], к биологическим потребностям (пища, кров) добавляются фундаментальные потребности, связанные с процессом развития. Вовлеченные в конфликт люди или же идентичные группы с целью удовлетворения потребностей прибегают к всевозможным средствам, нарушая правовые нормы до тех пор, пока не добьются своего. Определить, чем обусловлено поведение людей (генетикой, влиянием среды или обоими факторами одновременно) — дело не из легких. Но не в этом задача конфликтологов. Они изучают неконтролируемое поведение людей с целью его соотношения с потребностями общества.

Что касается ценностей, под эту категорию попадают те идеи, привычки, обычаи, представления и верования, которые свойственны определенному социальному единству. Это присущие идентичной и культурной группе лингвистические, религиозные, классовые, этнические признаки. Ценности, приобретаемые людьми в течение долгого времени, являются общими для членов каждого конкретного общества. В условиях принуждения, дискриминации и изоляции большое значение придается именно сохранению ценностей, которые становятся причиной агрессивного поведения и самозащиты.

С течением времени ценности изменяются под влиянием социальной интеграции, повышения общего уровня образования

и других условий. Но установление новых ценностей — процесс долгий, требующий ощущения безопасности и наличия возможностей развития. В противном случае, как уже отмечалось, именно сохранность таких культурных ценностей, каковыми являются религия, язык, жизненный уклад, внешняя атрибутика, станет тождественной сохранению идентичности, что и превратится в причину острого конфликта.

Часть исследователей объединяла человеческие потребности и ценности в единый термин «интересы». Но сегодня принято разъяснение Д. Бартон [Burton 1990: 38–39], согласно которому «интересы» определяются как стремление к материальному благосостоянию. С этой точки зрения, термин охватывает мотивируемые материальной обеспеченностью профессиональные, политические, экономические и другие стремления индивида или идентичной группы.

В определенной мере «интересы» делят общество на отдельные, возможно и противостоящие, группы. Вместе с тем интересы имеют переходящий и изменчивый характер, что зависит от условий среды. Их исчезновение может поставить под угрозу существование идентичной группы. Так же опасны и неконтролируемые «интересы», которые способствуют повышению уровня неравноправия и отчужденности внутри общества. Поэтому весьма важно соотнести индивидуальные и общественные «интересы» с условиями среды, правопорядком и другими ценностями. Важно также выработать соответствующую тактику и политику, ибо человеческие потребности, ценности и интересы формируют политические цели людей.

Вместе с тем в условиях схожести фундаментальных целей различных идеологий внутри одного общества возможно расхождение интересов и ценностей у носителей этих идеологий. Порой в условиях конфликтных взаимоотношений различные группы имеют одни и те же цели и задачи. В это время достаточно организовать аналитический диалог для выявления общих целей и поиска возможностей их удовлетворения, чтобы пресечь конфликт между ними.

Из этих конфликтов самыми значительными представляются этнотерриториальные противостояния, которые обусловлены

различными причинами и проявляются тоже по-разному. Чаще всего они имеют характер скорее политико-территориальный, чем этнический. Просто определенные политические силы пользуются этническими лозунгами и провоцируют разные ситуации для достижения своих целей. Трудности и противоречия, существующие сегодня в постсоветском пространстве, создают возможность придать то или иное направление неудовлетворенности различных групп. Пока что решение этих конфликтов и снятие напряженности не по силам отдельному обществу или международному сотрудничеству, хотя в некоторых случаях удается приостановить конфликт и создать относительно стабильную ситуацию. Вместе с тем каждый конкретный конфликт индивидуален и уникален. Именно поэтому оправдано раздельное рассмотрение конфликтов, изучение вызывающих противостояние причин и получение соответствующего научного заключения.

Библиография

- Burton J.* Conflict: Resolution and Prevention. L., 1990.
Eriksen T.H. Ethnicity and Nationalism. Anthropological Perspectives. L.; Boulder, Colorado, 1993.
Maslow A. The Farther Reaches of Human Nature. Penguin Books, 1976.
Parsons T. Structural-Functional Analysis in Sociology. The Idea of Social Structure. N.-Y., 1972.

О.С. Павлова

СОВРЕМЕННАЯ ЧЕЧЕНСКАЯ СЕМЬЯ ГЛАЗАМИ ВЗРОСЛЫХ И ДЕТЕЙ¹

Институт семьи играет важнейшую роль в сохранении традиционных национальных ценностей чеченцев. Именно через семью происходит инкультурация и социализация личности. По

¹ Исследование выполнено при финансовой поддержке РГНФ в рамках проекта проведения научных исследований («Исследование социально-психологических особенностей чеченского этноса на современном этапе»), проект № 13-16-77006.

мнению Б.Б. Нанаевой, вплоть до начала XX в. чеченская семья «играла роль универсального института, сконцентрировавшего всю совокупность общественных отношений» [Нанаева 2009: 175].

Специфика современной чеченской семьи изучалась нами с помощью метода включенного наблюдения, проводимого с 2008 г. по настоящее время в чеченских семьях Чеченской Республики, Москвы и Санкт-Петербурга, опросов, проведенных в период 2009–2012 гг. (508 респондентов), 2013 г. (171 респондент), а также анализа детских рисунков на тему «Моя семья», проведенного в 2013 г. (83 ребенка 6–9 лет, проживающих в Москве, Грозном, селах Гойты, Урус-Мартан).

Структура чеченской семьи и статусно-ролевые отношения в ней. До начала XX столетия в Чечне сохранялся такой тип семьи, который именуется как *большая* семья, когда в одном доме жили сразу несколько поколений: родители, женатые сыновья со своими семьями, а также неженатые и незамужние дети. Именно такая семья, в которой проживают совместно три поколения, является наилучшим хранителем этнической информации, характеризуется «строгой приверженностью к традиционному образу жизни, соблюдением норм обычного права» [Хасбулатова 2007: 28]. В XX в. широкую распространенность в чеченском обществе приобрел тип *малой нуклеарной* семьи, состоящей из двух поколений: родители и их дети. Тем не менее даже в такой семье сохраняются тесная связь между родными братьями и сестрами и их постоянные контакты с родителями. Все важные семейные события: свадьбы, рождения детей, похороны и т.д. — происходят при тесном участии ближайших (и не только) родственников.

Наряду с малой нуклеарной семьей в чеченском обществе достаточно широко распространен тип так называемой *малой сложной* или *расширенной* семьи [Хасбулатова 2007: 29], когда вместе с родителями, младшим сыном и его семьей в одном доме могут проживать незамужние сестры и неженатые братья. Наряду с подобными семьями для современного чеченского общества характерны также *неполные* семьи: вдовы или разведенные женщины с детьми; иногда и вдовцы или разведенные мужчины с детьми.

Изучение структуры современной чеченской семьи, взаимоотношений в ней, того, как эти взаимоотношения воспринимаются детьми, проведенное нами с помощью анализа детских рисунков на тему «Моя семья», показало, что из общего количества рисунков (83) расширенная семья была изображена только в рисунках 11 детей. В таких рисунках наряду с самим ребенком, его братьями, сестрами и родителями были изображены: бабушка, дедушка, сноха, а также тети по отцовской линии. Интересно, что в одном из рисунков изображение разделено как бы на две части: на одном листе изображена малая семья: мама, папа и четверо детей, а на другом листе бабушка и дедушка и три сестры по отцовской линии, т.е. тети рисующей девочки. Таким образом, малая сложная (или расширенная) семья не воспринимается ребенком как единое целое, хотя и безусловно значима в эмоциональном плане.

Для чеченской традиционной семьи характерно главенство мужчины: отца, брата, мужа. Однако трансформация традиционных гендерных ролей отмечается как тенденция последних десятилетий в работах целого ряда авторов: Г.В. Заурбековой, К.Х. Межиевой, Б.Б. Нанаевой, В.А. Тишкова. Так, Г.В. Заурбекова отмечает, что война привела «к изменению характера и содержания ролевых функций мужчин и женщин в семье и обществе» [Заурбекова 2006: 566]. В условиях войны физическое перемещение мужчин вне дома сопряжено со смертельной опасностью. Поэтому все тяготы быта легли на плечи женщины. При внешнем главенстве мужчины в семье реальным кормильцем, добытчиком, а в связи с этим и главой семьи зачастую становилась женщина. Традиционная семейная занятость женщины сменилась ее общественной занятостью [Нанаева 2009: 206]. Все это привело, по мнению Б.Б. Нанаевой, к болезненной деформации гендерных ролей и трансформации чеченской семьи.

Анализ рисунков показал, что детьми не осознается главенство отца в доме: отец изображен на одной линии с матерью, что свидетельствует об их равенстве в семье глазами детей, только в нескольких рисунках отец занимает явно главенствующую позицию (он расположен выше матери на пространстве листа). При этом важно, что роль отца очень значима для ребенка: размер фи-

гуры отца на рисунке в большинстве случаев крупнее и выше, чем матери (только в 10 рисунках детей мать изображена крупнее по размеру, чем отец, что говорит о большей значимости матери). В тех рисунках, где изображены бабушка или дедушка, они расположены выше, чем фигуры остальных членов семьи, и крупнее, что говорит о главенстве и несомненной значимости в сознании детей старших членов семьи и той роли, которую играют старшие в чеченском обществе. Интересно, что бабушки и дедушки изображены на рисунках с крупной головой или просто в виде головы, что характерно для оценки старших членов семьи как самых умных и еще раз подтверждает их значимую роль в семье.

Полигамия и отношение к ней в современной Чечне. В последнее время в чеченском обществе достаточную распространенность приобрели полигамные семьи. Такой тип семей допускается по исламу. В настоящее время многоженство официально узаконено в 22 мусульманских странах [Балтанова 2012: 143–144]: это такие государства, как Саудовская Аравия, Иордания, Судан, Ирак. В странах постсоветского пространства полигамные браки официально разрешены в Туркменистане; во всех остальных государствах бывшего СССР полигамные браки запрещены на уровне светских законов, а в Азербайджане даже на уровне Духовного управления мусульман [Бабич 2006: 49]. Но даже в тех странах, где полигамия официально запрещена, она существует де-факто. Полигамия, когда у одного мужчины было две, иногда три-четыре семьи, встречалась в Чечне и раньше, но никогда не была широко распространена. В последние годы, в связи с резким сокращением численности мужского населения много семей осталось без кормильцев. Вследствие этого многоженство стало в некотором роде и экономической необходимостью. Еще в 2006 г. Р.А. Кадыров говорил, что в Чечне нужно многоженство, объясняя это тем, что женщин в республике больше, чем мужчин, а все женщины должны иметь полноценную семью, заботу мужчины.

Результаты опроса среди студентов ЧГУ, проведенного нами в апреле 2013 г. (опрошен 171 человек 1–3 курса, из них 122 девушки, 49 юношей), показали, что за полигамные семьи выступают 81 % юношей и 11 % девушек. В качестве основного аргу-

мента при ответе «за» было указание на допустимость полигамии в исламе (этот ответ был характерен как для юношей, так и для девушек). При этом лишь немногие уточняли, что необходимыми условиями для женитьбы второй раз являются согласие девушки стать второй женой, материальные возможности по обеспечению всех семей; равное уважение и внимание ко всем женам.

Вторым по частоте был аргумент (его чаще всего использовали мужчины), указывающий на численное превосходство женщин. Были среди ответов юношей и такие, которые свидетельствовали о нерелигиозной мотивации (*слишком люблю женщин*).

В ответах девушек часто присутствовало **двойное** восприятие проблемы многоженства. Даже в тех ответах, где была обозначена позиция «за», можно было встретить высказывания, свидетельствующие о переживаниях по этому поводу. 3 % девушек и 4 % юношей высказали **двойственное** отношение к возможности полигамии. **Против** возможности полигамного брака выступили 86 % опрошенных девушек и 15 % юношей. Ответы юношей были лаконичны и апеллировали либо к чувствам (*я однолюб; сердце одно*), либо к практическому смыслу (*трудно кормить много детишек и жен; много заботы*). Девушки же все были единокорны: *я привыкла быть единственной; мне трудно было бы осознать, что моего мужа интересуют другие женщины; не хочется делить любимого с кем-то еще*. Многие девушки выражали сомнения в полноценной реализации тех условий, которые должен соблюдать муж, имеющий нескольких жен: одинаковое, справедливое к ним отношение, хорошее материальное обеспечение, возможность поддерживать доброе отношение между женами.

Таким образом, опрос показал, что ответы «за» полигамию мотивированы осознанием религиозной разрешенности таких браков, а также практическими соображениями. Аргументы «против» демонстрируют реальные живые чувства опрошенных, их переживания по данному поводу. При этом нередко реальные чеченские полигамные семьи показывают образцы добрых отношений между женами.

Этническая эндогамия и отношение к межэтническим и межконфессиональным бракам. Еще одной чертой современ-

ной чеченской семьи является желательность этнической эндогамии. Это было характерно и для советского времени. «По данным переписи 1989 г., доля моноэтнических семей среди всех семей чеченцев составляла 88,5 % по РСФСР и 93,7 % в Чечено-Ингушетии» [Гишков 2003: 302].

В ходе исследования мы задавали нашим респондентам вопрос: «Как бы Вы отнеслись к тому, если бы кто-нибудь из Ваших ближайших родственников вступил в брак с человеком другой национальности?» (в опросе приняло участие 508 чеченцев, проживающих в ЧР, Москве и Санкт-Петербурге). Результаты опроса показали, что от 5 до 14 % опрошенных (по разным выборкам) нормально относятся к возможности экзогамного брака. При этом еще 5–8 % опрошенных считают такой брак возможным, если человек другой национальности — мусульманин. Наибольшее количество опрошенных (около 40 %) отрицательно относятся к экзогамному браку.

Проблема межэтнических браков наиболее остро встает за пределами Чеченской Республики, в частности в Москве и Санкт-Петербурге. В ответах столичных чеченцев резко возрастает негативное отношение к межэтническим бракам (против таких браков 77,1 % опрошенных). Связано это, скорее всего, с тем, что вероятность межэтнического брака в моноэтнической Чечне в настоящее время очень мала. А вот за пределами Родины, куда многие выезжают учиться или работать, эта возможность абсолютно реальна. В чем же видят проблему межэтнических браков наши респонденты?

Ответы можно разделить на несколько групп.

В первую группу ответов респонденты можно выделить проблему детей, рождающихся в таких семьях (*ребенок не знает, к кому себя отнести*). **Вторую группу** ответов, наиболее многочисленную, составили те, в которых основной проблемой межэтнических браков видится конфликт религий и культур супругов, конфликт менталитетов и недопонимание. **Третью группу** ответов составили те, которые указывали на то, что основной проблемой межэтнических браков является запрет старших родственников. **В четвертой группе** ответов наших респондентов волновала чистота чеченской крови. И, наконец, **пятую группу** ответов со-

ставили те, в которых наши респонденты не видят проблем межэтнических браков: *главное, чтобы люди ужились.*

Итак, наше исследование показало, что под влиянием изменений в обществе происходит трансформация чеченской семьи, однако эта трансформация оставляет неизменной ее основную и важнейшую функцию — передачу этнокультурного опыта, традиций, норм, ценностей новым поколениям.

Библиография

- Бабич А.-Г.* Многоженство. Советы и комментарии. М., 2006.
- Балтанова Г.* Руководство молодой мусульманки. М.; СПб., 2012.
- Заурбекова Г.В.* Гендерный аспект войны в Чечне // Чеченская Республика и чеченцы: история и современность. М., 2006.
- Нанаева Б.Б.* Политические традиции в социокультурном наследии чеченцев. Ростов н/Д, 2009.
- Тишков В.А.* Общество в вооруженном конфликте: Этнография чеченской войны. М., 2003.
- Хасбулатова З.И.* Воспитание детей у чеченцев: обычаи и традиции (XIX — начало XX в.). М., 2007.

Л.Ф. Попова

ПИЦА В СВАДЕБНОЙ ОБРЯДНОСТИ ЮЖНЫХ КИРГИЗОВ (ПО МАТЕРИАЛАМ ПОЛЕВЫХ ИССЛЕДОВАНИЙ 2012 г.)

Настоящее сообщение основано на полевых материалах, собранных автором совместно с И.В. Стасевич и С.В. Бельским (оба — сотрудники МАЭ РАН) в поселках Чак и Дороот-Коргон Чон-Алайского района Ошской области Республики Кыргызстан. Основной задачей экспедиции являлась фиксация форм современной бытовой культуры сельского населения Киргизии в перспективе изучения ее динамики как части этнокультурных процессов конца XX — начала XXI в. Обрядовая сторона культуры закономерно находилась в области нашего внимания как система, насыщенная одновременно традиционными «формулами» социального поведения и различными историческими новациями. Это в равной степени относится и к трапезе — важнейшей составля-

ющей любого ритуала, которая также неразрывно связана с традиционной системой питания. Задача настоящей работы двойка: во-первых, выделить структурные особенности свадебной трапезы алайских киргизов; во-вторых, охарактеризовать свадебное меню с точки зрения отражения этнокультурных процессов XX — начала XXI в.

Следует отметить, что вследствие большой вариативности современной свадебной обрядности киргизов, обусловленной локальными традициями, имущественными возможностями семьи, индивидуальными вкусами, разнообразны и варианты свадебной трапезы. В пос. Чак методом включенного наблюдения нами был изучен обряд *кыз узатуу* — отправления невесты из родительского дома в дом жениха. Эта часть свадебных церемоний по традиции считается самой важной и сопровождается сложным комплексом обрядов, в том числе и застольных.

Сервировка свадебных *дастарханов* была завершена около 9 утра. Один из них был подготовлен в юрте, предназначенной для жениха. В доме были накрыты три стола: для пожилых мужчин и женщин (в большой гостевой комнате слева от входа), для молодых мужчин и женщин (в маленьком помещении прямо от входа), для женщин средних лет (в комнате направо от входа). Все три группы включали представителей обеих брачующихся сторон.

Свадебное застолье у киргизов, как любое другое, традиционно начинается с чайного стола. Центральную часть *дастархана* занимали хлебные изделия, расположенные слоями в большом изобилии. Их разнообразный ассортимент включил сдобные печеные лепешки *патир*, слоеные жареные лепешки *каттама*, тонкие жареные в жире лепешки *май токоч*, жареные формованные кусочки теста *боорсок*, «хворост». Все эти виды хлеба считаются праздничными, предназначенными для приема гостей. В обеспечении свадебного застолья хлебом активно участвуют родственники, в доме которых пекут лепешки накануне. Приносят их женщины в свертках из полотнищ ткани; подобное подношение называется *севет*. Дрожжевой хлеб обычно пекут в печах *тандыр* ферганского типа, которые имеются в каждом хозяйстве алайских киргизов.

