

Российская академия наук
Музей антропологии и этнографии
им. Петра Великого (Кунсткамера)

КАВКАЗ: перекресток культур



Санкт-Петербург
2015

УДК 39(479)

ББК 63.5

К 12

Рецензенты:

к.и.н. Л.Т. Соловьева, к.и.н. М.Е. Резван

Ответственный редактор:

М.С.-Г. Албогачиева

К 12 **Кавказ: перекресток культур.** — СПб.: МАЭ РАН, 2015. — 272 с., ил.

ISBN 978-5-88431-299-9

В сборник статей вошли материалы регулярного семинара отдела этнографии Кавказа МАЭ РАН «Кавказ: перекресток культур». Авторы рассматривают широкий круг вопросов, связанных с изучением культурных традиций, социальных практик, конфессиональных аспектов истории и культуры народов Кавказа. Ряд статей посвящен специфике традиционного костюма народов Кавказа и его трансформации.

В фокусе внимания авторов оказались не только чисто этнографические сюжеты, но и материалы Первой мировой войны, касающиеся Кавказской Туземной конной дивизии (Дикой дивизии), а также журналы “Revue du monde musulman”, «Мир ислама и Кавказ», издававшиеся во Франции и России в начале XX в. Наряду с литературными и архивными материалами авторы широко использовали собственные полевые материалы.

Сборник предназначен для этнологов, историков и широкого круга читателей, интересующихся этнографией, историей и культурой народов Кавказа.

УДК 39(479)

ББК 63.5

На обложке:

Х.Б. Ахриев (1895–1940). Горная Ингушетия, аул Хани. Акварель, 1920 г. Фото Х.М. Акиевой, 2008 г. Семья полковника Я.Б. Хантыгова. Начало XX в. Личный архив И.Г. Алмазова

ISBN 978-5-88431-299-9



9 785884 312999

© МАЭ РАН, 2015

СОДЕРЖАНИЕ

Предисловие (<i>М.С.-Г. Албогачиева</i>)	5
<i>М.Г. Цароева</i> Об ингушских полубожествах Нартах (сокращенный вариант из рукописи книги «Пантеон ингушей»)	10
<i>А. Стшемжалъска</i> Азербайджанская мейхана: социокультурные характеристики практик и их исполнителей	65
<i>М.Ш. Абдулаева</i> Сакрально-религиозная музыка в контексте современных культурных процессов в Дагестане	88
<i>Н.В. Кашовская</i> Иудеи в историческом пространстве Дагестана (из опыта каталогизации еврейских надгробных памятников Южного Дагестана)	97
<i>Р.Ш. Зельницкая (Шларба)</i> Современная поминальная обрядность у абхазов	116
<i>О.С. Павлова</i> Зияраты Чеченской Республики в контексте религиозных практик суфийского ислама	122
<i>Э. Ибер</i> Журналы «Revue du monde musulman», «Мир ислама» и Кавказ (1906–1914).....	131

Х.В. Дзуцев	
Квазиродственные связи у народов Северного Кавказа: этносоциологический анализ	143
А-М. М. Дударов	
Билингвизм ингушей — контуры проблемы	172
У.Б. Гадиев	
Несколько слов о замке-крепости Гагиево	186
М.С.-Г. Албогачиева, З.У. Махмудова	
Одежда ингушей: история и современность.	192
З.У. Махмудова	
Методологические аспекты определения общего и особенного в costume народов Северного Кавказа конца XIX — начала XX в.	219
И.Ш. Абилов, Е.Ю. Гуляева, Е.Ю. Захарова	
Население пограничья Грузии, Армении и Турции: границы идентичности (заметки по итогам экспедиции 2014 г.)	235
И.Г. Алмазов	
Горцы Северного Кавказа в Первой мировой войне 1914–1918 гг. (на примере Кавказской Туземной конной дивизии (Дикой дивизии)	255
Сведения об авторах	271

ПРЕДИСЛОВИЕ

В предлагаемый читателю сборник вошли материалы регулярного семинара отдела этнографии народов Кавказа МАЭ РАН «Кавказ: перекресток культур». Семинар предоставляет удобную площадку для профессионального общения этнографам, социологам и представителям других гуманитарных и обществоведческих дисциплин, чья работа связана с Кавказским регионом. В рамках семинара обсуждается широкий круг вопросов, связанных с изучением культурных традиций, социальных практик, конфессиональных аспектов истории и культуры Кавказа, поднимаются методологические проблемы. На семинаре происходят профессиональные дискуссии, способствующие расширению и консолидации сообщества кавказоведов.

В сборнике представлены наиболее интересные статьи специалистов из различных научных центров страны и мира: Музея антропологии и этнографии (Кунсткамера) РАН, Российского этнографического музея (Санкт-Петербург), Государственного музея истории религии Санкт-Петербурга, Европейского университета в Санкт-Петербурге, Лаборатории по изучению монотеистических религий (Sorbonne-4, EPHE, SNRS, Париж), Центра изучения России, Кавказа и Центральной Европы (CERCEC), Высшей школы исследований в общественных науках (EHESP), в Париже, кафедры этнологии исторического факультета МГУ им. М.В. Ломоносова, Московского городского психолого-педагогического университета, Ингушского научно-исследова-

тельского института гуманитарных наук им. Ч. Ахриева (Магас), Археологического центра им. Е.И. Крупнова (Назрань), Дагестанского государственного педагогического университета.

Научный интерес авторов обусловил широкий региональный охват темы: в фокусе внимания оказались не только чисто этнографические сюжеты, но и некоторые исторические материалы, а также сведения о периодических печатных изданиях России и Франции. Широко представлены полевые материалы авторов, в которых прослеживаются различные трансформации, произошедшие в обществе, и их динамика.

Следует подчеркнуть: несмотря на общность концептуального подхода к теме, авторам предоставлена свобода выбора в достаточно широком поле обсуждения. Ввиду вышеизложенного столь разнообразные статьи вошли в этот сборник без четкой рубрикации. В ряде случаев статьи, совпадающие по тематике, удачно дополняют друг друга, в других случаях тематической привязки не наблюдается, поэтому их расположение в сборнике относительно автономно.

Сборник открывается статьей М.Г. Царевой «Об ингушских полубожествах Нартах». Это сокращенный вариант рукописи книги «Пантеон ингушей», подготовленной в рамках основных научных интересов автора. Блестящее знание материала позволило автору показать, что Нарты являются реминисценцией отживших свой век богов Месопотамии и Анатолии, которые ярко отражаются в пантеоне ингушей. Автор отмечает, что именно мифы ингушей сохранили древнейшие мотивы, отсутствующие у других северокавказских народов.

Доклад А. Стшемжальской «Азербайджанская мейхана: социокультурные характеристики практик и их исполнителей» прочитан на одном из семинаров. В своем кратком, но достаточно информативном сообщении автор рассматривает особенности функционирования мейханы в азербайджанском обществе. Автор, используя метод включенного наблюдения, смогла раскрыть основные аспекты устной формы стихосложения, речитативной импровизации, которая характерна для восточной части Азербайджана. В начале статьи автор дает историческую справ-

ку Мейханы, далее предложена своего рода классификация образа исполнителей речитативов.

М.Ш. Абдулаева в статье «Сакральное-религиозная музыка в контексте современных культурных процессов в Дагестане» акцентирует внимание на исторических процессах, проходивших в постоянных культурных контактах с соседними народами, формируя местную музыкальную традицию. Представлена многоуровневая жанровая классификация, где особое место отводится исполнению нахидов и мавлида, которые вместе с азаном и речитацией Корана составляют неотъемлемую часть современной религиозной жизни народов Дагестана.

В статье Н.В. Кашовской «Иудеи в историческом пространстве Дагестана (из опыта каталогизации еврейских надгробных памятников Южного Дагестана)» показана динамика расселения горских евреев на Восточном Кавказе. Доказательной базой исследования являются надгробные плиты и эпитафии, исследованные автором на древних еврейских кладбищах Дагестана.

Р.Ш. Зельницкая свое исследование «Современная поминальная обрядность у абхазов» посвятила рассмотрению этнографических аспектов религиозно-бытовых практик поминальной обрядности в современном абхазском обществе. Она подробно и детально рассмотрела некоторые ритуальные действия поминальной обрядности.

О.С. Павлова в статье «Зияраты Чеченской Республики в контексте религиозных практик суфийского ислама» подробно описала места поклонения. Автор рассказала о своем путешествии к зияратам, предпринятом ею во время экспедиционной поездки в Ингушетию и Чечню в июне 2012 г. Статья изобилует описанием особенностей зияратов кадирийского и накшбандийского тарикатов в контексте специфики ритуальных религиозных практик.

Э. Ибер в статье «Журналы “Revue du monde musulman”, “Мир ислама” и Кавказ» рассматривает два журнала, издававшихся во Франции и России в начале XX в. Автор анализирует позиции журналов в освещении некоторых вопросов, касающихся управления на Кавказе в рассматриваемый период, и при-

ходит к выводу о том, что журналы служили геополитическим интересам своих держав.

Х.В. Дзуцев свое исследование «Квазиродственные связи у народов Северного Кавказа: этносоциологический анализ» посвятил рассмотрению основных форм искусственного родства, имевших широкое бытование в местной среде в прошлые века и сохраняющихся в настоящее время. Автор не только использовал имеющиеся литературные источники, но и приобщил материалы социологического опроса, проведенного в Северной Осетии. Это позволило ему сделать вывод, что до сегодняшних дней отдельные реминисценции квазиродственных связей продолжают сохраняться.

А.-М.М. Дударов в статье «Билингвизм ингушей — контуры проблемы» отражает сложную языковую ситуацию не только ингушского языка, но и всех национальных языков, которые столкнулись со множеством проблем функционирования живой родной речи, со спорадическим переходом с одного языка на другой, связанным с билингвизмом. В статье отмечаются низкий уровень владения родной речью и необходимость сохранения языка для будущих поколений.

У.Б. Гадиев в статье «Несколько слов о замке-крепости Гагиево» рассмотрел особенности архитектурно-бытовых условий функционирования башенного комплекса ингушского рода Гагиевых. Автор проводит сравнительно-сопоставительный анализ статьи М. Энгельгардта и приходит к выводу, что в различных публикациях замок-крепость Гагиево часто путают с ингушской заставой, описанной М. фон Энгельгардтом.

М.С.-Г. Албогачиева и З.У. Махмудова в статье «Одежда ингушей: история и современность» отметили характерные черты традиционного ингушского костюма в исторической динамике. Авторы подробно рассмотрели основы традиций создания и ношения ингушского костюма; придерживаясь гендерного подхода, они отдельно описали мужскую одежду и вооружение, женскую одежду и украшения. Показана эволюция традиционного костюма в XX — начале XXI в.

З.У. Махмудова представила статью «Методологические аспекты определения общего и особенного в костюме народов

Северного Кавказа конца XIX — начала XX в.». Основной акцент сделан на исследовании сюжетов, касающихся отдельных элементов одежды народов Кавказа. Автор анализирует характер покроя, элементы украшений и орнамента. При этом основной упор делается на источники по одежде народов Кавказа и материалы музейных коллекций. В заключении отмечена необходимость в комплексном подходе для решения сложных вопросов эволюции костюма полиэтничного Кавказского региона.

В статье И.Ш. Абилова, Е.Ю. Гуляевой, Е.Ю. Захаровой «Население пограничья Грузии, Армении и Турции: грани идентичности (заметки по итогам экспедиции 2014 г.)» представлен краткий отчет об экспедиционной поездке по указанному маршруту. Основным интересом авторского коллектива к региону был обусловлен сложной исторической судьбой этого края, сказавшейся на лингвистическом, религиозном и этническом разнообразии населения. В статье дана краткая характеристика народов, проживающих в исследованном ими регионе, с акцентом на этномаркирующие признаки.

Завершает сборник статья И.Г. Алмазова «Горцы Северного Кавказа в Первой мировой войне 1914–1918 гг. (на примере Кавказской Туземной конной дивизии (Дикой дивизии)», в которой дана развернутая историческая справка о формировании дивизии, ее полках, составе, руководстве. Указаны особенности каждого национального полка, и подчеркнута их специфика. В заключении отмечены высокие боевые качества войск, сформированных из представителей горских народов Северного Кавказа, их преданность Российской державе.

Широта тематического охвата материалов сборника делает его интересным и содержательным, а видеоряд удачно дополняет содержательную сторону издания. Надеемся, что оно станет нужным и полезным источником и послужит новой площадкой для исследователей Кавказа.

М.С.-Г. Албогачиева

М.Г. Цароева

ОБ ИНГУШСКИХ ПОЛУБОЖЕСТВАХ НАРТАХ¹

Нарты как персонификация взаимоотношений двух групп племен: жителей плато и горцев

В религиозном пространстве предков ингушей действовал ряд персонажей, Нартов, занимавших место выше простых смертных, но ниже божеств. Они подразделяются на две противоборствующие фратрии: Нартов-горцев и Нартов-равнинников. Нарты-горцы относятся к святому семейству Калой, миролюбивых титанов-животноводов, лучшими представителями которых являются: Калой-Кант, Пхагал-Баре, Охкар-Кант, Гарда-Закт и другие. Нарты, живущие на плато, Орхустхой, отличаются воинственным характером и проводят жизнь в набегах и войнах. Среди них выделяется своей удалью и дерзостью их предводитель Соска Солса, имеющий «советником» Ласку Батака-Шертако. Самыми известными из его «братьев по оружию» являются Сели Пирью, Хамча Патариш, Кинда-Шоа, Тахшако.

Имена персонажей Нартского эпоса были подвержены лингвогеографическим альтерациям. Ингушский фольклорист Чах Ахриев, собиравший мифы и легенды в горах и в плос-

¹ Сокращенный вариант из рукописи книги «Пантеон ингушей».

костных регионах Ингушетии в 1860–1870-х годах, пишет: «В тексте некоторых сказаний у меня различно написаны имена героев: так, напр., в одном месте значится: Барким, а в другом: Баркум; то же самое следует заметить об имени Батоко-Шертуко, или Шуртуко и Ширтга. Это произошло от того, что сказания мною были записываемы в различных местностях, т.е. в горах и на плоскости: в горах говорят — Баркум, а на плоскости — Барким; так же в первой местности — Соска, а в последней — Сеска. Вообще в горах слышатся яснее о, у, а на плоскости эти звуки превращаются в у, е. Вопрос: какое наречие чище, плоскостное или горское? Назрановцы считают свое наречие чище и деликатнее, поэтому относятся к горскому говору с насмешкою и презрением. Но, конечно, горское наречие чище, самобытнее, на него менее имели влияние посторонние наречия» [Ахриев 1875: 40].

Кроме того, кавказские и русские фольклористы более позднего периода передавали произношение ингушской лексики в русской транскрипции; и каждый автор писал то, что он слышал. Имя Патариш, таким образом, представлено следующими вариантами: Патараш, Патриж, Патирж... Имя «главного советника» Соска Солсы, Батака Шертако, имеет свои альтерации: Ботки Ширтка, Ботоко Ширтка, Батыг Шертга, Батиг-Шертак, Ботоко-Шертоко и другие. Название нартского рода Калой дало рефлексy Колдой, Колай.

Самые глубокие страты ингушской мифологии — имена эпических героев Нарт-Орхустхой и Нарт-Калой — имеют много общих черт с мифическими героями и божествами месопотамских и анатолийских народов, проникшими в эпоху их возможного культурного синкретизма и симбиоза с племенами хурритов, урартов, хеттов, фригийцев. Первые же попытки сопоставить деяния кавказских эпических героев (или полубожеств) с хуррито-хеттскими мифами из дешифрованных клинописных табличек позволяют возвести патроним 'Нарт' к хурритскому теониму 'Нарата (Narata)', обозначающему «паредрию божеств в хуррито-хеттском пантеоне с возможным заимствованием из шумерского языка»: На-ра-а-та На-ам-ша-ра-та («Паредрия божеств На-ам-

ша-ра-а-та») [Laroche 1980: 178–179]¹. Термин ‘паредрия’ обозначает группу ‘паредров’, а слово ‘паредр’ объясняется как «нижнее божество, находящееся в свите более значимого божества» [Tresor de la langue française 1986: 974–975].

Примером употребления термина ‘паредрия’ может послужить один из фрагментов хурритского мифа, где он представлен под собирательным теонимом ‘Нарата’, группы старых богов, управляющихся со сменой поколений в потусторонний мир, мир отживших свой век божеств и предков людей [La Naissance du monde 1994: 160–161]:

*«Слушайте, боги небесные
И боги мрачного подземного мира!
Пусть слушают всеильные боги **Нара(та)**,
Нашшара, Мин(ки), Аммунаки, Аммезаду,
Старые боги, отцы и матери богов, пусть слушают!»*

Следовательно, ‘паредрия’ охватывает божества, бывшие прежде всеильными, но низведенные в ранг второстепенных. В таком случае сложный теоним ‘Нарт-Орхустхой’ может быть понят как «Паредрия Орхустхой», божеств (или небожителей), находящихся под предводительством Соска Солсы, бывшего солярного бога. Мифы постоянно подчеркивают рождение Соска Солсы из «голубого камня» (‘сийна кхер’), из «каменных небес».

Ингушская версия эпоса о Нартах позволяет обнаружить в эпических героях-титанах древние божества, утратившие свои культы. Имена и деяния ингушских Нартов напоминают часто анатолийских и месопотамских мифических героев, паредрию «античных» божеств. Можно даже сказать, что древние шумеро-хурритские божества Нарата («Паредрия божеств») продолжили свою жизнь на Кавказе. Они нашли надежное убежище в мифо-

¹ Na-ra-a-ta Na-am-sha-ra-ta. С теонимом ‘Нарата (Narata)’, считает Эммануэль Ларош, связан также теофорический этноним ‘Нашаки (Nashaki)’, совпадающий с именем довольно активного эпического героя Нашихи. Теоним ‘Нара (Nara)’ был заимствован хеттами у хурритов [Laroche 1947: 126].

логии ингушей, наиболее консервативных из кавказских народов, где со временем были низведены в ранг эпических героев, сохранивших, однако, свою долю божественности.

Столетний старец Казбык Келигов-Буржаев, дававший Баширу Далгату в 1890–1893 гг. сведения об ингушской старине, считал Нартами обе противоборствующие фратрии: и Калой, и Орхустхой. Проанализировав собранный им мифологический материал, содержащий древнейшие мотивы, Башир Далгат подтвердил точку зрения этого знатока ингушской мифологии, религиозных верований и обычного права. Этот анализ позволил включить ингушскую версию в общекавказский цикл эпоса о Нартах в качестве одного из его звеньев [Далгат 1901: 81–82].

Этимология патронима 'Нарты' восходит к шумеро-хурритскому пантеону, где он обозначал «античных» божеств, отправленных в потусторонний мир новым поколением божеств. Деяния Нарт-Орхустхой и Нарт-Калой являются отголосками этих «античных» божеств, сохранившихся в верованиях и мифологии ингушей в качестве полубожеств и мифических героев.

Речь идет, по всей видимости, о божествах различных протоингушских племен, живших в горах и на плато. Отсюда и их противоречивое отношение к этим персонажам. Одна из двух групп полубожеств, Орхустхой, постоянно действовала в горах ПаллГай-че (в Ингушетии). Ч. Ахриев пишет: «По какому-то странному обстоятельству, местом действий как орхустойцев, так и нартов служит Галгаевское ущелье, между тем постоянное жительство этих героев, как уверяет народное сказание, есть Осетия, именно Санаби (Саниба). В Галгае много памятников, свидетельствующих о Соска Солсе» [Ахриев 1870: 2]. Казбык сообщил тоже Баширу Далгату, что Орхустхой проживали в селении Саниба, а Калой-Кант был ПаллГаевцем [Далгат 1901: 37].

Со временем в мифах ингушей, которые, как все кавказские народы, чтили в мужчине прежде всего воинскую доблесть, храбрость и отвагу, Орхустхой, наделенные сполна этими качествами, получили положительную окраску: бывший жрец Ганыж признавал, что Нарт-Орхустхой были более отважными и дерзкими, чем Нарт-Калой. Ингушские полубожества имели

мало мифических черт и были близки к народу, который, создавая сюжеты об их деяниях, вложил в них часть самого себя.

Постепенно наладившиеся тесные контакты жителей гор и равнины привели к сближению их божеств и полубожеств. У предводителя Нарт-Орхустхой, Соска Солсы, были «клятвенные братья» среди галггаев: Калой-Кант, Пхагал-Бяри, Бятар [Далгат 1972: 143]. По ингушским обычаям, представители одного рода уже считались «братьями». Следовательно, они относились к двум различным родам или племенам.

Ингушские племена в отдаленные времена проживали в горах и на плато. Постепенно под натиском завоевателей они вынуждены были отступить в горы и осесть в малодоступных ущельях. Некоторая часть из них продолжала жить на прежних территориях, сталкиваясь с различными завоевателями. Эта идея, изложенная в работе Жоржа Шарашидзе «Прометей или Кавказ» на основе данных о кавказских горцах [Charachidze 1986], совпадает с выводами, к которым пришел историк Макшарип Мужухоев [Мужухоев 1995].

Мужухоев тоже считает Нарт-Орхустхой и Нарт-Калой персонализацией столкновений представителей древних племен: жителей гор и жителей плато [Мужухоев 1995: 8–9]. История и археологические раскопки последних лет показали, что племена ингушей и чеченцев в I тыс. до н.э. устойчиво фиксируются в горах Центрального Кавказа и в предгорье. Данный период совпадает хронологически с древней культурой, известной как «Кобанская», подлинность которой признана всеми исследователями. Этнографические исследования этой культуры подводят к заключению, что «кобанцы» Северного Кавказа были «находязычными». Они явились субстратом в формировании ряда племен Центрального Кавказа. Древние и более поздние «кобанцы», считает М. Мужухоев, были в постоянных контактах с иранским степным миром. Раннесредневековые предки ингушей, жившие на плато, входили в многоязычное государственное образование, называемое Аланией. Ареалы их расселения на плато были разрушены в начале XIII в. с татаро-монгольским вторжением. После распада Алании под ударами кочевников предки равнинных ингушей покинули

на долгое время свои земли и ушли в горы. Элемент жителей гор оставался стабильным как в раннем Средневековье, так и в более поздние периоды.

Горцы занимались традиционным натуральным хозяйством, выращивая скот (преимущественно овец), обрабатывая землю, занимаясь кустарными ремеслами, садоводством и пчеловодством. Иначе говоря, они вели довольно однообразную и монотонную жизнь, прерываемую время от времени набегами других кавказских племен, и были относительно мирными.

Жители плато, напротив, вынуждены были постоянно защищать свою землю от всевозможных завоевателей. Этот образ жизни поддерживал и развивал у них воинственный и независимый характер. Набеги чужеземцев, уничтожавших урожаи, разрушавших жилища, уводивших скот и их самих в рабство, вынуждали их тоже заниматься набегами, в том числе к сородичам-горцам. Поэтому предки ингушей-горцев, отождествлявшие себя с Нарт-Калой, создали мифы о Нарт-Орхустхой как о «божьей каре».

Исследователи считают, что деяния Нарт-Орхустхой являются отголосками образа жизни «кобанцев», жителей плато. Совершая частые набеги на территории соплеменников-горцев, они в то же время искали у них сочувствия и поддержки в трудные периоды жизни. Когда же не получали их, то проклинали горцев, как это сделал Соска Солса по отношению к Накъастхой, древнему племени и современному большому ингушскому роду [Далгат 1901: 38–39]. Однако осознание принадлежности Нарт-Орхустхой к одному с ними народу способствовало у горцев постепенному нивелированию отрицательных черт их характера.

Мифический герой Чопа Бораган как типичный пример низведения божества в ранг эпического героя

Мифология и древние верования ингушей предоставляют значительное количество фактов, свидетельствующих, что в течение их

многовековой истории они находились в тесных контактах с соседними народами Кавказа и с древними народами Анатолии. Следуя священному обычаю гостеприимства, они принимали в свое общество чужие племена по особенному ритуалу «братания». В связи с этим ингушский пантеон отличался многослойностью, дублированием и даже триплированием (например, астральных, грозовых или inferнальных) божеств. Такое множество богов перегружало религиозное сознание людей, и они стали постепенно разгружать свой пантеон. Привнесенные новопришельцами божества становились «клятвенными братьями» местных, занимая второстепенные позиции в пантеоне, как и их почитатели, ставшие «младшими братьями» местных обществ. Пантеон населяли также «античные» божества, деяния которых были забыты, но которые продолжали почитаться по традиции (Санибаерда, Байни-сели, Мизир и др.). Некоторые божества были низведены в ранг субальтерных, полубожеств и эпических героев.

Примером низведения божества до уровня мифического героя может служить среди прочих Чопа Бораган (Бораган, сын Чопа), один из представителей братства Нарт-Орхустхой. Башир Далгат сообщает, что ингуши считали его божеством, хотя его имя уже не упоминалось в молитвах и ему не приносили жертв. Он перешел в ранг полубожества, мужа златовласой богини леса Дали, подарившей ему способности охотника, бьющего без промаха. В более поздние периоды древнеингушское имя этой богини, 'Дали', было заменено на 'Алмас' в период пока мало изученного тюркско-кавказского симбиоза¹.

Имя божества Чопа Бораган построено по правилу ингушского этикета: на первом месте стоит имя отца — Чопа, на втором имя сына — Бораган. Народная этимология объясняет имя 'Бораган' как «Покровитель леса» [Laroche 1980: 136].

¹ Карачайцы и балкарцы называли богиню леса Алмасты. У кумыков она звалась Албаслы. Восточные татары и башкиры называли ее Албасты и Алвасты, казахи и каракалпаки — Албис. Иначе говоря, имя этой богини является альтерацией мусульманского демона Иблиса, вытеснившего у тюркских народов название «местного» злого духа [Цароева 2011: 63].

Попытки объяснить этимологию имени его отца, ингушского античного божества Чопа, на основании языков северокавказских народов оказались безрезультатными. Г.Ф. Чурсин предложил считать его божеством грозы и молнии, вытесненным библейским пророком Илией, ставшим общим для кавказских народов, или же таким локальным божеством, как Афы у абхазцев, Шибл у народов адыгэ, Уацилла у осетин [Исследования... 1959: 24].

Однако все окружение Чопы подводит к мысли, что он являлся древнейшим женским солярным божеством, принявшим со временем черты воина-охотника. Его имя и прежняя женская сущность сохранились в названии культовых пирогов, 'чъапалг', являвшихся символом солнца и обязательным атрибутом религиозных празднеств ингушей¹. Их число всегда было четным, символизируя женское начало. Эти традиционные круглые пироги сопровождались нечетным числом (один, три) треугольных, 'боджолг', символизирующих мужское начало.

Составной частью названий этих двух типов пирогов является лексема 'олг', означающая по-ингушски «пирог, хлебец»: 'чъапа-олг' и 'бодж-олг'.

Слово 'боджолг' сохранило полностью свое значение: «пирог ('олг') козла или тура ('бодж')». Он символизировал также ингушский год. Значение первой лексемы сложного слова 'чъапалг', 'чъапа-' не объясняется больше средствами современного ингушского языка. Однако, зная о религиозной связи круглого пирога с солнцем, можно с уверенностью сказать, что его название у далеких предков ингушей (или у их части) означало именно «солнце». Тогда слово 'чъапалг' можно перевести как «солнечный пирог». Лексема 'чапа-' перекликается с именем богини солнца семитских (угаритских) хурритов 'Шапаш'. Она была заимствована хурритами у кананейцев и финикийцев [Dussaud 1945: 366–367]. В Угарите ее называли «Божественная Лампа» Шапаш [Dictionnaire 1999: 837]. У ассиро-вавилонцев она звалась Шамаш [Laroche 1980: 232].