Практически все упомянутые виды хлеба вошли в рацион южных киргизов под влиянием культуры соседнего таджикского и узбекского населения, однако в настоящее время они осмысляются как традиционные, без которых киргизская кухня немислима. Исключение составляет хлеб *боорсок*, история которого связана с обширной традицией значительной части тюрко-монгольского мира. В отличие от киргизской праздничной трапезы, где хлебцы *боорсок* строго обязательны, на узбекской / таджикской свадьбе в Киргизии их обычно не подают.

Другим компонентом чайного стола являются холодные закуски: салат оливье, дунганская стеклянная лапша и др., вошедшие в праздничный обиход южных киргизов в рамках постсоветской тенденции к усложнению свадебной трапезы. В числе сладостей и десертов находились свежие фрукты, печенье, конфеты, варенье, мед, орехи, сухофрукты, в том числе и финики, получившие в последнее время символическую ценность как плоды с родины Пророка.

Черный чай, завариваемый в нескольких фарфоровых чайниках, разливают младшие мужчины семьи. В отличие, скажем, от свадебной трапезы северных казахов, в настоящее время спиртных напитков в южных областях Киргизии не подают, что отличает и характер застолья: тостов не произносят и сотрапезники просто беседуют и знакомятся друг с другом.

Динамику чайному застолью придает довольно частая смена горячих блюд, происходящая примерно через 20–30 минут. Так, после нескольких чашек чая были поданы *чучвора* — паровые пельмени в бульоне, затем *манты* и пирожки *самса*. Данные блюда, генетически принадлежащие узбекско-уйгурской традиции, пользуются у киргизов большой популярностью и считаются органичной частью киргизской кухни. В то же время они не относятся к группе престижных, каковыми являются блюда второй части праздничной трапезы. Первая часть завершается разбором со стола *кешика* — некоторой части хлеба и сладостей, предназначенных для домочадцев и воспринимаемых в качестве некоей доли общего блага. Каждому участнику застолья для этого специально вручают мешочек.

После перерыва трапеза переходит в новую фазу, которую характеризует смена блюд по принципу нарастания их символического статуса. Открывают вторую часть застолья бараний бульон *шорпо* и плов, который в Южной Киргизии находится в числе самых престижных видов пищи. В зависимости от обрядовой ситуации он может быть и венцом праздничного стола. Каких-либо строгих локальных канонов в приготовлении плова киргизы не придерживаются, признавая за *пловчи* — признанными мастерами этого дела — право на индивидуальный почерк.

Следующей переменной является старинное ритуальное блюдо *куйрук-боор* — кусочки бараньего курдючного жира и отваренной печени, подаваемые на одном большом блюде, которые следует брать именно парой. Как известно, у казахов это блюдо сопровождает брачный сговор и по сей день имеет прежде всего адресный характер: им угощают друг друга ближайшие родственники жениха и невесты в знак установления родственной связи. У южных киргизов это блюдо воспринимается только как праздничное, которое может быть подано по любому поводу. Тем не менее факт активного бытования и почитания этой пищи киргизами примечателен и указывает на ее глубокие корни в общетюркских пластах культуры. В том случае, если человек насытился, он может отнести *куйрук-боор* домой, но обязательно вместе с лепешкой, на которую следует положить кусочки жира и печени при их раздаче. В этом можно усмотреть одну из причин обилия хлебных лепешек на праздничном столе.

Аналогичным образом поступают с *өлкө* — кусочками вареных легких барана, которые предварительно начиняются молоком, смешанным с маслом или мукой. Это блюдо не имеет явных аналогий в тюркском мире и может рассматриваться как яркая особенность киргизской кухни.

Апофеозом и своего рода знаком окончания основной трапезы является вареное мясо *эт*. По-прежнему более всего ценится конина, но это мясо слишком дорогое, отчего наиболее употребительной является баранина. Интересно, что в Чон-Алайском районе, где скота довольно много, мясо подают без лапши или кусочков теста, как это принято в классическом варианте *бешбармака* — главного национального блюда киргизов.

Перед раздачей мужчины разделяют и распределяют *усту-кан* — трубчатые кости *жилик* с мясом, по давней традиции, задача которых имеет адресный характер. Данный обычай незыблем и не подвергается в этом районе какой-либо редукции, поскольку имеет под собой глубокую основу как важнейшая норма этикета и маркер социальных статусов. Почетной частью в Чон-Алайском районе является крестец и средняя часть курдюка, а потом уже голова. Мясо раздавалось парными кусками, которые также можно было забрать в качестве *кешика* вместе с лепешкой.

Описанная часть свадебной трапезы являлась угощением со стороны невесты. После появления в доме жениха свадьба достигла своей кульминации — мусульманского бракосочетания *нике*. Свадебный *той* затем переходит в следующую стадию — угощение со стороны жениха. Символически оно называется *тогуз табак* — «девять блюд», в чем можно усмотреть аллюзию на давний обычай платить калым «девятками» и выносить подарки стороне невесте именно на девяти блюдах. В состав этой трапезы, которая носит уже по большей части условный характер, входят хлеб, орехи, сладости и т.п. Центральное место в этом подношении занимает переметная сума *коржин*, в одном кармане которой находятся подарки для родственниц невесты, а в другом якобы вареное мясо. Однако *коржин* нельзя открывать до отъезда молодых. Тарелки в изрядном количестве выставляются перед статусными представителями семьи невесты, которые, немного отведав, упаковывают поднесенную пищу в мешочки. По окончании этой части трапезы происходит одаривание отца и матери невесты новой одеждой, привезенной для них отцом жениха.

Следующим обрядом является переодевание жениха в новую одежду, которую ему дарит сторона невесты. Данное действие требует смены локуса и проводится во дворе. Согласно логике свадебного ритуала событие сопровождается новым застольем. *Дастархан* расстилается тут же на земле и заполняется «девятью» блюдами, среди которых помимо обязательных хлеба и сладостей находится свежее подсоленное масло в сосуде из бараньего желудка. Эта пища, поданная стороной невесты, предназначается главным образом для отправки в дом жениха в качестве под-

ношения его семье. После отъезда молодых оставшихся гостей и наблюдателей еще раз покормили в юрте с истинно киргизским гостеприимством.

В заключение суммируем, что в современной Киргизии часть сельского общества продолжает ориентироваться на формы свадебной обрядности, которые связаны с представлениями об ее традиционных чертах. Церемонии в доме невесты, в том числе и трапеза, по-прежнему занимают центральное место в свадебном ритуале. Данный вид трапезы отчетливо сохраняет структуру, моделирующую эквивалентный дарообмен брачующихся сторон. Ее кульминацией является раздача *устукан* — двенадцати бараньих трубчатых костей *жилик* с мясом, которые соотносятся с социальным статусом получателя. Основной новацией свадебного стола киргизов является усложнение меню, которое отражает процессы культурных взаимовлияний в регионе.

Л.Ф. Попова

ПИЦА В СВАДЕБНОМ ОБРЯДЕ КАЗАХОВ АКТЮБИНСКОЙ ОБЛАСТИ (ПО МАТЕРИАЛАМ ПОЛЕВЫХ ИССЛЕДОВАНИЙ 2006–2009 гг.)

Данная работа подготовлена на основе полевых материалов, собранных автором совместно с И.В. Стасевич (МАЭ РАН) в северной части Актюбинской области, население которой составляют казахи Младшего жуза племенного объединения жетіру. В ходе изучения современных этнокультурных процессов в этой среде стал очевидным тот факт, что пицца является одним из наиболее ярких этнических маркеров, а пищевые коды в культуре казахов продолжают играть большую роль в повседневном быту, ритуальной сфере, социальных отношениях, особенно родственных. Символические функции пиццы у казахов были исследованы еще в 1970-е годы Н.Ж. Шахановой, однако культурная динамика постсоветского времени требует выявления нового соотношения традиции и новации, в том числе и в области этнографии питания.

Именно в свадебном ритуале многие обычаи, связанные с пищей и трапезой, проявляются особенно ярко, чем и объясняется наше внимание к данному контексту пищевых традиций. В настоящее время для казахов характерны два способа заключения брака: брак через сватовство и брак умыканием, который в большинстве случаев является разновидностью сговора сторон в целях сокращения расходов. Брак через сватовство престижнее, но и тогда стороны из экономических соображений часто объединяют обряд сватовства и обряд *кыз узату* — увоза девушки из дома. По нормам обычного права казахов свадьба в доме невесты являлась основным событием, но в настоящее время в обследованных районах центром свадебных церемоний зачастую становятся торжества в доме жениха. Общую тенденцию начала XXI в. составляет рост числа приглашенных гостей (в среднем до 300 чел.) и изобилие свадебного стола, что является показателями престижа семьи. Меры правительства по ограничению ритуальных расходов нельзя назвать эффективными.

Подготовка застолья на каждом из этапов свадьбы проводится накануне и включает в первую очередь забой скота, поскольку вареное мясо остается главным блюдом ритуального стола. Правила забоя у казахов определяются мусульманскими нормами: у животного просят прощения, ориентируют его на *киблу*, перерезают горло и выпускают кровь. Конина как наиболее престижный вид мяса доступна лишь зажиточным слоям населения, поэтому в свадебном застолье в указанных районах основной объем мяса составляет говядина. Баранина как компонент праздничного стола строго обязательна ввиду сохранения этикетных норм, связанных с наделением гостей соответствующими их статусу частями туши барана. Кости крупного рогатого скота также имеют статусный ранжир, но вполне понятно, что это позднейший перенос смысловых значений. При разделке бараньей туши «гадают» на грудном бараньем хряще: если бросить его на дверной косяк, и он прилипнет, то в доме будет благо и тем дольше, чем дольше провисит хрящ.

После забоя немедленно начинают варить внутренности, которые в рубленом виде будут использованы для приготовления

блюда *куардак*. Мясо варят только в день застолья, причем занимаются этим только мужчины.

Также накануне праздника женщины в большом количестве готовят *баурсаки* — маленькие дрожжевые хлебцы, жареные в большом количестве растительного масла. Форма *баурсаков* определяется местной традицией и в изученных районах напоминает ромбик. Интересно, что казахи-переселенцы из Каракалпакии, проживающие в Актюбинской области, продолжают делать сравнительно крупные *баурсаки* прямоугольной формы, как это было принято в родных местах. Наряду с мясом *баурсаки* составляют важнейший и незаменимый элемент свадебного стола.

В казахском свадебном обряде пища наряду с украшениями и одеждой обязательно участвует в дарообмене брачующихся сторон. В день отправления за невестой мать жениха на виду у всех собирает чемоданчик с подарками для родственников невесты. Пищевой составляющей этих даров являются спиртные напитки (по одной бутылке водки, коньяка и шампанского), коробка с чаем, конфеты, печенье, фрукты (яблоки и апельсины). Такой набор в Актюбинской области является практически одинаковым и может быть назван традиционным.

В доме невесты жених согласно древним правилам оказывается в ритуальной изоляции и к общей трапезе не допускается. Родственницы невесты накрывают ему стол в той отдельной комнате, где он находится вместе с дружкой. Структура его трапезы не отличается от общепринятой. Любое застолье у казахов имеет две основные части: чайный стол и мясной стол.

Чайный стол накрывают очень обильно, зачастую блюда громоздятся одно над другим. По сообщениям информантов, такое излишество является нововведением постсоветского периода. Меню этой части весьма разнообразно и находится в равновесном соотношении. Видное место на столе занимает мучная пища — прежде всего хлебные изделия (лепешки, *баурсаки*, покупной формовой хлеб), а также разные виды печенья. Константой любого чайного стола у казахов являются орехи, сухофрукты и конфеты. Растительная пища представлена фруктами, бахчевыми и салатом из свежих овощей (огурцы, помидоры, лук). По-

следний очень прочно вошел в сезонный рацион казахов и стал уже повседневной пищей. Непременным компонентом свадебного стола является определенный набор закусок, поскольку в этой части трапезы допустимы спиртные напитки. Стабильный набор закусок составляет колбаса, салаты (оливье, винегрет) и *куардак*, который сочетает тушеные ливер, картошку и лук. Чай (черный, с молоком) предлагается спустя какое-то время, его обычно разливают снохи или родственницы средних лет. Несмотря на обилие пищи, этикет предписывает гостям умеренность во вкушении яств, не принято просить что-либо передать и тем более тянуться за чем-либо. Чайная часть застолья проходит очень оживленно, произносится много тостов, причем следует говорить долго, стараясь проявить мастерство речи.

В перерыве между двумя частями свадебной трапезы сторона жениха и часть родных невесты выходят в другую комнату для действий ритуального характера. Родные жениха открывают чемоданчик и вручают подарки, а привезенные продукты подаются на расстеленный на полу *дастархан*. В это же время приносят *куйрук-баур* — кусочки курдючного жира и вареной печени, разложенные поочередно. Это старинное ритуальное блюдо согласно нормам обычного права при сватовстве фиксировало свершившееся породнение сторон, и если после этого одна из них отказывалась от принятых обязательств, это влекло соответствующие санкции. Символика *куйрук-баур* в настоящее время всецело сохранена и знаменует соединение новых родственников. Сам способ вкушения блюда реализует эту идею — представители роднящихся сторон кормят им друг друга одновременно, протягивая *vis-à-vis* наколотые на вилку оба ингредиента. Очень важно, чтобы блюдо было свежим, а печень ни в коем случае не переварена и оставалась слегка с кровью.

Специфику второй части застолья составляет его лаконичность — это стол вареного мяса *ет*, подаваемого или на тонко раскатанных вареных кусочках лапши, или на горке риса, иногда с вареным картофелем. Спиртное в этой фазе церемоний стараются не употреблять, в чем видят возрождение традиционных норм. На стол согласно древним обыкновениям ставят три блю-

да по старшинству: это *бас-табак* для статусных участников трапезы, далее соответственно *орта-табак* («средняя тарелка») и *киши-табак* («младшая тарелка»). Разный статус этих блюд маркируют двенадцать трубчатых костей *жилик* с мясом, а также голова — наиболее почетная часть бараньей туши, подаваемая без нижней челюсти и зубов, иначе это сочтут как неуважение. Каракалпакские казахи сообщали, что у них на родине голову подают с челюстью. На голове обязательно делается крестообразный или продольный надрез. Как известно, части головы тоже имеют адресный характер.

Около каждого блюда кладется нож, чтобы срезать мясо с костей, в чем содержится знаковый момент. В связи с этим мясо ни в коем случае не должно быть переварено и не должно слишком легко отделяться от костей. Занимается разделом мяса младший мужчина.

Едят мясо только руками. До сих пор принят старинный обычай *асату*, когда уважаемый человек может своей рукой положить гостю кусок мяса прямо в рот. Так же *асату* может означать обычай дележа своей долей мяса с сотрапезником. Представление о получаемой доле пронизывает у казахов большинство ритуальных ситуаций, связанных с пищей. Свою долю мяса, часто вместе с *баурсаками*, можно взять со стола в качестве гостинца для тех членов общества, которые не могли присутствовать на трапезе. Эти разбираемые остатки пищи называются *саркыт*.

После мяса подается бульон *сорпо*. Блюда с остатками мяса забирают снохи, при этом они обязательно делают своеобразный книксен-поклон *салем*. Это действие считается древним обычаем, связанным, по-видимому, с тем обыкновением, что снохи не могли участвовать в общей трапезе и размер их доли зависел от того, сколько мяса им оставят гости. *Сорпо* является своего рода «разгонным» блюдом, означающим окончание церемонии данного дня. В конце каждой части трапезы старейшина дает благословение *бата*.

На следующий день утром в доме невесты накрывается чайный стол для проводов молодых. Собравшимся вновь предъявляют чемоданчик, но уже предназначенный для родных жениха.

Его содержимое в пищевой части практически аналогично полученному. Чемодан завязывают новой лентой-повязкой, которую обязательно следует привезти обратно.

Последняя трапеза в доме невесты проходит во дворе, где ставят небольшой столик со спиртным и легкой закуской. Жениху с невестой читают напутственное благословение. Оставшиеся гости приглашаются к чаю еще раз, чтобы обсудить события и дальнейшие действия.

В доме жениха при встрече невесты пищевые символы предстают в обряде *шапу* — осыпания прибывшего свадебного кортежа конфетами, *баурсаками* и мелкими монетами. Будущая свекровь при встрече невесты смазывает ее лицо маслом. Масло в свадебных обрядах казахов играет важную роль как символ приобщения к роду жениха. В сельском варианте этот обряд проводится около очага, а в городе — во дворе дома жениха. Невесту проводят на ее место, изолированное свадебным занавесом, где для молодых сервирован отдельный стол.

Общий порядок трапезы в доме жениха немногим отличается от такового в доме невесты. В обрядовом смысле кульминацией свадьбы является ритуал *бет ашар* — открывания лица невесты. В сельской местности обычно имеет место очень поздний *той* для молодежи, длящийся почти всю ночь.

После свадьбы начнется сближение породнившихся сторон через длинную цепь гостевания, что считается новшеством последнего десятилетия.

В заключение отметим, что в настоящее время в свадебном обряде казахов Актюбинской области нашли отражение те культурные процессы, которые составили особенность постсоветского периода. Прежде всего это манифестация традиционных норм и обычаев в разных вариантах представлений о них, которая осуществляется на плотном фоне культурных заимствований, осмысляемых как органическая часть казахского быта. Пищевые символы в этой ситуации играют самую видную роль, поскольку они входят в наиболее насущную сферу жизнеобеспечения и легко подвергаются рефлексии как духовная ценность.

Дж.Я. Рахаев

**ТЕМГРЮК ИДАРОВ
В КУЛЬТУРНОЙ ПАМЯТИ КАБАРДИНЦЕВ
(XVI — НАЧАЛО XXI в.)¹**

8 сентября 2007 г. в ознаменование 450-летия добровольного вхождения Кабарды в состав Российского государства был открыт новый монумент. Мемориальная арка Дружбы была возведена благодаря личным средствам Президента КБР Арсена Канокова по проекту Музабира Бжахова. В церемонии приняли участие высокопоставленные лица из числа политиков, военных и бизнесменов, деятели науки и культуры.

Первоначально планировалось украсить ее барельефами, изображающими сцены из нартского эпоса и адыгской истории. Кроме того, на четырех постаментах предполагалось установить бронзовые фигуры видных исторических деятелей, внесших вклад в развитие российско-кабардинских отношений — верховного князя Кабарды Темгрюка Идарова и русского царя Ивана Грозного. Арку планировалось назвать Триумфальной. Однако общественно-консультативный совет при Президенте КБР высказался против такого названия. Вместе с тем члены Совета отклонили предложение установки скульптуры Ивана Грозного. Подводя итоги обсуждения, Президент предложил установить бронзовые скульптуры через год, не персонифицируя их. Название арки также было изменено.

Новый памятник в Нальчике и обстоятельства его открытия вызывают при ближайшем рассмотрении множество вопросов. Прежде всего, почему именно фигура Темгрюка Идарова, правителя крайне противоречивого, стала символом союза и единения Кабарды с Россией? Собственно, какие исторические события XVI в. лежат в основании юбилейного празднования? И, наконец,

¹ Работа выполнена в рамках проекта «Образы прошлого в социально-политических и этнокультурных процессах у народов Северного Кавказа (на примере Кабардино-Балкарии) Программы Президиума РАН «Фундаментальные проблемы модернизации полиэтничного макрорегиона в условиях роста напряженности».

почему мемориал воздвигнут именно в наше время? Последний вопрос кажется тем более обоснованным, что открытие монумента в Нальчике далеко не единственное мероприятие, связанное с юбилеем. Принимая во внимание масштабность празднования, большое количество книг и статей, посвященных личности и эпохе Темгрюка Идарова, появившихся в последнее время, переименование улицы Гагарина в Нальчике в улицу Темгрюка Идарова, можно без сомнения говорить о ренессансе коллективной памяти о нем у адыгов, и в особенности среди кабардинцев.

Возрастающий интерес к Идарову, его новая героизация и использование его фигуры в рекламе указывают на обширную трансформацию культуры памяти на современном российском Кавказе. Вместе с распадом СССР в 1991 г. развалились не только институты коммунистического режима, но и официальная советская доктрина истории, а вместе с ней и идея «многонационального советского народа». Поиски новых концептов коллективной идентичности на постсоветском Кавказе идут сопряжённо с формулированием новых исторических нарративов, создающих эту идентичность.

В данной работе рассматривается история памяти о Темгрюке Идарове с 70-х годов XVI в. и по первое десятилетие XXI в. Предмет нашего анализа — Темгрюк Идаров как одно из «мест», «фигур» адыгской культурной памяти. В центре внимания не биография кабардинского князя, но история «воспоминаний» о нем. Предпосылкой исследования стало положение о том, что создающийся всяким сообществом образ «собственного» прошлого позволяет сделать выводы о соотносящихся с этим образом концептах коллективной идентичности. Изменение представлений об истории понимается при этом не как процесс аккумуляции исторического знания, но как движение интерпретаций, а также как воспоминания и забвения, отражающие изменения в самоописании этноса. Следовательно, нас главным образом интересуют следующие вопросы.

Во-первых, как изменялась интерпретация образа Темгрюка Идарова в период почти пятисотлетней его истории? Во-вторых, какие моменты этой истории можно назвать переломными и как

они могут быть объяснены? В-третьих, в какие концепты коллективной идентичности интегрирована эта историческая личность?

История воспоминаний о верховном князе Кабарды Темгрюке Идарове (?–1572 г.) начинается вскоре после его смерти, практически синхронно, и в этом особенность ее укоренения в черкесской и русской культурной памяти. Тесное переплетение этих значительно разнящихся образов достаточно наглядно просматривается в период позднего средневековья. В 20-х годах XIX в. благодаря усилиям кабардинского просветителя Шоры Ногмова формируется новый образ, полностью их заместивший. На протяжении последующих двух веков именно ногмовский образ Темгрюка Идарова будет проявлять и отражать различные концепты коллективной идентичности. При этом всегда надо учитывать, что Идаров был всего лишь одной из многих фигур памяти, в которых на протяжении адыгской истории отражались различные концепты общности.

Вопрос о том, почему Темгрюк Идаров попал в культурную память практически сразу после своей гибели, почему на протяжении столетий его фигура способна приобретать все новые и новые значения, можно прояснить, обратившись к биографии нашего героя. Темгрюк Идаров жил в травматичное для культурной памяти время, когда большинство кабардинских княжеств было вынуждено постоянно противодействовать натиску, с одной стороны, Крымского ханства, Большой и Малой Ногайской Орды, а с другой — шамхальства Тарковского.

В середине XVI в. верховный князь Кабарды Темгрюк Идаров, владения которого располагались в низовьях Терека, теснимый своими соседями — шамхалом Тарковским, ногайскими мурзами и кабардинскими князьями, направил ко двору царя Ивана IV посольство с просьбой о помощи и предложением содействия в налаживании дипломатических отношений с царствами Грузии. Русский царь, заинтересованный в активизации восточной политики, откликнулся на эту просьбу: к Темгрюку было направлено войско, на границе его владения построена крепость Терки.

Кабардинский князь направил в Москву почетными аманатами двух сыновей, а дочь Гуашаней выдал замуж за Ивана IV. С помо-

щью русских войск Идаров на короткий период сумел укрепить свое положение в регионе. В это время один из сыновей Темгрюка, бывший аманатом, попал в опалу и был казнен. Идаров, узнав о судьбе сына, фактически разорвал отношения с царем и принял участие в походе крымского хана Девлет-Гирея II (1571 г.), в знаменитом сожжении Москвы. Оставшись без союзника, Темгрюк оказался в крайне стесненном положении и вскоре погиб в сражении с ногайскими мурзами.

В XVI — начале XIX в. Идаровичи, потомки князя Темгрюка, в своих грамотах российским государям неоднократно упоминали его имя как пример преданного служения интересам России. Инкорпорированные в русскую аристократию многочисленные и влиятельные Черкасские, выходцы из Кабарды, поддерживали эти представления. Примечательно, что в кабардинском фольклоре, сравнительно подробно сохранившем предания о делах многих кабардинских князей и воинов, в том числе и противников Идарова, имя Темгрюка нигде не встречается. В начале XIX в., с включением Кабарды в состав России, возникла объективная потребность осмысления многовекового опыта русско-кабардинских отношений. Первой попыткой такого рода явилась «История адыгейского народа» Шоры Ногмова, написанная под большим влиянием «Истории государства российского» Н.М. Карамзина.

Ногмов создал совершенно новый образ Идарова, практически никак не связанный с адыгской традицией. Интересно, что даже имя этого князя — *Темгрюк*, он меняет на *Темрюк*, вслед за Карамзиным. Юность князя Темгрюка списана Ногмовым с образа русского князя Святослава, созданного Карамзиным. «Сей Князь (Святослав. — *Дж.Р.*), возмужав, думал единственно о подвигах великодушной храбрости, пылал ревностью отличить себя делами и возобновить славу оружия Российского <...> Собрал войско многочисленное и с нетерпением юного героя летел в поле <...> Суровую жизнью он укрепил себя для трудов воинских, не имел ни станов, ни обоза; питался кониною, мясом диких зверей и сам жарил его на углях <...> Не знал шатра и спал под сводом неба: войлок подседельный служил ему вместо мягкого ложа, седло изголовьем. Каков был военачальник, таковы и воины», — Н.М. Ка-

рамзин. «Душа его (Темгрюка. — *Дж.Р.*) пылала желанием прославить себя воинскими подвигами и возобновить древнюю славу адыгейского народа <...> Он собрал многочисленное войско, и юное его сердце рвалось с нетерпением на поле брани <...> Он презирал удовольствия роскоши, никогда не имел палатки и спал под открытым небом на войлоке, а под голову клал седло. Каков был предводитель, таково было и войско», — Ш. Ногмов.

Темгрюк, вслед за Святославом, наделялся рыцарскими манерами: «Князь не хотел пользоваться выгодами нечаянного нападения, но всегда заранее объявлял войну своим неприятелям. Он посылал сказать им: иду на вас. В эти времена варварства гордый Темрюк наблюдал справедливость и законы рыцарской чести своего народа» (Ногмов); «Святослав не хотел пользоваться выгодами нечаянного нападения, но всегда заранее объявлял войну народам, повелевая сказать им: иду на вас! В сии времена общего варварства гордый Святослав соблюдал правила истинно рыцарской чести» (Карамзин).

Однако наиболее существенная трансформация образа Темрюка обнаруживается в ногмовской версии военно-дипломатических отношений кабардинского князя и русского царя. Верховный князь Кабарды теперь предстает как верный союзник России, погибший в неравной борьбе с татарами.

Итак, ногмовский вариант образа Идарова — это подача его прежде всего как верного союзника Ивана Грозного, погибшего в неравной борьбе с татарами. Адыгские просветители XIX — начала XX в (С. Хан-Гирей, А. Мисостов, В. Кудашев и др.), обращавшиеся к этой теме, апеллировали уже непосредственно к ногмовскому образу Темгрюка Идарова, наполняя его новыми деталями.

Л.А. Слестникова

НАЦИОНАЛЬНЫЙ ЖЕНСКИЙ КОСТЮМ В ПРЕДСТАВЛЕНИИ КРЫМСКИХ ТАТАР НАЧАЛА XXI в.

Невозможно восприятие народом своей истории без представления о традиционной одежде.

Как минимум три поколения крымских татар родились, выросли и сложились как личности в период с 1944 по 1990-е годы в Средней Азии. В депортации они не имели возможности полноценно знакомиться с культурой своего народа. Крайне мало вещей было возможно взять с собой во время депортации, поэтому у семьи были ограниченные возможности передать подрастающему поколению знания о традиционной материальной культуре, к которой относится и национальная одежда. Не было возможности знакомиться и с музейными собраниями.

С 1990-х годов, после массового возвращения в Крым, крымские татары стараются восстановить традиционную материальную культуру. Выражается это в распространении блюд традиционной кухни, развитии туристического бизнеса, в котором гостям предлагается проживание в гостиницах с комнатами, стилизованными под традиционное крымско-татарское жилище, в возрождении традиционных ремесел, причем изделия мастеров являются не только сувенирной продукцией, но и используются в быту самими крымскими татарами.

Что касается национального костюма, то интерес к нему среди крымских татар велик, поскольку он тоже «возвращает к истокам», помогает самоидентификации народа. В настоящее время у живущих в Крыму крымских татар есть возможность знакомиться с материальной культурой своего народа, в частности с тем, как выглядел традиционный костюм.

Женский костюм крымских татар в течение веков менялся. На смену свободно спадавшей одежде (XVIII в.) и закрывавшему грудь от шеи до пояса нагруднику с нашитыми на него как панцирь монетами в XIX в. пришли сшитые в талию распашные платья с выступами на бедрах. Нагрудник стал менее заметным.

Полю распашного платья надставлялись пришитыми клиньями, увеличивающими запах и не дающими полам расходиться. К концу XIX в. подол платья удлинился, начал закрывать видные ранее край нижней рубахи и штанов. Все чаще носили платья с отрезной талией, без глубокого грудного выреза, а соответственно перестали носить нагрудники. Фотоматериалы начала XX в. фиксируют распространение, особенно среди крымских татарок Южного берега Крыма, надевавшихся под такое платье кофточек с воротником-стойкой, дополненным оборкой.

На постоянных экспозициях крымских музеев (в Бахчисарайском историко-архитектурном музее-заповеднике, Евпаторийском краеведческом музее, Симферопольских этнографическом и краеведческом) в обстановочных сценах и в отдельных витринах представлены образцы национального женского костюма крымских татар конца XIX — начала XX в.

В 2008 г. в Симферополе в Республиканском краеведческом музее совместно с этнографическим и Музеем крымско-татарского изобразительного искусства была организована выставка «Традиционная одежда крымских татар. Прошлое и настоящее». На выставке были представлены не только экспонаты из крымских музеев, но и работы современных художников-модельеров и ювелиров, выполненные в фольклорном стиле с использованием национальных элементов одежды. Тогда же был проведен семинар для руководителей профессиональных и самодельных фольклорных ансамблей, модельеров и дизайнеров.

В информации об этой выставке (помещена на сайте библиотеки им. И. Гаспринского <http://www.kitaphane.crimea.ua/ru/odezhda-krymskikh-tatar.html>) сотрудница музея крымско-татарского искусства Эльмира Черкезова отмечала: «Несмотря на очень тяжелое экономическое положение, сегодня в Крыму более 70 ансамблей, которые хотят быть одетыми в крымско-татарский стилизованный для сцены костюм. К сожалению, большое количество фольклорных ансамблей на сегодняшний день одеты в костюмы, в облик которых привнесено очень много узбекских, таджикских и других элементов, не характерных для традиционного крымско-татарского костюма».

Э. Черкизовой подчеркивалось большое количество обращений фольклорных коллективов в музеи за помощью при создании эскизов национальных крымско-татарских костюмов.

Фольклорные ансамбли сопровождают все национальные праздники в Крыму, они знакомят представителей других национальностей и подрастающее поколение самих крымских татар с их культурой через костюм.

Анализируя варианты женских костюмов фольклорных крымско-татарских коллективов, выступавших в 2011–2012 гг. в Крыму на празднике Хыдырлез, можно выделить несколько моментов.

Чаще всего встречается комплект из двух платьев: верхнего, распашного с расходящимися полами, и нижнего. Такой комплект и крой не характерен для традиционного крымско-татарского платья, у которого полы надставлялись трапециевидными клиньями, увеличивавшими запах и не дававшими полам расходиться. Вышивка, ранее располагавшаяся на куртке вдоль бортов и в их углах, теперь переносится на юбку распашного платья. Вышивка или ее имитация часто расположена на груди кофты, что также не характерно для традиционной одежды крымских татар. Возможно, этим имитируется нагрудник традиционного костюма, но выбранные форма и орнамент, как правило, нагруднику не соответствуют.

Встречаются также варианты женского костюма из длинной юбки и кофты с вышивкой на груди, из короткой юбки, штанов и кофты. В наиболее удачных вариантах на юбку нашиты полосы, повторяющие расположение ранее нашивавшегося на швы галуна и тем самым воспроизводящие рисунок отделки традиционного платья. Кроме того, элементами традиционного платья, подчеркивающими принадлежность фольклорного костюма крымско-татарскому, являются нарукавные украшения *антери-капак* и пояс.

При разнообразии вариантов плечевой одежды, стилизованной под национальный женский костюм, входящий в него *фес* остается наиболее близким к традиционным образцам по форме и орнаментации. На головном покрывале, также, как правило, входящем в фольклорный женский крымско-татарский костюм, орнаментация, в отличие от традиционных образцов, чаще всего отсутствует.

При проведении национальных праздников пожилые крымские татары все чаще носят головные уборы, по форме являющиеся чем-то средним между традиционной барашковой шапкой *калтак* и феской. Пожилые женщины, повязав голову небольшим платком, накидывают сверху нарядные, как правило однотонные, шарфы (как аналог головного покрывала *марама*). У молодых женщин этномаркирующим элементом одежды стал *фес*. *Фесы* изготавливают мастерицы-вышивальщицы, украшая их не только традиционным орнаментом, но и фантазийным. *Фес* надевают во время праздничных мероприятий, все чаще он входит в свадебный костюм, иногда сочетаясь с «европейским» белым платьем.

Рассмотренный материал позволяет сделать следующие выводы.

Головной убор, в частности *фес*, в сознании современных крымских татар становится наиболее устойчивым этномаркирующим элементом традиционного костюма.

В остальном же представление о национальном костюме, в частности женском, у современных крымских татар во многом не соответствует этнографическим материалам конца XIX — начала XX в. Представление о национальном женском костюме крымских татар воплощается в основном фольклорными коллективами, при этом творческая фантазия участников ансамблей, самостоятельно изготавливающих свои костюмы, или модельеров, работающих для них, не знает границ. Возможно, во многом использование комплекта распашное с расходящимися полками верхнее платье и нарядное нижнее (аналогично современному фольклорному северокавказскому женскому костюму), обилие вышивки на верхнем платье диктуются спецификой назначения театрального по сути своего костюма. Этот комплект выглядит на сцене в танце намного более выигрышно, чем реальный бытовой традиционный костюм.

В наиболее удачных вариантах все же сохраняются хотя бы наметком элементы традиционного костюма — головной убор *фес*, головное покрывало, нарукавные украшения *антери капак*, рисунок, образованный закрывавшим швы галуном, имитация нагрудника.

И.В. Стасевич

СОВРЕМЕННАЯ ПОГРЕБАЛЬНО-ПОМИНАЛЬНАЯ ОБРЯДНОСТЬ КАЗАХОВ И КИРГИЗОВ В СРАВНИТЕЛЬНО-ИСТОРИЧЕСКОМ АСПЕКТЕ

Несмотря на длительную историю научного изучения Киргизии до настоящего времени ряд вопросов, связанных с этнической историей этого народа, отдельные аспекты его духовной и материальной культуры все еще остаются освещенными в недостаточной мере. Не принижая значение для исторической науки исследований по киргизской культуре наших предшественников, выдающихся этнографов XX в., нужно признать, что при сравнении степени изученности, скажем, казахской культуры и киргизской последняя, несомненно, уступает по количеству собранных и проанализированных научных материалов. Во многом это объясняется труднодоступностью горной страны, спецификой культуры кочевого населения, отличавшегося известной независимостью и воинственностью.

Представленная вниманию читателей статья стала продолжением изучения погребально-поминальной традиции, начатого автором несколько лет назад [Стасевич 2009 а: 279–285; 2009 б: 33–37]. Полевые исследования последних лет позволили в сравнительном аспекте рассмотреть киргизскую традицию, основываясь на уже проанализированных материалах по казахской культуре.

Анализ погребально-поминальной обрядности казахов и киргизов XIX–XX веков показывает, что данная традиция, по сравнению с другими обрядами жизненного цикла, отличается известным консерватизмом. Многие элементы местной в диахронической перспективе доисламской системы верований сохраняются именно в погребально-поминальных верованиях и представлениях. Возможно, это связано с тем, что правильное, традиционно устоявшееся исполнение именно погребально-поминальных мероприятий, по мнению носителей культуры, обеспечивало посмертное существование души умершего и поддержку духами-предками живых потомков, что в социуме,

ориентированном на традиционные ценностные критерии, рассматривалось как гарантия стабильной жизненной ситуации не для отдельного индивида, а для общества в целом.

Последовательность погребально-поминальных мероприятий в киргизской и в казахской традиции проводов покойного практически идентична. В современной киргизской обрядности можно выделить ряд элементов, которые практически не сохраняются в казахской культуре. Например, установка юрты для покойного. Киргизы устанавливают юрту в обязательном порядке, даже в городских условиях. Исключением являются киргизы-ичкилики, которые не ставят юрту, а оставляют покойного в доме. У казахов же данный обычай сохраняется весьма эпизодически.

В некоторых районах Киргизии до настоящего времени существует традиция, согласно которой дети умершего, оплакивая его, опираются грудью на посох (*таяк*). После завершения похорон *таяк* сжигают или оставляют на могиле. В настоящее время этот обычай в казахской культуре не фиксируется, как и традиция обозначения детской могилы колыбелью, оставление на могиле посуды, используемой в ритуале. Кроме того в киргизской погребально-поминальной практике обычай оплакивания покойного более четко структурирован, это касается и женского (*кошок*) и мужского (*о́күрүк*) плачей. В казахской культуре женские плачи в традиционной импровизированной форме в настоящее время встречаются очень редко, а обычай мужских плачей существует в сильно редуцированной форме. По словам пожилых информантов из Алайской долины, еще в 70-х годах XX в. существовал обычай развешивать вещи покойного в юрте на *кереге*. В настоящее время такой традиции нет, ношенные вещи умершего забирают самые близкие родственники. Понятия *тул* современные киргизы, как и казахи, уже не помнят, но словосочетанием *тул хатын* (= *жесир*) продолжают, как и раньше, называть вдову умершего.