¹ См.: «Тушоли, последняя богиня-мать Кавказа» [Цароева 2011: 63].

У предков ингушей, как и у древних месопотамцев, божество солнца и божество грозы, связанные с небесным огнем, имели характеристики воинов [Dussaud 1945: 396]. Ингушский Чопа, бывший в прошлом божеством-охотником, сохранил черты, связывающие его с богиней солнца и воительницей Шапаш. Трансформировавшись в мужское божество, Шапаш сохранила свою женскую и солярную сущность в златовласой Лесной Деве, ставшей женой Чопа Борагана, оставив за ним свое имя. Все мифы и легенды о лесных людях подчеркивают эту ее особенность — отливающие золотом волосы, доходящие до пят.

Омологи угаритской богини солнца Шапаш, являющиеся богинями-двойниками восточных и западных хурритов, Шаушка и Иштар, фигурируют также в ингушской мифологии: Шаушка (иногда Шушк, по Э. Ларошу) как Соск, отец Солсы, предводителя Нарт-Орхустхой; богиня вечерней звезды Иштар как бог потустороннего мира Эштар. Промежуточные звенья эволюции этих персонажей у кавказцев были утеряны.

Займствование божеств, их наслоение, а затем и сокращение пантеона происходили у предков ингушей постоянно, как и во всех языческих пантеонах древних народов. Общество богов, как и человеческое, всегда было подвержено закону времени — старению и бесконечному обновлению.

Нарт-Орхустхой, равнинные Нарты-воины

Наиболее древняя форма патронима равнинных Нартов, 'Орхустхой', была отмечена Ч. Ахриевым в 1860-х годах в горах Ингушетии. Но по каким-то соображениям она им была самовольно изменена. Он пишет: «О слове орхустойцы следует отметить, что в нем **окончание я добавил произвольно, для более ясного понимания.** Строго говоря, нужно писать **орхустхой**, так как по-ингушски, если речь идет о члене какого-нибудь общества, то прибавляется большею частью окончание: в единственном числе — хо, а во множественном — хой. Так, в единственном числе говорят орхустхо, а во множественном — орхустхой» [Ахриев 1875: 40].

Со временем под влиянием различных факторов — временных, территориальных, языковой интерференции, отсутствия письменности — появились новые альтерации теонима 'Орхустхой'. Они были записаны новыми поколениями фольклористов и этнографов начиная с конца XIX в., периода пребывания Башира Далгата в горах Ингушетии: Орстхой, Орштхой, Арстхой, Арштхой, Арцхой, Орцхой, Эрштхой, Эрстхой...

Мы решили в своей работе использовать документально подтвержденную древнюю форму 'Орхустхой' для обозначения братства Нарт-Орхустхой.

Прежде всесильные солярные и грозовые божества Нарт-Орхустхой были низведены в ранг полубожеств уже в переходный период между бронзовым и железным веками. В этом качестве они оказались в ингушском пантеоне. Примерно в тот же период начала вырисовываться картина племен, населявших Кавказ и положивших начало кавказским народам и их соседям: урарты, колхи, керкеты, гаргареи¹, хамекиты², скифы, сарматы, савраматы, синды, меоты и другие [Крупнов 1960: 332].

Это была эпоха войн, приведших к великим переселениям народов. Кавказ явился для одних перекрестком в поисках лучших земель и пастбищ. Для других он стал землей обетованной и одновременно ареной столкновений автохтонов с новоприсельцами. Это была также эпоха героев, когда отвага, смелость и готовность к самопожертвованию считались самыми возвышенными чертами мужчины, а набеги — героизмом. С этих отдаленных времен предки северокавказских народов, загнанные всевозможными нашествиями в глубокие ущелья, стали совершать набеги с тем, чтобы прокормить и одеть своих близких, а также вдов и сирот своего рода.

С расширением контактов между различными племенами и народами образ жизни воинов-равнинников был привнесен

¹ Протоингушские племена, современные ГалГайи (бывшие жители ГалГайского общества).

² Протоингушское племя, современный ингушский род Хамхой (бывшие жители Хамхинского общества).

и в горы. С. Анисимов писал в 1906 г., что главным занятием горских племен являются набеги. Бог дал землю и жизнь всем народам одинаково, говорят кавказцы. Поэтому нужно жить и владеть землей, как хочется. Бог дал также войну, чтобы развлечь отважного сердцем. Добыча же не грех, а награда за риск. Ибо в случае неудачи он расплачивается своей жизнью. Для большинства молодых горцев участие в набегах являлось первой возможностью отличиться и завоевать уважение в обществе [Анисимов 1906: 8]. С. Анисимов пишет, что на Кавказе существовали даже группы женщин-разбойниц [Там же: 91].

Об этой деятельности горцев Кавказа писали и иностранные исследователи XIX в., занимавшиеся изучением жизни и обычаев кавказцев. Жюль Клапрот: «Ингуши считают охоту, набеги и войну самыми почетными занятиями для молодежи; они совершают набеги часто не столько для нужды, сколько для того, чтобы отличиться. Глава рода у них не является последней инстанцией в решениях; только дар убеждения и доверие имеют над ними силу. Они не приемлют законопослушания; все у них решается согласно обычному праву. Как только сын становится способным защитить себя сам, отец вручает ему оружие и предоставляет полную свободу действий» [Klaproth 1923: 407–408].

Ингуши придавали такие черты характера, близкие сердцу горцев Кавказа, своим полубожествам Нарт-Орхустхой. Отсюда и двойное к ним отношение.

Об этимологии патронима ‘Нарт-Орхустхой’

Д.Д. Мальсагов, а за ним и Х.Д. Ошаев, находившиеся под влиянием теории В. Абаева и молодого Ж. Дюмезиля об индоиранском субстрате Нартского эпоса, связывают этимологию теонима ‘Нарт-Орхустхой’ с именем группы осетинских нартов ‘Аехсаертаеккатае’ [Dumezil 1995: 507–508]. А.У. Мальсагов производит это слово от ингушского ‘аре’ (долина, плато), к которому добавляются аффикс множественного числа ‘-ш-’, аффикс локатива ‘-та-’ и деривационный аффикс ‘-хо’. Он переводит, таким обра-

зом, и его альтерации как «жители равнины», в противовес термину 'ломаро' со значением «житель гор» [Мальсагов 1969: 275].

Главным аргументом сторонников идеи иранских корней Нарт-Орхустхой является утверждение пожилых ингушских собеседников Ч. Ахриева, что местом жительства этих героев было ущелье Саниба, находящееся на территории современной Осетии, а местом их деяний — горы Ингушетии. Эта теория построена на смешении исторического, географического и мифологического факторов.

Многими поколениями исследователей, в том числе Л. Семеновым и Е. Крупновым, установлено, что ингушская версия общекавказского Нартского эпоса является сугубо этнической и датируется концом бронзового и началом железного веков. Доказано также, что ареал проживания предков ингушей и чеченцев был шире, чем территория их современного проживания. В ингушском пантеоне существовало божество ущелья Саниба, Саниба-ерда. Имя его переводится как «Божество ('ерда') священного ('сани' = 'цани') места ('па' = 'ба')», и оно почиталось до конца XIX в. [Tsaroiieva 2005: 138–139].

Эси Цуров, 84-летний житель ингушского селения Джерах, рассказал в 1974 г. Ибрагиму Дахкильгову, что у главного божества пантеона, Дялы, было пятеро сыновей-божеств, 'цлув': Матцели, Амага-ерда, Гал-ерда, Тамыж-ерда и Саниба-ерда. Повзрослев, они покинули отчий дом и осели в различных местах. Однако Саниба-ерда, самый младший сын, следуя обычаям ингушей, остался в отчем доме [Дахкильгов 1991: 176].

Саниба-ерда был, следовательно, покровителем одноименного ущелья Саниба и проживавшего там племени предков современных ингушей. Согласно легендам, собранным Ч. Ахриевым и Л. Семеновым, а также по исследованиям А. Чахкиева, это ущелье было колыбелью одной из частей предков ингушей, где они проживали до прихода в эти горы осетин, изгнанных из степей Предкавказья вторжениями монголов в XIII в. и крымских ханов в XV в.

В.И. Долбежев записал в своих отчетах об археологических раскопках в Джерахском и Мецхальском районах, проведенных

в 1890 г., что существуют легенды о борьбе, которую вели ингуши, возглавляемые героем Ахри, против вторжений осетин на берега Терека. В 1927 г. Л. Семенов записал легенду, рассказанную пожилым осетином Б. Кануковым, жителем Кобанского ущелья, согласно которой ингуши населяли когда-то ущелья Куртати и Дарга. Под давлением осетин, сражавшихся под руководством легендарных героев Тага и Курта, а также кабардинцев, двигавшихся с плато, ингуши вынуждены были отступить к востоку: сначала в ущелье Саниба, а затем через Чми — на правый берег Терека [Семенов 1928: 22–23].

В.Б. Пфаф пишет, что в ущелье Куртати (Куртата) жило племя, называемое 'буртел', относимое В.П. Кобычевым к ингушам и чеченцам [Мужухоев 1995: 104–105]. Действительно, дагестанцы называли ингушей и чеченцев этнонимом 'буртел' («жители башен»). Албаст Туттаев записал в 1881 г. рассказ пожилого ингуша, что раньше глалгайские фамилии большого рода Лейнгой — Хашагульговы и Цуровы — проживали на территории от Среднего Кобана до Терека [Ингушетия и ингуши... 1999: 241].

Письменные источники начала XVIII в. показывают, как проходило изменение западных границ Ингушетии. В XVI–XVIII вв. ингуши проживали в районе Ларса, заселенном позже осетинами. Тогда можно понять, почему поселившиеся там осетины платили ингушам дань, о которой писал Ж. Клапрот [Там же: 140].

На побережье Среднего Кобана находился «городок мертвых», состоящий из солнечных склепов-'каш', которые осетины называли ингушскими (макхалон). В селении Саниба еще в начале XX в. находились также солнечные могильники, считавшиеся осетинами ингушскими [Мужухоев 1995: 105]. Селения Балта, Ларс и Чми когда-то принадлежали племенам глалгай. Дарьяльское ущелье контролировалось ингушскими родами — Хаматхановыми и Цуровыми. Они считаются выходцами из селения Тменикау Тагаурского общества [Калоев 1989: 140].

Все это объясняет, почему Нарт-Орхустхой жили в ущелье Саниба-ерда, но действовали часто в горах Ингушетии.

В начале XIX в. топоним 'Саниба' имел форму 'Шаниба', отмеченную Ж. Клапротом. Божеством-покровителем его жителей являлся *Шаниба-ерда. Топоним 'Шаниба' и теоним *Шаниба-ерда перекликаются с хуррито-урартским топонимом 'Шаннипа' (Shannipa) или 'Шаниба (Shaniba)', означающим «Святое место» [Laroche 1980: 214]¹. Ингушский теоним 'Саниба-ерда' переводится, следовательно, как «Божество ('ерда') Святого места». Поэтому не случайно, что ингушский Соска Солса, перекликающийся с хурритским божеством Шаушка², и его паредры, полубожества Нарт-Орхустхой, перекликающиеся с хуррито-хеттскими божеествами Нарата, жили в этом ущелье, носящем священное название, восходящее к хурритам или урартам.

Бесконечная борьба Нарт-Калой против Нарт-Орхустхой отражает сопротивление, оказываемое кавказскими горцами веяниям нового, неизвестного им мира, проникавшим с равнин Предкавказья и угрожавшим разрушить их многовековые устои. У древних жителей Месопотамии, как рассказывает их мифология, мир горцев «управляется демонами», а в их равнинной стране «действуют божественные законы». Поэтому они и делают частые набеги в горы, чтобы разрушить этот мир.

Значение патронима 'Нарт-Орхустхой', паредрии ингушского полубожества Соска Солсы выявляют параллели с хуррито-урартами, как и многие имена божеств ингушского пантеона. Сравнение деяний и имен ингушских Нартов с полубожествами древней Анатолии и Месопотамии позволяет возвести теоним 'Орхустхой' к хурритским словам 'арру-', «небожитель, демон» (заимствование из аккадского языка), и '-хуш', «связь, узы, родство; объединение, группа» [Laroche 1980: 115]. Все слово, таким образом, может быть переведено как «группа (братство) небожи-

¹ Согласно Э. Ларошу, в хурритском языке формы 'па' и 'ба' чередовались и означали «место, где живут боги и люди». В ингушском языках слово 'па / пхьа' означает «место, где живут люди». Кроме того, в ингушском языке существовала и сонорная форма 'ба', сохранившаяся в названии самого древнего храма Северного Кавказа — Тхаба-ерда, «Дом ('ба') бога ('ерда') Тха». Древние анатолийцы тоже называли свои храмы «домами богов».

² См. infra: «Этимология имени полубожества Соска Солсы».

телей (или демонов)». Постепенно эти слова срослись и образовали собирательный теоним 'Орхуш' > 'Орхус', унаследованный предками ингушей, придавшими ему «этнотерриториальное лицо» добавлением формантов локатива '-т(а)' и этнической (или социальной) принадлежности '-хой'.

В ингушских легендах Орхустхой часто ассоциируются с Акки-Карабулаками, одним из самых воинственных племен. По преданию, они были очень сильным и воинственным племенем; их уважали соседние племена за смелость и справедливость. Но, возгордившись своим привилегированным положением, Карабулаки начали притеснять своих соседей и ссориться с ними. Возмущенные соседние племена объединились и усмирили их [Броневский, Арутюнян 1970: 168]. Теоним 'Орхустхой', перекликающийся с хуррито-аккадским сочетанием 'ару-хуш', означающим «группа (связка) демонов», и вся обстановка, окружавшая этих дерзких и бесстрашных воинов-титанов, позволяют привести их к древним аккадийцам¹.

Нарт-Орхустхой как эмблема плодородия

Нарт-Орхустхой имеют ярко выраженный итифаллический характер, характер яростных дебоширов, связанный с символом плодородия. Он прослеживается в их неприглядном отношении к богине движущихся вод Хи-нана. Башир Далгат сообщает, что один из Нарт-Орхустхой «был известный развратник. Говорят, что он обманул и соблазнил мать всех вод (по-ингушки — “химехки-нана”»)» [Далгат 1901: 42]. В другой своей работе исследователь уточняет: «Про нее (Хи-нана) ингуши рассказывают, что как-то она погналась за нарт-орштхойцами, когда последние возвращались с охоты; но один из них в борьбе с нею успел ее изнасиловать, и она, как нечистая, не могла более преследовать их и возвратилась к себе в воду» [Далгат 1893: 115]. Под «известным

¹ См. подробнее в работе «Тушоли — последняя богиня-мать Кавказа» [Цароева 2011: 5–6].

развратником» Нарт-Орхустхой подразумевается, по всей видимости, их предводитель Соска Солса. Существует ряд легенд, передающих, что он постоянно домогался жен своих соплеменников-горцев Нарт-Калой [Далгат 1901: 37].

Одна из легенд рассказывает, что раньше люди были гораздо ближе к богам и, обратившись к ним с мольбой, могли просить у них все, что пожелают. Действительно, полубожества отличались от ингушского общества только своей принадлежностью к божественному семейству и сверхъестественными способностями. Они следовали тем же правилам, по которым жили ингуши, подчинялись тем же законам. Ингуши наделяли свои полубожества Нарт-Орхустхой недостатками, которыми они не осмеливались наделять верховных божеств. Они переносили на Соска Солсу и его отчаянных Нарт-Орхустхой свое разочарование и молчаливый протест, появлявшийся независимо от них в глубине души по отношению к богам, не пожалевшим их или не защитившим их засеянные поля и урожаи, несмотря на многочисленные молитвы и обильные жертвоприношения. Они прощали многое Нарт-Орхустхой еще и потому, что те могли реализовать их невысказанное желание — «почесать бока» богу грозы Сели, чинившему им больше вреда и приносившему больше бед, чем другие божества. Часто случалось, что он, разгневавшись за что-то, не посылал дождя на засеянные поля в сильную жару или же насылал время от времени разрушительный град.

Соска Солса, предводитель Нарт-Орхустхой

Соска Солса, или «Солса, сын Соска», предводитель полубожеств и воинов Нарт-Орхустхой, рожден из камня цвета голубого неба, оплодотворенного молодым пастухом, очарованным возлюбленной, доящей коров на лугу. Села Сата, лунная богиня, приняла его из растрескавшегося камня и вырастила в героя. Этот мотив связывает Соска Солсу с небом. Еще в XVII–XVIII вв. ингуши считали его божеством, рожденным чудесным образом из «голубого камня», ‘сийна кхер’, реминисценции голубых каменных

небес [Далгат 1901: 35]. Одно из созвездий, согласно собеседникам Б. Далгата, носит имя титана — ‘Солсан Глебаг’, «Копье (Стрела) Солсы». Способ рождения связывает это древнее божество с фригийской богиней Кибелой и с древнегреческим мифическим существом Агдистисом [Трубецкой 1908: 91].

Соска Солса является, действительно, самым «божественным» из всех Нарт-Орхустхой. Ингушский язык сохранил выражение: «Пусть Сеска Солса и его 60 Нарт-Орстхой придут тебе на помощь» [Мальсагов 1969: 267]. Следовательно, в религиозном сознании ингушей Нарт-Орхустхой продолжали оставаться божествами. Это подтверждают и пожилые ингуши, которые поведали Чаху Ахриеву, что «Солса был весьма умный и честный человек; он родился не от обыкновенной женщины, а прямо произошел от Бога» [Ахриев 1875: 5].

Ингуши строили Соска Солсе добротные святилища-‘элгыц’. Остатки одного из них сохранились недалеко от храма бога знаний Маго-ерда в селении Сал-ги. Оно считается частью архитектурного ансамбля, находящегося на горе Маго-дук и связанного каким-то образом с божеством Маго-ерда. Кроме святилища Соска Солсы, ингуши почитали, по словам Ф.И. Горепекина, могилу полубожества Соска Солсы еще в конце XIX в. Имя Соска Солсы и имена его паредров цитировались ингушами еще в конце XIX в. в молитвах, посвященных их покойникам¹, что связывает их с потусторонним миром Дяли-Эли. А это, в свою очередь, позволяет провести параллели между Нарт-Орхустхой и хурритскими «античными» божествами Нарата (Narata), отправленными в потусторонний мир их ставшими взрослыми сыновьями в борьбе за власть на небесах, как это сделал хурритский Тешуб по отношению к своему отцу Кумарби, а последний — по отношению к своему отцу Ану.

Рожденный из камня «стальной» Соска Солса связан с культом камня, меди и железа. Древние люди были убеждены, что камень был наделен сверхъестественной силой, а человек, рож-

¹ О молитве ингушей, где упоминаются полубожества Нарты, см. ниже: «Ингушский Пхагал Бяри и древнесемитский Ум-Паг1ал».

денный из камня, обладал божественными чертами. Таким и был Соска Солса, «рубивший саблей не только головы врагов, но и вершины скал, откалывая от них огромные глыбы» [Семенов 1959: 216–217]. Острые пики хребта Передовой к западу от реки Ассы в Ингушетии называются ‘Солса тур дийта моттиг’ (Место, рубленное саблей Солсы) [Мальсагов 1969: 273]. Подчеркивая божественную сущность этого персонажа, Уздият Далгат замечает, что, по всей видимости, не случайно одна из горных вершин Ингушетии, рубленная мечом Соска Солсы, называется «Божьей горой» — ‘Цай-лоам’ [Далгат 1972: 133–134].

Культ камня сопровождал предков современных ингушей в течение всей их многовековой истории: от каменного века до века паровой машины. Камни, поставленные вертикально, ловили плодотворную силу солнечных лучей. Таким же образом камень, породивший Соска Солсу, уловил семя молодого ингушского пастуха, являющегося отголоском далекого бога-пастуха — Пастора-Солнце. Связанные с этим древним божеством камни являлись первыми языческими храмами, ‘даба’ или ‘баткъя’, означавшими «дома богов» и связывавшими небо с землей. Эти камни, воздвигнутые рукой человека, имели ту же духовную значимость в магико-религиозном сознании людей, что и каменные скалы, воздвигнутые богами.

Ингуши считали, что камни обладали сверхъестественными лечебными свойствами. Они могли сращивать переломы и успокаивать боли в спине. Особенно камни, задетые священной стрелой бога грозы Сели. Их крепость и устойчивость даже к ее удару впечатляла людей. Соска Солса, рожденный из камня, должен был быть крепче Сели. И он боролся против него. Гром происходил от урчания кишок, выходящих из раны Сели, нанесенной Соска Солсой в «известное место» его тела, когда тот убегал после осквернения могилы орхустхойской девушки, как рассказывает миф, записанный Чахом Ахриевым в 1875 г.

Около Мец-хала есть камень Соска Солсы с небольшими округлыми углублениями. Он упоминается в ряде ингушских мифов и легенд, одна из которых, опубликованная в «Терских ведомостях», была записана в 1911 г. Николаем Трубецким (Бы-

валым). Ингуши говорят, что эти углубления образовались от прикосновений полубожества Соска Солсы, молившегося за свой народ. Легенда рассказывает, что, когда Соска Солса почувствовал приближение смерти, он пошел попрощаться со своей страной. Ночь застала его на земле Галгаев в Ассинском ущелье, у подножья Гал-корта. Он слез с коня, надел на него путы и зашнул под камнем. Ночью ему явился Аллах и сказал: «Сеска Солса, ты скоро умрешь. Когда взойдет солнце, поднимись на камень, под которым ты спишь, и помолись за свой народ». Сеска Солса проснулся. Солнце поднималось; он совершил свой первый намаз. Он молился долго и старательно весь день без еды и питья, и как только он завершил свою последнюю вечернюю молитву, он умер. Теперь на камне остались следы от его лба и в местах, куда он опирался руками¹ [Мальсагов 1983: 237].

Этот «замшелый валун» глубоко почитался ингушамимусульманами, как сообщает Леонид Семенов, еще в 1929 г. Местные жители рассказали ему поверье, что, когда с камня сотрутся следы Нарта, тогда народ освободится от всех своих пороков и грехов. Таким образом, вся жизнь Нарта Соска Солсы — со дня рождения до дня смерти — оказалась связанной с камнем.

¹ Мотив явления Бога Соска Солсе с повелением молиться за свой народ перекликается с повествованием из Бытия о хождении Иакова в Месопотамию (28, 11–13, 16–19). Иаков не взобрался на камень, как Соска Солса, а положил его себе под голову во время ночлега в пути. «Иаков же вышел из Вирсавии и пошел в Харран, и пришел на одно место, и остался там ночевать, потому что зашло солнце. И взял один из камней того места, и положил себе изголовьем, и лег на том месте. И увидел во сне: вот, лестница стоит на земле, а верх ее касается неба; и вот, Ангелы Божии восходят и нисходят по ней. И вот, Господь стоит на ней и говорит: Я Господь, Бог Авраама, отца твоего, и Бог Исаака. Землю, на которой ты лежишь, Я дам тебе и потомству твоему; и будет потомство твое, как песок земной; и распространишься к морю и к востоку, и к северу и к полудню; и благословятся в тебе и в семени твоём все племена земные; и вот Я с тобою, и сохраню тебя везде, куда ты ни пойдешь; и возвращу тебя в сию землю, ибо Я не оставляю тебя, доколе не исполню того, что Я сказал тебе. Иаков пробудился от сна своего и сказал: истинно Господь присутствует на месте сем; а я не знал! И убоялся и сказал: как страшно сие место! Это не иное что, как дом Божий, это врата небесные. И встал Иаков рано утром, и взял камень, который он положил себе изголовьем, и поставил его памятником, и возлил елей на верх его».

Культ камня пережил культ бронзы и железа. Железо, предназначенное преимущественно для изготовления оружия, приобрело характеристики разрушительной силы. Считая Соска Солсу рожденным из камня, божественного, солярного атрибута, ингуши признавали его солярную сущность. Однако, называя его «Соска Солса, сделанный из стали как из раскатанного теста» [Далгат 1972: 310] или же «надменный Соска Солса, пьющий расплавленную ‘чаа’ (смесь латуни и меди)», они признавали за ним разрушительную силу. Он и его Нарт-Орхустхой считались воплощением тех несчастий и того зла, что несло совершенное для той эпохи железное оружие.

Василий Абаев предполагает, что персонажи и некоторые темы Нартского эпоса могли появиться независимо у разных народов. Но при этом он исключает, что термин «Нарт» или такие собственные имена, как Сатана, Урызмаг, Сослан, Сосрыко, Батрадз, Сирдон и другие, появились независимо в разных местах. Они зародились, считает он, в одном месте и у определенного народа (подразумеваются предки осетин), а затем распространились среди других народов (Проблемы нартского эпоса. Орджоникидзе, 1957. С. 35) [Кумахов 1969: 498].

Между тем термин «Нарты», как и имена Нарт-Орхустхой и Нарт-Калой, а также некоторые мотивы ингушской версии эпоса совпадают с теонимами и мотивами древних народов Ближнего Востока и Малой Азии, в частности с хуррито-урартами, имевшими, по всей видимости, тесные контакты с автохтонными кавказскими народами.

Чах Ахриев сообщает два территориальных варианта имени полубожества ‘Соска’: в горах говорят ‘Соска’, а на плоскости — ‘Сеска’ [Ахриев 1875: 40]. Башир Далгат, собиравший данные об ингушской старине в тех же регионах, что и Чах Ахриев, употребляет в рукописях форму ‘Сёска’, но в публикациях оставляет ахриевскую форму ‘Соска’ [Далгат 1972: 145]. У ингушей, проживавших на равнине, рефлекс ‘Сёска’ развился в ‘Сеска’. Более ранней, таким образом, является горское произношение — ‘Соска’.

В торжественные моменты жизни, во время официальных встреч, на собраниях и ассамблеях, отмечая кого-либо за какие-

то заслуги, у ингушей было принято называть сначала патроним рода, затем имя его отца, в последнюю очередь — собственное имя: Нарт-Орхустхой Соска Солса. В этимологии более поздней, плоскостной, формы 'Сеска Солса' («Солса, сын Сеска») А. Мальсагов увидел исключение из правил и предложил понимать ее как «Солса, сын Сесага», т.е. «Солса, сын Женщины». Это вполне логично, ибо он был извлечен из камня женщиной. Чуткое ко всем формальностям чувство ингушей не должно было быть задето, поскольку речь шла не о простой женщине, а о богине Села Сате, любимой и перворожденной дочери бога грозы Сели.

Однако корни полубожества Соска Солсы гораздо древнее современного слова 'сесаг' («женщина»), являющегося альтерацией староингушского 'сте-саг' («женщина-человек»), первая часть которого восходит, в свою очередь, к хурритскому слову 'аште' (ashte) или «женщина; телица; самка» [Laroche 1980: 62]. Мифы настаивают на том, что Соска Солса происходил из племени ГаллГа¹ и, несмотря на свои дерзкие вылазки, должен был следовать его обычаям. Имя Соска Солсы также не было исключением из принятых у ингушей правил. Он являлся сыном мифического Соска, оплодотворившего камень, и, как положено сыну, ставил имя отца перед своим собственным.

Этимология имени полубожества Соска Солсы

Этимология имени ингушского полубожества Соска Солсы остается до сих пор спорной. Деяния Соска Солсы, два его главных атрибута (ласка Батака Шертако и голубь Кхокха), а также все его окружение обнаруживают удивительные параллели с древним хуррито-хеттским миром. Отец титана, Соска (или Соск), является реминисценцией далекой богини солнца восточных хурритов, Шаушка / Сауска (Shaushka / Sauska), двойника Иштар (Ishtar), богини вечерней звезды западных хурритов.

¹ Ед. ч. от 'ГаллГаи', название одного из самых больших и сильных ингушских племен, давшее самоназвание всему народу.

Иштар преобразовалась в мужское божество до прихода в ингушский пантеон, чтобы действовать в нем как бог подземного мира Эштар: у древних аккадийцев (ассиро-вавилонян) она фигурировала часто в роли мужского солярного божества [Tsargoieva 2005: 235–243].

Альтерации хурритского теонима 'Шаушка' / 'Шушк', близкого к ингушскому теониму 'Соск', и хурритского теонима 'Сос (Sos)', совпадающего с адыгским теонимом 'Сос', были выявлены Эммануэлем Ларошем в дешифрованных им хурритских клинописных текстах [Laroche 1980: 25, 220–221]. Хурритская Шаушка / Сауска, сестра бога грозы Тешуба, оттесненная богиней-молнией Гебат (H'ebat), предстала в пантеоне ингушей в образе солярного божества, давшего жизнь Солсе. Развитие хурритской формы Шаушка / Шушк у ингушей происходило следующим образом: Шаушка > Соска у горных ингушей, а затем Сёска > Сеска у плоскостных. По всей вероятности, ингушское божество Соска, отец Солса, и адыгский мифический пастух Сос, отец Сосруко, являются отголосками хуррито-хеттского божества Шаушка / Сауска. Другим народам Кавказа формы 'Соска' и 'Сос' неизвестны¹.

Античный бог Соска / Сос трансформировался со временем в ингушской и адыгской мифологиях в юношу-пастуха, ремнищенции древнего Небесного Пастуха, Пастора-Солнце. Оплодотворив камень, он породил на свет Солса и Сосрыко (Сосрыко, «сын Соса»). Однако ингушский Соска Солса сохранил некоторую божественную сущность. Еще в XIX в. ингуши продолжали почитать его вместе с паредрами в Нарт-Орхустхой в своих молитвах. Соска Солса имел, кроме того, собственное святилище-«элгыц» (XVII в.), следы которого сохранились до наших дней.

Теоним 'Шаушка' и его альтерации 'Шауш', 'Шушк' и 'Сос', являются, вероятно, рефлексамии различных хуррито-хеттских

¹ Возможно, более древними формами теонима 'Соска' и его альтераций 'Соск' и 'Сос' являлись формы *Саска, *Саск и *Сас, развившиеся под влиянием «окающего» горного диалекта ингушей.

племен. Теонимы 'Соска' и 'Соск' были записаны Чахом Ахриевым и Баширом Далгатом в горах Ингушетии во второй половине и в конце XIX в.

Теоним 'Шаушка' сохранился также в хеттском антропониме 'Циска (Ziska)', связанном с названием священных для хеттов кошачьих: пантеры, льва, львицы, рыси, кошки. От хеттов через лувитов этот этноним проникает также в Грецию, где он фигурирует в форме 'Сескос / Саскос (Seskos / Saskos)' [Dictionnaire des religions 1984: 854]. Возможно также, что ингушское слово 'циск' («кошка») связано с хеттским культом кошачьих, ассоциирующихся с богиней-матерью. Антропоним 'Циск' был раньше распространен у ингушей: он дожил до наших дней в виде патронима рода 'Цицки-някъан' (Цицкиевых). В ряде ингушских мифов и легенд кошка представлена в роли защитницы человека, спасающей его от неминуемой смерти, явившейся в образе змеи и вероломно проникшей в его тело. Она ассоциировалась, как и у хурритов и хеттов, с женщиной-матерью, защищающей, дающей жизнь и свет.

Хуррито-хеттское божество Сауска-Иштар, выступавшее то в качестве женского, то в качестве мужского, почиталось на огромном пространстве, находившемся под влиянием культур и языков многочисленных племен хурритов и хеттов: от древней Сирии до северо-восточной Месопотамии и современного армянского плато. Прибыв на Северный Кавказ, это божество пережило десятки веков, превратившись в эпического героя, сохранившего некоторые следы античного солярного божества.

Образ Соска Солсы является, вероятно, следствием развития в несколько этапов образа хурритской богини, а затем бога, Шаушка (Шушк). Шаушка, богиня любви и плодородия, была сестрой Тешуба, имя которого связывается со словом 'шаури' или «оружие» (В.В. Иванов). По всей видимости, бывшее астральное божество Шаушка связано, с одной стороны, с небом, 'эшша (eshsha)' и с астрами 'шаш- (shash-)'. Ибо она также ассоциировалась с ассиро-вавилонской богиней вечерней звезды Иштар. Любимым животным Шаушки был лев, одно из ко-

шачьих животных. Центр ее культа находился в городе Шамуха, что в верховьях Евфрата. Счастье людей, плодородие и плодовитость зависели от доброй воли этой богини любви. С другой стороны, божество Шаушка связано с хтоническим миром (как, например, нисхождение Иштар в ад), что позволяет возвести его к верованиям шумеров. В религиозных текстах восточных хурритов и хеттов Шаушка фигурирует в качестве воительницы. Западные хурриты называли ее также «Иштар поля брани». Иногда она представлялась как Иштар-воин, восседающий на коне. В этой ипостаси она идентифицируется с хеттским божеством Пируа¹. Шаушка является самой активной из всех хурритских богинь: благодаря своим магическим свойствам она обезвреживает страшную змею Педамма (Hedamma); она помогает Тешубу поразить чудовище Улликумме (Ullikumme). Хеттский король Гаттусилис III (XIII в. до н.э.) считал Шаушку своей покровительницей.

Эти сопоставления и другие данные ингушских мифов убедительно показывают, что между месопотамскими и анатолийскими божествами-омологами (или двойниками) и божествами предков ингушей существовали в далеком прошлом параллели:

Шаушка / Сауска = Иштар = Гебат (стрела Тешуба) = Пируа = Шапаш

↓ ↓ ↓ ↓ ↓

Соска Солса — Эштар — Гебат (стрела Сели) — Пирью — Чопа

Голубь как атрибут Соска Солсы и его связь с Древним миром

Как и у ингушей, голубь являлся любимой птицей шумеров, хурритов, древних сирийцев, хеттов, а также греков [Dictionnaire des religions 1984: 36]. Все великие богини-матери

¹ См. подробнее infra: «Сели Пирью (Пирью, сын Сели)».

любви и плодородия имели его своим атрибутом: хурритская Шаушка / Сауска, ее омологи — вавилонская Иштар, финикийская Астаргатис. Сострадательные и милосердные голуби вскормили также Семирамис (Семирамиду), дочь сирийской богини, брошенной матерью в горах на произвол судьбы. Ее нашли пастухи и передали своему хозяину, от которого она попала во дворец и впоследствии стала царицей. После смерти она превратилась в голубку, как невестка Соска Солсы в одном из ингушских мифов. Любимой птицей Афродиты был голубь, под видом которого она часто представляла. Ингушская богиня-мать Тушоли тоже имела голубя в своем божественном арсенале¹.

Как анатолийские божества Шаушка-Иштар, так и их ингушские омологи Соска Солса и Эштар, имели один и тот же атрибут — голубя. Ингуши полагали, что если кто-то разрушит гнездо этой божественной птицы, то его настигнет несчастье [Далгат 1972: 132]. Они не выращивали голубей из-за боязни причинить им вред. Современные ингуши продолжают называть своих дочерей именем 'Кхокха', «Голубка» [Цароева 2011: 13–15].

Таким образом, богиня восточных хурритов Шаушка / Сауска превратилась у ингушей в Соска, отца полубожества Солса. Ее двойник у западных хурритов, богиня (иногда — бог) Иштар, продолжила свои деяния в ингушском пантеоне в виде грозного бога потустороннего мира Эштара. Кроме того, еще один двойник божества Шаушка, хеттский бог-воин Пируа, обнаруживает тот же источник происхождения, что и ингушское полубожество Пирьюо, в хурритском боге дождя Пируа. Все это подчеркивает древность ингушского пантеона, корни которого уходят в тысячелетия.

У предков ингушей, как и у древних месопотамцев, голуби сопровождали покойника в потусторонний мир. При археологических раскопках в солнечных склепах-‘каш’ горной Ингушетии среди прочего инвентаря археологи часто находили фигурки

¹ См. книгу «Тушоли, последняя богиня-мать Кавказа» [Цароева 2011: 13–15].

голубей [Крупнов 1971: 139]. Следовательно, эта птица являлась также атрибутом божества потустороннего мира Эштара, прототипа далекой месопотамской Иштар. Название ингушского голубя, 'Кхокха', напоминает имя месопотамского божества 'Какка', посланника шумерского бога Энлиль, которого он часто отправлял в царство мертвых, к богине Эрешкигал, сестре астральной богини Иштар.

В мифологии ингушей голубка воплощала лучшие черты женщины: любовь, верность, нежность, сострадание... Из всех зверей и птиц только лесной голубь откликнулся на мольбу титана Соска Солсы, умиравшего последним из Нарт-Орхустхой после выпитых им трех кубков красной расплавленной меди, принести ему глоток воды и облегчить его страдания. Лесной голубь принес ему воды в своих красных башмачках. Выпив воды, Соска Солса успокоился, погладил птицу по шейке и «попросил до конца света» произносить, воркуя, его имя. С тех самых пор голубь воркует по-ингушки: 'Эл кхо Соска Солса, Эл кхо Соска Солса' («Жаль отдавать тебя Элу¹, Соска Солса») [Далгат 1972: 335]. В Риме богиня любви Venus Columba (Венера Голубь), как и ингушская Кхокха-Голубка, приносила умирающему легкую смерть. Катакомбы, мертвые городки, назывались в Риме 'columbaria' или «голубятни».

«Братья по оружию» Соска Солсы

Наиболее ярко выраженными героями Нарт-Орхустхой, кроме Соска Солсы, являются его «ближайший советник» Батака Шертако, «кровный брат» Сели-Пирьюу и «брат по оружию» Хамча Патариш. Другие персонажи служат фоном, подчеркивающим особенности их характеров. Деяния и имена главных героев Нарт-Орхустхой обнаруживают параллели с верованиями и языками древних народов Месопотамии, но особенно Анатолии.

¹ Эл — название потустороннего мира.

Батака Шертако, «ближайший советник» Соска Солсы

Имя эпического героя Батака Шертако означает «Ласочка, сын Батако». Как и у многих древних народов, ласка у ингушей являлась атрибутом inferнального божества Эштара, хозяина потустороннего мира Дяли-Эли еще в конце XIX в. Он был способен отправиться туда, «когда ему захочется, и вернуться оттуда в мир солнца Дяли-Малхе». Он являлся также одним из паредров и главным советником ингушского полубожества Соска Солсы. «Ласочка»-Шертако был в курсе всего того, что происходит в обоих мирах.

Проанализировав основные характеристики ингушского Шертако, Уздият Далгат пишет: «Боткий Ширтка — это сложный в идейно-художественном отношении мифологоэпический образ, мифологическая природа которого органически синтезирована с его эпической сущностью. При этом наличие мифологических данных у этого персонажа не исключает его из состава нарт-орстхойцев, героев ярко выраженного эпического типа. Сложная структура образа Ширтки, получившего у вайнахов философское, этическое и эстетическое формирование, свидетельствует о глубине и развитости народной художественной мысли. <...> Анализ этого образа на фоне нарт-орстхойских сказаний и все имеющиеся о нем данные убеждают нас в том, что в ингушской интерпретации этот образ менее мифологизирован, чем (осетинский) Сырдон. Несмотря на свои способности отправляться в потусторонний мир и возвращаться оттуда в солнечный, Ширтка не изображается как сверхъестественное абстрактное существо; он не способен к таким метаморфозам, как Сырдон, принимающий вид то шапки, то сумки и т.п. Ширтка, напротив, персонаж более “реальный”. К тому же он максимально рационализирован, при этом его рационализм основывается на конкретной этнической почве. Действия Ширтки — его мудрые советы и философские рассуждения, участие в общественной жизни нарт-орстхойцев (в распределении калыма, добычи) не абстрагированы и имеют вполне реальную общественную обусловленность» [Далгат 1972: 153–154].

В мифах о Нарт-Орхустхой, опубликованных до недавнего времени, персонаж Батака Шертако отнесен к классу людей мужского рода, свойственного агглютинативным языкам, и в них нет намека на его тотемическое происхождение. Однако в легенде «Калой Кант», опубликованной в 1870 г., Чах Ахриев пишет, что имя эпического героя «Ширтка» означает «ласочка» и что, возможно, это является каламбуром [Ахриев 1870: 4].

Связь этого зооморфного персонажа с культом предков периода родового общества подтверждается мифом, записанным А. Мальсаговым [Далгат 1972: 147]. В этом тексте имя «Ширтка» является омонимом слова «Ласочка» [Мальсагов 1969: 277]. А. Мальсагов видит в ласке-‘шертако’ тотемическое животное, считающееся посланником смерти [Там же: 276]. Ее почитали, чтобы отвести от себя и своих родных все плохое. Поэтому логично, что ласка была связана с персонажами, часто несущими людям несчастье, — с Соска Солсой и его товарищами по оружию. Однако если ласка случайно появлялась перед людьми, то это рассматривалось как добрый знак. Ингуши считали, что если подойти к норке ласки и произнести: ‘Шертака дика, дахка во’ («Ласочка хорошая, а мышка плохая»), то та выбежит из норки и начнет бегать по кругу.

Постоянные контакты Батака Шертако с потусторонним миром и зооморфное имя ‘Ласочка’, животного, считающегося у многих народов символом мудрости, проницательности и вестником смерти, подводят к выводу о том, что этот персонаж был в более отдаленном прошлом одним из божеств, связанных с ритмом смерти и воскрешения. Эта идея была выдвинута Л.П. Семеновым, писавшим, что «мотив сошествия в загробный мир, получивший большое развитие в поэзии языческой (легенды об Иштари и Таммузе, об Одиссее и др.) и христианской, был, как видим, известен и нахскому эпосу. Совершенно очевидно, что нарт Батыг-Шертга означает божество, периодически умирающее и воскресающее. Это сближает ингушского героя (божество) с фригийским богом Аттисом, возлюбленным Кибелы, у которой так много общих черт с богиней Тушоли: обе символизировали в представлении своего народа плодородие и материн-

ство, были очень популярны, имели особые святилища, особо почитавшиеся женщинами» [Семенов 1935: 210].

Полубог Батака Шертако был смертен. Рассказывают, что, когда он умирал, выпив, как и все Нарт-Орхустхой, кубок расплавленной красной меди, он сказал: «Я сожалею, что забыл показать народу благое дело для всего человечества: научить косить с такой скоростью, с какой сгребается сено, научить пахать с такой скоростью, с какой поле взборанивается» [Ахриев 1875: 32].

Будучи атрибутом и посланником бога потустороннего мира Дяли-Эл, Ласка-Шерта дала название надмогильному камню более поздних ингушей — ‘чурт’. Имя же отца Ласки-Шертако, Батака, перекликается с религиозным термином ингушей, ‘батакъа’ или ‘баткъа’, обозначающим разбросанные по всей горной Ингушетии примитивные святилища: простые каменные столпы высотой от метра до двух и более с нишей на восточной стороне. Они были посвящены второстепенным божествам, паредрам главных божеств, и означали «божье место» или «молитвенное место». Таким образом, теоним ‘Ласочка-Шертако’ перекликается с надмогильным камнем ‘чурт’, а имя его отца ‘Батако’ — с названием каменного мини-святилища ‘батакъа’.

Соска Солса и его советник Батака Шертако находятся в постоянных противоречиях; и в то же время они не могут существовать друг без друга. Мифы рассказывают, что, «где был Соска Солса, там обязательно находился и Батака Шертако». На размытом времени и событиями фоне этих персонажей проявляются контуры образов, позволяющие восстановить некоторые черты их характеров. Соска Солса является воином *par excellence* и представляет жизнь во всех ее проявлениях. Это бывшее в далеком прошлом астральное божество представало часто в образе кошачьего. Его советник Батака Шертако относится, напротив, к потустороннему миру, миру предков, который он посещал по своему желанию или же по просьбе своих сородичей, чтобы принести им новости об их покойных родных. Соска Солса и Батака Шертако, таким образом, персонифицируют неразрывную связь, существовавшую в магики-религиозном пространстве ингушей. Ибо в их представлениях покойники жили в Дяли-Эли по тем же

законам, что и на земле. С единственной разницей, что когда на земле был день, там была ночь.

Батака Шертако приносил с того света не только новости от предков; свою мудрость и знания, передаваемые собратьям Нарт-Орхустхой, он черпал также из контактов с ними. Он являлся, следовательно, одним из inferнальных божеств, предстающим в виде ласки — неприкосновенного и очень почитаемого маленького зверька. Как и все потусторонние божества, он был бесстрастным и справедливым судьей. Вспомним хотя бы его прямые и честные ответы, несмотря на провокации со стороны Соска Солсы, во время дележа коров между Кинда Шоу и Соска Солсой. У этих полубожеств мало мифического: они близки к своему народу и выражают его главные качества.

Название ингушской ласки, 'шерта', напоминает имя хурритского inferнального божества 'Шерта': Шерта-илли, Шерта-мули, Шерта-шарри, Зилип-шерта; ¹Шерта-п-шур-хи¹ [Laroche 1980: 227].

Сели Пиръоу (Пиръоу, сын Сели)

Сели Пиръоу (или Сели Пиръо), судя по теониму, предшествующему его имени, имел характеристики грозового божества. Он был также «кровным братом» Соска Солсы, предводителя Нарт-Орхустхой, и был в древности солярным божеством. Мифы представляют их антиподами, что логично, если исходить из их полярных характеристик божества грозы и божества солнца. Если Сели Пиръоу был доброжелательным, умным и изобретательным божеством, то Соска Солса только и делал, что вредил Нартам и их семьям. Ингуши-горцы почитали Сели Пиръоу за сочувствие к людям, тонкий ум, умение находить решения в трудных ситуациях.

Сели Пиръоу относился к группе грозовых божеств, восходящих к периоду раннего железа, времени его активных действий. В прежнем ингушском пантеоне существовало, как

¹ Sherta-illi, Sherta-muli, Sherta-sharri, Zlip-sherta; ²Sherta-p-shuru-h'i.

и у многих древних народов, несколько божеств грозы. С развитием религиозных представлений на первое место выдвинулся Сели, долгожитель пантеона, почитавшийся некоторыми ингушами-горцами до 1930-х годов. Пиръоу не осталось ничего другого, как довольствоваться второстепенным местом субальтерна, а затем и полубожества.

Бывшее древнее божество грозы Сели Пиръоу сохранило прежнюю способность отправляться в потусторонний мир Дяли-Эли и возвращаться оттуда в мир солнца Дяли-Малхе. Иначе говоря, он оплодотворял землю благодатным дождем, а затем выходил из нее и поднимался в небо в качестве пара. Ингуши были ему благодарны за доселе невиданную водяную чудо-мельницу, принесенную с того света и облегчившую им жизнь и труд [Далгат 1972: 143].

Братья отличались не только характером, но и физически. Если старший брат Соска Солса выделялся телесной силой, дерзостью и непостоянством характера, то Сели Пиръоу представлялся хрупким, слабым, но умным, тонким и проницательным божеством. Эти черты его характера проявляются особенно наглядно во время раздела их общего наследства. Зная характер своего строптивого брата и используя его слабые стороны, Сели Пиръоу сумел получить хитростью лучшую долю [Там же: 302–303]. Эти черты характера передают симпатию горцев-ингушей конца XIX в. к Сели Пиръоу. Совсем иначе относились к этому полубожеству чеченцы, спустившиеся на равнину и ставшие мусульманами на несколько веков раньше ингушей.

Трансформация образа ингушского доброжелательного божества Сели Пиръоу во врага Дялы под влиянием новой мусульманской религии

Чеченцы, заимствовав в период исламизации, с XV по XVIII в., миф о чужеземном жестокосердном правителе Пиръоне (от араб-

ского Фиръаун, враг Аллаха), перенесли его характеристики на языческого Сели Пиръоу, имя которого было ему фонетически близко. С приходом ислама из Чечении во второй половине XIX в. ингуши начинают менять отношение к своему бывшему покровителю. Под влиянием ислама, боровшегося против любого проявления старых верований, Сели Пиръоу из доброжелательного и справедливого божества превращается в высокомерного и жестокого правителя Пиръоу (или Пиръона), вздумавшего соперничать с самим Дялой. Иначе говоря, он приобретает черты мифического мусульманского персонажа из арабских легенд — Фиръауна.

В легенде, записанной Ибрагимом Дахкильговым, рассказывается, что Пиръон, правитель далекой страны, построил небеса из меди и заставлял своих подданных катать по ним бочки с водой. Пытаясь внушить людям идею о своей божественности, он доказывал, что шум перекатывающихся бочек — это производимый им гром, а льющаяся из них вода — это посылаемый им дождь. Однако Дяла терпел его выходки, так как у него оставались еще три добрых качества: уважение к старости, забота о детях и бережное отношение к хлебу. Он прожил на свете пятьсот лет. Однажды под влиянием 'глам-салг', нечистой силы, Пиръон отказался от своих последних трех добродетелей. После этого Дяла уничтожил его [Далгат 1972: 423].

В легендах, собранных А. Мальсаговым и А. Танкиевым, Пиръон просил Дялу в тайне от всех замедлить движение солнца, производить затмение и посылать дождь. Предупредив об этом заранее жителей своего царства, он выдавал их за свой дар предвидения. Однажды Пиръон проходил со своей армией через море, но волны поглотили их. В последнем случае проглядывают известные темы из Библии: Пиръон идентифицируется с фараоном, преследующим Моисея, уводящего свою паству из египетской неволи.

Одна из версий о Пиръо была рассказана нам в Париже 17 сентября 1999 г. на чеченском языке 32-летним Алманом Бакаевым. Он слышал ее в детстве в родовом селении Дуба-Юрт от деда по отцу:

Жил в далекой восточной стране один суровый, но справедливый правитель по имени Пиръо. Он возомнил, что сильнее его не было никого на свете, и пытался даже соперничать с великим Делой. Пиръо построил над шахъар-городом, где он жил, покрытие (тхоу) из меди (цДест) и заставлял людей катать по нему бочки, наполненные водой. Выдавая шум от перекатываемых бочек за гром, а воду, текущую из них, за дождь, он заявлял своим подданным: «Я — Дела, творящий гром и посылающий дождь!»

Однажды Пиръо влез со своим войском на это покрытие и стал кричать вверх Деле: «Со хьокхул стигала хьуна дюхьал веача, шех лата ахъа васса: хьовсар ду вай чъо꜁Iо꜁I мила ву!»

Дела сильно рассердился и послал против него и его многочисленного войска маленького комарика, чтобы показать, что даже мошка, посланная им, может уничтожить могущественного правителя. Комарик проник через нос в голову Пиръо и в течение многих дней² пожирал его мозг. Наконец, когда он вышел из головы через темя богатыря, он был размером больше воробья, но меньше голубя. Так бесславно закончилась жизнь дерзкого правителя».

В этом амбициозном Пиръо проглядывают черты Фиръауна («Фараона») из исламской мифологии. Здесь он представлен как высокомерный правитель эпохи Моисея (Мусы), требовавшего от подданных чтить его как бога и преследовавшего тех, кто верил в Аллаха. Однажды он приказал визирю построить башню, вершина которой касалась бы неба и он смог бы предстать перед Богом и вызвать его на поединок. Бог послал ураган, который разрушил это греховное творение.

Коран и его комментарии добавляют, что поражение не убавило амбициозного пыла правителя. Он приказал смастерить

¹ «Я добрался до неба и предстал перед тобой. Спускайся на поединок: увидим, кто из нас сильнее!»

² Существовало определенное число дней, которое Алман Бакаев уже не помнил.

для себя большой ящик с двумя оконцами: вверху и внизу. К четырем верхним углам ящика он привязал четыре веревки с кусками мяса, а к четырем нижним — четырех голодных орлов, а сам сел в ящик. Пытаясь достать мясо, орлы потянулись вверх и взмыли в воздух, подняв за собой ящик. Через некоторое время он посмотрел через верхнее оконце: небо все еще оставалось недоступным. Тогда он глянул вниз: земля была уже далеко. Уставшие орлы начали сдавать. Боясь нового поражения, правитель пустил в небо стрелу. Однако ангел Джабриль (Гавриил) поймал ее и отправил назад, окрасив кровью. Правитель возликовал, думая, что задел Бога. Тогда ангел сбросил его в море мощным ударом крыла. Вскоре ящик прибило к берегу, и из него вышел правитель с поседевшими от пережитого ужаса волосами.

Бог послал к правителю ангела, советуя ему раскаяться и принять настоящую религию. Но тот продолжал упрямиться. Ко всему прочему, однажды, собрав войско, он осмелился вызвать Бога на поединок. На этот раз Бог не снизошел до его амбиций и послал против него облако комаров. Закрыв солнце, оно ринулось на воинов правителя и разметало их во все стороны. Один из комаров проник через ноздрю в мозг правителя. Тот испытывал страшные мучения в течение сорока лет, пока ангел смерти не забрал его душу.

Арабский Фиръаун нашел нишу в верованиях исламизированных ингушей и чеченцев, так как в мифологии ингушей уже существовало языческое полубожество со схожим именем — Пиръоу.

Омологи Сели Пиръоу в мировой мифологии и их источники

Из всех мифических героев кавказских горцев самым близким к ингушскому Сели Пиръоу является абхазское полубожество Абрскил, защитник народа, рожденный чудесным образом от непорочной девы. Этот бесстрашный гордый воин, воплощающий благородные черты своего народа, сочувствует труженику-

земледельцу и помогает ему очищать поля от сорных трав. Однако по мере движения абхазов к монотеизму Абрскил превращается в высокомерное божество, которое начинает соперничать с высшим божеством Анцвой, как это делает чеченский Пирьо по отношению к Дяле и арабский Фиръаун по отношению к Аллаху. Наполняя кожаные мешки камнями, он взлетает в небо на своем крылатом коне Араш. Бросая камни вниз, он выдает их шум за гром, а блеск своей сабли, рубящей облака, — за молнии. Рассерженный бог Анцва приказывает схватить героя, заковать его в цепи и привязать к железному столбу в горной пещере. Абрскил трясет столб, пытаясь освободиться. Когда ему остается сделать только последний рывок, прилетает трясогузка и садится на вершину столба. Абрскил размахивает молотом, чтобы отогнать птицу. Она успевает отлететь, а столб от его удара вонзается в скалу в два раза глубже прежнего.

Сюжет мусульманской мифологии о враге Бога, Фиръауне, возник под влиянием иудео-христианской религии. В Ветхом Завете этот персонаж фигурирует как охотник по имени Немрод, которому не было равных. Он был сыном Хуша (Куша) и внуком Хама. Его царство находилось в Месопотамии, в Ассирии. Некоторые исследователи связывают образ Немрода с Нинуртой, шумеро-аккадским богом урагана, войны и охоты, очень почитавшимся в Ассирии с XIII в. до н.э. Нинурта, в свою очередь, считается прототипом реального персонажа — ассирийского короля Тукульти-Нинурта I, завоевателя северной Месопотамии и основателя первой месопотамской империи.