Казахский вариант традиции основывается на специфике социальной организации общества, уже к концу XIX в. во многих религиозных практиках казахов прослеживается явная социальная семантика, в этом отношении погребально-поминальная обрядность не стала исключением. В киргизской

культуре более явно проступает связь обрядовой практики с религиозной семантикой, с более яркими проявлениями в диахронической перспективе доисламских религиозных представлений. Возможно, что это связано с общим состоянием культуры: в киргизской культуре, в отличие от казахской, заметно лучше сохраняются «архаизмы», в первую очередь в религиозно-обрядовой сфере.

Показательным примером для погребально-поминальной традиции киргизов является до сих пор сохранившаяся практика обращения с так называемыми «неблагополучными» покойными. Если в семье смерти следуют одна за другой, то, по мнению информантов, с целью прерывания этих трагических событий необходимо взять закрытый на ключ замок, положить его в могилу с «неблагополучным» покойным, а ключ выкинуть.

Еще в начале — середине XX в. существовала традиция, следуя которой могилу «неблагополучного» покойного раскапывали и ломали ему кости, сейчас смотритель кладбища (*шайык*) или кто-то из пожилых людей делает куклу и ломает ей руку или тело, а саму куклу родственники оставляют на могиле «неблагополучного» покойного. По их словам, такая практика имитирует обращение с самим умершим: «Как бы ломают самого покойного и заново его хоронят». В современной казахской культуре подобной практики нами зафиксировано не было. Между тем активная исламизация киргизской культуры способствует изживанию подобных «архаизмов» как обычаев, несоответствующих нормам шариата.

Наиболее устойчивым к исламизации остается представление о *родной земле, земле отцов*. И казахи, и киргизы стараются хоронить своих умерших на родовых кладбищах. Некоторые муллы, как правило, получившие религиозное образование за границей, осуждают подобную практику, считая, что по исламским нормам умершего нужно хоронить на той земле, где он умер, и нет необходимости тратить материальные средства и силы на перевоз останков на родину. Тем не менее пока эта практика оценивается населением как обязательный долг живых перед умершими, и самым позорным поступком продолжает считаться оставление праха отца на чужбине.

К устойчивым религиозным стереотипам можно отнести и представления о судьбе души покойного. И казахи, и киргизы совпадают во мнении, что у человека только одна душа — *жан / джан*. Расходясь в трактовках понятия (*аруак, / арбак*), информанты обоих этносов сходятся в представлениях о пути души умершего: год она находится около дома своей семьи, после годовщины со дня смерти уходит и возвращается к родным только в четверг и пятницу, просит помянуть ее в молитвах и жертвенной пищей.

Несмотря на то что погребально-поминальные обряды отличаются известной консервативностью, именно они в последние годы подвергаются стремительной модернизации, по крайней мере в киргизской культуре. Так, традиционные поминальные даты сдвигаются, следуя наставлению мулл и некоторых аксакалов, сороковины отмечают через неделю после смерти человека, а годовщину — через 5–6 месяцев. Таким образом, весь поминальный цикл заметно сокращается, и это, несомненно, снижает материальные затраты на поминки. Если раньше в течение 40 дней дом покойного был открыт для всех желающих помянуть умершего, то теперь «сорокодневка» сократилась до 7 дней. Такова ситуация в южных районах Киргизии, в северных районах степень исламизации культуры слабее, там поминальный цикл сохраняет свою структуру, но погребение тела, которое традиционно совершалось на 2–3-й день после смерти человека, в настоящее время все чаще стали проводить на первый, редко на второй день.

Этот процесс в первую очередь связан с активной исламизацией культуры. Если во времена Советского Союза при запрете на открытое следование исламским нормам как в обрядовой жизни, так и в повседневной мы могли наблюдать устойчивое существование традиционных институтов, то в настоящее время ситуация иная — большое влияние имеет исламское духовенство. Муллы, руководствуясь истолкованием текста Корана (в силу полученного религиозного образования) объясняют старые обычаи и правила как неисламские, противоречащие «классическим» исламским нормам. Поэтому многие обычаи, мировоззренческие

стереотипы подвергаются модернизации в соответствии с новой исламской трактовкой.

Однако сопротивление имеет место обычно со стороны в слабой степени религиозных людей. Так, несмотря на осуждения со стороны мулл, некоторые продолжают устанавливать на могилах надмогильные памятники, устраивать пышные *тои* и поминки, брать для этого кредиты в банке и т.п. И это ни в коей мере не мешает им считать себя настоящими мусульманами.

Возможно, что высокий процент людей, следующих наставлениям мулл, поддержан и экономическим фактором: муллы настаивают на сокращении расходов на обрядовые мероприятия. Так как уровень жизни в современной Киргизии достаточно низкий, население благосклонно принимает подобные нововведения. Кроме того, на сокращении трат на *тои* и поминки настаивает и администрация поселков, ссылаясь на законопроект, внесенный в Парламент Республики в 2011 г., «О порядке проведения семейных обычаев, традиций, обрядов и праздничных торжеств в Кыргызской республике». Этот документ на государственном уровне строго регламентирует проведение праздников, количество приглашенных гостей и даже меню и продолжительность самого мероприятия.

То новое, что мы наблюдаем в погребально-поминальной обрядности (скорейшее придание тела умершего земле, сдвиг и объединение поминальных дат, сокращение расходов на поминки, обустройство могил), наводит на мысль не только об исламизации традиционных норм, но и о повышении социальной направленности обрядов по сравнению с традиционно-религиозной, что, по сути, роднит киргизскую традицию с казахской.

Однако судьбы традиции у этих этносов различны. В казахской культуре социальная значимость ряда обычаев оказывается сильнее исламизации культуры. Вера отцов, следование обычаям предков является сильным стимулом для сохранения традиционных черт культуры. В Киргизии, особенно в южных районах страны, ситуация иная: активная исламизация постепенно вытесняет из культуры «архаизмы», а обычаи предков часто подвергаются пересмотру в связи с «правильным» пониманием ислама.

Библиография

Стасевич И.В. К вопросу о трансформации погребально-поминальной обрядности казахов в современных городских условиях // Лавровский сборник. Материалы XXXIII Среднеазиатско-Кавказских чтений 2008–2009 гг. СПб., 2009 а

Стасевич И.В. Традиция почитания умерших в традиционной и современной культуре казахов // Радловский сборник. СПб., 2009 б.

И.В. Стасевич

СОЦИАЛЬНЫЕ И ВОЗРАСТНЫЕ СТАТУСЫ В СОВРЕМЕННОМ КИРГИЗСКОМ ОБЩЕСТВЕ (ПО МАТЕРИАЛАМ ЭКСПЕДИЦИЙ 2011–2012 гг.)

В основу статьи легли полевые материалы, собранные совместно с Л.Ф. Поповой (РЭМ) в Республике Киргизия, в ходе экспедиционных исследований в 2011–2012 гг. Тема адаптации традиционных представлений о возрастных и социальных статусах в современной культуре была начата автором на материале казахского общества [Стасевич 2007: 149–153]. Полевые изыскания последних лет дали возможность расширить зону исследования и привлечь данные по киргизской культуре.

В традиционной культуре возрастные статусы четко определяли специфику поведения человека, круг его прав и обязанностей в обществе. В настоящее время традиционные поведенческие стереотипы в некоторой степени утратили свою актуальность. Модернизация жизни, несомненно, оказала влияние и на эту сферу традиционного мировоззрения. Наиболее четко в современной киргизской культуре фиксируются представления о возрастных градациях жизненного цикла человека, социальные же характеристики возрастных статусов, определяющие специфику поведения индивида в тот или иной период его жизни, отходят на второй план, но при этом не исчезают полностью. Например, до настоящего времени поведение невестки-*келин* достаточно жестко регламентируется нормами традиционной морали, по крайней мере в первые годы замужества, в определенной мере сохраняются и социальные функции старших возрастных групп.

Все термины, которые приводятся ниже, были зафиксированы нами в беседе с информантами и в настоящее время относятся к живому фонду киргизского языка.

Мальчиков 14–15 лет называют *бала*, юношей 16–18 лет — *улан*. До 28 лет молодые люди находятся в статусе *жигит*, а для обозначения мужчин до 50 лет употребляется термин *киши*. По мнению большинства информантов, после 50–55 лет мужчины переходят в статус *аксакалов*. Любопытно, что несколько лет назад появилась и закрепились традиция особого отмечания 63-летнего дня рождения у мужчин, т.е. возраста Пророка. Этот день рождения приравняется к юбилейным датам.

Девочек до 7–10 лет называют *кыз*, затем до 15 лет — *секелек*, а с 16 лет именуют *сельки*. После замужества женщины переходят в статус невестки-*келин*. С 35 лет женщин уместно именовать *аял*, а пожилых и женщин старшего возраста — *байбиче*, *чонэне*, *кемпир*.

Сохраняются в киргизском языке и традиционные термины, обозначающие вдову — *тулаял* / *тулхатын* / *жесир*.

На сегодняшний день человеческая жизнь осмысливается киргизами подобно цепочке 12-летних календарных циклов-*мүчөл*, каждый из которых определяет возрастной этап жизни человека — от детства (первый *мүчөл*) и молодости (второй *мүчөл*) к зрелости (третий и четвертый *мүчөл*) и старости (пятый *мүчөл*). По народной этимологии, *мүчөл* происходит от слова *мүчө* — часть. 12-летняя структура цикла соотносится с традиционными представлениями о 12-частном строении жертвенных животных, в соответствии с чем до сих пор происходит разделка их туш. Практика традиционных лекарей-*эмчи* также опирается на представления о 12-частном строении человеческого тела [Токтакунова].

Каждая возрастная группа характеризуется определенным местом в социальной структуре общества, ее члены имеют свои права и обязанности по отношению к представителям других возрастных классов и по отношению друг к другу.

Особую возрастную общность составляют люди одного *мүчөл*. При подготовке празднования Новруза угощение для жителей поселка готовят именно те, для кого этот год совпадает с *мүчөл*.

Видимо, по традиционным представлениям киргизов, при подсчете первого двенадцатилетнего цикла добавляется один год внутриутробного периода жизни ребенка, т.е. *бирмүчөл* — 13 лет, *экимүчөл* — 25 лет и т.д.

12-летний цикл широко применялся киргизами и в быту, и при подсчете возраста человека. По обычаю, отмечались только годы завершения 12-летнего цикла (13, 25, 37 лет и т.д.), в настоящее время эта традиция ушла в прошлое, стараются праздновать все дни рождения. Но *мүчөл жааш* (год *мүчөл*) всегда отмечают более торжественно, считается, что именно в этот год в организме человека происходят значительные изменения, поэтому в течение года нужно особенно внимательно относиться к своему здоровью. Следуя традиции, человек, отмечающий *мүчөл жааш*, проводит обряд *мүчөл үнчыгаруу* [Токтакунова], раздает свою одежду близким и друзьям, совершает жертвоприношения, оставляет на перекрестке дорог нечетную сумму денег (7, 9 сом), а на сам праздник старается надевать одежду красного цвета.

Значимыми возрастными и социальными ступенями для детей остаются обряд обрезания *сүннөт* для мальчиков, проводимый в дошкольный период от трех до семи лет, и обряд первого заплетания кос *чач өрдүрүү* для девочек, который также проводится в возрасте до семи лет. После проведения этих обрядов мальчики становятся полноправными членами религиозной общины, а девочки приобщаются к домашнему труду и традиционному рукоделию.

Между тем по сведениям, полученным от наших информантов, обряд первого заплетания кос соблюдается не так строго, как обычай *сүннөт*, который проводится в обязательном порядке и часто сопровождается праздником, а иногда, особенно если у родителей только один сын и материальный достаток семьи позволяет, то и многолюдными традиционными состязаниями: борьбой *куруш* и скачками *улак*.

Семейный статус человека играет огромную роль в определении его социального положения. Безбрачие оценивается в рамках традиционных мировоззренческих стереотипов как отклонение от принятой в обществе нормы. Особенно это относится к незамужним женщинам (*карадалы* — «старая дева»).

Другим немаловажным критерием оценки семейного положения, а следовательно и социального статуса, является наличие здоровых потомков, в первую очередь — женатых сыновей.

Обычай многоженства в настоящее время встречается, по сравнению с советским временем факт полигамии не скрывается, а наоборот, часто расценивается как пример достойного поведения, соответствующего нормам мусульманской морали. Значительная часть полигамных браков заключается в среде мусульманского духовенства. Старшая жена традиционно называется *байбиче*, младшая — *токол*. Иногда жены живут вместе в одном доме, но это встречается достаточно редко. Одним из условий заключения второго брака является обеспечение каждой жены отдельным домом и хозяйством. Второй брак оформляется без «штампа в паспорте», только по религиозному обычаю *нике*. Дети от обеих жен обладают одинаковыми правами на наследство (в традиционном обществе дети *байбиче* обладали бóльшими правами на имущество отца).

Аксакалами называют всех мужчин, достигших определенного возраста, это возрастной статус, однако уважаемым *аксакалом* может стать далеко не каждый. До настоящего времени сохраняется градация социальных статусов младший *аксакал* / старший *аксакал*. Тема социальных функций старших возрастных групп была поднята Л.Ф. Поповой. Она справедливо замечает, что почитание старейшин является важнейшей нравственной нормой современного киргизского общества [Попова 2012: 83–89]. Особенно четко эти настроения фиксируются в сельской среде.

Социально активные пожилые мужчины формируют *Аксакал кеңеш* (Совет *аксакалов*). Нередко можно услышать, как население называет почетных аксакалов поселка *биями* (традиционными народными судьями).

Однако не только старшее поколение играет активную социальную роль в жизни поселка или городского квартала. Должность *айыл-баши*, соответствующую обязанностям старосты, может занимать человек среднего и молодого возраста. В данном случае огромную роль играют личные качества человека, его социальная позиция, т.е. *достигнутый* социальный статус. Долж-

ность *айыл-баши* выборная, но утверждается сельской управой, которая и выплачивает зарплату человеку, принятому на эту работу. Совет *аксакалов* и *айыл-баши* являются, по сути, органами народного самоуправления при контроле официальных властей. На севере Киргизии, по словам информантов, *айыл-баши* может стать и женщина, если обладает необходимыми качествами и авторитетом среди населения.

Параллельно деятельности Совета *аксакалов* активно развивается деятельность так называемых Женских советов, обсуждающих широкий спектр вопросов, связанных с женщинами. Совет помогает молодым женщинам устроить *той*, поминальные мероприятия, разбирает случаи семейного насилия. В отличие от Совета *аксакалов*, Женские советы не относятся к традиционным органам самоуправления и, видимо, являются наследием советского времени. При этом статус старшей женщины, возглавляющей Совет, носит традиционный характер — ее почтительно называют *байбиче*. Социальный статус такой женщины складывается из семейного (у нее благополучная семья, много живых детей, внуков) и возрастного. На этом основывается ее уважение в обществе.

Обращает на себя внимание факт именованя пожилых многодетных женщин, имеющих склонность к домашнему целительству, именем Умай эне — покровительницы женщин и детей. В каждом поселке есть такая женщина, а то и не одна. Информанты, как мужчины, так и женщины, не только знают, кто такая Умай эне, но и могут обосновать, почему та или иная женщина носит ее имя и как это отражается на ее статусе в женском коллективе поселка. Почитание Умай эне сохранилось в киргизской культуре фрагментарно, имя древней богини соединилось с образом Фатимы, дочери пророка Мухаммада. Сохранение образа Умай эне именно в системе социальных статусов указывает на огромное значение подобных представлений в системе ценностных ориентиров современных киргизов.

Изучение форм адаптации к современным условиям традиционных представлений о возрастных и социальных общностях, по сути, является одним из способов анализа нормативного социаль-

ного поведения, способов социализации индивида в обществе, а следовательно, и функционирования в современной культуре традиционных ценностей.

Библиография

Попова Л.Ф. Социальные функции старших возрастных групп в сельских поселениях Казахстана и Киргизии // Феномен социализации в этнической культуре. СПб., 2012.

Стасевич И.В. Традиционные представления о возрастных и социальных статусах в современном казахском обществе (по материалам экспедиции в Западный Казахстан) // Радловский сборник. СПб., 2007.

Токтакунова Э.Ж. 12-летний животный цикл в культуре киргизского народа // http://www.bizdin.kg/elib/jurnalдар/vik/2008_1/toktakunov.doc.

Х.А. Хабекирова

О ТРАДИЦИИ ГЛАВЕНСТВА В ЧЕРКЕССКОЙ СЕМЬЕ

Семья у черкесов, как и в любом человеческом обществе, является важнейшим базовым институтом, выполняя репродуктивную, социализирующую, защитную и другие функции. В ней сохраняются и воспроизводятся этнические традиции и традиционное мировоззрение, ценностные ориентиры и нормы. На протяжении всей истории народа семья была основным институтом, обеспечивавшим передачу из поколения в поколение сложившихся социальных отношений и культурных представлений. Вместе с тем именно в семейно-бытовой сфере наиболее выразительны проявления отношений власти и подчинения. Представительницы западного феминизма не случайно видели в ней основной источник угнетения женщины [Журженко 2001: 28].

Неизбежное неравенство лежало уже в основе семьи, ибо не муж приходил в семью жены, а жена — в семью мужа. Женщина виделась до известной степени чужим человеком даже в доме собственного отца, поскольку со временем должна была его покинуть. Выйдя замуж, она лишалась, по сути, даже собственной фамилии, что равносильно абсолютной власти супруга над ней [Вигасин 1990: 323; Лабутина 2001: 65]. Признание верховенства

мужчины у черкесов утверждалось всей системой общественных и внутрисемейных связей. Это был социум с выраженным доминированием мужчин во всех сферах социальной жизни. Все элементы культуры проявляли гендерное и возрастное подчинение женщин мужчинам, младших старшим [Харючи 2010: 44; Сабанчиева 2005: 221].

В сложившейся иерархии социальных ролей женщине отводилось приниженное место. Общество не видело в ней самостоятельной личности. Как обычное право, так и шариат не признавали ее дееспособной и ставили в зависимость от мужчины. Все, на что она была способна в жизни, связывалось с обязанностями дочери, сестры, жены и матери. Ради собственного спокойствия и счастья она была вынуждена исполнять то, что общество считало ее истинным призванием [Лабутина 2001: 53]. Отношения доминирования и подчинения между полами поддерживались базовыми институтами этнокультуры, что, в известной степени, остается ещё актуальным и сегодня [Тугуз 2012: 12].