Немрод фигурирует как яркий язычник, пытавшийся построить Вавилонскую башню, называемую также «домом Немрода». Но он потерпел неудачу. Вернувшись к себе, он начал преследовать Абраама и его последователей, отказывавшихся признать его Богом и продолжавших молиться Яхве.

Этот персонаж был также известен на Кавказе. Он действовал в армянской мифологии в качестве чужеземного захватчика по имени Немрут. Он построил огромный роскошный замок на вершине горы и вознамерился сбить Бога, пустив в небо стрелу. Но Бог поймал ее, держа по траектории ее полета рыбу, и отпра-

вил назад, окрасив в ее кровь. Немрут и его подданные восторжествовали, думая, что стрела достигла цели. Тогда разгневанный Бог наслал на них ураган и землетрясение: король и все его подданные сгнули в раскрывшейся под ногами пропасти. Земля сомкнулась, похоронив их навсегда в своих недрах. Легенда связывает с этим событием появление на западном берегу озера Ван вулкана, названного в честь Немрута. Кратер его постоянно заполнен водой. Такой же враг Бога по имени Неброд фигурировал и в мифологии грузин.

Фонетика имени доброжелательного и справедливого ингушского полубожества языческого периода, Сели Пирьюу, перекликается с прототипами библейского Немрода индоевропейских народов, ставшими с христианизацией, как и исламский Фирьяун, врагами Бога. К ним относятся литовский Перкунас, латвийский Перконс, прусский Перкунс, славянский Перун, древнеиндийский Пардианиа, мать исландского бога Торра — Фьоргин. Литовский Перкунас хранит в небесах камни; любимым оружием славянского Перуна также являются камни. Этот мотив служит отголоском древнего индоевропейского мотива о каменных небесах. Подобные божества существовали и в пантеоне албанцев — Перен-ди, мордовцев — Пургине-паза, а также в пантеоне финнов и карелов — Перкеле.

Схожие с хеттским богом Пируа черты обнаруживаются и у грузинского бога Пиркуши, управляющего огнем. Его называют также «Темнолицым» или «Божественным кузнецом». Исследователи связывают его с хтоническими персонажами (дэвами, каджами и др.) из-за его эпитета «Пламенный». Пленный дэвами, он кует для них оружие, а также различные предметы из золота и серебра. Его освобождает Яхсари¹, потребовав в ответ сковать ему колокол.

Однако в отличие от всех этих народов, превративших с христианизацией языческие божества в демонов, врагов единого Бога, ингушский Сели Пирьюу почитался до конца XIX в. как доброжелательное полубожество, покровитель народа и брат

¹ У хевсур и пшавов он является божеством злых сил.

древнего солярного божества Соска Солсы. Западные (сирийские) хурриты, а также аккадийцы и ассииро-вавилоняне называли именем Иштар восточно-хурритскую богиню с чертами воительницы (иногда бога) Шаушка / Сауска, источник происхождения Соска Солсы. Воинственный характер восточно-хурритской богини Шаушка / Сауска развился в отдельного бога-воина, сопоставляемого у хурритов и хеттов с громовержцем Пируа (Pirua), покровителем цветущих садов и пашен [Dussaud 1945: 304].

Хуррито-хеттский Пируа входит в пантеоны первых хеттских столиц Нес (Канес) и Хаттусас. В одной из хеттских поэм Пируа фигурирует как прославленный «молодой воин», стоящий во главе армии на защите своей земли. В период симбиоза хуррито-хеттских и месопотамских мифологий и религиозных верований хеттский Пируа был ассимилирован, как и Иштар, с хурритской богиней (богом) Шаушка / Саушка. Эти совпадения позволяют думать, что анатолийские двойники Сауска и Пируа продолжили жизнь в мифологии и верованиях ингушей в качестве полубожеств, «родных» братьев: Сауска воплотился в Соска Солсу, а Пируа — в его брата Пирьюу. У ингушей Сели Пирьюу сопровождается также именем бога грозы Сели, указывая на его «грозовое» прошлое. Ровный и доброжелательный характер ингушского Пирьюу сближает его с хурритским богом садов и огородов Пируа, источником хеттского бога грозы Пируа [Dussaud 1945: 304].

Таким образом, ингушский Пирьюу и его кавказские и индоевропейские омологи произошли, вероятно, из того же источника, что и арабский Фирьяун, — из анатолийского и месопотамского пантеона.

Сели Пирьюу смог выжить на протяжении тысячи лет, вплоть до конца XIX в., в мифологии ингушей, сохранив черты полубожества, и пережить всех своих собратьев из мифологий народов-монотеистов Кавказа, Ближнего Востока, Малой Азии и Европы, у которых он преобразовался или в могущественного владыку, соперничающего с Богом, или в дьявола. В христианских текстах прибалтийских народов Перкунас рисуется также как злой дух, демон.

Хамча Патариш (Патариш, сын Хамача)

Хамча Патариш (Патариш, сын Хамача) является «братом по оружию» Соска Солсы и невольным виновником исчезновения божественной благодати на Земле. Он обнаруживает черты античного божества, Небесного Быка, корни которого восходят к эпохе бронзы. Джера-баба («Святая мать»), мудрая и гостеприимная старица, часто принимающая у себя Нарт-Орхустхой, хранит магические атрибуты этой эпохи «божьей благодати»: медный наперсток, которым она отмеряет муку, и три ребра быка, принесенного в жертву в ту эпоху. Когда она готовит еду для своих гостей, мука, измеренная медным наперстком, и три ребра жертвенного быка счастливой эпохи бронзы чудесным образом увеличиваются до размеров, способных насытить титана Соска Солсу и всех его шестьдесят Нарт-Орхустхой.

До рождения Хамча Патариша и других Нарт-Орхустхой, рассказывают мифы, земля была настолько плодородной, что, если ее сжимали в кулаке, она выделяла капли масла. Джера-баба, кормилица и советчица Нарт-Орхустхой, объявила им в очередной их визит, что рождение стального Хамча Патариша стало причиной исчезновения благодати на земле. Ибо жертвенный бык эпохи бронзы, мясом которого она потчует гостей, уносил с собой треть грехов и несчастий человечества. Джера-баба, таким образом, имплицитно связывает его с образом Хамча Патариша: культ священного быка эпохи бронзы переродился в стального воина-разрушителя века железа.

Этот древнейший мотив позволяет видеть в Патарише антропоморфизацию культа быка у предков ингушей. Культ быка был широко распространен в древности в религиозных верованиях всех кавказцев. До последних лет на Кавказе сохранились зрелищные представления с забегом быков, замененных постепенно лошадьми.

Хамча Патариш жил, согласно жрецу Ганыжу из Фалхана, во времена пророков [Далгат 1901: 39]. Он является главным героем мифа, в котором ингуши придают ему позитивные

характеристики: стыд и раскаяние за свои действия, альтруизм и готовность умереть, чтобы освободить народ от тех несчастий, которые Нарт-Орхустхой принесли своим появлением.

Узнав, что его рождение стало «причиной несчастий всего человечества», Хамча Патариш решил умереть, чтобы вернуть своему народу утраченную благодать. Он попросил людей зажечь огромный костер, бросить его туда, окружить со всех сторон мехами, принесенными из всех кузниц страны, и раздувать пламя. Но его железное тело не сгорело, а только нагрелось до красна. Тогда он попросил бросить его раскаленное тело в реку с высокой скалы. Но оно от этого стало только крепче. Наконец, он попросил Батака Шертако взять его с собой в потусторонний мир Дяли-Эл. Когда они предстали перед Эл-да, Хозяином мира мертвых, тот не пожелал оставить при себе Хамча Патариша, сказав, что время его еще не пришло. Хамча Патариш стал настаивать, пригрозив, что не вернется в мир живых, если Эл-да не уменьшит на треть бедность людей. Эл-да вынужден был согласиться, но с одним условием: герой должен был подняться в мир Дяле-Малхи и вернуться назад до захода солнца [Ахриев 1875: 35–36].

Свет вечерней зари, посылаемый людям солнцем до своего ухода в потусторонний мир, ингуши называли «свет Хамча Патариша». Поскольку слова «свет» и «душа», 'са', являются в ингушском языке омонимами, этот свет иногда называют «душой Хамча Патариша», бывшего Небесного Быка, добровольно принесшего себя в жертву богу потустороннего мира, чтобы снять с людей часть грехов и вернуть им былую благодать. Этот «прометеевский» мотив является уникальным и не встречается у других кавказских собратьев Хамча Патариша.

О корнях Хамча Патариша

Древние мотивы о просьбе раскаленного докрасна Патариша бросить его в реку с высокой скалы перекликаются с шумеро-

аккадийским мифом, известным также хурритам¹. В этом древнейшем мифе, представляющем собой первый из известных на сегодня «прометеевских» мотивов, раскаленный докрасна герой обращается к людям с просьбой бросить его в реку с высокого берега. Совпадение этих разновременных мифологических мотивов позволяет углубить время деяний ингушского героя до времени действий месопотамских мифических героев. Эта идея подтверждается и именем отца Патариша, Хамача, являющегося, по всей видимости, альтерацией имени «Хамана, хурритского бога грозы, называемого по-другому Тешубом» [Dussaud 1945: 340–341].

Известно, что бог грозы у многих народов Месопотамии и Анатолии фигурировал в виде быка, громом пробегающего по небу. Имя ингушского героя Патариш перекликается с хурритским словом 'петарриш (petarrish)', означающим «бык» и «сын». Оно употребляется у хурритов для формирования теонимов, как 'цлу' и 'ерда' у ингушей: 'петариш Ану-ве (petarrish Anu-we)' или «сын-бык бога Ану» (из молитвы Тешубу-Ададу) [Laroche 1980: 199]. Таким образом, теоним 'Хамча Патариш' может быть переведен как «Сын-бык Хамача», древнего бога грозы.

Теоним 'Хаман' фигурирует также в мусульманской мифологии. Он упоминается в Коране с именами Фиръаун и Къарун, врагами и преследователями Муссы, осмелившимися бросить Аллаху вызов, но жестоко им наказанными. Несмотря на фонетическую близость с арабским теонимом, корни кавказского 'Хамача' являются сугубо локальными. Скорее всего, и к горцам Кавказа, и к арабам этот мифический персонаж пришел разными путями из древней Месопотамии. Ингушский Хамач является древним богом грозы, породившим «Небесного Быка». Следы культа быка у ингушей сохранились также в манере называть ласково подростков словом 'тIара-гI' или 'тIар-гIа' (< хурр. пе-тар-р-иш), означающим «бычок» в значении «сынок».

¹ Эти данные почерпнуты из семинаров по дешифровке аккадских клинописных текстов Жана-Мари Дюрана (Jean-Marie Durand), профессора Ecole Pratique des Hautes Etudes (Сорбонны).

Чтобы увековечить память священного Небесного Быка Патариа, пожертвовавшего собой во имя улучшения доли своего народа, ингуши стали приносить в жертву божеству потустороннего мира Эштару белых быков. Они приносили их в жертву во время поминок и распределяли мясо людям, пришедшим на похороны, до последнего куска. Нельзя было оставлять для себя даже шкуру и копыта. Этот ритуал способствовал переходу освященного быка в потусторонний мир, чтобы он был рядом с покойным и стал бы ему на том свете верным помощником. В настоящее время ингуши продолжают резать быков и коров во время поминок и по-прежнему раздают их мясо, но цвет животного уже не имеет значения.

Кинда Шоа

Кинда Шоа оставил очень мало данных о своих деяниях. Известно, что он происходил из местечка 'Кинда Иамараж' («Озёра Кинда»), носящих имя его отца. Эти озера находятся в горной Ингушетии недалеко от Эги-Кала, рядом с языческим «городком мертвых».

Имя этого мифического персонажа означает «Шоа, сын Кинда». Этимология его затерялась во времени и на современный ингушский язык не переводится. Делались попытки перевести его как «желудок жвачных животных», исходя исключительно из его фонетики — 'шоа' [Мальсагов 1989: 279]. Однако некоторые намеки, сохранившиеся в мифах, где идет речь о деяниях и характере этого персонажа, позволяют разглядеть в нем бывшего в древности бога целителя, бога магии и знаний. Он обладал волшебным кремниевым брусом, способным залечивать раны. Вероятнее всего, этот Нарт-Орхустхой пришел из шумеро-хурритской мифологии. Ибо его имя 'Шоа' совпадает с хурритским словом 'Шу', заимствованным из шумерского и значащим «Маг, Чародей».

Отец Шоа, Кинда (Къинда), связан с потусторонним миром, так как, согласно мифам, он живет около «городка мертвых». Подтверждением его связи с Дяли-Эли является и его имя, со-

стоящее из двух частей: 'къа (къан)', означающей в современном ингушском «жалость, прощение, грех», и 'да', означающей «хозяин, бог, отец». Ингушский термин 'къа (къан)' фонетически и семантически близок к древнесемитскому 'къ(а)н', «плач (над покойником)». Те же значения несут финикийское слово 'къан' и еврейское слово 'къинах' [Dussaud 1945: 374]. Возможно, Кинда являлся у далеких предков современных ингушей одним из божеств потустороннего мира.

У Кинда Шоа была мать — добрая, гостеприимная, но такая сильная, что, сама того не желая, могла сломать кость взрослого человека одним лишь легким прикосновением. Чтобы она не нанесла ущерба здоровью часто навещавших его друзей Нарт-Орхустхой, Кинда Шоа вынужден был заковывать ее в цепи. Хотя и в завуалированной форме, образ матери Шоа предстает как архетип женщины, восходящий к периоду матриархата, когда ведущее место в семье и обществе занимала мать, женщина. Исходя из этой особенности матери можно судить, какой могучей силой обладал ее сын Шоа.

В далеком прошлом, до своего низведения в ранг субальтернов, а затем и полубожеств, Кинда Шоа выполнял, следовательно, роль божества-врачевателя. В братстве воинов Нарт-Орхустхой, находящихся в постоянных сражениях и набегах, он никогда не оставался без дела. Кинда Шоа постоянно залечивал их раны и переломы при помощи своего магического кремниевго бруска: «Стоило его смочить водой и приложить к перелому, как кости тут же срастались» [Далгат 1972: 319]. Придание целительных свойств кремню объясняется тем, что в древности из него производили ножи, которыми врачеватели делали хирургические операции. Вместе с его режущей функцией кремень приобрел в магико-религиозном сознании людей и обратную функцию — закрывать раны и переломы. Следовательно, корни этого бывшего божества восходят к неолиту.

У Кинда Шоа были чудесные синие коровы с белой мордой. Сине-белый цвет животных связывает их, а значит и их хозяина Шоа, с небом и облаками. Эта тема переключается с темой о серо-белых облаках-барашках, похищенных ингушским Нартом Ку-

рюко у хозяина Казбека, бывшего бога солнца Тха, и сброшенных им на землю для своего обездоленного народа. Сюжет об этих «небесных» коровах повторяется также и в другом мифе, где младший брат Соска Солсы, Сели Пирьюу, присваивает их себе хитростью во время раздела общего имущества. Эти синие коровы с белыми мордами перегонялись бывшими в древности жителями неба — Кинда Шоа, Соска Солсой и Сели Пирьюу — от одного к другому. Синий и белый цвета в мифологии многих народов мира (а особенно древнего) ассоциировались с божественностью, с небом и облаками.

Эти древнейшие мотивы подтверждают, что Кинда Шоа является обитателем пантеона далеких предков ингушей, бывшим покровителем лекарей.

Смерть героев Нарт-Орхустхой

Идя постепенно к монотеизму, ингуши освобождали свои религиозные представления от нагромождения различных культов. Отдаление богов от народа и их возвышение требовали ликвидации тех божеств, которые были ему наиболее близки. Но, поскольку они почти срослись с ним, их удаление требовало чрезвычайных мер. Народное воображение нашло оригинальные мотивы избавления верований от Нарт-Орхустхой.

По наиболее распространенной версии, Нарт-Орхустхой закончили с жизнью, выпив по кубку красной расплавленной меди. Могучий богатырь Соска Солсе не мог умереть даже после трех кубков. Мучимый жаждой, в предсмертной агонии, он просил пробежавших и пролетавших мимо зверей и птиц принести ему глоток воды, чтобы облегчить его страдания: ворона, волка... И только лесной голубь сжалился над ним и принес ему в своих красных башмачках воды. Выпив глоток, умирающий Соска Солса успокоился. Повязав золотую нить на шею этой милосердной птицы, он сказал: «Пусть с этого дня люди называют тебя “голубь Солсы”. А там, где повязана эта нить, пусть вырастут у тебя перышки цвета золота». Сказав это, Соска Солса умер. С тех пор

люди называют лесного голубя «голубем Солсы», вокруг его шейки имеются перышки цвета золота. Голубь, носящий имя героя, помнит о нем и, воркуя, говорит: «Эл кхо Соска Солса, Эл кхо Соска Солса (Для Эла жаль тебя, Соска Солса)» [Далгат 1972: 335].

Таким образом, деятельность полубожеств Нарт-Орхустхой восходит к переходному периоду между бронзовым и железным веками, периоду тесных контактов, как мирных, так и военных, между населением Кавказа и древними народами Месопотамии и Анатолии. Об этом свидетельствуют также археологические данные, «материальные памятники», обнаруженные сравнительно недавно при раскопках в Ингушетии (древние могильники Нестеровки, Лугового, Галашки, Эги-Кала и др.) и в Чечении (в Дуба-Юрте, Галан-Чоже и др.). Это подтверждается также именами ингушских божеств и полубожеств, восходящими к пантеону и языку хурритов и урартов, влияние которых в Анатолии было особенно значительным в конце бронзового и начале железного века. Все это дает возможность говорить о том, что древний Кавказ находился в длительных и тесных взаимоотношениях с этим регионом.

Если герои предшествовавшего века бронзы, века «божественной благодати», такие как Пхъармат и Курюко, были благородными и способными пожертвовать жизнью и свободой во имя благополучия своего народа, то новое поколение эпических героев века железа, Нарт-Орхустхой, стали жить за счет народа, грабя его. Они постоянно беспокоили мир животноводов и пахарей, живших в горах по устоявшимся в течение веков традициям. Чтобы противостоять натиску новой эпохи, породившей дерзких и высокомерных воинов Нарт-Орхустхой, предки ингушей-горцев выдвинули своих защитников — Нарт-Калой, возглавляемых пастухом-титаном и аскетом Калой-Кантом, воплощавших умеренность и стабильность их жизненного уклада¹. Данный мотив перекликается с мотивом шумеро-аккадского мифа, известного также хурритам, в котором жители Урука, уставшие от тирании своего правителя Гильгамеша, попросили

¹ Ср. *infra*: «Калой-Кант, предводитель горцев Нарт-Калой».

богиню-мать создать ему соперника. Она услышала их мольбу и создала Энкиду [Мссаи 1994: 63–64].

Однако в то же время Нарт-Орхустхой воплощали идеальный образ части нового поколения предков ингушей, отмечавших новый этап их исторического и религиозного развития. Старый мир горцев, воспринимавший сначала это новое явление как угрозу своей стабильности, постепенно свыкается с ним и принимает его как неизбежность. Поэтому часто, несмотря на приносимые Нарт-Орхустхой людям горе и страдания, они начинают даже восхищаться их дерзкими вылазками, бесстрашием и удачей. Только Нарт-Орхустхой, представители этой новой эры, были способны подарить необходимые для развивающегося горского хозяйства предметы. Они принесли из мира предков никогда ранее не виданные ингушами сельскохозяйственные орудия: плуг и водяную мельницу. Тогда благодарный народ придал им чувство раскаяния за их недостойные действия и придумал мотив их героической смерти.

Утратив силы в неравной борьбе против верховных божеств, Нарт-Орхустхой решили умереть гордо, оставив миру воспоминания о своих отважных деяниях и героической смерти, чем влачить бесславное существование. Они умирают, выпив любимый в своей прошлой жизни солнечный напиток — расплавленную красную медь. Эти древнейшие мотивы, как и ряд других мотивов ингушской версии Нартского эпоса, уникальны и у других народов не встречаются.

Нарт-Калой, Нарты-горцы

Среди другой группы Нартов, горцев-животноводов, считающихся народными героями [Далгат 1972: 110–112], выделяется их предводитель Калой-Кант, ГалгАевец. Осталось гораздо меньше информации о деяниях его братьев по оружию, к которым относились Ахкыр-Кант (Охкыр-Кант), Гарда Загк, Пхагал-Бяри, Насар, Бийдолг-Бяри, Толам-Аго... Наиболее известным из паредров Калой-Канта является Пхагал-Бяри.

Калой-Кант, предводитель горцев Нарт-Калой

Имя этого ингушского «Энкиду», 'Калой Кант', переводится как «Герой (Богатырь) рода Калой». Бывшее святое семейство Нарт-Калой, олицетворявшее лучших представителей горцев, дало имя горе, находящейся в ГаллГай-че («Стране Ингушей»): Калой-лоам. Она покрыта лесом, где растут платаны и одичавшие яблоны и груши, очень почитавшиеся ингушами.

У Калой-Канта был «верный друг», козел, говорящий по-человечески, которого звали тоже Калой. Козел Калой-Канта носил одно имя с хозяином не случайно. Они оба в далеком прошлом представляли собой культ рогатых животных — козла, тура и оленя — почитавшихся повсюду на Кавказе и сохранившихся до недавнего прошлого в устной народной традиции горных ингушей.

Божество в образе горного тура, представшее однажды в горах перед пастухом Борцем, предком ингушского рода, говорило на человеческом языке. Оно пообещало вернуться однажды, чтобы предсказать судьбу народа. Ингуши придавали козлу сверхъестественные способности. Они считали, что он знал будущее и мог открыть его людям.

Эти мотивы позволяют возвести образ Калой-Канта к отдаленной эпохе, когда божества, имевшие раньше зооморфное обличье, начали приобретать антропоморфную внешность, но сохраняли еще свои прежние черты в качестве своего атрибута — «верного друга» или мудрого «советника». Следы бывшего культа козла или тура сохранились в ингушском языке. Так, представительного человека с отличной выправкой до недавнего прошлого называли 'ка'¹, «тур, кочкарь (с крутыми и крепкими рогами)».

Калой-Кант являлся, следовательно, древним пасторальным божеством: получеловеком-полукозлом. Его вторая сторона воплотилась позже в его «друга», козла Калой. Он обладал чрезвы-

¹ Возможно, что ингушское слово 'ка' в древности имело значение «рогач, рогатый».

чайной силой: шестьдесят три Нарт-Орхустхой не могли даже сдвинуть с места поставленный им у входа в пещеру камень. Калой-Кант воплощает в себе типичные черты местного, галгайского, племени. Он предстает как миролюбивый пастух, могущий, однако, в минуты опасности встать на защиту своего народа, своей земли и отразить врага. По народному преданию, Калой-Кант воздвиг гигантские конструкции, чтобы уберечь страну галгаев от нашествий. Следы их можно увидеть у селений Карт и Дошхакле. Е.И. Крупнов и В.И. Морковин считают, что они были возведены в IX–VI вв. до н.э., в эпоху, когда патриархальные основы были еще сильны. Ибо они могли быть сложены только усилиями всех членов рода [Марковин 1969: 42].

Сила титана Калой-Канта была непоколебимой. Существовал только один способ, который мог ослабить ее, — близость с женщиной. Чем не преминул воспользоваться Соска Солса: по совету Батака Шертако он подослал к нему свою сестру. Эта идея аскетизма, восходящая к древности, связывает Калой-Канта не только с Энкиду, героем аккадского эпоса «Гильгамеш», но и с Самсоном (древнесемитским Шамми), ослепленным врагами-филистинцами, когда он уснул после близости с женщиной [Далгат 1972: 425]. Ослабевший под ласками своей соблазнительницы и связанный своими врагами Нарт-Орхустхой, Калой-Кант смог каким-то образом смастерить свирель из берцовой кости своего «друга», убитого ими в честь победного пира. Он заиграл мелодию, полную меланхолии [Ахриев 1870: 4–7]. Мелодия магической свирели передавала секреты, которые могли услышать и понять только посвященные — члены его богатырской семьи. Эта древнейшая мелодия, названная в народе «мелодией Калой-Канта», известна и любима современными ингушами, которые добавили к ней позже слова. Калой-Кант изобрел для ингушей свирель, как это сделал для греков Пан, такой же получеловек и полукозел.

Культ диких рогатых животных — козла, оленя, тура — почитался ингушами до конца XIX в. Они посвящали богу грозы и молнии Сели шкуру козла с головой. Они прикрепляли ее к шести и водружали у его святилища. Если им удавалось убить

оленя во время удачной охоты, они посвящали его голову с рогами божествам. Они прибавляли ее к стенам храмов или же к стволам священных деревьев. Оленьи рога являлись также излюбленным орнаментом горцев в резьбе по дереву, вышивании, ткачестве и ковроделии.

Культ бога-оленя у предков ингушей датируется началом I тыс. до н.э., временем изготовления бронзовых фигурок оленьей, найденных Л.П. Семеновым во время археологических раскопок в селении Джерах в 1926 г. [Крупнов 1971: 191]. Охота на оленей была лимитирована. Ингуши верили, что семью охотника, убившего оленей больше предписанного, преследовали несчастья [Там же: 129]. Культ оленя широко воспевался в эпосе народа.

Термин 'кало', значивший у прежних ингушей «олень» и «сын», сохранил свои следы в лексемах 'кхал' и 'гал' со значением «лань, самка». Эти формы напоминают хаттскую шумерограмму ^dКАЛ (^dKAL), передающую культ оленя и тура в Анатолии, почитавшихся в каждом местном пантеоне. Корни божества-покровителя оленя в Анатолии восходят к самым отдаленным эпохам, к середине III тыс. до н.э. Бог-олень КАЛ у хаттов, а затем и у хеттов являлся покровителем лесов и населяющих их зверей, как олень Елта у ингушей. Божественный перечень пантеона хеттов, культурных наследников хаттов и хурритов, насчитывает не менее 120 имен различных «рогатых» божеств-покровителей, стоящих за шумерограммой ^dКАЛ.

Калой-Кант является Пастухом-Пастором и антиподом Соска Солсы, охотника и воина, как грузинские Амбри и Амирани [Charachidze 1989: 51–52]. Представляя старый, устоявшийся мир, пастух Калой-Кант воспринимается в сознании ингушей-горцев более стабильным и сильным, чем Соска Солса и Нарт-Орхустхой, племя воинов, находившееся в постоянных поисках добычи. Этот миролюбивый титан был бессмертным и непобедимым, как сам народ. Калой-Кант, его семья и его братья по оружию, Нарт-Калой, символизировали те корни, откуда народ черпал силы для продолжения борьбы за существование в начале века железа, эпохи бесконечных войн. Он воплощал обобщен-

ный образ основателей ингушских родов, возведенных в ранг богов-покровителей. Поэтому горец Калой-Кант и его паредры Нарт-Калой остались с народом и растворились в нем. Тогда как их соперники, плоскостники Нарт-Орхустхой, покинули верования ингушей, когда пришел их час.

Пхагал-Бяри

Пхагал-Бяри («Герой-Наездник Заяц») является довольно активным персонажем в ингушских мифах и легендах, бывшим божеством, ответственным за размножение животного мира. Барон П.К. Услар называет этого героя «Наездник-Заяц» [Услар 1887–1896: 102]. А.О. Мальсагов переводит имя ‘Пхагал’, исходя из народной этимологии, как составное слово: ‘пха-’ («селение, аул») и ‘-гал’ («видеть»). Все имя вместе означает, согласно автору, «Видящий селение», в смысле «Страж селения». Василий Абаев связывает этот древний теоним с иранским корнем ‘бар’, означающим «ехать на коне» [Далгат 1972: 430]. Ингуши очень почитали Пхагал-Бяри и окружали его священными для них объектами: в ГаллГайском ущелье, на берегу Ассы, у него была пещера, башня напротив нее и родник во дворе. Пхагал-Бяри являлся защитником галлгаев, называвших его «отцом Отечества».

Ингушский эпос относит Пхагал-Бяри к роду Барханой, связанному дружескими узами с родом Гаги. Иначе говоря, «Герой Заяц» был особенно почитаем в обществах, где они проживали. Гаги и Барханой, возглавляемые Пхагал-Бяри, зорко охраняли свои земли и никому из иноплеменников не позволяли передвигаться по ущелью Асса без их разрешения. Чтобы Герой мог лучше видеть окрестности, народное воображение поместило его башню на левом берегу Ассы, более высоком, чем правый. По преданию, он проживал в этих горах до прихода ГаллГайского племени [Далгат 1972: 323].

Согласно этой легенде Пхагал-Бяри являлся представителем племени автохтонов, проживавшего в горах до прихода туда

равнинных племен, вынужденных уйти в горы после вражеских нашествий. По преданию, Пхагал-Бяри, Калой-Кант и Соска Солса стали «названными братьями». Однако прежде они прошли через многие столкновения.

Пхагал-Бяри символизирует древнейший субстрат народных героев — мифических предков. В древних религиях и мировом фольклоре заяц занимал значительное место. Бог-Заяц был известен всем древним народам Анатолии, как об этом свидетельствуют теофоры, обнаруженные Эммануэлем Ларошем в хеттских клинописных текстах: LIEVRE-LU, LIEVRE-wa-a-sa¹ [Laroche 1947: 62]. Бог-Заяц существовал и в пантеоне хурритов [Dussaud 1945: 339]. В Национальной библиотеке Франции хранится цилиндр, на котором Бог-Заяц изображен «с телом, выходящим из земли и стоящим между богом грозы [Тешубом], опирающимся ногами на две горы, и его сыном-копыеносцем». Следовательно, связанный с божествами грозы, несущими благодатный дождь, он персонифицировал плодородие.

Заяц, ведущий ночной образ жизни, считался спутником Луны; его способность быстро размножаться ассоциировалась также с благодатной Матерью-Землей. В религии майя божество Луны, оказавшееся однажды в опасной ситуации, было спасено героем-зайцем. В египетской мифологии Озирис фигурировал иногда в образе зайца. У мусульман заяц считался воплощением Али, двоюродного брата и зятя пророка Магомеда.

Мотив о божестве-зайце был известен и ингушам, относившим его тоже к лунным животным. Луна, молчаливая владычица ночи, и бесшумный заяц, живущий в ночном лесу, имели в магико-религиозных представлениях ингушей, как и у всех древних народов, невидимую связь. Способность зайца к смене цвета меха ассоциировалась с бесконечно сменяющимися фазами луны: в религиозном сознании заяц, как и луна, управлял ходом времени. Особенность зайца быстро размножаться очень почиталась: она символизировала богатство и изобилие. Было строго запрещено охотиться на него. Убийство этого

¹ «Заяц Бог», «Заяц Воин (Бог дождя)».

животного воспринималось как негативное вмешательство в процесс размножения живых существ. С развитием религиозных представлений ингушей и под влиянием новых культов почитание зайца уменьшилось, значимость этого «лунного» животного сократилась. Богу-Зайцу была отведена роль второстепенного божества, а затем и просто эпического персонажа.

У поздних ингушей-язычников осталось мало данных о существовании божества луны Гуш-мали и ее земного спутника Зайца Пхагал-Бяри. Однако они сохранили до последних времен некоторые намеки, свидетельствующие о культе зайца в историческом прошлом кавказцев. А.Л. Зиссерман отмечал во второй половине XIX в., что «в Арагве и Аргуне есть много форели и лососины, но Хевсуры до них не охотники. Они также не употребляют в пищу зайцев, птиц и яиц» [Зиссерман 1879: 50]. Такие же воздержания в пище существовали и у ингушей. Полвека спустя после А.Л. Зиссермана, в 1928 г., К.Г. Мартиросян писал, что ингуши не потребляют «мясо медведя, зайца и утки» [Мартиросян 1929: 64]. Тотемный характер зайца и его связь с ночью обнаруживаются и в том, что было запрещено произносить его имя, 'пхьагал', после захода солнца. Ему давали эпитеты «длинноухий, трусливый» [Услар 1887–1896: 430]. Некоторые семьи ингушей до сих пор не едят мясо кролика или зайца, хотя они уже и не могут объяснить почему. Следовательно, такое ограничение существовало когда-то и у чеченцев, потребляющих в настоящее время крольчатину.

Ингушский Пхагал-Бяри и древнесемитский Ум-Пагал

Как практически все обитатели ингушской мифологии, Пхагал-Бяри и его имя связывают Кавказ с древней Анатолией.

Первая часть теонима, Пхагал (Пагал), перекликается с древнесемитским словом 'пагал (pah'al)' («жеребец»), как в выражении 'ум пагал (um pah'al)' («мать жеребца») из древнеугаритской

мифологии¹. В пуническом 'паг'ал', в арамейском 'фаг'ал' также означает «жеребец». У ингушей оно стало обозначать «заяц». Изменения и семантические замещения заимствованных слов, относящихся к миру фауны и флоры, происходили во всех языках. Вторая часть, 'Бяри', означающая «Наездник-Герой», связана с древнесемитским словом 'бару (baru)', значащим «сын, самец».

Образ ингушского Пхагал-Бяри перекликается с племенем Ипсы, карликов, действующих в эпосе народов адыгэ. Несмотря на малый рост, они чрезвычайно сильны, отличаются умом, смелостью и выносливостью. Они настолько малы, что используют зайцев вместо лошадей. Ипсы являются замечательными строителями, хорошими животноводами и земледельцами. Иногда они вступают в борьбу против Нартов, но в большинстве случаев живут с ними в мире и дружбе. Брат главного героя Нартского эпоса, Батраз, происходит из племени Ипсы. Однажды Бог наказал их за непослушание, завязав передние лапы их «лошадей», зайцев, которые с тех пор стали передвигаться скачками.

К сожалению, образы Нарт-Орхустхой и Нарт-Калой почти стерлись из народной памяти, а некоторые герои сохранили только имена. Сохранились те персонажи, которые находились в эпическом пространстве ближе к главным героям — Соска Солсе и Калой-Канту — с тем, чтобы оттенить их деяния и окружающую их обстановку. Однако уже то малое, что фольклористам удалось зафиксировать, позволяет увидеть в них промежуточное звено, находящееся между божествами и предками ингушей. Они считались сыновьями Дялы, главного бога пантеона: ингуши называли их 'Дяла-Нарти', «Нарты Дялы». О культе Нартов свидетельствует языческая молитва, записанная Баширом Далгатом в конце XIX в. в горной Ингушетии. Молясь над телом умирающего, ингуши говорили: «Да будешь ты вместе с Дяла-Нарти, с нарт-орстхойцами, с Дяла-Бори, Бори-Бота,

¹ Данные почерпнуты из семинаров по дешифровке клинописных текстов профессора Франсуа Брона (François Bron), проходящих в Ecole Pratique des Hautes Etudes в Сорбонне.

с Дяла-Бораган, с Бораган-Бексулта; вместе с орстойцем Соска Солса и выше Батыга Ширтга!» [Далгат 1972: 58].

Молитва является одной из самых стойких сторон религиозной жизни народа и сохраняет мотивы, идущие из глубины веков. Употребление в цитированной молитве теонима 'Дяла-Нарти', обозначающего фратрию Нарт-Орхустхой, спустившихся в Дяли-Эли после распития красной расплавленной меди, подчеркивает параллель с названием группы inferнальных шумеро-хурритских божеств Нарата, отправленных в потусторонний мир их «сыновьями» после ожесточенной борьбы за власть на небесах. В ингушской молитве имена божеств в течение веков могли меняться, но название их братства, «Нарти», сохранялось.

Таким образом, имена обеих фратрий нартских героев — Нарт-Калой и Нарт-Орхустхой, их характеристики и деяния позволяют сравнить их с «античными» божествами древней Месопотамии и Анатолии, называемыми 'Нарата (Narata)', согласно дешифрованным Эммануэлем Ларошем, Ренэ Лебрэном и другими исследователями хуррито-хеттским клинописным текстам. Постоянное противостояние двух ингушских божественных фратрий — воинов-плоскостников Нарт-Орхустхой и пастухов-горцев Нарт-Калой — является зеркальным отображением деяний месопотамских (шумеро-аккадо-хурритских) божеств, проживающих на равнине и в горах. Месопотамцы считали равнину местом, где действуют законы богов, а горы — логовом злых сил и демонов. Представителем первых является Гильгамеш, а вторых — Энкиду. У горцев Кавказа (ингушей), наоборот, обоже-ствляемые ими горы являются надежным укрытием, оберегающим их от проникновения негативных сил с равнины, способных разрушить их слаженный многовековой образ жизни. Представителем первых является Калой-Кант, а вторых — Соска Солса. Иначе говоря, Нарты являются реминисценцией отживших свой век богов Месопотамии и Анатолии, пересаженных на почву Кавказских гор и нашедших приют в пантеоне ингушей, мифология которых сохранила древнейшие мотивы, отсутствующие у других северокавказских народов.

Библиография

- Анисимов С.С.* Кавказ. СПб., 1906.
- Арутюнян Н.В.* Биайнили (Урарту): Военно-политическая история и вопросы топонимики. Ереван, 1970.
- Археологические и этнографические разыскания в Ингушии в 1925–27 гг. Владикавказ, 1928.
- Ахриев Ч.* Ингуши (их предания, верования и поверья) // Сборник сведений о Кавказских горцах. Тифлис, 1875. Т. VIII.
- Ахриев Ч.* Несколько слов о героях в ингушевских сказаниях // Сборник сведений о Кавказских горцах. Тифлис, 1870. Т. V.
- Броневский С.Б.* Новейшие географические и исторические известия о Кавказе. М., 1823.
- Далгат Б.* Первобытная религия Чеченцев // Терский сборник. Владикавказ, 1893.
- Далгат Б.* Страничка из Северо-Кавказского богатырского эпоса. Ингушско-чеченские сказания о нартах, великанах, людоедах и героях, записанные со слов стариков-ингушей в 1892 году // ЭО. 1901. № 1.
- Далгат У.Б.* Героический эпос Чеченцев и Ингушей: Исследование и тексты. М., 1972.
- Дахкильгов И.* Мифы и легенды вайнахов. Грозный, 1991.
- Зиссерман А.Л.* Двадцать пять лет на Кавказе, 1842–1867. СПб., 1879.
- Ингушетия и ингуши / Сост. М. Яндиева, А. Мальсагов. Назрань; М., 1999.
- Исследования и материалы по вопросам первобытных религиозных верований. М., 1959.
- Калоев Б.А.* Осетино-вайнахские этнокультурные связи // Кавказский этнографический сборник. М., 1989. Т. IX.
- Крупнов Е.И.* Древняя история Северного Кавказа. М., 1960.
- Крупнов Е.И.* Средневековая Ингушетия. М., 1971.
- Кумахов М.А.* К этимологии имени основного героя адыгского и абхазского эпоса // Сказания о нартах — эпос народов Кавказа. М., 1969.
- Мальсагов А.О.* О нарт-орстхойском эпосе ингушей и чеченцев // Сказания о нартах — эпос народов Кавказа. М., 1969.
- Мальсагов А.О.* Сказки и легенды ингушей и чеченцев. М., 1983.
- Марковин В.И.* В стране вайнахов. М., 1969.
- Мартirosян Г.К.* Нагорная Ингушия // Известия Ингушского научно-исследовательского института краеведения. Владикавказ, 1929. Вып. 1.
- Мужухоев М.Б.* Ингуши. Страницы истории, вопросы материальной и духовной культуры. Саратов, 1995.

- Семенов Л.П.* К вопросу о мировых мотивах в фольклоре ингушей и чеченцев // Академия наук СССР — академику Н.Я. Марру. М.; Л., 1935.
- Семенов Л.П.* Фригийские мотивы в древней ингушской культуре // Известия Чечено-Ингушского научно-исследовательского института истории, языка и литературы. Грозный, 1959.
- Трубецкой Н.С.* Кавказские параллели к фригийскому мифу о рождении из камня (земли) // ЭО. 1908. № 3.
- Услар П.К.* Этнография Кавказа. Языкознание. Тифлис, 1887–1896.
- Цароева М.* Тушоли — последняя богиня-мать Кавказа. Ростов н/Д, 2011.
- Charachidze G.* Promethee ou le Caucase: Essai de mythologie contrastive. P., 1986.
- Dictionnaire des mythologies et des religions des sociétés traditionnelles et du monde antique / Directeur de la publication Yves Bonnefoy. P., 1999.
- Dictionnaire des religions / Directeur de la publication Paul Poulard. P., 1984. Т. 1–2.
- Dumezil G.* Mythe et epopée. 6-ème ed. P., 1995.
- Dussaud R.* Les religions des Hittites et des Hourrites, des Phéniciens et des Syriens // "MANA": Introduction à l'histoire des religions — 1. Les Anciennes religions orientales, II. P., 1945.
- Klaproth J. von.* Voyage au mont Caucase et en Georgie. P., 1823.
- La Naissance du monde: Egypte ancienne, Sumer, Akkad, Hourrites et Hittites, Canaan, Israël, Islam, Turcs et Mongol, Iran préislamique, Inde, Siam, Laos, Tibet, Chine / Serge Sauneron, Jean Jojotte, Maurice Lambert, et al.; sous la dir. De Marcel Leibovici. P., 1994.
- Laroche E.* Recherches sur les noms des dieux hittites. P., 1947.
- Laroche E.* Glossaire de la langue hourrite. P., 1980.
- Mccaii H.* Mythes de la Mesopotamie. P., 1994.
- Tsaroiéva M.* Anciennes croyances des Ingouches et des Tchétchènes (peuples du Caucase du Nord). P., 2005.
- Tresor de la langue française. P., 1986.

А. Стшемжальска

АЗЕРБАЙДЖАНСКАЯ МЕЙХАНА: СОЦИОКУЛЬТУРНЫЕ ХАРАКТЕРИСТИКИ ПРАКТИК И ИХ ИСПОЛНИТЕЛЕЙ

Явление *мейхана* (азерб. *меухана*) можно рассматривать в нескольких аспектах. Сам термин персидского языка обозначает «дом вина» («мей» — вино, «хана» — комната, помещение). Однако *мейхана* — это прежде всего устная форма стихосложения, речитативные импровизации, которые исполняются (читаются) в восточной части Азербайджана. При этом, с одной стороны, они весьма популярны, с другой — частью общества, прежде всего людьми с высшим образованием, они подвергаются резкой критике как нечто недостойное и маргинальное. Это противоречие и попытка ответить на вопрос о том, где локализуется *мейхана*, на краях или в центре социально-политического пространства современного Азербайджана, стали отправной точкой данной статьи.

Ниже я опишу, как за последние двадцать-тридцать лет среди жителей Апшерона поменялись представления о *мейханициках* и их творчестве. В своем рассказе я сосредоточусь на следующих образах исполнителей речитативов: *мейханицика* — андеграундного поэта-героя, который продолжает «традицию» чтения импровизационных стихов, *мейханицика* — защитника справедливости, связанного с семантическим локусом «вора в законе», и, наконец, *мейханицика* — поп-звезды, *celebrity*, местной знаменитости. Кроме того, я объясню, что причины преобразования

представлений о *мейханщиках* кроются в особенностях развития жанра *мейханы* и процессе конструирования образа исполнителей в азербайджанском обществе, чтобы они отвечали требованиям идеологии «азербайджанизма». Поскольку появление образа *мейханщика* восходит к началу XX в., начнем с краткой исторической справки.

Мейханщики первой половины XX в.

Первые письменные сведения о *мейхане* как азербайджанском поэтическом жанре были опубликованы в 10–30-е годы XX в. [Şərifzadə 1919; Şərifov, Darablı 1919; Vahid, Cabarzadə 1922; Vahid 1925; Anatollu 1925; Cabarzadə 1927; Anatolli 1927; Anatollu 1930] в произведениях, напечатанных в трех сборниках. Частично они переизданы в 1993 г. в книге «Апшеронская *мейхана*» (азерб. «Absheron meyxanaları») [Imamaliyev 1993]. Там поднимаются вопросы социально-политической жизни второго десятилетия XX в., даются оценки историческим событиям того периода и поступкам персонажей. Например, в тексте под названием «Не сможешь ли ты?» (азерб. «Bacara bilməzsən?») упоминаются имена общественных деятелей того времени, обыгрываются отношения Азербайджана, Ирана, России и Турции [Tağısoy, Zakariyeva 2011]. Информационный характер произведений образует красочную картину экономической, общественной, политической и нравственной жизни в Азербайджанской Демократической Республике (АДР), существовавшей с 1918 по 1920 г.

Похожую характеристику мы можем дать и другим словесным речитативам, опубликованным с 1919 по 1930 г. Их общая черта заключается в том, что они, как правило, описывают одно или несколько происходящих одновременно событий. В произведениях рассказывается о местных социальных реалиях: взятостности, инфляции, ценах на продукты и газ и т.д.

Кроме того, авторы ранних сборников большое внимание уделяют происхождению жанра. Имплицитно подчеркивается также роль *мейханы* в становлении азербайджанской письмен-

ности и идентичности. Например, с этой целью авторы на нескольких страницах описывают жизнь *мейхани* Мирзы Багира (азерб. Mirzə Vağır, 1810–1882) и сообщают, что он уже в возрасте восемнадцати лет сочинял общественно-политические *бедие* о разделении Азербайджана на южный и северный [Tağısoy, Zakariyya 2011].

Несомненно, *мейхана* периода существования независимой АДР и первых лет существования советского Азербайджана служила формированию и укреплению азербайджанской нации, имела пропагандистский характер и социальную подоплеку. Важно, что в отличие от более поздней *мейханы*, содержание произведений того времени предполагало социальную критику, и общая оценка *мейханы* как явления была положительной. То же самое можно сказать об образе исполнителей, которых воспринимали как национальных героев, борцов за модернистские идеи государственного развития.

Мейхана как национальное искусство была особенно популярна в годы Великой Отечественной войны. Тогда словесные речитативы Алиаги Вахида использовались для антифашистской пропаганды [Vahid 1925]. В октябре 1938 г. Вахид был назначен литературным руководителем Государственного колхозно-совхозного театра. Он вместе с другими профессиональными *мейхани* выступал с мини-пьесами, в которых в шуточной форме преподносились общественно-политические проблемы в стране. Примеры этой деятельности изображены в культовом азербайджанском фильме о жизни и творчестве Алиаги Вахида под названием «Гезельхан» (азерб. Qezelxan, 1991, режиссер Шахмар Алекперов). В качестве примера можно привести отрывок *мейханы*-агитпьесы из этого фильма:

Гитлер: Не найти во всем мире такого плохого человека как я,
Погубил я весь немецкий народ.

Вот какой я ужасный,
Как собака, сожалею о содеянном.

Люди: Страна плюет на совесть Гитлера,
Страх поселился в душе Гитлера.

Гитлер: Раньше я бил себя в грудь, хвастался,
Меня побили как осла, наевшегося мукой,
Я уже не тот, кем был, я животное,
Как собака, жалею о содеянном.

Итак, *мейхана* первой половины XX в. — это не только словесные речитативы, но и особое театральное искусство. Поскольку в сборнике наряду с репликами артистов дается подробная характеристика сценографии и музыкального оформления, по всей видимости, они являются частью пьес, в которых играет несколько актеров. Набор главных персонажей (работник, крестьянин, владелец магазина, мулла, военный деятель, представитель местной буржуазии — хан), а также характер диалогов соответствуют социалистической идеологии. *Мейханщик*, в свою очередь, исполняет роль правдолюбивого национального героя. Его роль — приблизить слушателя к идеологическим ценностям советской эпохи. Кроме того, поскольку ранний период существования СССР был важен для формирования азербайджанской этнической группы, мейханщик того времени влиял на становление национальной идентичности местного населения.

Диссидент и «защитник справедливости»

Вышеописанное направление развития *мейханы* продолжалось недолго. После войны продвижение национального искусства как инструмента формирования локальной идентичности вошло в противоречие с коммунистической политикой слияния, которая должна была привести к «полному единству наций». Следовательно, возможности для продвижения азербайджанского искусства уменьшились. С одной стороны, его стали рассматривать как угрозу коммунистической идеологии. С другой — советская власть использовала местные формы творчества для реализации своих политических целей. Например, в нескольких фильмах того времени, таких как «Я помню тебя, учитель» (азерб. *Bizim Səbiş müəllim*, 1969, реж. Нәсән Сейидбәyli)

или «Кура неукротимая» (азерб. Dəli Kür ilm, 1969, реж. Hüseyn Seyidzadə), мейхана изображается как примитивное уличное творчество или как «отсталые» представления религиозного характера.

Несмотря на то что на официальном уровне мейхана была известна как полузапрещенный жанр и свидетельство культурной отсталости, в памяти населения все-таки живы были воспоминания о мейханщике-герое. В связи с этим образ исполнителя словесных речитативов советских времен неоднозначен: он и бродяга, и диссидент, и поборник справедливости.

Кто они (мейханщики. — А.С.) были в советское время? Это были андеграундные люди, которые, в общем-то, были бездельниками, ничего не делали, пользовались наркотическими веществами. К образу советского человека не подходили никак. Тунейдцами были, грубо говоря. Поэтому они были героями для молодых. Это были беспечные герои, и это как бы связывало их с суфизмом, где играют со своей жизнью как с огнем. Им абсолютно безразлично было, что государство может их наказать. Они просто гении, которые говорят в ритм то, что другие боятся озвучить. Им присуще было высокомерие к советскому обществу, людям, которые подчинялись закону, ходили на работу (М., м., 55 лет, музыковед).

Героем-мейханщиком советского периода был Низами Ремзи. Исполнитель в своих произведениях осуждал режим за несправедливое отношение к людям. После распада СССР его творчество продолжало развиваться в революционном направлении. Ниже привожу несколько оценок его мейханы:

«Это было известно, потому что он критикует власть или поет о нищем студенте, который живет где-то там, где крысы бегают. Темы были бытовые, про мораль», — рассказывал один из знакомых журналистов (А., ж., 43 года, журналист).

Похожее мнение у другого представителя интеллигенции, учителя истории в гимназии:

Это были социально-нравственные частушки, вольная импровизация. Там не было прославления партии, и это настораживало советских руководителей, а нам было интересно его слушать (Т., м., 65 лет, учитель).

Низами Ремзи считается хорошим поэтом-сатириком, основоположником современной музыкальной *мейханы*. Его произведения по сегодняшний день пользуются большой популярностью, которую только повышают загадочные обстоятельства его смерти. Исполнитель вместе со своим другом, также талантливым *мейханищиком*, Кебиром Азери погиб в автокатастрофе. Многие мои информанты это происшествие считают несчастным.

Это было после того, как наш Баба¹ взойшел на трон. Низами выступил на новогодней передаче и оскорбил его. И народ сказал, что его наказали, потому что он критиковал власть (А., м., 40 лет, режиссер).

До середины девяностых годов маштагинские² *мейханицики* также считались оппозиционными режиму президента Гейдара Алиева. Большой отклик в общественно-политической жизни вызвало создание в 1991 г. в Нардаране Исламской партии Азербайджана (азерб. *Azərbaycan İslam Partiyası*), лидерами которой были именно жители Маштаги.

Ильхам Алиев был из Нахичевани, а апшеронцы поддерживали своего кандидата. Власть закрыла поставку газа, и они не могли выращивать свои фрукты и овощи в парниках.

¹ Имеется в виду бывший президент Азербайджана Гейдар Алиевич Алиев (азерб. *Heydər Əlirza oğlu Əliyev*), который управлял страной в 1993–2003 гг.

² Маштага (азерб. *Məştəgə*) — апшеронский *кенд*, местным населением считается очагом *мейханы*.

Потом создались проблемы с поставкой продуктов в Россию, — объяснял мне ситуацию информант, член проправительственной партии «Новый Азербайджан» (азерб. Yeni Azərbaycan Partiyası) (М., м., 50 лет, политолог).

Другие мои информанты так характеризовали жителей окрестностей Баку:

Информант 1: Вы смотрели фильм «Не та, так эта»? — обращается ко мне информант.

Информант 2: Вот, вот, там почти такие маштагинцы.

Информант 1: Они были наши апшеронские гангстерс...

Информант 2: Ну... да. Они наши горчу¹. Горчу всегда авторитетен, решает проблемы, наводит порядок.

Информант 1: До революции они содержались местными этими олигархами, нефтяниками. Они очень сильно участвовали в погашении каких-то революционных действий, движений, забастовок. То есть они помогали местным поддерживать спокойствие в промыслах (А., м., 40 лет, режиссер).

Информант 2: Апшеронский криминал имеет такой социальный подтекст, что они более справедливые (Т., м., 70 лет, культуролог).

Представление о мейханичке-поэте и одновременно мейханичке — воре в законе — довольно распространенное явление. До начала девяностых годов чтение мейханы считалось также занятием бывших зеков и «шировых», которые принадлежали к неформальным группировкам, ответственным за обеспечение безопасности местного населения в рамках одного квартала (азерб. məhəllə) или поселка.

Квартал сам по себе создавал традицию, своего рода примитивный памфлет. Квартальное состязание ограничива-

¹ *Qoçu* — хранитель. В древности так называли людей, которым доверяли охранять добытый огонь.

лось криминальными лидерами. Каждый приводил своего борца, собак, мейханщика. Это борцовские дела были, бои. Они на палках либо словах дрались. Это квартальная психология (М., м., 38 лет, экономист).

В советское время государственные структуры обладали над сельскими сообществами лишь номинальной властью, поскольку считалось, что представители официальных инстанций, во-первых, не в состоянии «понять тонкостей дела», во-вторых, не могут гарантировать исполнения назначенного наказания и возмещения страданий потерпевшим. Следы этой ситуации можно встретить и сегодня. На встрече у ахунда¹ одного из районов Апшеронского полуострова разговор зашел как раз на эту тему.

Я: Читается ли сегодня мейхана ради развлечения, просто так, для кайфа, не ради денег?

Информант 1: Да, конечно, читается.

Я: Но где именно? Я никогда не слышала. Даже в чайханах, там тоже вроде бы репетиции перед программой на телевидении. Это уже произвольно.

Информант 1: Да, там, в чайханах, сейчас по-другому. Но... Вроде бы им запретили... Не то чтобы запретили... Ну ладно. Там сейчас свои законы. Но мы между собой иногда организуем. Ш., есть с собой запись с прошлой недели?

Информант 2: Да, давайте, поищем. Заодно тебе, А., перепису.

[Информант подключает внешний жесткий диск и открывает папку под названием «Афган»].