Сомнение в справедливости существующих порядков рассматривались народным (массовым) сознанием как посягательство на вековые традиции «естественных отношений», более того, как подрыв основ существования этноса. Как замечают ученые, «самая сильная форма власти та, которая не осознается, которая воспринимается как нечто естественное, данное от бога» [Козлова 1999: 166]. Существующие отношения, таким образом, не подлежали осуждению и даже обсуждению. «*Хабзэм къемызэгъыр и бийиц*» — гласит черкесская пословица («Что не идет по обычаю, то против него», букв. «его враг»). Она более чем ясно выражает мысль о том, что востребованным является соответствие принятым в обществе стереотипам.

Главенствующее положение мужчины и подчиненное женщины наиболее ярко было выражено во внутрисемейных отношениях. Власть мужчины в семье была непререкаема. Сначала, в родной семье, женщина находилась в зависимости отца или братьев, а затем — от мужа, свекра и др. Всякое проявление самостоятельности с ее стороны подавлялось. Беспрекословное подчинение рассматривалось как идеал поведения женщины. Ей предписы-

валось слушаться советов мужчины, главенствующего в доме. При этом женщина должна была всячески демонстрировать свою покорность и послушание, делая это естественно и ненавязчиво, не как выполнение тяжелой повинности, а как проявление благородного воспитания [Гутова 2010: 112].

Как известно, в основе базового типа личности женщины у черкесов лежит набор требуемых черт и свойств характера (в их числе терпение, покорность, умение подчиняться), воспроизводство которого рассматривалось необходимым условием сохранения и трансляции базовых ценностей народа. «Знание своего места» женщиной означало ее соответствие нормам и модели социально одобряемого поведения. Подчиненное положение женщины в семье объяснялось исторически еще и ее экономической зависимостью, когда она и дети находились на иждивении мужа или его семьи, так как она не работала за пределами дома и домашнего хозяйства. Ее репродуктивная роль, обслуживание членов семьи, ежедневный тяжелый труд в доме и хозяйстве не рассматривались обществом как вклад в «капитал» семьи во всех смыслах этого слова и имели низкий социальный статус. Устойчивое словосочетания *фыз Луэху* («женские дела, занятия»), *унагъуэ Луэху* («домашние дела, занятия») имеют смысл «непрестижного», «неважного», «незначительного». Женский труд в доме считался легким и менее важным, чем мужская работа в хозяйстве и за его пределами. Эти представления также создавали в семье отношения власти и подчинения между мужчинами и женщинами. И сегодня домашний труд женщин продолжает иметь низкий статус.

Социальная революция 1917 г. с ее идеей всеобщего равенства вовлекла женщин в сферу общественного труда, относящегося к категории престижной, мужской деятельности. Они вышли на рынок труда как самостоятельные личности, тем самым уменьшая материальную зависимость от мужчин и поднимая свой авторитет в семье и обществе. Государственная политика советской власти, включив и задачу решения «женского вопроса», «эмансипации женщин» (в том числе «освобождение угнетенной горянки»), была призвана донести до женщин, что получение образования, профессиональный и общественно-полезный труд

являются для них тем приобретением, которое окажет влияние на власть в семье и ее статус. Все годы советской власти преобладающее большинство женщин трудилось в различных сферах общественной деятельности, что давало им, бесспорно, большой вес и силу в семье, обществе. Конечно, об эгалитарных отношениях между полами в семье не было и речи, сколько бы женщина ни трудилась дома и на производстве. Идея о том, что дальнейшее развитие общества равных возможностей и прав, профессиональный труд женщины, наличие у нее независимого дохода вызовут существенное сокращение ее домашних обязанностей, создаст более справедливое распределение семейных обязанностей между супругами (что должно было способствовать развитию равноправных отношений между ними), оказалась иллюзорной. По мнению исследователей, по мере того как происходило развитие общества, женщины не только не сбрасывали свои прежние обязанности, а брали на себя новые. В итоге нормой жизни нескольких поколений женщин стал двойной груз — домашней и производственной работы. Никакие успехи на профессиональном поприще не освобождали от их «истинных», с точки зрения патриархальной идеологии, обязанностей. Да и советское государство провозглашало лозунг о том, что работа не должна мешать исполнению женщиной ее семейных обязанностей [Балабанова 2006: 56].

Последствием вовлечения черкесских женщин в общественное производство стала их большая самостоятельность и повышение власти в семье, но оно почти не способствовало сокращению выполняемой ими работы по ведению домашнего хозяйства. Совмещение двух видов работ создавало сложную и противоречивую обстановку в семье. Сохранение традиционной полоролевой схемы в семейной структуре в советские годы объяснялись как живучестью этнических традиций, так и тоталитарным характером советского государства, в котором продолжали доминировать отношения *патриархата* во всех сферах жизни.

В постсоветский период отмечался еще больший всплеск соответствующих идей, преподносимых как возвращение «к исконным ценностям»: женщина — хранительница семейных устоев,

мужчина — кормилец, глава семьи. Общество продолжало навязывать женщинам и мужчинам их традиционные роли, которые воспроизводили отношения доминирования и подчиненности. Гендерная асимметрия более всего сохраняется сегодня в семейно-бытовой сфере. Если хоть какая-то часть женского сообщества ориентирована на *деконструкцию* традиционной модели социальных отношений между мужчинами и женщинами, то мужское сообщество в этом не заинтересовано. Не готово к такому положению вещей и массовое сознание. Даже большинство женщин говорит о данном порядке как норме, принятой в обществе. Но в бытовых разговорах нередко высказываются сомнения в его правильности.

В последние десятилетия отмечается всплеск женской трудовой активности. Своим трудом женщины содержат семьи, в то время как мужчины часто не имеют работы (или же не хотят заниматься трудом, унижающим, по их представлениям, мужское достоинство). Женщины занялись даже предпринимательством, мелкой оптовой торговлей (работа в магазинах, торговля на рынках, как местных, так и в крупных городах России). Интенсивные изменения, происходящие в обществе, вызывают критическое переосмысление традиционных ценностей со стороны части женщин. Эти трансформационные процессы неминуемо воздействуют на социальный и семейный статус тех женщин, которые в последние годы стали еще более независимы в экономическом плане.

Библиография

Балабанова Е.С. Экономическая зависимость женщин: сущность, причины и последствия // Социологические исследования. 2006. № 4.

Вигасин А.А. Женщина в Древней Индии // Вардиман Е. Женщина в Древнем мире. М., 1990.

Гутова Л.А. Путь женщины в свете адыгского этикета. Нальчик, 2010.

Журженко Т.Ю. Социальное воспроизводство как проблема феминистской теории // Общественные науки и современность. 2001. № 4.

Козлова Н.Н. Гендер и вхождение в модерн // Общественные науки и современность. 1999. № 5.

Лабутина Т.Л. Ранний феминизм в Англии // Вопросы истории. 2001. № 8.

Сабанчиева Л.П. Гендерный фактор традиционной культуры кабардинцев. Вторая половина XVI — 60-е годы XIX века. Нальчик, 2005.

Тугуз З.Ю. Этнокультурные особенности гендерных отношений в Республике Адыгее. Майкоп, 2012.

Харючи Г.П. Ненецкая женщина в науке: к вопросу об особенностях исследования сакральной сферы // Этнографическое обозрение. 2010. № 3.

Т.П. Хлынина

НАЦИЕСТРОИТЕЛЬСТВО И СОВРЕМЕННЫЕ ЭТНОПОЛИТИЧЕСКИЕ ПРОЦЕССЫ НА СЕВЕРНОМ КАВКАЗЕ¹

Одним из основных источников современной этнополитической активности северокавказских этносов следует признать незавершенность советского проекта нациестроительства в регионе. Как свидетельствует исторический опыт, создаваемые здесь социалистические нации и «группы народностей» не соответствовали даже ставшему со временем классическим сталинскому пониманию их природы и предназначения. Призванные преодолеть «вековую отсталость» и «родовые пережитки прошлого», они строились по принципу мобилизационных колонн, необходимость существования которых в конечном итоге привела к их реификации и последовавшим за нею наделением этнических общностей различными формами политико-административной субъектности.

Интенсификация данного процесса в период социалистической модернизации, чьим следствием становится придание этносам прав политической субъектности в пределах разноуровневых национальных автономий, породила устойчивые представления о неразрывной взаимосвязи между сохранением этнической самобытности народов (конституирующихся тем самым в нации) и наличием у них той или иной формы государственного образования.

¹ Работа выполнена в рамках проекта «Нациестроительство на Северном Кавказе: исторический опыт и современные практики» Программы фундаментальных исследований ОИФН РАН «Нации и государство в мировой истории».

Подобного рода риторика активно используется в решении современных проблем развития северокавказских народов, ряд которых теснейшим образом связан с незавершенностью процессов начавшейся в предшествующий период территориальной консолидации многих из них. В качестве показателей этнополитической активности «титულных» этносов, тем или иным образом связанной с незавершенностью процессов нациестроительства на Северном Кавказе, рассматривались события общественно-политической жизни республик, деятельность национальных организаций и отдельных этнических активистов, вызванные

— начавшейся репатриацией сирийских адыгов в республики Адыгею и Кабардино-Балкарию;

— дискуссией относительно правового статуса последствий для адыгского мира Кавказской войны XIX в.;

— незавершенностью процессов реабилитации и проведением муниципальной реформы;

— разделенным положением этноса;

— административно-территориальными претензиями, возникающими между соседними субъектами;

— пристальным вниманием к «правильному» освещению этнической истории;

— необходимостью сохранения этнического самосознания в условиях диаспорального проживания народов.

Именно этот круг проблем стал индикатором продолжающихся процессов нациестроительства в регионе, которые в условиях начавшейся административной реформы, подготовки к зимней Олимпиаде–2014, разработки новой стратегии развития Северного Кавказа приобрели не свойственное им ранее «экзистенциальное» звучание. Если для периода «парада суверенитетов» необходимым и достаточным являлось повышение статуса автономных образований, рассматривавшихся гарантом полноценности существования этносов, то в настоящее время республики воспринимаются не столько сугубо номинальными федеративными институтами, сколько пространством, сдерживающим развитие этносов. Подобные симптомы наиболее характерны для адыгов и осетин, ощущающих комплекс «разделенного этноса», а также

балкарцев и карачаевцев, проживающих в двутитульных республиках. В то же время начавшееся обострение территориальных претензий и пограничных споров (Северная Осетия — Ингушетия, Чечня — Ингушетия) является наглядным подтверждением ущербности и незавершенности (в восприятии национальным сознанием) конфигурации нынешних национальных образований.

Всплески этнополитической активности определенной части северокавказских этносов вокруг «черкесского вопроса», войн памяти, разгорающихся на страницах учебной и профессиональной литературы, необходимости «справедливого» завершения процессов реабилитации депортированных народов и представительства их интересов в органах государственной власти, «выпрямления границ в соответствии с исторически сложившимися ареалами проживания народов», вызваны, помимо всего прочего, и ощущениями непрочности положения этносов в динамично меняющемся обществе. Именно это ощущение, по свидетельствам многочисленных информантов, уставной и делопроизводственной документации общественных организаций, становится одним из основных стимулов достижения народом состояния «полноценной» нации: *«Не думаю, что вопрос территории может быть сложным, если этнос не испытывает такого чувства страха, что он исчезнет. Есть Дагестан, 2,5 млн. Они говорят, Вы будете объединяться со Ставропольским краем. Они говорят, пожалуйста, хоть сегодня. А почему? Они чувствуют, что этот этнос не исчезнет. Достаточно плотно культура, язык, и поэтому они не испытывают каких-то территориальных комплексов. Черкесы почему уцепились за эту республику? Они что, не понимают, что юридически она не состоятельна? Но потому что это единственный способ хотя бы сохранить себя. Но если допустим возвращение черкесов. Черкесы в пограничном состоянии, рождаемость падает, постоянно эта острая мысль в мозгах у всех, что мы уменьшаемся»* [Полевые материалы 2012].

Для Республики Адыгея основными каналами продолжающегося нациестроительства и его формами на сегодняшний день выступают реализация права на возвращение зарубежных соотечественников на историческую родину как признание ответ-

ственности / вины России за демографическую катастрофу второй половины XIX в. и достижение внутриадыгского единства. Однако если по первому направлению северокавказские адыги занимают в целом консолидированную позицию, то в вопросе обретения внутреннего единства народа она до сих пор не достигнута. Наглядными свидетельствами тому являются результаты Всероссийской переписи населения 2010 г. и «прецедент» А. Безрукова, пытавшегося зарегистрировать на территории Адыгеи национально-культурную автономию черкесов как «отдельного от адыгов народа» [В Майкопе суд отказал...].

Схожая ситуация наблюдается и в Кабардино-Балкарии. Однако в отличие от адыгов, проживающих в Адыгее и являющихся по существу титульным меньшинством, кабардинцы, будучи доминирующим этносом, сосредоточивают свои усилия на сохранении сложившегося в республике «статуса кво». Наиболее наглядным его отражением является современная учебная литература и профессиональная историография, подчеркивающие определяющую роль Кабарды в развитии региона имперского периода и необходимость поддержания последующего исторического порядка. Для кабардинского национального движения характерна «экстерриториальная» позиция, ориентированная на проблемы адыгского мира в целом. В свою очередь, балкарские общественные движения видят в начавшейся репатриации соотечественников потенциальную угрозу дальнейшего нарушения уже существующего этнодемографического дисбаланса, а также препятствие для решения сугубо «балкарских» проблем.

Поиск новых форм самоорганизации народов и строительства полноценных наций стал прологом становления и нового знания о прошлом. Для современного чеченского общества образ стабильного и внушающего уважение прошлого не просто дань традиции. Это прежде всего уверенность в полноценности национального существования, связанного прочными узами с российской историей. Признаваемое «историческое родство» вовсе не означает оправдания «колониальной имперской политики» или признания легитимности нынешнего административно-территориального членения региона. Оно означает лишь то, что, полагая

себя гражданами России, чеченцы хотели бы иметь (и в настоящее время активно его отстаивают) право на собственное видение своего прошлого. Прошлого, оценки которого зачастую противоречат его восприятию не только общероссийской, но и региональной историографией. При этом борьба за реализацию рассматриваемого права ведется не только по направлению переосмысления чеченской истории, осуществляемого силами профессионального сообщества в самой республике; но и по отслеживанию правильного истолкования прошлого в изданиях, выходящих за ее пределами.

Начавшаяся в республике кампания по защите «чести и достоинства чеченского народа» уже ознаменовалась инициативами по учреждению официального Института национальной памяти. Сделано заявление представителя исполнительной власти по поводу намерения телекомпании НТВ показать фильм, *«сплошь и рядом противоречащий многовековым морально-нравственным устоям чеченского этноса»* [Заявление Министра ЧР... 2012]. К ответу (пока еще в формате научной конференции) пытаются призвать ингушских соседей, из-под пера отдельных представителей которых *«вышел ряд не достойных порядочных людей <...> клеветнических статей и книг»* в отношении чеченцев и их истории [Умхаев 2012].

Авторы звучащих аргументов, как правило, апеллируют к академическому и беспристрастному научному знанию, а также к необходимости уважительного отношения к многовековым традициям и культурным ценностям чеченского народа. При этом многие из них являются изобретением более позднего времени и отражают скорее идеальные представления о прошлом, нежели его реалии.

Библиография

В Майкопе суд отказал в регистрации местной Национально-культурной автономии черкесов. URL: <http://kavkaz-news.net/alldaynews/12600-v-maykope-sud-otkazal-v-registracii-mestnoy-nacionalno-kulturnoy-avtonomii-cherkesov.html>

Заявление Министра ЧР по внешним связям, национальной политике, печати и информации Ш.Ю. Саралиева по поводу пред-

стоящего показа фильма «Откричат журавли» на телеканале НТВ.
URL: <http://www.nana-journal.ru/index.php> <http://www.nana-journal.ru/states/dowt/371-58-html> (дата обращения: 24.06.2012).

Умхаев Хамзат: «Историческое» мифотворчество. URL: <http://www.nana-journal.ru/index.php> <http://www.nana-journal.ru/states/dowt/371-58-html> (дата обращения: 24.06.2012).

Источники

Полевые материалы автора (ПМА).

Республика Адыгея, г. Майкоп. Запись 27.07.2012. Респондент: М.П. Берзегов.

Д.А. Цокиева

СОВРЕМЕННЫЙ И ТРАДИЦИОННЫЙ СВАДЕБНЫЙ ОБРЯД ИНГУШЕЙ: ЭЛЕМЕНТЫ И АТРИБУТЫ

Свадьба у ингушей, как и у других горцев, представляет собой красивое зрелище. Это был праздник не только для семьи и родственников, но и для аульной молодежи: она здесь не только развлекалась, свадьба была местом смотрин, местом выбора невест и женихов. Молодежь заблаговременно готовилась к данному событию: девушки вышивали носовые платки, шили праздничные наряды, молодые люди придумывали остроумные головоломки, загадки, изречения для беседы с девушками во время *зоахалол* — шуточного «сватовства» [Кудусова 1991: 63].

В современном ингушском обществе национальный костюм девушка надевает только в день свадьбы. Он отличается особой пышностью. Свадебное платье должно быть белого цвета. Это цвет чистоты, благородства. Он связан с представлениями о светлом, добром, нравственном. Белый цвет ассоциируется с дневным солнечным светом, нравственной чистотой, считается олицетворением жизни и благополучия [Дзарахова 2010: 18].

Костюм невесты состоит из приталенного нижнего платья — *чура коч*, верхнего распашного платья *млера коч*, «на которое по обеим сторонам пришивались *дото* — серебряные нагрудники

с камнями; *полицув* — третье прозрачное платье, с глубоким вырезом по поясу, чтобы были видны нагрудники». Серебряные нагрудные застежки обычно нашивались непосредственно на борта платья от ворота до талии, иногда в 16–20 рядов. Более ранние традиционные застежки были чаще всего литыми, украшенными гравировкой, иногда чернью, полосками ложной зерни. Позднее стала широко использоваться накладная филигрань; встречалось также украшение их камнями или цветными стеклами. Появились застежки с несколькими перехватами, акцентированными выступами или розетками, застежки в виде изогнутых и распростертых крыльев или хвостов и др. [Там же: 19].

Национальный костюм сохраняет актуальность в свадебной обрядности. Верхняя часть платья шьется по фигуре, со скошенными бортами, открытой грудью, без воротника, с застежкой до пояса. Нижняя часть, отрезная по талии, спереди лежит гладко, а на спине пришивается в сборку. Национальный костюм сочетает в себе единство этического и эстетического [Там же].