Я: Кто этот Афган?

Информант 2: Он наш друг. Он вышел из тюрьмы на прошлой неделе. Мы его не видели десять лет и поэтому решили устроить праздник. Такое приветствие после выхода из тюрьмы у нас обыкновенная практика.

¹ Ахунд — мусульманский ученый, аналог арабского кади, по статусу стоит на уровне имама мечети.

Я: А за что посадили?

Информант 2: Ну, там такие дела были... В общем, неважно (Ш., м., 54 года, кинооператор).

Информант 1: Важно то, что это было несправедливо, мол. Но сейчас, ладно, уже все, вышел. На этом празднике читалась мейхана. Там были все.

[На записи вижу лица почти всех машагинских мейханщиков, а также много других, которые выступают на телевидении].

Я: Вы очень уважаете вашего друга, как раз уже все устасы (имеется в виду мейханщик-учитель. — А.С.) собрались читать в его честь.

Информант 1: Да, он хороший человек. Так получилось, что его посадили... А на этом меджлисе ни одного маната мейханик не брал за выступление (А., м., 36 лет, духовное лицо).

Во время встречи у ахунда мои информанты рассказывали о том, что они сами предпочитают «следить за порядком у себя». По этой причине в селениях, расположенных в окрестностях Баку, проходят неформальные советы, в которых участвуют «уважаемые люди: религиозные лица, аксакалы, мейханики (мейханик часто бывает аксакалом), а также бывшие тюремщики». На таких собраниях решаются «все важные вопросы, кроме уголовных». В круг таких проблем входят кровная месть, кража, разного рода оскорбления. При этом надо помнить, что категория «связанных с криминалом деяний» является этным термином. В поминании местного населения эти люди «занимаются лишь частным бизнесом», таким как, например, торговля, в успешном осуществлении которой официальное законодательство зачастую воспринимается как «лишние, искусственные препятствия».

Завершая мои рассуждения, хочу подчеркнуть, что как в советское время, так и сегодня рядом с Баку существуют сообщества, которые не подчиняются официальной власти: у них есть свои ценности и законы, они не совпадают с государственными.

Поскольку фирменным знаком апшеронских селений является *мейхана*, можно было бы ожидать, что она станет диссидентским жанром, даже оппозиционным явлением. Однако этого не произошло, и словесные речитативы вписались в рамки «азербайджанизма». Т.е. государственная власть достигла своих целей: подчинила себе неблагосклонно настроенных жителей апшеронских *кендов*¹ и заодно воспользовалась их творчеством. Как происходил этот процесс, я расскажу ниже.

Возрождение *мейхан*?

Мейхана считалась диссидентским и «независимым, хотя простым» жанром до половины 1990-х годов. Переломной оказалась встреча лидера маштагинских *мейханищиков* Аги Селима Чильдаха с президентом Гейдаром Алиевым, во время которой исполнитель прочитал произведение в честь правителя страны. В свою очередь, президент выразил признательность Аге Селиму и через него — всему жанру словесных речитативов.

Чильдах стал любимцем Гейдара Алиева. Это было как-то в 1993 г., может, четвертом. Там у них в районах свои чайханы, и там уже не лезли. Это же сразу какой-то статус... Власть очень сильно подпитывает все низкие формы культуры. Использует этот момент для обыгрывания населения. Мейханищики зарабатывают большие деньги и не платят налоги. А потом дают бесплатные концерты во имя президента. Это их обязанность. Это такая пятая колонна власти своеобразная (Х., м., 28 лет, предприниматель).

В свою очередь, ведущий популярной программы рассказывал, как он потратил больше полугода на то, чтобы убедить *мейханищиков* выступать на телевидении.

¹ *Кенд* (азерб. kənd) — в данном случае это поселок городского типа.

Ю.: Я практически с ними жил. Не уходил от них из дома, мы вместе ели, я играл с их детьми. Я каждого мейханика отдельно убеждал, что стоит выступить в конкурсе.

Я: Когда это было?

Ю.: Это было как-то в конце девяностых, девяносто девятый год или, может, двухтысячный. Я им так долго толковал преимущества. Деньги обещал и прочее. Но они не хотели.

Я: Почему не хотели?

Ю.: Они все капризные. Артисты. Кто-то курит, кому-то не хочется, кому-то пофиг, и они наплюют на все. Им очень сложно было уложиться в наши требования.

Я: Требования?

Ю.: Ты же понимаешь, что на телевидении нельзя все сказать. Немножко по-другому надо себя вести. А они не хотели. Они своеобразные люди, любят у себя в районе проводить время. В город редко приезжают. Особенно машагинцы. Им не хочется общаться с другими. Меня воспринимают, потому что я нардаранский. Да, в общем, тебе повезло. Мехман обыкновенно не очень разговорчив, а с тобой общался, так редко бывает.

Я: Слушай, а откуда у тебя появилась идея организовать эту телепрограмму?

Ю.: Но так, подумал, что это будет интересно... Я тогда из армии вернулся. Там был снайпером. Делать было нечего. О, насчет армии я вспомнил анекдот <...>.

Я: А деньги на программу откуда взял?

Ю.: Сначала их не было. Но потом, когда это стало популярно среди зрителей, было уже легко (Ю., м., 42 года, ведущий телепрограммы).

В свою очередь, сами мейханики так оценивали выступления на телевидении:

Это (мейхана. — А.С.) бесценное что-то. Но наша жизнь так в тупик зашла, что мы должны зарабатывать на нее, например, своим Божьим даром. Хотим того или нет. Нас не спрашивают (В., м., 34 года, мейханщик).

Государственное признание речитативов, как можно было ожидать, вызвало изменение роли исполнителей в обществе. «Воздух свободы отсутствует в мейхане. Они ведь не для себя кайфуются», — сказал в беседе со мной один мой приятель Торгул, пожилой культуролог, когда мы просматривали фрагменты фильмов, где читается мейхана. В одной сцене были показаны цветущие поля, красивые ландшафты, обильные столы и привлекательные девушки. Тогда Торгул сказал:

Это самая пустая мейхана, которую я на свете знаю. Она самовосхваляет себя: нет ничего красивее, чем у нас. Это пустословие, когда сам себя хвалишь. На свадьбы их зовут, потому что... раньше был такой жанр, как он назывался... Это когда ты льстишь, когда царю говоришь: о, ты самый умный, ты лучший из царей... Ты говоришь, говоришь ему комплименты, пока он не упадет в обморок от того, какой он замечательный. Сегодня мейхана очень часто выступает в характере жанра самовосхваления, и потом ты попадаешь в полный экстаз от этого перечисления. А разница такая, что это не шах, а общество.

Я и так не могу понять, почему мейханачи (имеется в виду мейханщики. — А.С.) воспринимают Алиагу Вахида немножко как отца, а не видят связи между мейханой и Бабой Пюнханом¹. Ведь между ними очень много сходств. И образ жизни, и творчество. Изложение, звучание стихов Вахида тоже мейханитское. Понимаешь? Ритм мейханы. Мейханачи его не воспринимают и говорят, что он не наш. Он для них чужой. И это очень опасно, так как он единственный, который раньше был великим мейханачи. Потому что он писал сатиры в духе восточной поэзии, которые фактически были абсолютно свободны. Настолько свободны, что он часто пренебрегал правилами языка. У него не было понятия чистоты языка. У него было понятие чистоты смысла. Единственный

¹ Баба Пюнхан (азерб. *Baba Pünhan*) — наст. имя Атабала Сейидалиоглу Мадатзаде, 1948–2004.

способ передачи своих чувств — это была ирония. Они (мейханщики. — А.С.) не хотят, чтобы их произведения воспринимали как сатирический жанр. Они хотят, чтобы их воспринимали как мастеров слова. А почему гордятся Алиагой Ваходом? Потому что он претендовал на то, что он мастер слова, гезельхан (Т., м., 70 лет, культуролог).

Мейханишки, с которыми я общалась, с уважением относились к творчеству Бабы Пюнхана. Они хвалили поэта за то, что «всегда правду говорил», «писал про недостатки народа», «критиковал власть», «защищал черных (имеется в виду бедных. — А.С.) рабочих». Однако исполнители речитативов единогласно соглашались, что Баба Пюнхан не мейханищик, поскольку он затрагивал социальные темы и его стихи являются сатирическими.

Никто не хочет себе повредить. Каждый за свою шкуру боится, репутацию. Если я скажу про Путина или Ильхама, то потом не пустят никуда. Некая цензура есть. Когда мы выходим на передачу, нас предупреждают: говорите так, чтобы никого не задела. Политика не для вас, говорят, нельзя трогать политиков, так что нейтрально (читайте. — А.С.). И мы нейтральную полосу держим, поэтому не можем критиковать, высказать свое мнение. Если на свадьбе говорим иногда, это только между собой, а когда уже по телевизору, на широкий масштаб, это уже по-другому. Поэтому, опять говорю, каждый за себя боится, никто не хочет терять свое место в обществе (Н., м., 36 лет, мейханщик).

Возможность стать мейханищиком — местной знаменитостью, естественно, для молодых азербайджанцев кажется очень привлекательной перспективой. Еженедельно перед передачей на телевидении известных мейханищиков беспокоят сотни звонков от людей, которые их просят взять с собой на шоу. «Мейхана зажигает, потому что в ней есть настоящие деньги», — много раз говорили мне мои информанты. И этот недостаток я легко могла заметить на встречах с популярными исполнителями. Посколь-

ку уже несколько лет сохраняется большой спрос на чтение *мейхань* на свадьбах, стоимость выступления лучших исполнительниц высока. *Мейханьцики* стали зажиточными людьми, они могут себе позволить содержание больших семей, путешествия и машины редких дорогих марок. Покупка новых автомобилей из-за больших взяток на таможне, которые иногда в три раза превышают стоимость самой машины, является символом высокого статуса в обществе. *Мейханьцики*, как и пристало местным *celebrity*, пользуются своей популярностью.

М.: *Извини, что опоздал. Меня задержала полиция.*

Я: *И что, много заплатил?*

М.: *Да нет. Узнали. Только болтать им хотелось, мол. Дал автограф дочке. Отпустили (смех).*

Я: *(смех) И права делать не будешь?*

М.: *А зачем? (смех) (М., м., 39 лет, мейханщик).*

Зажиточность исполнителей очень часто являлась предметом критики моих собеседников, даже если словесные речитативы в определенной степени им нравились. Многие считают, что «искусство», «народное творчество» несовместимо с высоким заработком. Между тем благодаря тому, что *мейханьцики* воспринимались преемниками Алиаги Вахида, на их своенравное поведение смотрели сквозь пальцы. В качестве примера можно привести до недавнего времени спорный, а сегодня приемлемый брак самого известного *мейханьцика* и одновременно поп-певца Намига Гарачухурлу со звездой азербайджанской эстрады Айгун Казимовой (азерб. *Aygün Kazımova*), которая из-за нескольких разводов имеет весьма плохую репутацию.

Сложившуюся ситуацию информанты оценили следующим способом (А., м., 40 лет, режиссер; В., м., 41 год, директор киностудии):

Информант 1: *У народа есть что-то популярное. Власть смотрит и думает, что, чтобы вызвать симпатию, надо поощрять. При этом это никак ни опасно, а облегчает управ-*

лять. Если мейхана была бы социальной, власть бы ее не поощряла. Одного, который пел мейхану с социальным пластом, вызвали в Министерство безопасности, и потом уже все отошло. Так было и с нашими парнями¹. Аполитичное — это другое, и это надо поддерживать. И низкоинтеллектуальные тоже надо поддерживать: передачи, конкурсы, ток-шоу всякие. На уровне каких-то вопросов, связанных с историей страны, тоже надо быть внимательным. В общем, большая автоцензура.

Информант 2: И мы осознаем, что, если не будет какой-то доли автоцензуры, не будет финансирования. Политическая цензура даже не обсуждается, понимается как реальность. Сейчас цензура как бы эстетическая. Никто даже не думает снять какой-то пессимистический фильм. Потому что, помимо политической цензуры, есть эстетическая цензура, гламурность. Например, нельзя снять фильм о проститутках, потому что их нет в Азербайджане. (Смех.) По сравнению с цензурой, которая была в советское время, сейчас хуже.

Информант 1: Дешевая музыка не должна быть рейтингом, но это так, что некачественная вещь легко собирает народ. На телевидении показывают постоянно, рейтинг растет.

Вне зависимости от того, нравится мейхана слушателям или нет, она, по всей видимости, стала постоянным элементом культурного ландшафта Азербайджана и, несомненно, вписалась в рамки «азербайджанизма». Благодаря этому сегодня выступления исполнителей словесных речитативов стали происходить на элитных вечеринках: днях рождения высокопоставленных

¹ Информант имеет в виду азербайджанскую рэп-группу «Хост Алианс», члены которой были вынуждены беседовать с работниками МВД, поскольку у них при обыске обнаружили наркотики. Им был поставлен ультиматум: либо они поют на «нейтральные темы», либо их творческая деятельность будет остановлена. Группа согласилась на предложенные условия. Однако в конечном счете «Хост Алианс» распалась, некоторые ее члены уехали за границу.

чиновников или новогодних торжествах. Несомненно, произошло государственное признание жанра, что подтверждается многими фактами. В 2006 г. Ага Селим Чильдаг был награжден орденом Славы за заслуги в развитии национальной культуры. В 2009 г. был создан Союз исполнителей *мейханы*, которые добиваются открытия официального центра, где бы проводились словесные состязания. В 2010 г. на сцене Государственного театра «ЙУГ» на основе *мейханы* был поставлен спектакль «Ребенок и мы». Это только некоторые из множества доказательств того, что *мейхана* получила официальное признание в публичном информационном пространстве Азербайджана и используется в национальном строительстве страны.

Утром мейхана, днем мейхана, вечером мейхана, мейхана на свадьбе, мейхана на празднике. С одной стороны — Интернет, с другой — мейхана, с одной стороны — цифровое искусство, с другой — мейхана, с одной стороны — супербульвар, суперфонтаны¹, а с другой — опять мейхана. В любом случае это странно и удивительно. Мы вступаем с мейханой на губах в XXI век. Является ли это позитивом или негативом для нас? Нет однозначного ответа. Фактом остается то, что мейхана в статусе общественного, культурного и даже психологического явления прогуливается по всему Азербайджану крупными шагами и это никого не волнует (А., м., 58 лет, театровед).

«Красивая игра слов» vs «беспредметная болтовня»

Поскольку *мейхана* звучала буквально повсеместно, мне было интересно узнать у ее слушателей и исполнителей, чем именно словесные речитативы их так привлекают. Итак, во-первых,

¹ Информант намекает на перестройку города Баку, которая продвигается быстрыми темпами, меняя облик города.

собеседники обращали внимание на «духовное упоение», которое они получали от участия в *меджлисах* или просмотрах конкурсов на телевидении. Особым источником удовольствия, согласно их мнению, являются именно те фрагменты *мейханы*, которые напоминают словесные импровизационные бои и юмористический диалог — «*дейишме*» (азерб. *deyişmə*).

Мы (азербайджанцы. — А.С.) больше всего любим соревнования, не потому, что просто надо отвечать на вопросы. А ответить надо прикольно и чтобы это было смешно (Д., м., 31 год, журналист).

Мне лично нравится, когда очень логически сказаны мысли там, правильно построены ответы. Это считается правильным «дейишме». Это не просто так, что ты излагаешь свои мысли. Уммм... Это умение дать остроумный ответ в том направлении, которое задает противник. Вот... Да, вот. В общем, да, я согласен с тем, что сказала жюри «Де гяльсин» одному молодому исполнителю. Они там сказали, что более качественной мейханой считается та, в которой те, кто состязаются, не обижают друг друга ругательствами, а задают вопросы. Я считаю эталоном именно этот ответ (Р., м., 27 лет, предприниматель).

Привлекательным является сочетание импровизации и состязания:

Это очень сложно и очень ответственно. Не каждый человек может вот так, прямо, сразу с кем-то соревноваться, друг другу сказать свои слова, никуда не выйти из рифмы, из ритма, чтобы твои и его слова совпали. Многие пробуют, но не получается. Если там смысла нет, если ты не можешь на ходу выразить то, о чем думаешь, дать хороший ответ, попадая в ритм так, чтобы даже одна буква не осталась, значит, ты не в состоянии читать мейхану (Х., ж., 33 года, учительница).

Сложность формы упоминали даже те информанты, которым словесные речитативы не особенно нравились:

Это не очень качественная речь, но сформулированная в изящной форме. То есть контент не очень такой серьезный, интеллектуальный, но форма, она привлекательная. Ритм и так далее (Д., ж., 36 лет, сотрудник учреждения).

Под «некачественной речью» мой информант имел в виду своеобразную словесную игру, которая допускает употребление нецензурных выражений, жаргонных, диалектных форм, заимствований из иностранных языков или применение неправильных грамматических структур. В классической мейхане, которая читается в узком кругу слушателей и особенно ценится, языковые правила, необходимые для литературного языка, отходят на задний план, поскольку они препятствуют свободе высказываний.

Это как беседа, как разговор друг с другом. Но... Мы, например, ругаем друг друга в мейхане. Значит, мы не ругаем вот так, без смысла. Там же надо спорить. Например, в нормальной жизни ты много не скажешь, на тебя же обидятся. А в мейхане это не ругательство, это просто уже так принято, понимаете. Без ругательств нехорошо получается. Там немножко перца должно быть. Остричь надо. Если ты остро отвечаешь, он тебе еще острее ответит. Эта острота — это, вот, вот вся приятность мейханы. Если там остроты нет, там уже это неинтересно. Это весь смысл мейханы. Культурным образом друг с другом разговаривать как бы скучно. Надо даже задевать, сказать то, что, опять говорю, в нормальной жизни сказать не положено, высказать свои слова. Но для того надо, чтобы у человека башка нормально работала (С., ж., 40 лет, певица).

Понятие «чистоты языка» в импровизационном состязании практически отсутствует. Единственным ограничением является соблюдение жестких правил формы, которая благодаря ритму

сближает *мейхану* и аруз. По мнению слушателей и исполнителей, соотношение *мейханы* с арузом, ее импровизационный характер, а также состязательность обуславливают оригинальность и сложность жанра.

Мейхана — это такое творчество, что вообще ему цены нет, потому что, опять говорю, это очень трудный жанр. Никто в мире, кроме нас (азербайджанцев. — А.С.), ее не читает (К., м., 57 лет, мейханщик).

Уникальность явления и удовольствие от него было темой многих бесед. Во время ужина в ресторане на Бакинском бульваре, когда встретились несколько *мейханщиков* и их друзей, обсуждалось одно недавно состоявшееся состязание. Местный поэт Азер пригласил к себе несколько популярных исполнителей послушать, как они читают мейхану вживую. Мои собеседники с гордостью рассказывали о положительной оценке их перформанса хозяином. Однако больше внимания уделялось сказанным во время состязания фразам. Участники вспоминали те реплики, которые особенно им понравились, смеялись и спорили, у кого получилось лучше всех. Один из присутствовавших, Эльшан, сказал мне, что Мехман, его близкий друг, «победит его словом» и что он будет переживать до тех пор, пока и его высказывание не получит признания слушателей. Другой присутствовавший признался:

Мы переживаем наши меджлисы. Когда у нас состязание и кто-то скажет что-нибудь очень красиво, мы это помним долго, цитируем. Тогда этот человек — герой (Б., м., 26 лет, предприниматель).

Если любители *мейханы* гордятся ее исключительностью и оригинальностью исполнения, то противники словесных боев определяют ее как «жанр, где дерутся стихами, оскорбляют». Самой резкой критике подвергаются новые исполнители из провинции:

Это безвкусная, «беспредметная болтливость», бессмысленные, утомительные разговоры. Раньше эти села держали марку. А когда с регионов люди начали заниматься мейханой, стало по-другому. Для них это уже не традиция. Это для них лишь способ зарабатывать. Эти старые люди, которые пели двадцать-тридцать лет тому назад, и сейчас поют намного грамотнее, чем эти из регионов. У новых нет традиции, они как бы взялись за это только ради больших денег. Они безграмотные, не очень интеллектуальные люди, почти наркоманы (О., м., 48 лет, историк).

Причина «деградации жанра» усматривается в переходе от аруза к силлабо-тоническому стиху:

Сейчас форму не соблюдают. Если рифма не совпадает, поставят музыку. Раньше это было сложно, требовало таланта, знаний, богатого словарного запаса. А сейчас это массово (А., ж., 43 года, журналист).

Современная музыкальная мейхана сопоставляется с классической, называемой также «традиционной», в которой высказывания сопровождаются лишь ударным инструментом.

Классическая мейхана — это состояние духа, когда человек говорит то, что чувствует. Но настоящей мейханы уже не осталось. А музыкальная мейхана — это новый жанр. Он служит развлечению (А., м., 43 года, гезельхан).

Другой, в свою очередь, так объяснял свою позицию:

Музыкальная мейхана для денег. Мой друг тоже сочиняет музыкальную мейхану ради заработка, но настоящая мейхана должна быть без музыкального аккомпанемента. Намиг и Вюгар просто деньги большие зарабатывают на музыкальной мейхане. Однако мы этого так не переживаем. <...> Сейчас мейхана музыкальная. Но это будет продолжаться

какое-то время, и потом все забудут, и мейхана вернется к речитативу. Она всегда оставалась и останется в народе. Слишком все любят дейишме (Р., м., 42 года, учитель).

Анализируя оценки словесных речитативов, выставленные моими информантами, я считаю необходимым сказать несколько слов о противопоставлении классической (традиционной) мейханы и современной, музыкальной. Выше я упоминала, что основоположником музыкальной мейханы был Низами Ремзи, творчество которого носило оппозиционный характер. Однако в современном информационном пространстве Азербайджана музыкальные словесные речитативы воспринимаются как прогосударственные или как минимум политически нейтральные. Их главная цель — развлечение. Таким образом можно говорить о том, что в Азербайджане происходит процесс переворачивания сложившихся элементов культурного пространства, которые касаются мейханы. Поскольку новое восприятие жанра как «настоящего азербайджанского» и одновременно «свободного» легитимизирует его существование в информационном пространстве республики, оно поддерживается государственной властью и таким образом является частью национального строительства страны.

Завершая рассуждения о том, как за последние годы в ходе конструирования образа мейханищика в азербайджанском обществе изменился его статус, можно сказать, что исполнители, а вернее представления о них, являются результатом поисков исторического героя как национального идеала. Хотя часть общества не идентифицирует себя с «торговцами словами» и желала бы, чтобы азербайджанское народное искусство имело другой облик, мейханищик уже вошел в ряд уважаемых «национальных поэтов».

Мейхана — это снимок момента, когда поэзия устремляется в будущее. Она улавливает момент, взгляд. Я прислушиваюсь и вижу, что это талант, особый жанр, который появился на волне субкультуры, бьет ключом из недр народной культуры. Это особый вид жанра музыкально-литера-

турного творчества, наш фольклор. Эта культура вобрала в себя цивилизованный город, всосала в себя традиционные корни культуры азербайджанцев. Культура имеет этажи, и на этой шкале можно узнать древность нации. Это не каждому народу дано, — констатировала профессор философии Академии наук (А., ж., 60 лет).

Несмотря на то что *мейханик* стал местной поп-звездой, *celebrity*, в азербайджанском обществе постоянно происходят споры по поводу статуса словесных речитативов. Это доказывает, что становление *мейханы* как национального жанра еще не завершено. С одной стороны, она из низкостатусного творчества уже преобразовалась в вид национального фольклора и поэтому воспринимается как символ «азербайджанскости». С другой — частью общества критикуются невысокий уровень произведений, банальность содержания и цензурные ограничения.

Азербайджанцы живут в условиях рыночной экономики, контролируемой властью, однако наблюдаются отсутствие полной лояльности населения к государственным элитам и лишь внешнее подчинение идеологии «традиционализма». При этом среда, сосредоточенная вокруг *мейханы*, старается использовать возможности, которые предоставляет им новая экономикополитическая ситуация. Это приводит к тому, что жители *кендов* пытаются усовершенствовать *мейхану* согласно своим представлениям о том, чем она должна стать для местного населения. Словесные бои продолжают исполняться на торжествах, которые не поощряются государством, как в случае приема в честь Афгана, о чем шла речь выше. Эта ситуация свидетельствует о том, что даже при таком авторитарном режиме, как азербайджанский, власть не бывает тотальной и население продолжает жить согласно своим нормам.

Библиография

- Anatolli Ə. Şapalaq.* Baku, 1927.
Anatollu Ə. Qupletlər. Baku, 1925.
Anatollu Ə. Çuvalduz. Baku, 1930.

Cabarzadə B. Qupletlər. Bakı, 1927.

İmamaliyev A. R. Abşeron meyxanaları. Bakı, 1993.

Rəhimova A. Azərbaycan musiqisində meyxana janrı. Bakı, 2002.

Şəriqzadə A.M. Hal hazırda dair Meyxanə (1-ci hissə). Bakı, 1919.

Şərifov A.M. Darablı R. Hal-hazırda dair Meyxana (2-ci hissə). Bakı, 1919.

Tağısoy N., Zakariyya Z. Meyxananın poetikası. Bakı, 2011.

Список фильмов

He ta, tak eta (азерб. O Olmasın, Bu Olsun). Гусейн С. Бакинская киностудия, 1956.

Bizim Cəbiş müəllim. Seyidbəyli H. C.Cabbarlı adına "Azərbaycan film", 1969.

Dəli Kür. Seyidzadə H. C.Cabbarlı adına "Azərbaycan film", 1969,

Qəzəlхан. Ələkbərov Ş. C.Cabbarlı adına "Azərbaycan film", 1991.

М.Ш. Абдулаева

САКРАЛЬНО-РЕЛИГИОЗНАЯ МУЗЫКА В КОНТЕКСТЕ СОВРЕМЕННЫХ КУЛЬТУРНЫХ ПРОЦЕССОВ В ДАГЕСТАНЕ¹

Феномен глобализации нивелирует культурные различия между субъектами разных этносов и культурных традиций. В данной ситуации традиционная культура (и ее этномузыкальный компонент) в силу того, что она является генетическим хранилищем культурных кодов, выступает защитой от глобализации. Сочетание специфических мелодико-ритмических структур, ладовой системы, интонационного словаря с принципами формообразования музыкального целого определяется мировоззрением этноса, его менталитетом. Отражение самосознания этноса в музыке устной традиции отметил И.И. Земцовский в исследовании, посвященном значению музыкального фольклора в этногенезе: «Самосознание в музыке устной традиции выражается в стиливых противопоставлениях “мы — они” на уровне характерных (предпочтительных) ритмоформул» [Земцовский: Электронный ресурс]. Ученый полагает, что микро- и макродиалекты на уровне мелодического типа или типа исполнения выступают «меткой» племени, рода, семьи, села, т.е. являются идентификационными маркерами этномузыкальной традиции. С данным наблюдением

¹ Статья выполнена в рамках научного проекта РГНФ № 15-04-00065 «Исследование сакрально-религиозной музыки народов Дагестана».

солидарна искусствовед М.Г. Хрущева, отмечая, что народная музыка — «своеобразный музей этнической истории. В ней сформулирован и не только зафиксирован генотип этноса, но и отпечатаны все его этнокультурные контакты» [Хрущева 1989: 1].

Территориальное развертывание традиционной культуры неизбежно ведет к этнокультурным взаимодействиям, примером данных процессов может служить народное музыкальное творчество дагестанских этносов. На протяжении веков формирование населения Дагестана было связано с культурным взаимодействием разной степени интенсивности и различием форм в музыкальном фольклоре. Многовековое соседство дагестанских народов вело к адаптации и усвоению в собственных культурах соседних традиций и, как следствие этого, — к сближению этнокультурных традиций в региональном масштабе. В этом плане актуальна позиция И.И. Земцовского, отметившего, что «фольклор представляет собой многоярусную (в диалектическом смысле) систему, ибо включает системы локальные, племенные, национальные и межнациональные, вплоть до глобальной суперсистемы фольклора вообще, в свою очередь развивающейся и находящейся в связи со множеством иных, нефольклорных систем, и в первую очередь с другими видами народного искусства» [Земцовский 1972: 173].

Музыкальный фольклор дагестанских автохтонов идентифицируется посредством конфигурационных моделей музыкальных жанров (наиболее наглядно этнические жанровые разновидности проявляются в обрядовом фольклоре, эпосе, песнях лирической традиции) и приоритетных музыкальных инструментов. Жанровая классификация может быть представлена несколькими уровнями, наиболее глобальный из которых — деление на вокальную и инструментальную музыку. Мы предлагаем разделение всего комплекса этномызыки Дагестана на песенно-танцевальный фольклор и сакрально-религиозную музыку. Песенно-танцевальный, в свою очередь, включает следующие музыкальные страты: обрядовый фольклор (семейно-бытовые песни, ритуальные плачи), внеобрядовый фольклор (эпические,

исторические, любовные лирические, трудовые, шуточные песни, детский фольклор и др.).

Рассуждая о многослойности внутреннего устройства музыкальной культуры, исследователи выделяют такие оформившиеся уровни, как традиционный («этнический»); классический (уровень так называемой высокой культуры); уровень, обслуживающий сакральные (религиозные, духовные) потребности социума; уровень урбанистической (городской) музыкальной культуры [Гороховик: Электронный ресурс]. Существование нескольких музыкально-стилевых коалиций внутри дагестанской культуры подтверждается своеобразным характером мелодики, характерными ритмоформулами, корпусом (номенклатурой) мелодий, жанровыми видами и подвидами, особенностями народной хореографии, свидетельствующими о самобытности этномызыкальных традиций разных дагестанских народностей. Определенная доля «закрытости» этнокультуры, обеспечивающая ей сохранность, объясняется приоритетной ролью традиционности.

Этномызыкальная традиция дагестанцев допускает возможность взаимообмена музыкальными интонациями, что особенно характерно для территориально близких народов. В частности, песенное творчество благодаря вербальности, жанровому разнообразию и высокому потенциалу обновления оказалось менее устойчивым перед трансформациями, происходящими в сфере музыкального искусства. В то же время существуют мотивные структуры, которые в комплексе с ритмическими структурами указывают на принадлежность конкретному дагестанскому этносу и идентифицируются как, например, кумыкская, лакская, даргинская мелодия и т.д. Таким образом, существует интонационно-ритмическая матрица музыкальной культуры, которая маркирует этническую идентичность и обеспечивает сохранность этнокультурного кода в условиях глобального пространства.

Процессы глобализации в значительной степени повлияли на то, что ислам начал играть важную роль в политической, экономической и культурной сферах Дагестана. Интеллектуальная

жизнь, активность организаций, составляющих гражданское общество, массовая культура и культура потребления — все это наполнилось исламскими символами и религиозными требованиями следовать традиции и сохранять самобытность. Таким образом, «культурный ислам» вторгся в социальное и культурное пространство Дагестана и начал оказывать существенное влияние на его (пространства) формирование. Центральная характеристика социокультурной структуры современного Дагестана — наличие высокой доли населения с приоритетом мусульманской самоидентификации. Масштабное возрождение в республике этнокультурной архаики в сочетании с исламским ренессансом 1990–2000-х годов обусловили усиление этнокультурной традиции и доминирование исламского типа самоидентификации. Ориентация на арабский мир, традиционную религиозность становятся маркерами «новой» этнокультурной и региональной идентичности современных дагестанцев. Таким образом, «культурный ислам» вторгся в социальное и культурное пространство Дагестана и начал оказывать существенное влияние на его (пространства) формирование.

Одним из результатов расширения мусульманского присутствия в социокультурном пространстве современного Дагестана стало появление новых форм музыкального творчества. В области вокального исполнительства сформировались новые для дагестанской этнокультурной традиции жанровые разновидности, связанные с мусульманской культурой, — нашид и мавлид, которые вместе с азаном и речитацией Корана составили корпус современной сакрально-религиозной музыки народов Дагестана. Исследование данного сектора этномузыкальной традиции позволит определить характер взаимодействия музыкальных культур, механизмы формирования надэтнического музыкально-интонационного словаря сакрально-религиозной музыки.

Исторически отношение к музыке у дагестанских мусульман неоднозначно и регулируется различными направлениями в исламе. Согласно суфийской традиции, музыка является миниатюрой гармонии всей Вселенной. Приоритетность музыки в суфийской культуре косвенно подчеркивается в одной из версий

происхождения названия певца-сказителя в традиционных культурах. Например, этимология слова «ашуг» («ашыг») связана с принадлежностью данного вида народного песенного творчества суфийской культуре мусульманского Востока. По мнению исследователей, «ашуг» ведет свое происхождение от слова «шейх» («ших») — титула, которым назывались религиозные авторитеты, главы суфийских орденов [Мамедов: Электронный ресурс]. Принимая во внимание широкое жанровое разнообразие этномузыкальной традиции в Дагестане, отметим, что ее формирование и развитие музыкального народно-песенного творчества в регионе состоялось благодаря распространению суфийской традиции ислама [Абдулаева 2013: 157]. В частности, исследователи указывают на специфическую особенность «дагестанского» суфизма, которая заключается в «субъективной возможности подключиться посредством воспроизведения и восприятия специального музыкального акта к сакрально-мистическому этосу мусульманской традиции» [Абдуллаева 2007: 30].

Большинство исследований мусульманско-культурной традиции российских мусульман относится к постсоветскому периоду. Музыкальные аспекты религиозных праздников нашли отражение в исследованиях А.Б. Софийской [Софийская 2007] и Г.Р. Туймовой [Туймова 2008], связь этномузыкальной традиции и суфизма — в трудах Л.З. Бородовской [Бородовская 2004] и М.И. Шамсутдиновой [Шамсутдинова 2001]. Л.З. Бородовская пишет, что суфии, как обладатели тайного знания, сохраняли ислам в народном быту, а «суфийская практика музицирования выступила хранителем традиций татаро-мусульманской культуры» [Бородовская 2004: 64–73]. Как компонент этномузыкальной традиции народов Дагестана сакрально-религиозная музыка рассмотрена в публикациях М.Ш. Абдулаевой [Абдулаева 2013, 2014].

Имея ярко выраженную надэтническую природу, исламская музыка, по наблюдению Т. Джани-заде, обнаруживает различия этнического характера, и в связи с этим в настоящее время трудно говорить об абсолютной унифицированности исламской музыки. Скорее следует выделять в рамках цивилизационной культурной общности различные музыкальные субкультуры

или локальные стили, отличающие, к примеру, арабскую музыку Ирака от арабской музыки Алжира и Туниса, арабскую — от персидской, азербайджанскую — от турецкой, турецкую — от среднеазиатской и т.д. [Джани-заде: Электронный ресурс].

Нашид — мусульманское песнопение арабской традиции, исполняемое мужским вокалом соло или в хоре без сопровождения музыкальных инструментов. В Дагестане *нашиды* стали популярными в период, который связан с религиозным «возрождением», — с начала 1990-х годов. В оригинале *нашиды* исполняются на арабском языке, в рассматриваемом регионе — на языках дагестанских этносов. Главной особенностью исполнения *нашида* является отсутствие инструментального сопровождения, *нашид* поется *a cappella*. Поступенное движение мелодии, неширокий диапазон, отсутствие скачков мелодии на интервалы шире квинты позволяют говорить об удобстве исполнения *нашида*. Мужской вокальный ансамбль поет в основном в унисон, в редких случаях происходит разделение на двухголосие (в терцию).

Отличие арабского и персидского стилей пения, отмеченное исследователями, заключается в способе ритмической организации. Арабский стиль (*нашид ал-араб*) характеризуется наличием фиксированной метроритмической структуры, персидский (*нашид ал-аджам*) — отсутствием четкого метра, т.е. свободным ритмом [Джани-заде: Электронный ресурс]. Четкая музыкально-ритмическая организация, силлабическое стихосложение позволяют определить принадлежность дагестанского *нашида* именно к арабскому стилю.

Показательно присутствие в музыкально-ритмической организации *нашидов* западно-европейских принципов структурирования музыкального целого. В пользу данного утверждения говорит наличие следующих особенностей: тональная основа *нашида* (семиступенная диатоника), четный принцип деления периода на фразы («квадратность» музыкальных построений — периодов), куплетная форма. Аскетичность исполнения, суровость, отрешенность, пение вполголоса, отсутствие яркой эмоциональности характеризуют образный план *нашида*.

Важная жанровая характеристика *нашида* связана с наличием большого количества куплетов, интонационного и динамического постоянства. Цикличность, протяженность во времени при статичности образной сферы, избегание многоголосия («бесплотность» фактуры) — принципиальное условие музыкально-выразительной составляющей *нашида*, маркирующего принадлежность данного жанра религиозному ритуалу. Показательно, что при таком достаточно строгом жанровом «режиме» *нашид* мобилен в содержательном аспекте, что подтверждается наличием текстов не только религиозных, но и посвященных общечеловеческим темам: любви к матери, родине. Это позволяет определить некую перспективу расширения жанровых рамок *нашида*: от песнопения арабо-мусульманской традиции к вокальным жанрам этнической (в частности, дагестанской) массовой культуры.

Музыкальная традиция мусульман Дагестана обнаруживает определенные закономерности. Она включает как канонический (арабо-мусульманский) компонент, так и мобильный, вариативный, обусловленный сплавом с местным музыкальным фольклором и интонационным словарем культуры новоевропейского типа. Соединение различных пластов культуры имеет давнее происхождение и определяется конкретными историческими условиями бытования ислама в Дагестане, а также общей тенденцией к сохранению национальных традиций и стремлением к культурным контактам с исламским миром. Это определяет локальное своеобразие религиозных универсалий и в целом расширяет стилевую панораму музыкальной культуры Дагестана. В целом исследование религиозных музыкально-поэтических жанров народов Северного Кавказа требует серьезного изучения. В частности, неисследованным вопросом остается корреляция музыкально-интонационного словаря мусульманских песнопений, исполняемых в Дагестане, с корпусом музыкальных интонаций арабо-мусульманской традиции.

Функционируя в пространстве этномузыкальной традиции, сакрально-религиозная музыка подвержена процессам интонационного обновления, характерным для народной музыкальной

традиции: взаимообмен музыкальными интонациями особенно актуален для территориально близких народов. В процессе накопления первичного эмпирического материала нами выявлено, что корпус сакральнo-религиозных жанров является примером глокализации в пространстве дагестанской музыкальной культуры. Если современная академическая и массовая музыка ориентирована на интонационную интеграцию в европейское музыкальное пространство, то сакральнo-религиозные жанры сохраняют локальную идентичность в связи с устойчивым корпусом интонаций, которые являются знаково-выразительными смыслами этномызыкальной традиции дагестанских народов.

Предполагается, что проведенная классификация азанов, нашидов, мавлидов по этнотерриториальному принципу позволит выявить музыкально-интонационные обороты, маркирующие этномызыкальную традицию народов Дагестана. Результаты исследования помогут определить характер взаимодействия музыкальных культур, механизмы формирования надэтнического музыкально-интонационного словаря сакральнo-религиозной музыки.

Библиография

- Абдулаева М.Ш.* Этномызыкальные традиции в многоуровневой структуре идентичностей народов Дагестана // Теория и практика общественного развития. 2013. № 2.
- Абдулаева М.Ш.* Сакральнo-религиозная музыка народов Дагестана (к постановке проблемы) // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. 2014. № 12 (50). Ч. 1.
- Абдуллаева Э.Б.* Дагестанское музыкальное искусство постсоветского времени: основные тенденции // Южно-Российский музыкальный альманах. 2007. № 1.
- Бородовская Л.З.* Традиции суфизма в татарской музыке: Дис. ... канд. искусствоведения. Казань, 2004.
- Гороховик Е.М.* Становление и развитие музыкально-культурологической парадигмы в профессиональном музыкальном образовании и науке // Весті Беларускай дзяржаўнай акадэміі музыкі (Вести Белорусской государственной академии музыки). 2007. № 1; 2008. № 12. [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.worldmusiccenter.ru/stanovlenie>

razvitie-muzykalno-kulturologicheskoi-paradigmy-professionalnom-muzykalnom-obrazovanii-n (дата обращения: 03.03.2015).

Джани-заде Т.М. Исламская музыка. [Электронный ресурс]. Онлайн-энциклопедия. Режим доступа: http://encyclopaedia.bigra.ru/enc/culture/Islamskaya_muzika.html (дата обращения: 08.04.2015).

Земцовский И.И. О системном исследовании фольклорных жанров в свете марксистско-ленинской методологии // Проблемы музыкальной науки / Ред. И.И. Земцовский. М., 1972. Вып. I.

Земцовский И.И. Этническая история и музыкальный фольклор. Историческая библиотека. [Электронный ресурс]. Режим доступа: http://www.historylib.org/historybooks/Pod-red--A-S--Gerda--G-S--Lebedeva_Slavyane--Etnogenez-i-etnicheskaya-istoriya/5 (дата обращения: 03.03.2015).

Мамедов Т. Ашыги Азербайджана Музыкальная наука на постсоветском пространстве: Международная интернет-конференция. [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://2010.gnesinstudy.ru/index.html%3Fp=1110.html> (дата обращения: 03.03.2015).

Софийская А.Б. Музыкальные аспекты религиозных праздников татар-мусульман Поволжья: Дис. ... канд. искусствоведения. Казань, 2007.

Туймова Г.Р. Религиозные музыкально-поэтические жанры в традиционной музыке крымских татар: мавлид и иляхи: Дис. ... канд. искусствоведения. М., 2008.

Хрущева М.Г. Музыкальная фольклористика и этническая история // Проблемы этногенеза народов Волго-Камского региона в свете данных фольклористики. Астрахань, 1989.

Шамсутдинова М.И. Маулид-байрам у мусульман Среднего Поволжья: Дис. ... канд. филос. наук. Казань, 2001.

Н.В. Кашовская

ИУДЕИ В ИСТОРИЧЕСКОМ ПРОСТРАНСТВЕ ДАГЕСТАНА (из опыта каталогизации еврейских надгробных памятников Южного Дагестана)

Устная коллективная память, которую сумели зафиксировать исследователи XIX в., сохранила предания и события, происходившие не ранее XVI–XVII вв. В преданиях горских евреев отсутствуют четкие сведения о времени поселения их предков на Восточном Кавказе и о месте, из которого они были переселены на Кавказ. В XVII в. Адам Олеарий и Ян Стрейс отмечали, что, по мнению самих горских евреев, они происходят из Иудова и Вениаминова колен [Анисимов 1888: 14; Дорн 1864: 252–286; Козубский 1906: 61–63, 66–68; Семенов http://sarkel.ru/istoriya/o_rannih_kontaktah_vostochnokavkazskih_evreev_i_hazar_semenov_igor_godovich/]. Уже первыми исследователями Дагестана (Дорн, Иуда Черный, Анисимов) признавалась недостаточность письменных источников. Ими наиболее остро обсуждался вопрос о происхождении и этнической идентичности горских евреев. В его разрешении важны любые свидетельства о жизни и историческом прошлом еврейских общин. Анисимов отмечал, что «народная традиция сохранялась на разговорном языке», который с конца XIX в. в специальной литературе именуется как еврейско-татский, и в тюркских языках, что вполне укладывалось в ситуативную и региональную норму межэтнических отношений диаспоры [Анисимов 1888: 14; Семенов: [Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого \(Кунсткамера\) РАН
\[http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-299-9/\]\(http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-299-9/\)](http://berkovich-</p></div><div data-bbox=)

zametki.com/Nomer11/ Semnov1.htm; Викторин 2015: 193–195]. Именно язык позволяет выделить горских евреев как особую субэтническую еврейскую группу, сформированную на Восточном Кавказе — на территории современных Республики Дагестан (в составе Российской Федерации) и Азербайджанской Республики. Их разговорным языком является так называемый еврейско-татский язык, в основе которого лежит диалект среднеперсидского [Викторин 2015: 193–195]. Еврейско-татский язык содержит также довольно значительный пласт лексических заимствований из арамейского и древнееврейского и, кроме того, из современных азербайджанского, кумыкского и других языков [Семенов: http://sarkel.ru/istoriya/o_rannih_kontaktah_vostochno-kavkazskih_evreev_i_hazar_semenov_igor_godovich/].

В этнокультурном отношении горские евреи являются частью мира иранского еврейства, с которым они еще в начале XIX в. — до включения Восточного Кавказа в состав России — поддерживали довольно тесные связи [Викторин 2015: 191, 193–195]. Об этом может свидетельствовать, например, их знакомство с языком зебони имрани, посредством которого иранские евреи, говорившие на различных диалектах, общались между собой. Кроме того, в XVIII–XIX вв. довольно большое число иранских евреев, главным образом из Гиляна, переселилось на Восточный Кавказ и интегрировалось в состав различных горско-еврейских этнографических групп [Семенов: <http://mncipri.narod.ru/t002.htm>; Шапира 2010: 81–82]. Еврейские общины Восточного и Северного Кавказа постоянно на протяжении Средних веков пополнялись мигрантами из Закавказья, Грузии, Ирана [Шапира 2010: 79–80]. Турецкие завоевания Ирана, части Кавказа XVI–XVII вв. еще раз перемешали состав еврейских общин. Евреи Восточного и Северного Кавказа относились к другому культурно-историческому ареалу, но большей частью они были иранского происхождения [Шапира 2010: 80–81]. Слова раввина Дербента Ицхака бен Якова Мизрахи (1795–1877), что евреи города пользуются «еврейской письменностью, но иногда те, которые не так хорошо владеют еврейским, пишут на принятом среди нас татском», подтверждают этот тезис [Черный 1884:

48]. Можно предположить, что средневековый иврит в среде горских евреев сохранялся как язык образования и религиозных практик [Чернин 1986: 205–206].

К сожалению, ни мусульманские, ни еврейские источники [Голб, Прицак 1997: 13, 46, 129; Арутюнян 1970: 134], повествующие о горах Кавказа (Дагестана) как области, где в хазарский период уже жили евреи¹, ни предания о переселении в Дагестан предков горских евреев из Сасанидского Ирана в качестве солдат-строителей для защиты от набегов тех же кочевников не могут в полной мере восстановить последовательную историческую картину расселения [Шапира 2006: 8–30]. По мнению М. Куповецкого, в изучении евреев Кавказа «белым пятном» в истории еврейских общин региона остаются в XIV–XVII вв. — позднее Средневековье и раннее Новое время, а исследователи ограничиваются самыми общими рассуждениями о положении и статусе евреев [Куповецкий 2014: 32–33]. Привлекаемые ими персидские, западноевропейские, из соседних регионов, синхронных во времени, еврейско-персидские и русские источники также пока не создают общей картины. Возможные исторические связи между горскими и грузинскими евреями Кавказа, о которых говорят исследователи, изучаются на уровне постановки проблемы [Черный 1992: 2–18; Шапира 2010: 82–83; Лернер 2014: 12–13; Лернер 2008: 1; Арутюнян 1970: 15; Куповецкий 2014: 33].

Реконструировать картину прошлого в таком историографическом провале можно только в общих чертах. Именно дискуссионность вопросов о направлении миграции евреев в XVII–XIX вв. в горные районы Дагестана заставляет искать новые источники и вводить их в научный оборот.

Уцелевшие древние еврейские кладбища Дагестана, затерявшиеся в ущельях или тенистых долинах, а то и поднявшиеся на отроги гор, позволяют составить весьма широкое представление о «географии расселения еврейской диаспоры по территории»

¹ Израильский исследователь Д. Шапира не связывает иудаизацию хазар с евреями Дагестана, как и происхождение последних от принявших иудаизм евреев Хазарии.

Дагестана [Кашовская 2013: 55–62; 2014: 84]. Эпиграфическое изучение кладбищ селений Южного Дагестана, где данный регион рассматривается как наиболее возможный путь передвижения общин из Карабаха и Шемахи, может обещать реальные результаты. Основными объектами нашего исследования стали надгробные камни некрополей Дербента и селений в его «округе»: Маджалиса, Ньюджи, Карчага, Джераха, Мараги, Хели-Пенджика, Янгикента. В данной статье представлены предварительные выводы.

В «Асари-Дагестан» («Исторические сведения о Дагестане») Гасана-Эфенди Алкадари (1834–1910)¹ (историка, философа, поэта-просветителя Дагестана конца XIX и начала XX в.) в исторической последовательности перечисляются селения Южного Дагестана². Марага в северном Табасаране записана в одном ряду с Рукелем, Митагами и другими селами. Об этом ауле сообщает «голштинский посол» Адам Олеарий, посетивший Дагестан в 1637 г.; в своем свидетельстве о торговле табасаранских евреев в Шемахе он указывает на Марагу как на одну из торговых остановок [Олеарий 1906: 487; Козубский 1906: 61–63]. О ней упоминает в своем описании о горских евреях еврейский же путешественник Иуда Черный (1835–1880), он насчитал в ауле 16 «дымов» на 60-е годы XIX в. [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 (рис. 1³) Все, что нам, удалось обнаружить на некрополе, — это три надгробия, два из которых, вкопанные в грунт, установлены над могилами. Третье зафиксировано в лежачем положении и, скорее всего, не на своем первоначальном месте. Все три памятника представляют собой прямоугольные стелы, выполненные из местного камня, извест-

¹ Гасан Алкадари (1834–1910), лезг. Гьасан-эфенди Алкьвадари. Полное имя: Хасан-эфенди ибн Абдуллах ибн Курбанали аль-Алкадари.

² На русском языке книга Гасана Алкадари «Асари-Дагестан» в переводе А. Гасанова была напечатана в 46-м выпуске «Сборника сведений для описания племен и местностей Кавказа» в 1929 г. в Махачкале.

³ Все используемые в статье фотографии — авторские.

кового туфа. На одном из них вырезан прямоугольный экран, в котором выбита надпись. Надписи выполнены на еврейском языке на двух памятниках очень плохой сохранности, из-за чего не удалось вычитать тексты полностью.

Первое надгробие найдено извлеченным из земли, видимо произошло это достаточно давно, так как практически по всей длине надгробия (около двух метров) поверхность одного цвета без каких-либо следов заглабления (рис. 2). Тем не менее по положению данного памятника можно только предположить, что заглабление было на 60–70 см. Это расстояние от картуша до нижнего горизонтального ребра. Верхний край надгробия закруглен, а нижний, наоборот, заострен. Надпись в картуше распределена равномерно, по легкой разметке, но плохая обработка поверхности, неглубокий рельеф и образовавшиеся вследствие эрозии каверны способствовали разрушению текста, потому не все слова эпитафии вычитываются. Довольно трудно поддается расшифровке строка, где как раз указывается дата: ה'ש'ה'ל'כ'ה' — над каждой буквой даты поставлены дополнительные риски-ригели; формула даты записана в Малом счислении, на что указывает аббревиатура ל'פ'ל на строке ниже, и тогда предлагается для прочтения 1600 г. Мастер использовал курсивный шрифт, его личный почерк проявляется в начертаниях отдельных букв: «א» (алеф) — он на строках расположен вертикально, «ש» (шин) — широкий и скругленный, «ל» (ламед) — соединение почти геометрических линий.

Второй, самый ранний из уцелевших камней, также подвергся эрозии. Слегка обработанная поверхность от выветривания покрылась мелкими кавернами, выросшие лишайники дополнили процесс разрушения, первые строки полностью стерлись. Затруднены для прочтения и три нижние строки, дата указана на предпоследней строке — 300 г. (1540 г. по Р.Х.), записанная в традиции Малого счисления (рис. 3). Надпись нарезалась на неразлинованной поверхности, мастер на глаз держал направление строк, из-за чего они к левому краю уходили вниз. Размер букв курсивного почерка этой надписи примерно одинаков (заключаем по букве «ש» (шин), которая встречается в тексте трижды),

и вырезаны они в неглубоком рельефе, что, вероятно, и послужило причиной разрушения большей части эпитафии.

Эти два памятника лапидарного письма, представляя восточно-кавказскую диаспору XVI–XVII вв., отражают свою местную традицию письма, его квадратный почерк неизбежно склонялся к полукурсиву или вообще к курсиву, к упрощенной его форме. Как показывает изучение надгробных памятников, переход на квадратный почерк печатного образца в эпиграфике общин Дагестана стал наблюдаться лишь с рубежа XVIII–XIX вв. Поэтому к датировке эпиграфических источников почерки и шрифты надписей имеют непосредственное отношение, так как они фиксируют определенные навыки и традицию.

Примечательно, что почерку эпитафии 1600 г. с первого надгробия из Мараги нашлись аналогии на памятниках кладбища селения Абасава¹. Возникновение Абасава 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 Абасава [Козубский 1906: 63–64; Черный 1992: 13–14; Викторин 2015: 193].

Из сохранившихся к 2009 г. надгробий самые древние — середины XVII в. Всего надмогильных камней с эпитафиями уцелело чуть более 30, но и они подтверждают историческую картину XVIII–XIX вв. В 1760 г. Фатали-хан разрешил евреям соседних селений поселиться в Абасава (отмечается приток новых почерков). Но уже в 1799 г. ситуация меняется. Война Сурхай-хана Казикумухского и Кюринского ханств против Шихали-хана Дербентского принесла разорение в селение Абасава, и после того, как правитель Кази-Кумуха вырезал население Абасава, Шихали-хан приказал уцелевшим абасовинцам (около 160 человек) переехать под защиту дербентских крепостных стен и выделил им участок под застройку. Таким образом, оставшиеся жители переселились в Дербент, в котором новый правитель Али-хан дал им землю.

¹ По Семенову И.Г. — Абасово [Семенов И. Горские евреи Северного Кавказа и Дагестана: <http://berkovich-zametki.com/Nomer11/Semnov1.htm>].

Действительно, самое позднее надгробие на кладбище Абасава датируется 1827 г. Такие небольшие сведения с надгробных текстов, как имена, титулы, евлогии, но привязанные к датам, являются неоценимыми и конкретными историческими свидетельствами о месте и времени пребывания общин дербентской округи.

Из других источников выясняется, что до конца XVIII в. евреям Дербентского ханства запрещалось жить в самом Дербенте. Еврейский квартал в этом городе появился лишь в 1798 г. [Семенов: <http://berkovich-zametki.com/Nomer11/Semnov1.htm>]. Место, отведенное для абасавинских переселенцев, было болотистое и кишело малярийными комарами. Прошел не один год, пока абасавинцы засыпали болото особой глиной, привозившейся ими на арбах с берега реки Рубас, в двадцати километрах от города [Семенов: <http://berkovich-zametki.com/Nomer11/Semnov1.htm>]. Лишь после этого они построили там свои дома, ставшие первыми постройками еврейского магала (квартала). Шихалихан (1791–1806), ставший ханом Дербента после смерти Фаталихана, уравнил евреев в правах с мусульманами и предоставил им статус постоянных жителей Дербента, разрешил селиться в центре города. У южной крепостной стены появился новый еврейский квартал, получивший название «Тенге-махала».