В прошлом «сверху юбки надевали *Іажаргаш* — род нарядного фартука, гармонирующего по цвету с нагрудником и юбкой. Іажаргаш шили из бархата, на котором вышивали национальный орнамент. Такого же цвета и узора делали и свадебную шапку. <...> *Ега кий* — шапочка в форме усеченного конуса, богато украшенная золотым или серебряным шитьем, полудрагоценными камнями, гармонично сливается вместе с другими атрибутами в единый ансамбль свадебного костюма. Поверх шапочки покрывается *кІай шифон* — белый шифон. В настоящее время в свадебном костюме используется и фата из тюля мулине или воздушного тюля. Величина фаты зависит от моды, но чем она длиннее и шире и чем больше окутывает невесту, тем (считается. — Д.Ц.) красивее. Вуаль частью спускается на лицо невесты. На руки надеваются перчатки по локоть, а в руки берется в тон свадебного платья маленькая сумочка, вышитая бисером» [Там же: 20].

Обязательной принадлежностью свадебного наряда является *дото тІехкар* — серебряный пояс. Он украшен полудрагоценными и драгоценными камнями.

К свадьбе обе стороны готовились самостоятельно, так как празднество одновременно происходило и в доме жениха,

и в доме невесты. В первом свадьбу играли три дня, в доме невесты — один.

В день свадьбы из дома жениха обычно в 10–12 часов (в зависимости от того, как далеко находится дом невесты) отправляется свадебная процессия *замеш*. В ее состав входит молодежь из семей *захалаш* (родственников жениха или невесты, в данном случае — родственников жениха), племянницы и племянники матери и т.д. Сестры жениха остаются дома, встречают и угощают гостей.

В это время в доме невесты гости ожидают появления *замеш* (друзек жениха). По традиции, наряжать невесту должна ее родственница, желательно двоюродная сестра, и, как правило, эта девушка должна быть не замужем.

Приехавшие со свадебным поездом юноши и девушки знакомятся с молодыми гостями в доме невесты. После взаимных приветствий захалаш и представлений их друг другу в старое время хозяева начинали веселить гостей, организуя *зоахалол* — символическое сватовство и танцы.

После окончания зоахалол и танцев совершали обряд проклятия подола юбки невесты иглой. Затем невесту выводили из родительского дома, сажали в свадебную карету или арбу. Молодые люди начинали стрельбу в воздух, как бы показывая победу рода жениха над родом невесты. На протяжении всего пути невеста не должна была оборачиваться назад, дабы не вернуться отвергнутой в родительский дом. В настоящее время организация зоахалол и танцев в доме невесты не проводятся.

Когда свадебный кортеж подъезжает к дому жениха, все гости выходят встречать его. Молодой человек, выведивший невесту из родительского дома, выводит ее и из машины возле дома жениха и, держа правой рукой ее правую руку, ведет ее в «комнату невесты» (*нускала ца*). Когда невеста переступила порог дома, одна из женщин стелет перед ней коврик и дает веник, которые невеста должна убрать в сторону, а другая женщина осыпает невесту сладостями. Мать жениха подносит невесте ложечку меда и масла, предварительно попробовав их сама. Далее ей дают на руки мальчика-младенца. Этот обряд выражает пожелание невесте

те родить сыновей. После этого невесту ставили в отведенный ей угол. Здесь она стояла под белым шелковым покрывалом. К ней подходили гости, давали ей оценку и расхваливали ее красоту. В последние два дня гостей было значительно меньше. В первый же день к невесте приходил мулла с Кораном и регистрировал брак по шариату.

Все дни описанного свадебного торжества жених не показывался на людях. Он находился в доме родственников, живущих недалеко от дома его родителей, или же у соседей. Там накрывался отдельный стол, и его друзья не давали ему скучать.

Завершающей частью свадебного обряда является поход невесты за водой. Через две недели после свадьбы невеста в сопровождении девушек, молодых женщин и детишек идет к источнику. Здесь она наполняет водой кувшины всех девушек и, прокалывая новой иглой яйцо, бросает его в воду.

Первое посещение новобрачной родительского дома происходило не раньше чем через год, чаще всего после рождения первого ребенка. Новобрачная должна была привезти подарки как родителям, так и дядям, тетям, братьям, сестрам, их детям, а также гостинцы (куры, пироги, халву, лепешки, конфеты, чай). Приезжала она в сопровождении женщин и детей из дома мужа. У родителей новобрачная гостила месяц и больше. Родители готовили ответные подарки для захалаш и для дочери. Обычно отец или дядя дарили ей корову или буйвола. Этот обряд назывался *бежан тIехьа-дувза* — «привязать скотину к подводе» [Кудусова: 65].

В настоящее время свадебный обряд, в значительной степени изменившись, сохраняет основные значимые элементы его «традиционного» варианта.

Библиография

Дзарахова З.М-Т. Традиционный свадебный обряд и этикет ингушей. Ростов-н/Д, 2010.

Кудусова-Долакова Ф.И. Семья и семейный быт ингушей. Назрань, 2008.

И. Т. Цориева

**«МОЙ ДОМ — МОЕ СЧАСТЬЕ»:
ВЛАДИКАВКАЗЦЫ (ОРДЖОНИКИДЗЕВЦЫ)
В ИНТЕРЬЕРЕ МАЛОГАБАРИТНОЙ КВАРТИРЫ
1950–1960-х годов**

Из «трех китов», на которых держится жизнь обычных людей вне работы и политики (пищи, одежды и жилья), определяющую роль в судьбе человека играет дом как средоточие материальных и духовных основ его существования. Значимость дома в жизни рядового человека объясняет интерес исследователей к данной проблеме. Обращение к теме освоения и обустройства городским обывателем своего жилища на примере небольшого по масштабам и численности населения Владикавказа позволяет полнее представить картину повседневной жизни провинциального города и понять, как модернизационные преобразования 1950–1960-х годов влияли на жизнь людей вне зависимости от их национальной, социальной или конфессиональной принадлежности.

Как известно, на протяжении многих десятилетий жилищный вопрос был сложнейшей социальной проблемой советской действительности. В послевоенный период он еще более обострился в связи с массовым оттоком жителей сельских районов в города в поисках лучшей доли. Люди находили применение себе в растущем промышленном производстве, расширявшейся сфере бытового обслуживания. Но жизнь в перенаселенных коммуналках и общежитиях, значительная доля которых была лишена элементарных удобств, являлась источником постоянного социального напряжения.

К началу 1950-х годов острота жилищного кризиса в городах достигла такого масштаба, что заставила государство кардинально пересмотреть стратегию жилищной политики. В наиболее завершенной форме новая концепция жилищного строительства была сформулирована в постановлении ЦК КПСС и Совета Министров СССР (июль 1957 г.) «О развитии жилищного строительства в СССР». Руководство страны поставило задачу в течение 10–12 лет покончить с недостатком жилья и обеспечить каждую

советскую семью отдельной квартирой [КПСС в резолюциях... 1986: Т. 9].

Реализация грандиозных планов требовала огромных финансовых и материальных затрат. Достигнуть поставленной цели было возможно, совершенствуя технологию строительных работ, используя новые, передовые формы труда. Однако основной крен в деятельности строительного комплекса был сделан в сторону удешевления процесса жилищного строительства через использование более дешевых строительных материалов, перепланировку жилищ, снижение затрат на эстетическое оформление объектов. Начиналось время малогабаритных квартир. На смену «сталинкам» приходили «хрущевки».

Новые принципы градостроительной политики активно реализовывались в Северной Осетии. Началось массовое возведение строений в 4–5 этажей из бетона и шлакоблоков. «Необходимо изменить стиль работы, нужно переходить к передовым конструкциям, пора отказаться от кладки по кирпичику и идти на крупноблочное строительство», — констатировало руководство Совнархоза республики на заседании 19 апреля 1960 г. [ЦГА РСО-А, ф. 734, оп. 1, д. 25, л. 173].

Благодаря значительному удешевлению всего комплекса строительных работ и используемых стройматериалов темпы ввода в строй жилых домов значительно ускорились. С 1956 по 1966 гг. в Орджоникидзе (ныне — Владикавказ) было построено 573,2 тыс. кв. м жилой площади, из них только за счет государства — 444,5 тыс. кв. м. Тенденция роста сохранялась и в последующие годы. Если учесть, что на 1 января 1958 г. в Орджоникидзе насчитывалось всего 894 тыс. кв. м жилой площади (коммунальной, ведомственной, частной), то приведенные выше цифры впечатляют [Северная Осетия... 1967: 175].

Однако возводимые дома резко уменьшились в размерах. Общая площадь двухкомнатной квартиры едва достигала 40 кв. м, высота потолков равнялась 2,2–2,5 м. Изменилось и внутренне оформление жилищ. Паркетные полы заменяли линолеумом. Ванные и туалетные комнаты объединяли, и в санузлах вместо ванн для экономии места устанавливали душевые. Стены не отделывали кафелем, а красили обычной масляной краской.

Первоначально люди, переселявшиеся из коммуналок, подвалов и барачков, чувствовали себя счастливыми. Радость новоселов не омрачали даже нередкие в новых домах неполадки: неработающая система отопления, отсутствие электричества, вздувшиеся полы, неисправные санузлы, грязные обои [Социалистическая Осетия. 1960. 9 февр.]. Стать хозяином хоть и маленькой, но отдельной квартиры для многих было необыкновенно радостным событием. Жительница Орджоникидзе, получив квартиру в 28 кв. м, была счастлива. До того она вместе с матерью и сыном ютилась в коммунальной квартире в комнате в 11 кв. м. «Теперь, — писала она в газету, — если сын женится, всем хватит места». Другой новосел продолжал: «Квартира отличная. Кухня, ванная, газ — все что хотите. После работы можно отдохнуть, принять душ. До этого жили на 14 кв. м пять человек. Теперь очень довольны» [Социалистическая Осетия. 1962. 7 окт.].

Но постепенно приходило отрезвление. Становилось очевидным, что квартиры не просто маленькие, а тесные. Появился даже анекдот о кухне, узковатой в бедрах среднестатистической советской женщине. Очень неудобной оказалась и трехкомнатная «распашонка». Самая большая комната в ней была проходной. Пока дети были маленькие, этот недостаток не ощущался. Проблемы начинались, когда дети подрастали и образовывали семьи.

Перед новоселами возникало немало проблем, связанных с обустройством нового жилища. Оформить интерьер квартиры, создать уютную обстановку, приобрести мебель, поскольку старая была слишком громоздкой и не вмещалась в габариты новых квартир, было непросто. Требовалась новая разборная мебель. Производство сервантов, шифоньеров, столов и стульев было налажено на местных фабриках. Но в магазинах обычно продавалась мебель с массой изъянов: темная окраска, мрачный однообразный рисунок, плохое покрытие лаком, пузырящаяся поверхность. Все же потребность в этой продукции была так велика, что горожане вынуждены были покупать заведомый брак. Поступала в республику и мебель хорошего качества, но количество ее было ограничено и до рядового покупателя она не доходила.

Даже поиск подходящих карнизов для вошедших в моду ажурных занавесей и вышитых портьер был «головной болью» горо-

жан. Грубые лепные карнизы из гипса, продававшиеся в магазинах, совершенно не вписывались в интерьер новых квартир. Невозможно было купить колечки и прищепки для них. Этот «дефицитный товар» время от времени привозили из Москвы [Социалистическая Осетия. 1961. 8 июля]. Вообще понятие «дефицит» все больше проникало в сознание и быт людей. А Москва представлялась обывателю своего рода «Грецией, где все есть».

Небольшое пространство новых жилищ побуждало к поиску новых дизайнерских приемов оформления. Из интерьеров постепенно исчезали абажуры. Их заменяли современные потолочные светильники и бра. Особой популярностью пользовались люстры-тарелки, хорошо вписывавшиеся в квартиры с невысокими потолками. Непременными атрибутами новых квартир стали также узкие складные диваны, низкие журнальные столики и серванты с наборами рюмок, вазочек и фигурок юношей и девушек в национальных нарядах.

В домашнем обиходе рядовых орджоникидзецев появлялись недоступные прежде вещи. К ним относились холодильники. Для рядового горожанина «ЗИЛы», «Саратовы» и «Ленинграды» были крайне дефицитным и дорогим товаром. Но счастливые обладатели уже встречались. Холодильники приобретали через магазины, предприятия и учреждения по «льготным спискам». Некоторым удавалось выиграть их даже по билету денежно-вещевой лотереи. Со временем они становились доступнее, в домах появлялись новые марки: «Орск», «Наст» и др.

Украшением интерьеров квартир служили радиола «Мелодия» и радиоприемник «Рекорд». Позднее появились радиоприемник «Родина-60-М», магнитофон «Днепр-12-Н», магнитола «Рекорд-М». В молодежной среде большой популярностью пользовались переносные приемники, особенно транзистор «Спидола» латвийского производства.

Менее доступными оставались телевизоры. На смену первым телевизорам «КВН» пришли более совершенные модели — «Рекорд», «Зорька» и «Рубин», превосходивший прочие модели по техническим характеристикам и дизайну. В 1960 г. примерно на 40 горожан приходился один телевизор. Количество их постепенно росло, но и в конце 1960-х годов они оставались недоступны-

ми для многих. Поэтому существовала традиция отправляться в своеобразный «культпоход» к соседям посмотреть фильм или передачу. Иной раз в маленькие комнатки набивалось так много людей, что становилось тесно и душно. Но это никого не смущало.

По мере роста материального благосостояния, увеличения производства телевизоров и расширения возможности приобретения их в открытой продаже они становились обязательным элементом интерьера. А отмеченные формы совместного времяпрепровождения уходили в прошлое.

Так на протяжении двух десятилетий формировалось жилое пространство жителей Ordzhonikidze. Жилищная реформа 1950–1960-х годов изменила частную жизнь и быт горожан, смягчила остроту «квартирного вопроса», хотя и не решила его полностью. Уже через несколько лет стало ясно, что возделенные «хрущевки» — малогабаритные отдельные квартиры со всеми удобствами — тесны и неудобны, страдают архитектурными и инженерными изъянами. Поэтому радость от их приобретения постепенно сменилась разочарованием, а уменьшительно-ласкательное название «хрущевки» в разговорном лексиконе заменило красноречивое, язвительно-уничижительное «хрущобы». И все-таки жилище горожан менялось, становилось более удобным для жизни, наполнялось новыми предметами. А вместе с изменявшейся обстановкой менялись образ жизни и мыслей, психология и стилистика поведения рядового городского обывателя.

Библиография

КПСС в резолюциях и решениях съездов, пленумов и конференций. М., 1986. Т. 9.

Северная Осетия за годы советской власти. Ordzhonikidze, 1967.

Социалистическая Осетия. 1960. 9 февр.

Социалистическая Осетия. 1962. 7 окт.

Социалистическая Осетия. 1961. 8 июля.

Список сокращений

ЦГА РСО-А — Центральный государственный архив Республики Северная Осетия-Алания.

Г.А. Шагоян

КТО ТАКОЙ «ТУРИСТ»? (СЕЛЬСКИЙ ДИСКУРС В СОВРЕМЕННОЙ АРМЕНИИ)

Цель данной статьи — показать, как формируется новое восприятие понятия «турист» на уровне сельского дискурса. В качестве кейсов будет рассмотрена ситуация в двух армянских селах — Гош и Татев, вовлеченных в туристическую индустрию. Село Гош находится на северо-востоке Армении, сравнительно близко от Еревана (127 км), тогда как Татев — в 250 км юго-западнее столицы. Села Гош и Татев для данного исследования были выбраны с учетом того, что на их территории (Гош) или поблизости (Татев) имеются известные средневековые архитектурные комплексы, по причине чего они включены в стандартные турпакеты. Там же в рамках различных проектов (например, «Закавказская туристическая инициатива», 2002–2005) были инициированы мероприятия, направленные на развитие общинного туризма [Шагоян 2003: 70–72]

Полевое исследование в этих селах было проведено в 2001–2006 гг., однако ситуация, по крайней мере в одном из сел — Татеве, сильно изменилась, после того как в 2010 г. здесь появилась самая длинная (5,752 м) в мире пассажирская канатная дорога без промежуточных остановок, вошедшая в книгу рекордов Гиннеса. Однако даже в свете происшедших изменений полевые материалы шестилетней давности не потеряли своей научной актуальности, так как фиксируют важный момент — приход туристов в эти поселения и их восприятие после длительного перерыва, связанного с войной и развалом советской туристической индустрии.

Всемирная туристическая организация неоднократно давала определение «туристам» [Recommendations 1994: 5; Day in the life of a tourist 2013]. Необходимость давать объяснение термина обусловлена потребностью в точном понимании явления, а также иметь некую базу для ведения статистики туризма. Похожее определение дают и армянские власти. Чиновник, курирующий область туризма, определил въездных туристов как «иностранных

граждан, остающихся в Армении по крайней мере на одну ночь, но проживающих здесь не больше года» [ПМА 2003].

Как видно из определений, принятых в туристической индустрии, мотивация прибывших не столь важна. И даже пункт о том, что туристы «не занимаются коммерческой деятельностью», условный, так как в перечислении видов туризма отмечается и коммерческий, или деловой туризм, соответственно командированные в Армению иностранцы также воспринимаются как туристы. Заметим, что английское слово ‘путешествовать’, to travel, этимологически связано с «travail» — ‘тяжелый труд’, ‘работа’, ‘напряжение’ [Rapport, Overing 2000: 353].

Таким образом, почти все путешественники, пересекающие границу, попадают в ранг «туриста». В культурной антропологии туристы часто противопоставляются «путешественникам». Последним приписывается более благородная роль, позволяющая им соприкоснуться с аутентичной культурой, узнать ее глубже, в то время как на туристов наклеивается ярлык «искусственного опыта» или поверхностного, на уровне осмотра. Считается, что путешественники деятельны, тогда как туристы пассивны, поэтому от их взгляда, как правило, скрывают настоящее положение дел [Urry 1992 a, 1992 b, 2002].

В других определениях антропологов подчеркивается идея «досуга», «отдыха», стремление пережить новый опыт [Smith 1989; MacCannell 1989]. Однако в изучаемых нами селах на основе опыта общения с туристами, путешественниками, иностранцами, прибывшими сюда с различной целью, у местного населения сформировался усредненный образ «туриста-чужака», с которым следует обращаться в определенном порядке [Shagoyan 2013].

В Татеве и Гоше сформировались свои представления о том, кого считать туристом, основанные на опыте общения с многочисленными «визитерами» этих сел. Данный опыт в Татеве и Гоше несколько различается.

В Гоше представление о том, кто такие туристы, сформировалось в основном на опыте общения с посетителями монастыря, расположенного в центре села. Соответственно поток туристов проходит на глазах почти всех жителей, и кратковременные посе-

щения иностранцев по-своему интегрированы в местную жизнь: туристы могут остановиться у случайных людей, попросить ночлег, еды, осмотреть заинтересовавший их элемент быта и т.п.

В Татеве монастырский комплекс находится на расстоянии 400 м от села и мало кто, кроме работника монастыря (продавца свеч), спускался туда более или менее часто. Представления о туристах у жителей Татева больше ассоциируются с волонтерами из диаспоральной организации «Родина и культура», которые на протяжении нескольких лет (с 1998 г.) восстанавливали сельскую церковь св. Минаса и ремонтировали школу. В отличие от полиэтничных туристов Гошского монастыря, которые оставались в селе на недолгий срок, в Татеве регулярное проживание 20–25 волонтеров-иностранцев армянского происхождения по-своему повлияло как на жизнь села, так и на представления о том, кто такие туристы.

Для жителей Гоша турист — это любой посетитель Гошского монастырского комплекса, не являющийся жителем села. В рамках упомянутого проекта «Закавказской туристической инициативы» местным жителям предложили вести статистику туристов, посещающих село, без дополнительных инструкций относительно того, кого считать таковыми. Эту задачу возложили на работников рынка, которые торговали сувенирами около монастыря. И в качестве туристов здесь были «подсчитаны» не только иностранцы, но любые негошские посетители монастыря: от жителей Еревана до школьников окрестных городов и сел, которые регулярно приезжают в монастырь на экскурсию.

В Татеве статистику туристов вел продающий свечи работник монастыря. У него в качестве «туриста» считался любой человек, в том числе житель Татева, пересекающий порог монастыря, но с некоторыми «ограничениями». При подсчете «туристов — жителей Татева» работник монастыря учитывал цель посещения. Если местные жители сопровождали неместных туристов, то они попадали под категорию туриста, а если пришли одни, чтобы, например, зажечь свечи или совершить жертвоприношение, то тогда они не «подсчитывались». В свою очередь, жителей других армянских поселений (не татевцев), приезжавших в монастырь

для совершения жертвоприношения, отмечали как туристов. Т.е. для туриста наиболее важной чертой становилась его «чужость», и только на втором месте — рекреационная и / или познавательная / сакральная (ср. с религиозным туризмом) цель поездки.

Интересно, что в зависимости от того, остаются ли туристы ночевать в селе или заехали в него на несколько часов, татевский «статистик» подразделил их на две категории: «туристами» он считал тех, кто заехал в монастырь без ночевки, а ночующих в селе визитеров называл 'збосаирджик', армянским словом, означающим 'турист', сравнительно недавно вошедшим в широкий речевой обиход (обычно в армянской речи использовали русское слово 'турист'). Такое функционирование армянского варианта, видимо, связано с тренингами по созданию B&b (bed and breakfast — домашние отели), которые для местных жителей проводили ереванские консалтинговые организации, фактически формирующие новый «туристический» словарь.

Остальные жители Татева под «туристами» понимают несколько иных людей. Конечно, это и те, кто приезжает в монастырь, но с ними остальные жители села редко сталкиваются. Сельчане отчасти помнили, как в советские времена туристы приезжали на больших автобусах, чтобы осмотреть монастырь, и были уверены, что под категорию «турист» попадают любые иностранцы. Соответственно, появившиеся в 1998 г. в селе волонтеры-иностранцы из диаспоральной организации «Родина и культура» были восприняты как туристы. Поскольку первая группа этих волонтеров в основном состояла из американцев, то у местных сложилась своя цепочка ассоциаций: туристы — это иностранцы, иностранцы — это американцы, следовательно, туристы — американцы. Во время интервью можно было услышать: «Да, сюда приезжали французские американцы, немецкие американцы, ливанские американцы, иранские американцы — все они были армяне». Для детей дразнилкой туристов стали выкрики «американец, американец», а местные попрошайки (в основном дети), которые появляются и исчезают в селе вместе с «туристами» (у своих, в том числе местных армян-туристов не принято просить подаяния), обычно обращаются: «Американец, американец, дай *мани*».

Интересно, что культура постсоветского нищенства / попрошайничества, рассчитанная на наличие в общине чужаков, отличается в Ереване и в селах. Если в Ереване гораздо чаще можно встретить нищих стариков [Абрамян 2001: 407–408], то в селе люди в возрасте никогда не побираются, тем более у иностранцев. Но такое поведение прощается детям, это расценивается как детская шалость или инфантильное неумение вести себя. В Татеве этому способствовало и то, что волонтеры часто одаривали детей игрушками, редкими тогда еще в Армении маркерами и фломастерами, заграничными заколками для волос и другими «диковинками». Вскоре некоторые взрослые стали специально приглашать в гости волонтеров в надежде получить «западные блага».

В связи с этим в селе сложилась особая шкала оценок поведения местных по отношению к «туристам-американцам», порицающая дружбу с иностранцами из корыстных побуждений и противопоставляющая этому бескорыстные отношения и дружбу с «туристами», воспитанность детей, не принимающих или хотя бы не просящих подарков у иностранцев.

Появление «нищих детей» вместе с туристами не сугубо татевский феномен, связанный с проживанием волонтеров в селе. Похожее поведение наблюдается и в Гоше, где некоторые дети из неблагополучных семей, проживающих около монастыря, просят денег у туристов, но никогда не обращаются к местным и более того, как и в Татеве, стараются делать это незаметно для своих. Парадоксальность ситуации заключается в том, что обычно власти стараются изолировать туристов от назойливости нищих [Rapport, Overing, 2000: 355], а в изучаемых нами селах последние проявляются только вместе с появлением здесь иностранцев, которые наряду с «благами цивилизации» привносят и ее «нежелательные сюжеты».

В отличие от ожиданий турпроектов, построенных на общинно-ориентированном туризме, не возникает новой категории «полусвоего туриста», который должен заплатить и подружиться с хозяевами своей «гостиницы». В процессе коммуникации туристов и местных жителей отношения выстраиваются по двум векторам.

Если удастся подружиться с туристом, он перестает быть «коммерческим клиентом» и перемещается в группу «своих туристов» (они описываются как «лучшие друзья детей», «экологи» и т.д., иначе — «достойные и желанные гости») со всеми вытекающими последствиями. Им можно улыбаться, чего нельзя делать с незнакомцами, «чужими туристами», с ними можно обсуждать, как лучше представить себя миру, с ними вместе можно праздновать семейные и общинные праздники, принимать как гостей и т.п.

Если же отношения остаются формальными и / или дистанцированными, «чужой турист» (он иначе выглядит, непонятно говорит, не пытается сам войти в контакт, не соблюдает местные правила гигиены и порядка, «неправильно» одевается, «искусственно» улыбается, не там сморкается и т.п.) воспринимается в основном как финансовый источник и невольно порождает сюжеты, свойственные урбанным практикам (ср. нищенство).

Таким образом, можно говорить о наличии множественности локального восприятия «туристов», образ и основные характеристики которых выстраиваются в основном на основе личного опыта общения и слабо подвержены влиянию официального и коммерческого дискурсов.

Библиография

Абрамян Л. «Воистину все несчастья от бедности» // Истории о бедности. Ереван, 2001. (на арм. яз.).

Шагоян Г. Проект «Транс-Кавказская туристическая инициатива» // Туризм в горных регионах. Влияние на природное и культурное разнообразие. Ереван, 2003.

Day in the life of a tourist. 2013 // Wikieducator <http://wikieducator.org/Day_in_the_life_of_a_tourist#What_is_Tourism.3F> (8.03.2013).

MacCannell D. The Tourist: A New Theory of the Leisure Class. N.-Y., 1989.

Rapport N., Overing J. Social and Cultural Anthropology. The Key Concepts. L.; N.-Y., 2000.

Recommendations on Tourism Statistics. 1994. Statistical Papers. Series M. No. 83. United Nations Department for Economic and Social Information and Policy Analysis Statistical Division and World Tourism Organization <http://unstats.un.org/unsd/publication/Seriesm/SeriesM_83e.pdf> (09.12.2012).

Shagoyan G. A Guest or a Client? Community Based Tourism in Armenia Between Industry and Hospitality (in press).

Smith Valene L. Introduction // Smith Valene L. (ed.). Hosts and Guests: The Anthropology of Tourism, 1989.

Urry J. The Tourist Gaze “Revisited” // American Behavioural Scientist. 1992 a. No. 36 (November / December).

Urry J. The Tourist Gaze and the “Environment” // Theory, Culture & Society. 1992 b. No. 9.

Urry J. The Tourist Gaze. L., 2002.

Источники

ПМА — Полевой этнографический материал автора. 2003 г. Ереван.

СОДЕРЖАНИЕ

IN MEMORIAM

Рахмат Рахимович Рахимов(1938–2013).....	3
------------------------------------------	---

АРХЕОЛОГИЯ, ИСТОРИЧЕСКАЯ ЭТНОГРАФИЯ

Е.И. Ахундов. КОСТЯНЫЕ ЗАКОЛКИ — ИНДИКАТОР ЭТНОКУЛЬТУРНОЙ И ХРОНОЛОГИЧЕСКОЙ ПРИНАДЛЕЖНОСТИ	6
Т.А. Ачугба. ЭТНИЧЕСКОЙ НОМЕНКЛАТУРЕ САДЗОВ (ПО ЭТНОГРАФИЧЕСКИМ МАТЕРИАЛАМ БАТУМСКИХ АБХАЗОВ)	10
А.Р. Аюбов. ТОПОНИМИЯ И МАТЕРИАЛЬНАЯ КУЛЬТУРА УСТРУШАНЦЕВ	15
А.Р. Аюбов. ЭЛЕМЕНТЫ КУЛЬТА ЖИВОТНЫХ У НАРОДОВ УСТРУШАНЫ В ДРЕВНОСТИ.....	18
Д.С. Бугаев. ОБ «ИНОМ» В КАРТЛИ-КАХЕТИНСКОМ ЦАРСТВЕ.....	23
Н.Н. Гарунова. ВОЗНИКНОВЕНИЕ ГОРОДОВ НА ТЕРЕКЕ (НА ПРИМЕРЕ КИЗЛЯРА С ДРЕВНЕЙШИХ ВРЕМЕН ДО НАЧАЛА XVIII ВЕКА)	27
А-М.М. Дударов. К ВОПРОСУ ОБ ИСТОРИИ ИНГУШСКОЙ ПИСЬМЕННОСТИ	32
Л.Г. Еганян. РИТУАЛ ОТКРЫВАНИЯ СОСУДОВ (ПО МАТЕРИАЛАМ СВЯТИЛИЩА МЕЦ СЕПАСАР РАННЕБРОНЗОВОГО ПЕРИОДА).....	41
С.Х. Ионова. ИЗ ИСТОРИИ ИЗУЧЕНИЯ АБАЗИНСКИХ ОЙКОНИМОВ.....	46
Ж.В. Кагадзе. ПОСЕЛЕНИЯ И КУЛЬТОВЫЕ СТРОЕНИЯ В КАБАРДЕ ПОЗДНЕГО СРЕДНЕВЕКОВЬЯ	50
Н.В. Кашовская. СВОД ЕВРЕЙСКИХ НАДГРОБНЫХ ТЕКСТОВ ЮЖНОГО ДАГЕСТАНА: ПОЛЕВАЯ ФИКСАЦИЯ, ДАТИРОВКА, СТИЛИСТИЧЕСКИЕ ОСОБЕННОСТИ ЭПИТАФИЙ.....	55
В.А. Лившиц. СОГДИЙСКО-ТЮРКСКИЕ ЛИНГВИСТИЧЕСКИЕ КОНТАКТЫ	62
С.Ш. Салакая. ВЛАДЕТЕЛЬ АБХАЗИИ МИХАИЛ ШЕРВАШИДЗЕ И УБЫХИ	68
Н.А. Тернавский. ЭТНОКОНТАКТНЫЕ ЗОНЫ ЭПОХИ ЭНЕОЛИТА ЦЕНТРАЛЬНОЙ И СРЕДНЕЙ АЗИИ (К ПОСТАНОВКЕ ВОПРОСА)	73
А.Е. Тер-Саркисянц. КАБАХСКИЙ ГОРОД ШУШИ: ПРОШЛОЕ И НАСТОЯЩЕЕ.....	78
А.Ю. Худавердян, С.Г. Деведжан. СПОСОБЫ ОБРАЩЕНИЯ С ТЕЛАМИ УМЕРШИХ В ПАМЯТНИКАХ ЭПОХИ ЖЕЛЕЗА С ТЕРРИТОРИИ АРМЕНИИ.....	83
А.У. Чахкиев. ХРИСТИАНСКИЙ ХРАМ ТХАБА-ЕРДЫ КАК ФЕНОМЕН СРЕДНЕВЕКОВОГО АРХИТЕКТУРНОГО ЗОДЧЕСТВА.....	87

ИСТОРИОГРАФИЯ, ИСТОЧНИКОВЕДЕНИЕ

А.К. Алексеев. ТАЪРИХИ ИНКИЛОБИ ФИКРИ ДАР БУХОРО» КАК ИСТОЧНИК ПО СУННИТО-ШИИТСКИМ ОТНОШЕНИЯМ В БУХАРСКОМ ЭМИРАТЕ (к. XIX — нач. XX в.).....	91
В.А. Дмитриев. О КЛАССИФИКАЦИОННОЙ СХЕМЕ В.П. КОБЫЧЕВА ПО ТИПОЛОГИИ ТРАДИЦИОННОГО ЖИЛИЩА НАРОДОВ КAVKAZA	95
Т.Г. Емельяненко. М. ДУДИН ОБ «УВЕСЕЛЕНИЯХ» САРТОВ.....	101
Ж.А. Ермекбай. КУЛЬТУРНОЕ НАСЛЕДИЕ НАРОДОВ ЦЕНТРАЛЬНОЙ АЗИИ В ТРУДАХ Ч.Ч. ВАЛИХАНОВА.....	107

Е.Л. Кубель. ОСНОВНЫЕ ЗАНЯТИЯ КАРАКАЛПАКОВ В ФОТОКОЛЛЕКЦИЯХ А.Л. МЕЛКОВА (МАЭ).....	112
В.О. Мадатян. СОСЕДСКИЕ ОТНОШЕНИЯ КАК ТЕМА ЭТНОЛОГИЧЕСКОГО ИССЛЕДОВАНИЯ СОВРЕМЕННОГО ГОРОДА	118
В.А. Прищепова. СРЕДНЕАЗИАТСКИЕ ЦЫГАНЕ В ФОТОКОЛЛЕКЦИЯХ МАЭ РАН.....	122
Н.С. Терлецкий. СИСТАН КОНЦА XIX — НАЧАЛА XX В. ГЛАЗАМИ РУССКОГО КУПЦА (ПО АРХИВНЫМ МАТЕРИАЛАМ).....	128

PERSONALIA

А.А. Андреев. ЮНОСТЬ КНЯЗЯ АЛЕКСАНДРА БЕКОВИЧА ЧЕРКАССКОГО. ФАКТЫ И МИФЫ.....	140
Л.К. Гостиева. АНДРЕЙ МЕДОЕВ КАК ЭТНОГРАФ	151
Л.К. Гостиева. ВАСИЛИЙ ЦОРАЕВ КАК ФОЛЬКЛОРИСТ И ЭТНОГРАФ	156
С.В. Дмитриев. А. Н. ВЫШНЕГОРСКИЙ И ЕГО ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ ПО ИЗУЧЕНИЮ ЭТНОГРАФИИ НАРОДОВ ТУРКЕСТАНСКОГО КРАЯ (К 160-ЛЕТИЮ СО ДНЯ РОЖДЕНИЯ)	161
Ю.Г. Попов. А.Ф. ПАЛАШЕНКОВ — СОЗДАТЕЛЬ МУЗЕЯ В КАРАГАНДИНСКОМ ЛАГЕРЕ НКВД СССР	166
В.А. Прищепова. СОТРУДНИЧЕСТВО А.Л. МЕЛКОВА С ОБЩЕСТВОМ ИЗУЧЕНИЯ КАЗАХСКОГО КРАЯ в 1920-е годы	173
Е.С. Соболева. БРАТЯ М.Л. И С.Л. ГРИНБЕРГИ КАК СОЗИДАТЕЛИ КУНСТКАМЕРЫ	179
С.А. Столыпина, А.А. Чижова. ВКЛАД А.Л. МЛОКОСЕВИЧ В ФОРМИРОВАНИЕ КАВКАЗСКИХ КОЛЛЕКЦИЙ РЭМ И ГОСУДАРСТВЕННОГО ЭРМИТАЖА (ЭКСПЕДИЦИИ 1909–1914 гг.).....	185

ТРАДИЦИОННАЯ КУЛЬТУРА: МАТЕРИАЛЬНЫЕ И ДУХОВНЫЕ АСПЕКТЫ

И.Ш. Абилов. НЕКОТОРЫЕ МАГИЧЕСКИЕ ПРАКТИКИ В КУЛЬТУРЕ ТАЛЫШЕЙ	191
Т.Л. Айрапетян. ФОЛЬКЛОРНЫЕ ВЗАИМОСВЯЗИ МЕЖДУ НАРОДАМИ СЕВЕРНОГО КАВКАЗА И АРМЕНИИ.....	200
П.Х. Акиева. К ВОПРОСУ ОБ ИСТОРИИ ПОХОРОННЫХ ОБРЯДОВ ИНГУШЕЙ.....	206
П.Х. Акиева. АРХЕТИПЫ ЦВЕТОВИДЕНИЯ ИНГУШЕЙ.....	210
А.В. Гучева. АДЫГСКИЕ ПЕСНИ ВРЕМЕН РУССКО-ТУРЕЦКОЙ ВОЙНЫ	217
А.В. Гучева. КАМЫЛЬ В ТРАДИЦИОННОЙ МУЗЫКАЛЬНОЙ КУЛЬТУРЕ АДЫГОВ.....	219
З.М.-Г. Дзарахова. ДОБЫЧА СОЛИ В ИНГУШЕТИИ	224
А.-М.М. Дударов. ПИСЬМО В НАРОДНОМ СОЗНАНИИ ИНГУШЕЙ	228
Д.В. Иванов. КАЛМЫЦКОЕ БУДДИЙСКОЕ ИЗОБРАЖЕНИЕ ИЗ ВОСТОЧНОГО КАЗАХСТАНА	234
К.Р. Ишбулдина. МАГИЧЕСКИЕ ФУНКЦИИ ЖЕНСКИХ УКРАШЕНИЙ НАРОДОВ СРЕДНЕЙ АЗИИ.....	237
О.В. Ктиторова. СЕМАНТИКА ТРАДИЦИОННОЙ ОДЕЖДЫ НАРОДОВ СЕВЕРО-ЗАПАДНОГО КАВКАЗА	243
Е.Л. Кубель. НАМОГИЛЬНЫЕ СООРУЖЕНИЯ КАРАКАЛПАКОВ (ПО МАТЕРИАЛАМ ЭКСПЕДИЦИИ 2012 г.).....	248

З.А. Кучукова. ВЕРТИКАЛЬ КАК ОСНОВА КАВКАЗСКОГО КОСМО-ПСИХО-ЛОГОСА	253
С.Б. Маньшев. БАЛЬНЕОЛОГИЧЕСКИЕ РЕСУРСЫ ДАГЕСТАНА И ИХ ПРИМЕНЕНИЕ В НАРОДНОЙ МЕДИЦИНЕ	258
Г.Д. Махарашвили, Д.Т. Доборджиндзе. «КАШАТОБА» (ПО МОТИВАМ ЛЕГЕНДЫ БОЛЬШОГО ПОТОПА).....	263
А.М. Мелихов (Мейлахс). ЗАПОВЕДНИКИ БЛАГОРОДСТВА И МУЖЕСТВА	267
А.Н. Паранина. СОЛЯРНАЯ НАВИГАЦИЯ В ТРАДИЦИЯХ НАРОДОВ СРЕДНЕЙ АЗИИ И КAVKAZA	272
Н.В. Серов. МАТЕРИАЛЬНЫЕ И ДУХОВНЫЕ АСПЕКТЫ АХРОМНОЙ ШКАЛЫ В ИСТОРИИ И КУЛЬТУРЕ	278
Р.И. Сефербеков. БОГИ-ПАТРОНЫ КУЗНЕЧНОГО ДЕЛА И ПЕРВЫЕ КУЗНЕЦЫ У ТАБАСАРАНЦЕВ И АБХАЗОВ: МИФОЛОГИЧЕСКИЕ ПАРАЛЛЕЛИ	282
Р.И. Сефербеков. ОБ ОДНОМ МИФОЛОГИЧЕСКОМ СЮЖЕТЕ ТАБАСАРАНЦЕВ: «ЗМЕИ, ВЫПАДАЮЩИЕ С НЕБА»	288
Н.Г. Соловьева. О ТРАДИЦИОННЫХ ПРАЗДНИКАХ КАЗАКОВ КАРАЧАЕВО-ЧЕРКЕСИИ	292
О.В. Старостина. НЕКОТОРЫЕ ОСОБЕННОСТИ ЖЕНСКОЙ РИТУАЛЬНОЙ ОДЕЖДЫ ТАДЖИКОВ	297
Н.А. Тлеубергенова. КУЗНЕЧНОЕ РЕМЕСЛО КАРАКАЛПАКОВ	302
Х.А. Хабекирова. РОЛЬ И МЕСТО ЖЕНЩИНЫ-МАТЕРИ В МИРОВОЗЗРЕНИИ ЧЕРКЕСОВ.....	306

СОЦИАЛЬНАЯ КУЛЬТУРА И ОБЩЕСТВЕННЫЕ ПРАКТИКИ ПРОШЛЫХ ВЕКОВ

А.Х. Абазов. ОБРАЗЫ ПРОШЛОГО В СИСТЕМЕ РЕГУЛИРОВАНИЯ ОБЩЕСТВЕННЫХ ОТНОШЕНИЙ У КАБАРДИНЦЕВ В XIX — НАЧАЛЕ XX В.: ОСОБЕННОСТИ ФОРМИРОВАНИЯ И ПРОБЛЕМЫ СОХРАНЕНИЯ.....	311
А.Х. Абазов. О СТАТУСЕ ПРИСЯЖНЫХ СВИДЕТЕЛЕЙ В СИСТЕМЕ ПРАВОСУДИЯ КАБАРДИНЦЕВ В ПОСЛЕДНЕЙ ТРЕТИ XIX — НАЧАЛЕ XX в.	316
Н.М. Абдукадыров. ДИПЛОМАТИЧЕСКИЕ ОТНОШЕНИЯ ОСМАНСКОЙ ИМПЕРИИ С БУХАРСКИМ ЭМИРАТОМ В КОНЦЕ XVIII В.	320
В.В. Авидзба. ОБЫЧНОЕ ПРАВО АБХАЗОВ И РОЛЬ ЖЕНЩИНЫ В РАЗРЕШЕНИИ КОНФЛИКТОВ	325
М.С.-Г. Албогачиева. ОБЫЧАЙ ВЗАИМОПОМОЩИ БЕЛХИ У ИНГУШЕЙ	329
З.А. Алигаджиева. ОБРЯД ПЕРЕХОДА НЕВЕСТЫ В ДОМ ЖЕНИХАУ АВАРЦЕВ.....	334
М.Б. Гимбатова. ОБЫЧАЙ КРОВНОЙ МСТИ У ТЮРКОЯЗЫЧНЫХ НАРОДОВ ДАГЕСТАНА В XIX — НАЧАЛЕ XX ВЕКА	340
Р.Ш. Зельницкая (Шларба). ПОПЫТКА СЛОМА ТРАДИЦИОННОЙ СИСТЕМЫ ЦЕННОСТЕЙ В ПЕРИОД УСТАНОВЛЕНИЯ КОЛХОЗНОГО СТРОЯ В СОВЕТСКОЙ АБХАЗИИ	348
М.Д. Каракетов. СОЦИАЛЬНАЯ СТРАТИФИКАЦИЯ ОБЩЕСТВ КАРАЧАЯ И БАЛКАРИИ	353
Ю.Ю. Карпов. ТРАДИЦИИ И СОВЕТИЗАЦИЯ (СЕВЕРНЫЙ КAVKAZ, 1920-е годы)	361

А.Х. Курмансеитова. ТРАДИЦИИ КУНАЧЕСТВА У ОГАЙЦЕВ (НА ПРИМЕРЕ ЖИЗНИ НОГАЙСКОГО ИЗДАТЕЛЯ А. УМЕРОВА)	368
М.К. Мусаева. ВНУТРИСЕМЕЙНЫЙ КОНТРОЛЬ РОЖДАЕМОСТИ: ТРАДИЦИОННАЯ ПРАКТИКА ПРИМЕНЕНИЯ КОНТРАЦЕПЦИИ У НАРОДОВ ДАГЕСТАНА.....	372
А.О. Победоносцева. КУРДСКО-АРМЯНСКИЕ ОТНОШЕНИЯ С СЕРЕДИНЫ XIX В. ДО ПЕРВОЙ МИРОВОЙ ВОЙНЫ НА ПРИМЕРЕ ДЕРЕВНИ ЧЕНГЕЛЛИ (КАГЫЗМАН, КАРС, ТУРЦИЯ)	375
Д.Н. Прасолов. ОБЩИННЫЕ ТРАДИЦИИ И ПРОБЛЕМЫ ВОСПРОИЗВОДСТВА ЭТ- НОКУЛЬТУРНОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ КАБАРДИНЦЕВ (вторая половина XIX — начало XX в.)	380
О.В. Старостина. БРАЧНЫЕ НОРМЫ У ОСЕДЛОГО НАСЕЛЕНИЯ СРЕДНЕЙ АЗИИ: РАЗВОД.....	385
А.Т. Урушадзе. ПРАВОВАЯ КУЛЬТУРА НАРОДОВ КАВКАЗА И РАЗВИТИЕ СУДЕБНО-АДМИНИСТРАТИВНЫХ ПРАКТИК РОССИЙСКОЙ ИМПЕРИИ В РЕГИОНЕ (первая половина XIX в.).....	390

КОНФЕССИОНАЛЬНЫЕ АСПЕКТЫ КУЛЬТУРЫ И ИСТОРИИ

М.С. Арсанукаева. ОРГАНИЗАЦИЯ ДУХОВНОЙ ЖИЗНИ МУСУЛЬМАН СЕВЕРНОГО КАВКАЗА (XIX — начало XX в.)	395
Р.Р. Барамидзе. МЕЧЕТИ АДЖАРИИ (ПРОБЛЕМЫ ПЕРИОДИЗАЦИИ И КЛАССИФИКАЦИИ).....	400
М. Вачагаев. ОСОБЕННОСТИ ИСЛАМА В СОВРЕМЕННОМ ЧЕЧЕНСКОМ ОБЩЕСТВЕ.....	407
Л.С. Гушан, С.А. Штырков. НОВЫЙ ПРОЕКТ ПО ИЗУЧЕНИЮ ЭТНОРЕЛИГИОЗНОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ АРМЯН, ПРОЖИВАЮЩИХ В РОССИИ: ПРЕДВАРИТЕЛЬНЫЕ РЕЗУЛЬТАТЫ И ИССЛЕДОВАТЕЛЬСКИЕ ПЕРСПЕКТИВЫ.....	412
Е.С. Дегтярева, М.А. Хадзиев. ОСОБЕННОСТИ СУФИЙСКОГО ПОНИМАНИЯ ЛЮБВИ В СВЕТЕ МЕЖРЕЛИГИОЗНОГО ДИАЛОГА НА ОСНОВЕ УЧЕНИЯ СВЯТОГО ШЕЙХА КУНТА-ХАДЖИ КИШИЕВА	419
С.В. Дмитриев. ОБРЯД БАДИК У ТЮРКОЯЗЫЧНЫХ НАРОДОВ СРЕДНЕЙ АЗИИ И КАЗАХСТАНА	424
З.М. Кенетова. КОНФЕССИОНАЛЬНЫЙ АСПЕКТ СИСТЕМЫ РЕГУЛИРОВАНИЯ ОБЩЕСТВЕННЫХ ОТНОШЕНИЙ У КАБАРДИНЦЕВ в конце XVIII — первой половине XIX в.	430
В.Ю. Крюкова. ЗОРОАСТРИЙСКИЕ ХРАМЫ И МУЗЕЙ КЕРМАНА.....	435
Л.Ш. Меликишвили. КОНФЕССИОНАЛЬНОСТЬ И ДЕЗИНТЕГРАЦИОННЫЕ ТЕНДЕНЦИИ	439
В.Г. Соболев. АК БУЛУН (СВЕТЛЫЙ МЫС) КАК ПРИМЕР РЕЛИГИОЗНОГО СИНКРЕТИЗМА В ЦЕНТРАЛЬНОЙ АЗИИ.....	443

СОВРЕМЕННЫЕ ЭТНОКУЛЬТУРНЫЕ, ЭТНОПОЛИТИЧЕСКИЕ, СОЦИАЛЬНЫЕ ПРОЦЕССЫ

А.В. Баранов. СООТНОШЕНИЕ ГРАЖДАНСКОЙ, ЭТНИЧЕСКОЙ И РЕЛИГИОЗНОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ МОЛОДЕЖИ АДЫГЕИ КАК ПАРАМЕТР ЭТНОПОЛИТИЧЕСКИХ ПРОЦЕССОВ	450
--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	-----

Ю.М. Ботяков. СОСЕДСКАЯ ВЗАИМОПОМОЩЬ В АБХАЗИИ. СОВРЕМЕННЫЕ ТЕНДЕНЦИИ	455
Ю.М. Ботяков. ПУСТЫНЯ КАРА-КУМ: СОЗДАНИЕ ОБРАЗА	460
О.А. Васильева. ТРУДНОСТИ ПО РАЗРЕШЕНИЮ ОСЕТИНО-ИНГУШСКОГО КОНФЛИКТА В РАЗРЕЗЕ СОВРЕМЕННОЙ ЭТНОПОЛИТИЧЕСКОЙ СИТУАЦИИ НА СЕВЕРНОМ КAVКАЗЕ	465
Н.Р. Габриелян, Г.Б. Галстян. АНАЛИЗ ДЕМОГРАФИЧЕСКОЙ СИТУАЦИИ ГОРОДА ГЮМРИ.....	470
А. Вашкевич. ЭВОЛЮЦИЯ ФОЛЬКЛОРНОГО ЖАНРА НА ПРИМЕРЕ АЗЕРБАЙДЖАНСКОЙ МЕЙХАНЫ.....	473
Е.Ю. Гуляева. ТАЛЫШИ ИРАНА: К ВОПРОСУ О САМОИДЕНТИФИКАЦИИ	478
Л.А.-С. Гуражева. ОБЫЧАЙ ТАБУИРОВАНИЯ ИМЕН У ИНГУШЕЙ	485
Л. Гушян. АРМЯНСКАЯ ОБЩИНА ЛОНДОНА.....	488
Н. Г. Джалабадзе. ОСОБЕННОСТИ ИНТЕГРАЦИИ В ПОЛИЭТНИЧЕСКОМ ОБЩЕСТВЕ КВЕМО КАРТЛИ.....	494
Р.А. Джалил-Ходжа. ПАСХА В ПОКРОВСКОМ ХРАМЕ СТАНИЦЫ ОРДЖОНИКИДЗЕВСКАЯ в 2013 г.	497
В.А. Дмитриев. ПРИЕМЫ АУТОПРЕЗЕНТАЦИИ КУЛЬТУРЫ: «ДОМАШНИЕ МУЗЕИ» ПРИЧЕРНОМОРЬЯ	502
Е.Ю. Захарова. БУГАТТИ С РЕШТСКИМ НОМЕРОМ: УРБАНИЗАЦИОННЫЕ ПРОЦЕССЫ В ЮЖНОМ ТАЛЫШЕ (ПО МАТЕРИАЛАМ ПОЛЕВОГО ИССЛЕДОВАНИЯ 2012 г.).....	506
Р.Ш. Зельницкая (Шларба). ПРОЯВЛЕНИЕ ТРАНСФОРМАЦИИ СОЦИАЛЬНЫХ ОТНОШЕНИЙ В СВАДЕБНОЙ ОБРЯДНОСТИ СОВРЕМЕННОЙ АБХАЗИИ	511
К.Р. Ишбулдина. «НЕСТАНДАРТНЫЙ» ПОРТРЕТ ТАДЖИКСКОГО МИГРАНТА (НА ОСНОВЕ ИССЛЕДОВАНИЯ МИГРАНТОВ В САНКТ-ПЕТЕРБУРГЕ).....	515
Н.В. Казурова. СОВЕТСКИЙ КИНЕМАТОГРАФ КАК ФАКТОР МОДЕРНИЗАЦИИ ТРАДИЦИОННОЙ КУЛЬТУРЫ АЗЕРБАЙДЖАНА	519
Е.Л. Капустина. ТАЛЫШИ ИРАНА: СУДЬБА ТРАДИЦИОННЫХ ХОЗЯЙСТВЕННЫХ ПРАКТИК И ОСОБЕННОСТИ ИДЕНТИЧНОСТИ	525
Н.Г. Краснодембская. ОБ ОБЫЧАЯХ ГОСТЕПРИИМСТВА НАРОДОВ СРЕДНЕЙ АЗИИ.....	532
С.А. Лугуев. СВАДЕБНЫЕ ОБЫЧАИ И ОБРЯДЫ НАРОДОВ ДАГЕСТАНА: ТРАДИЦИИ И СОВРЕМЕННОСТЬ	538
А.А. Магомедова. ОСОБЕННОСТИ МЕНТАЛИТЕТА ДАГЕСТАНЦА В УСЛОВИЯХ СОВРЕМЕННОСТИ	544
Л.Ш. Меликишвили. КОНФЛИКТ КАК СОЦИАЛЬНОЕ ЯВЛЕНИЕ.....	552
О.С. Павлова. СОВРЕМЕННАЯ ЧЕЧЕНСКАЯ СЕМЬЯ ГЛАЗАМИ ВЗРОСЛЫХ И ДЕТЕЙ.....	556
Л.Ф. Попова. ПИЩА В СВАДЕБНОЙ ОБРЯДНОСТИ ЮЖНЫХ КИРГИЗОВ (ПО МАТЕРИАЛАМ ПОЛЕВЫХ ИССЛЕДОВАНИЙ 2012 г.).....	562
Л.Ф. Попова. ПИЩА В СВАДЕБНОМ ОБРЯДЕ КАЗАХОВ АКТЮБИНСКОЙ ОБЛАСТИ (ПО МАТЕРИАЛАМ ПОЛЕВЫХ ИССЛЕДОВАНИЙ 2006–2009 гг.)....	567
Дж.Я. Рахаев. ТЕМГРЮК И ДАРОВ В КУЛЬТУРНОЙ ПАМЯТИ КАБАРДИНЦЕВ (XVI — начало XXI в.)	573

Л.А. Слостникова. НАЦИОНАЛЬНЫЙ ЖЕНСКИЙ КОСТЮМ В ПРЕДСТАВЛЕНИИ КРЫМСКИХ ТАТАР НАЧАЛА ХХI в.	578
И.В. Стасевич. СОВРЕМЕННАЯ ПОГРЕБАЛЬНО-ПОМИНАЛЬНАЯ ОБРЯДНОСТЬ КАЗАХОВ И КИРГИЗОВ В СРАВНИТЕЛЬНО-ИСТОРИЧЕСКОМ АСПЕКТЕ	582
И.В. Стасевич. СОЦИАЛЬНЫЕ И ВОЗРАСТНЫЕ СТАТУСЫ В СОВРЕМЕННОМ КИРГИЗСКОМ ОБЩЕСТВЕ (ПО МАТЕРИАЛАМ ЭКСПЕДИЦИЙ 2011–2012 гг.).....	587
Х.А. Хабекирова. О ТРАДИЦИИ ГЛАВЕНСТВА В ЧЕРКЕССКОЙ СЕМЬЕ	592
Т.П. Хлынина. НАЦИЕСТРОИТЕЛЬСТВО И СОВРЕМЕННЫЕ ЭТНОПОЛИТИЧЕСКИЕ ПРОЦЕССЫ НА СЕВЕРНОМ КАВКАЗЕ	597
Д.А. Цокиева. СОВРЕМЕННЫЙ И ТРАДИЦИОННЫЙ СВАДЕБНЫЙ ОБРЯД ИНГУШЕЙ: ЭЛЕМЕНТЫ И АТРИБУТЫ.....	602
И.Т. Цориева. «МОЙ ДОМ — МОЕ СЧАСТЬЕ»: ВЛАДИКАВКАЗЦЫ (ОРДЖОНИКИДЗЕВЦЫ) В ИНТЕРЬЕРЕ МАЛОГАБАРИТНОЙ КВАРТИРЫ 1950–1960-х годов	606
Г.А. Шагоян. КТО ТАКОЙ «ТУРИСТ»? (СЕЛЬСКИЙ ДИСКУРС В СОВРЕМЕННОЙ АРМЕНИИ)	611

Научное издание

ЛАВРОВСКИЙ СБОРНИК

**Материалы XXXVI и XXXVII
Среднеазиатско- Кавказских чтений
2012–2013 гг.**

Этнология, история, археология, культурология

Утверждено к печати Ученым советом МАЭ РАН

Редактор М.А. Ильина
Корректор Е.З. Чикадзе
Компьютерный макет А.А. Банковича

Подписано к печати 22.07.2013. Формат 60×84/16
Бумага офсетная. Гарнитура Таймс.
Уч.-изд. л. 37. Усл. печ. л. 40.
Тираж 200 экз. Заказ № 44.

РИО МАЭ РАН
199034. Санкт-Петербург. Университетская наб., 3

Отпечатано в ООО «Издательство “Лема”»
199004. Санкт-Петербург. В.О. Средний пр., 24