В 1806 г. Дербентом овладели русские войска, были установлены границы с Персией и Турцией, но из-за постоянно возникавших локальных конфликтов линия границ была весьма условной: на подвижных южных границах постоянно назревали «живые» конфликты. Военное столкновение произошло у границ Дербента в 1830 г., тогда в месяце Ав (июль-август) 1830 г. были похоронены 12 мужчин (Мордехай с сыновьями). Эти погребения положили начало новому дербентскому еврейскому кладбищу (рис. 4). Текст некролога на первых надгробиях общий, почти трафаретный, почерк резчика также одинаков, однотипны надгробия и по архитектуре. Но уже через десяток лет появляется архитектурное разнообразие в оформлении стелы, что может являться косвенным свидетельством об окрепшей материально общине.

На всем протяжении Кавказской войны (1817–1864), были ли это события, когда Гази-Магомед, первый имам Дагестана, подступил к Дербенту и блокировал его, или походы Шамиля на селения Табасарана, еврейское население окрестных сел, в том числе и из Кайтага, укрывалось за дербентскими крепостными стенами [Семенов: <http://berkovich-zametki.com/Nomer11/Semnov1.htm>]. Все они, как и дербентские мусульмане и армяне, вместе с русскими войсками участвовали в отражении атак горцев и отстаивали город. После замирения военных столкновений большинство евреев вернулось в родные селения, но многие навсегда остались в Дербенте и пополнили население еврейского квартала.

Надгробные стелы 1830 г. с раннего участка еврейского некрополя Дербента очень близки надгробным камням из Абасавы 1820-х годов характерным почерком резчика, структурой эпитафий, стилистическими оборотами и формулами записи дат. Эти же характерные приемы обнаружались на некрополе горного селения Маджалис.

Этнографические описания этого аула, который входил в «Кайтаго-Табасаранский округ», представлялись путешественниками и исследователями еще с XVIII в. [Черный 1992: 9], но вопрос появления в этом селении еврейской общины отсылался к преданиям. В области Кайтаг в древности еврейское население было сосредоточено в ущелье Дерей-Гата, которое мусульмане обычно называют Джууд-Гатта, «Еврейское ущелье». В прошлом там находилось семь селений [Семенов: <http://berkovich-zametki.com/Nomer11/Semnov1.htm>; Беккер 2015: 184]. В XV в., когда был основан Маджалис, столица кайтагских уцмиев, многие из евреев, живших в Дерей-Гата, стали перебираться в новый город. Со временем их дома составили большинство — около двух третей населения. После переселения в Маджалис некоторые из прежних селений оказались заброшенными, и даже «имена», как говорит И. Семенов, «не всех из них сохранились, другие же еще долгое время продолжали существовать и были частично заселены мусульманами — даргинцами и кумыками» [Семенов: <http://berkovich-zametki.com/Nomer11/Semnov1.htm>]. Поэтому данные

эпиграфических исследований, а именно эпитафии кладбища Маджалиса, возможно, восстановят конкретную историческую ситуацию.

Некрополь, дошедший до наших дней и действующий поныне, принадлежал общине, которая регистрируется памятниками с 40-х годов XIX в. [Черный 1992: 42]. Расположен он на северной окраине селения, на склоне горы. Занимает приблизительно 800 кв. м, на кладбище уцелело 145 надгробий (рис. 5). 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.

Первой датой из зафиксированных эпитафий является 1842 г. (рис. 6). Всего этим временем датируются шесть надгробий. Тексты вырезаны одним почерком квадратного письма с курсивными элементами; они идентичны дербентским этого же времени. Только на рубеже XIX–XX вв. мастерами-резчиками стал использоваться квадратный печатный шрифт. Эпитафии на протяжении всего периода действия могильника (30-е годы XIX — вторая половина XX в.) имеют единую формулу посвятельного текста: «Здесь был похоронен... в день ... месяца ... года ... по Малому счислению». Нужно отметить, что этот стиль оставался образцом и не изменялся на всем протяжении существования некрополя. 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.

Эпитафии позволили сделать интересное замечание о языках в общине Маджалиса. Еврейский язык (иврит) не являлся разговорным: почти весь XX в. тексты были двуязычными: еврейский — русский, с конца XX в. — русский — еврейский.

Горские евреи, «живущие с незапамятных времен между горскими племенами Кавказа, но <...> малоизвестные любителям истории», оставили о себе свидетельства, которые никогда преж-

де не были введены в научный оборот. В очерках по горским евреям Иуда Черный весь собранный материал записывает под 1869 г., он сообщает о раввинской службе и женщинах-плакальщицах, что так растрогали его, но больше и чаще упоминает селение Янгикент близ Маджалиса и приводит почти равное количество домов для этих двух селений — 110–116 [Черный 1992: 2; Арутюнян 1970: 24, 42].

Интересно, что кумыкско-даргинское селение Янгикент («Новое село») возникло как часть еврейского селения Ньюгеди, но впоследствии, когда евреи покинули родное село, единственной его обитаемой частью остался Янгикент, а собственно Ньюгеди запустел, и даже его название вытеснено новым — Янгикент [Семенов: <http://berkovich-zametki.com/Nomer11/Semnov1.htm>]. Аул Янгикент расположен на северо-западе от Маджалиса, еще выше в горах, во внутренних долинах, изобилующих родниками. Тесные общинные контакты Янгикента и Маджалиса подтверждают и эпитафии надгробий.

Кладбище расположено на западной окраине современного селения. Само кладбище практически не сохранилось: современное активное частное домовое строительство поглотило почти всю площадь некрополя. Большая часть надгробий нами обнаружена не на своем месте. Только 11 надгробий уцелело на своем первоначальном месте, к этому числу можно прибавить еще 17 фрагментированных надгробий, от которых уцелели основания, уходящие в землю. Остальные 52 фрагмента были собраны жителями (видимо в момент строительства) на небольшом пространстве между жилыми домами и завалены строительным мусором (рис. 7).

Для научной фиксации они были освобождены от мусора, пересчитаны, всего оказалось 80 памятников, целых и фрагментов, и на плане они были отмечены на месте обнаружения. Только в одном случае удалось соединить верхушку и основание и прибавить к целым надгробиям еще одно условно целое. Все надгробия с уцелевшими на них обрывками посвяtitельных текстов дали ограниченный эпиграфический материал для исследования — это или одни только даты, или вступительные

формулы, или только имена. По вступительным формулам и по черку резчика эпитафии действительно перекликались с маджалисскими, а вот архитектурно община вырабатывала свои модели и пристрастия.

Зафиксированные образцы стилистических формул эпитафийного стиха, почерков, а также зарисовки архитектурных типов и форм надгробных камней подтверждают наличие тесных связей между общинами и даже активное переселение.

Выше уже отмечалось, что в XVII в. в Дагестане основными районами, где жили горские евреи, являлись Дербентское ханство и владение уцмия Кайтагского. К XVIII в. вокруг Дербента и в прикаспийской долине р. Самур (Мушкур, Мискур) образовался сложный конгломерат 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 — шитов и суннитов, а также христиан-григорианцев) [Викторин 2015: 92].

Аул Нюгди-Мюшкюр находился на территории Дербентского ханства среди других селений Ханджелъкала, Бильгади, Пенджди и Мамрач: в них когда-то жили евреи. Некоторые были чисто еврейскими, но, к сожалению, до настоящего времени лишь в Нюгди проживают несколько семей [Семенов: <http://berkovichzametki.com/Nomer11/Semnov1.htm>]. В XIX–XX вв. Нюгди представляло пример настоящего дагестанского селения, где переплелись исторические судьбы трех народов: состав его населения — азербайджано-лезгино-еврейское. От их пребывания остались лишь кладбища, храмы и синагога. У горских евреев село именовалось Мюшкюр, отсюда и сохранилось другое название — Нюг-ди-Мюшкор [Тарихи «Дербенд-Наме» 2007: 40; Викторин 2015: 92].

Нюгди находится по береговой линии южнее Дербента, в 37 км близ большого села Беленджи. Местные евреи считали себя переселенцами из Хели-Пенджика, но, как показало дальнейшее изучение, их надгробия эпиграфически оказались очень близки общине Карчага. В Нюгди сохранилось огромное еврей-

ское кладбище, уцелевших надгробий чуть более 200, не считая 50 просевших могильных ям, над которыми не сохранилось надмогильных камней. Иуда Черный, посетивший также и Ньюджи, свидетельствовал, что на 1867 г. в селении проживало 38 евреев, к 1886 г. — 778, в 1897 г. — 479, в 1926 г. — 276 евреев.

Эпиграфические наблюдения позволили откорректировать и датировки, и статистику. Наиболее старые из обнаруженных надмогильных памятников датируются началом XVIII в. (1708 г.), последние по времени относятся к 40–50-м годам XX столетия. Архитектурно-декоративное оформление надгробий на кладбище селения Ньюджи получило особое развитие.

На середину XIX в. приходится 60 надгробных камней (по сохранившимся эпитафиям), что примерно согласуется со сведениями И. Черного [Черный 1992: 42]. Это косвенно свидетельствует о наибольшей плотности населения общины за весь наблюдаемый по эпитафиям период — XVIII–XX вв.

В течение XIX в. в селении соседствуют две ньюджиинские общины: еврейская, переживающая активность, она увеличивается почти вдвое от первоначального ядра, и армянская, которая начинает отстраивать или восстанавливать храм. О восстановительных работах сообщал камень, находившийся внутри храма-часовни Св. Григориса, с надписью на армянском языке, который находился до 90-х годов на хранении в одной местной семье. Перевод надписи был осуществлен Дмитрием Геворкьяном и гласит о том, что «госпожа Елизавета Кочкачянц реставрировала церковь в память о себе и своей семье ... 1879 г.» [Геворкьян: <http://www.sarinfo.org/sarnews/13-11-13.shtml>]. Вторая армянская надпись храма-часовни сообщает, что в «год Господень 1916» храм отреставрирован на средства родных братьев Ванецянц, Григора и Лазаря Петросовичей [Геворкьян: <http://www.sarinfo.org/sarnews/13-11-13.shtml>].

По всему видно, что в результате строительных мероприятий небольшую часовню, стоявшую на этом месте до начала XX в., сменили на красивейшее здание церкви Св. Григориса. Эти ремонтно-восстановительные работы удивительно отразились на архитектуре и орнаментике надгробий еврейского клад-

бища. До начала 70-х годов XIX в. все типы надгробий представляли собой простые и неприхотливые формы стел, порой из грубо отесанных монолитных блоков.

Ситуация резко меняется с конца 70-х годов XIX в. Устанавливаются стелы, выполненные в совершенно другой каменотесной традиции. Мастера выбирали для них сероватый и желтоватый плотной структуры песчаник, который отесывался с четкими геометрическими гранями, шлифовался почти до полировки. Фасадная поверхность украшалась тонко вырезанными, прекрасно орнаментированными арочными экранами-картушами, куда врезалась надпись. По датированным надгробиям можно предельно точно отнести такие архитектурные изыски к 70–80 годам XIX в. (рис. 8–9).

Затем наступил период некоторого примитива, а потом заказчики ко вторым ремонтным работам на армянском храме вошли во вкус. Раввины еврейского аула Овед бен Мукдаши (1880-е годы), Ифтах бен Овадия (с 1906 г.) видели положительное в таком тесном, на бытовом уровне, контакте двух народов¹.

Последние по времени надгробия относятся к 40–50-м годам XX столетия, когда в селе оставалось не более десятка еврейских семей.

Эпитафии XIX в. наиболее информативны, они дают новую формулу записи даты, где счет дней ведется от шабата и от новолуния, круг счисления указывается как по Малому счислению (לפ"ק), так и по Сотворению мира (לצירדה, לב"ע). Евлогии записывались в основном в сокращениях, а заупокойные и благопожелательные молитвы очень разнообразны и довольно часто использовались. Почерки не очень вариативны. Скорее всего, в общине было около четырех мастеров, которые владели ремеслом резчика и знали язык. Применявшиеся шрифты оказались близки памятникам из селения Хели-Пенджик и аула Карчаг.

Карчаг и Хели-Пенджик наряду с другими еврейскими селениями Араг, Джерах находились в горных областях, непосредственно примыкавших к Дербендскому ханству с юго-запада,

¹ Их надгробия сохранились на кладбище с. Ньюджи.

в Табасаране и Кюра [Беккер 2015: 184–185; Викторин 2015: 191–193]. Диалект жителей этих селений очень близок к дербентскому и практически неотличим от него [Семенов: <http://berkovich-zametki.com/Nomer11/Semnov1.htm>]. Возможно, что именно сосредоточенность их в сельской местности сохраняла эту устойчивость языка.

Небольшое селение Хели-Пенджик находится в Табасаране. Старое кладбище в современном селении не сразу удалось найти. Оно расположено при въезде в селение, слева от трассы, в 500 м от указателя населенного пункта. Кладбище занимает площадь около 200 кв. м, в каждом ряду по четыре, иногда по пять надгробий, приблизительно в девять рядов. Жилые дома, подходящие вплотную к кладбищу, и разрушения не позволяют восстановить прежние его границы. Уцелело 44 памятника, между ними 12 просевших могильных ям без надгробных стел.

Все надгробия представляют собой стелы без какого-либо орнамента, только на некоторых были экраны, в которых были вырезанные поминальные тексты (рис. 10). Хронологические рамки некрополя: 50-е годы XIX в. — самое начало XX в., что позволяет судить о кратковременности поселения: в одно или два поколения.

Представлены несколько видов почерков, бытовавших практически в одно и то же время, два из них находят параллели с эпитафиями из Ньюджи этого же времени, причем они и стилистически очень близки. Сами эпитафии довольно однообразны: вступительная формула только одна: «по никбар» — полная и аббревиатурная запись (ג'ב). Способом передачи даты — здесь всегда была запись по Малому счислению (ג'פ'פ'), — а также редко употребляемыми эпитетами кладбище селения Хели-Пенджик сближается с соседней общиной Карчага.

Происхождение общины предание относит к середине XVII в., т.е. к персо-мидийскому переселению евреев в Кубу 1646 г. и последовавшей новой миграции в Карчаг [Беккер 2015: 184–185].

Иудейский некрополь находился на вершине большого глиняного холма, доминирующего над современным селением 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. По левому склону за гребнем уже еврейское кладбище: гребень стал естественной границей между двумя некрополями.

Камень надгробий — песчаник, стелы почти все оформлены экраном-рамкой по образцу мусульманского кладбища, расположенного рядом, чаще прямоугольной или треугольно-арочной формы. Встречены и точные копии с мусульманских образцов, где экраны антропоморфной формы, а поля декорированы резной плетенкой (рис. 11). По уцелевшим эпитафиям хронологические рамки существования общины и некрополя — от 90-х годов XVIII в. до двух первых десятилетий XX в. Эпитафии, выполненные неглубоким внутренним рельефом, частично или полностью выветрены. Последняя дата на уцелевших надгробиях некрополя Карчаг — 1914 г. (к сожалению, ожидаемого времени конца XVII в. зафиксировать из того, что осталось, не удалось).

Тем же временем заканчивается и история некрополя селения Джерах. Оно примечательно аналогичными антропоморфными экранами на надгробных стелах.

Селение Джерах находится в глубинных районах Табасарана, на высоте около 500 м над уровнем моря. Некрополь в окружении двух больших мусульманских кладбищ. Здесь зарегистрирована та же архитектурно-типологическая преемственность. Все надгробия — стелы — украшены рамками, иногда они завершаются арочным контуром. На трех (одних из самых ранних по времени) надгробиях экран имеет антропоморфные очертания, как в Карчаге (рис. 12). Почерки и шрифты встречаются самые разнообразные. По руке мастера выявлено более восьми образцов почерков: от курсива до строгой печатной квадратной формы. И это несмотря на замкнутость поселения горными отрогами! Правда, не один из почерков не приобрел устойчивость.

То же можно сказать и о формулах эпитафий: стилистически они очень разнообразны, но нет доминирующей. Обнаруживаются несколько структурных оборотов, которые зафиксированы

в Маджалисе, Карчаге, Ньюди, Хели-Пенджике (см. табл.). Хронологические рамки действия некрополя — от первых годов XIX в.

Некрополь	Формулы: вступ., закл.	эпитеты	эвлогии	дата и формулы даты
Абасава	1. יום שנפטר	1. חסד	1. ל' ב'ת'	1. בשבת 2. כיום ראשון 3. לחדש 4. רבעה עשרם 5. ליצירה 6. לפ"ק
Дербент	1. יום שנפטר 2. יום שנקבר 3. פה נקבר 4. לביע'	1. הבחור 2. החסיד	1. גיע - נוחו ערך 2. ליע לביע- לבית עולמו	1. יום ראשו 2. בשבת 3. ש"ק 4. לחדש 5. לפ"ק 6. לפ"ק ליצירה
Маджалис	1. פה נקבר 2. זאת מאבת 3. יום שנפטר 5. לפ"ק 6. ישי"נים יבוא שלום ינוה על משכבו 7. תצ"כ 8. לביע'	1. הנכבד 2. הצנועה	1. גיע - נוחו ערך 2. ג"ב ג"ם 3. לביע' 4. מב'נע 5. שה'לע	1. 2. עש"ק - ע"רב ש'בת קדש 3. לחדש 4. לפ"ק
Янгикент	1. פה נקבר 2. יום שנפטר	1. הבחור 2. העניו	1. נב"גם 2. גיע	1. לחדש 2. ש"ק 3. עשק 4. בשבת 5. לחדש 6. לירח ניסן 7. בשבת 8. לפ"ק
Ньюди	1. זה ציון קבר 2. זה אבן של 3. יום שנפטר 4. פה נקבר 5. פה נטמה 6. פה נמסר 7. לפ"ק 8. נב"ם - נשמתו בנ			1. עש"ק - ע"רב ש'בת קדש 2. ה"א - הם אמאו 3. דש"ה - דברי ש'מעו ה'ון 4. לירח ניסן
Корчаг	1. יום שנפטר 2. פה נקבר 3. יום שהלך 4. פה נטמן 5. ת'צ"כ"ה	1. הכבדה 2. הצנועה 3. בחור		1. ש"ק 2. בשבת 3. לחדש 4. שנת 5. לפ"ק
Джерах	1. ציון קברת 2. יום שנפטר 3. שהלך לבית עולמו 4. יום שהלך 5. זה ציון קבורת 6. פה נקבר 7. ת'צ"כ"ה	1. האשה 2. הצנועה 3. חסיד 4. נער 5. הבחור 6. אשה נכבדת	1. דש"ח - דברי ש'מעו ח'ון 2. גיע	1. בשבת 2. לחדש 3. עשק 4. עשרים ששישה 5. יום ראשון 6. מנחם אב 7. לפ"ק
Х-Пенджик	1. שהלך לעולמו 2. פה נקברה 3. שהלך לע' 4. פה נקבר ונטמן 5. ת'צ"כ"ה 6. לביע'	1. הנשמה 2. הצנועה 3. נערה	1. גיע - נוחו ערך 2. ג'בת' - ג'משו בסוב תלך 3. ר'ש ח	1. עש"ק - ע"רב ש'בת קדש 2. לירח ניסן 3. עש"ק 4. לפ"ק 5. בשבת 6. ליציר

Сравнительная таблица структурных элементов эпитафий

до начала XX в. На военный (1916 г.) приходится самая поздняя эпитафия из всех зафиксированных уцелевших надгробий. По эпиграфическим наблюдениям период Кавказской войны (1817–1864 гг.) характеризуется мобильностью языка надгробных текстов, неустойчивостью почерков, особым разнообразием архитектурных форм надгробий: община страдала от преследований с обеих сторон. Источники сообщают о захвате в 1843 г. аула Джерах одним из отрядов Шамиля, который вел Хаджи-Мурат. Многим евреям удалось тогда заблаговременно бежать, но дома, вероятно, большей частью, были сожжены, так как на 1869 г. Иуда Черный отмечает всего 20 «дымов» [Черный 1992: 42].

Предпринятые эпиграфические наблюдения на некрополях Дагестана стали частью больших работ по сохранению и изучению культурно-исторического наследия, какими, безусловно, являются старые кладбища округа Дербента. Всего на девяти исследованных некрополях вышеупомянутых селений Южного Дагестана удалось зафиксировать более 1000 уцелевших надгробий, 780 эпитафий.

Полный свод надгробных текстов как своеобразного письменного источника дополняет, а в иных случаях восстанавливает историческую картину жизни горских евреев Дагестана в пределах XVII–XX вв. Чертежи надгробий с каждого некрополя позволили выявить аналогии, синхронность распространения типов. Прориси текстов с обследованных могильников дали образцы почерков и шрифтов, которые собраны в сводную таблицу. Неизвестные нам мастера передавали шрифты от курсива до строгой печатной квадратной формы, но в каждой общине были особые почерки. Эпитафии, сгруппированные в единый каталог, показывают уровень религиозности в общинах, владения языком, знания библейского текста и умения сложить эпитафию.

Наблюдаются и активные контакты между общинами. Показательна община Джераха, где, несмотря на замкнутость поселения горными отрогами, зафиксированы шесть почерков других селений Южного Дагестана. Правда, не один из почерков не приобрел устойчивость. Зафиксированные аналогии говорят о сохранении языковой ивритской письменной традиции вплоть

до начала XX в. Стилистические обороты эпитафий, как и подбор евлогий, сближают еврейские общины Дагестана с остальными регионами восточно-каспийской диаспоры.

Библиография

- Алкадари Гасан.* «Асари-Дагестан». [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://yandex.ru/clck/jsredir?from=yandex.ru>.
- Анисимов И.Ш.* Кавказские евреи-горцы. М., 1888.
- Беккер М.В.* Евреи Дагестана // Материалы и сообщения Междунар. науч.-практ. конф. «Дербент — город трех религий». Дербент, 2015.
- Викторин В.М.* Этнолингвистический татский массив: три религии монотеизма в селениях вокруг Дербента (XVII–XIX вв.): исходная общность и новые встречи // Материалы и сообщения Междунар. науч.-практ. конф. «Дербент — город трех религий». Дербент, 2015.
- Геворкьян Д.* Часовня Святого Григориса. Памятник от истоков христианства. [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.sarinfo.org/sarnews/13-11-13.shtml>.
- 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. VIII.
- Кашовская Н.В.* Свод еврейских надгробных текстов Южного Дагестана: полевая фиксация, датировка, стилистические особенности эпитафий // Материалы XXXVI и XXXVII Среднеазиатско-Кавказских чтений. Этнология, история, археология, культурология. 2012–2013 гг. Лавровский сборник. СПб., 2013.
- Кашовская Н.В.* Эпиграфическая экскурсия в горное селение Лайлаши // Страницы истории и культуры евреев Грузии (по следам экспедиции 2013 г.). М., 2014.
- Козубский Е.И.* История города Дербента. Темир-Хан-Шура, 1906.
- Куповецкий М.* Евреи Кахетии в XIV–XVII веках // Страницы истории и культуры евреев Грузии (по следам экспедиции 2013 г.). М., 2014.
- Лернер К.* Евреи Грузии: от эллинизма до позднего феодализма. Иерусалим, 2008.
- Лернер К.* Евреи Грузии: аккультурация без ассимиляции (II в. до н.э. — XX в.) // Страницы истории и культуры евреев Грузии (по следам экспедиции 2013 г.). М., 2014.
- Олеарий А.* Описание путешествия в Московию и через Московию в Персию и обратно. СПб., 1906.

- Семенов И.Г.* Горские евреи Северного Кавказа и Дагестана. [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://berkovich-zametki.com/Nomer11/Semnov1.htm>.
- Семенов И.Г.* Основные критерии традиционной этнической идентификации горских евреев. [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://mncip1.narod.ru/t002.htm>.
- Семенов И.Г.* О ранних контактах восточно-кавказских евреев и хазар. [Электронный ресурс]. Режим доступа: http://sarkel.ru/istoriya/o_rannih_kontaktah_vostochnokavkazskih_evreev_i_hazar_semenov_igor_godovich.
- Тарихи «Дербенд-Наме» / Под ред. М. Алиханова-Аварского; вступ. ст., коммент. А.Р. Шахсаидова. Махачкала, 2007.
- Фиркович А.С.* Книга памятных камней. Вильна, 1872. (на иврите).
- Черный И.Я.* Горские евреи // Сборник сведений о кавказских горцах. Тифлис, 1870; репринт. издание: М., 1992.
- Шапира Д.* Как наблюдатель трансформирует наблюдаемый объект. Фиркович на Кавказе в 1840 г. и в 1849–1850 гг. и его влияние на горских евреев // *Judaica Rossica*. 2006. Вып. 4.
- Шапира Д.* Общины евреев Востока на территории Российской империи и СССР // История еврейского народа в России. От древности до раннего Нового времени. М., 2010 Т. 1.

Р.Ш. Зельницкая (Шларба)

СОВРЕМЕННАЯ ПОМИНАЛЬНАЯ ОБРЯДНОСТЬ У АБХАЗОВ

Одной из неотъемлемых составляющих традиционной обрядности абхазов являются поминки по усопшим. Эти поминки называются аҭсхэара, что означает доля (ахэы) души (аҭсы), т.е. имеется в виду та доля, что уделяется живыми умершему.

Здесь будут рассмотрены некоторые аспекты трансформации поминальной обрядности в современной Абхазии с учетом особенностей ее территориально-исторического деления на несколько областей, наиболее крупными из которых являются Бзыбская (от реки Псоу до реки Гумиста) и Абжуйская (от реки Кодор до реки Галидзга).

Несмотря на социальные изменения, повлиявшие на проведение поминальных ритуалов, структура самого ритуала в основном не изменилась. Впрочем, отдельные элементы трансформировались.

Как и в XIX в., в настоящее время абхазы стараются удовлетворить душу усопшего. «Чтобы на том свете у него стол был полон», — говорят они. После похорон в доме умершего устраивают аншьан, т.е. раскладывают на диване, стоящем в главной комнате, одежду, обувь и личные вещи покойного. В Бзыбской Абхазии вещи покойного кладут в чемодан и ставят на том же диване. Перед аншьаном ставят его фотографии. Если какой-либо родственник или знакомый не смог приехать на похороны, он может совершить оплакивание перед аншьаном, а после этого посетить могилу. Забота об усопшем продолжается еще долго

после его похорон. Близкие родственники носят траур в течение одного года и более. Мужчины — до 40 дней у православных и 52 дней у мусульман — не бреют бороду. Следует отметить, что этот обряд в настоящее время соблюдается, как правило, в случае смерти молодого человека.

В течение 40 или 52 дней для усопшего каждый вечер накрывают стол и зажигают свечку. После этого ритуал в течение оставшегося времени совершают по четвергам (мусульмане) или субботам (христиане). Таким образом, абхазы считают, что в течение года покойный все еще находится в доме, и поэтому «кормят» его. На накрытом столе обязательным элементом трапезы покойного являются халва-ахалуа и вода, подслащенная медом. На столе обязательно должна быть также еда, которую любил покойный. По словам информанта Аршба Фатимы, зная, что ее свекор не садился есть, если на столе нет мяса, семья в течение года каждую субботу обязательно в состав поминальной трапезы включала мясо.

Каждый четверг или субботу, зажигая свечу, старший в семье выполняет ритуал символического приглашения покойного принять пищу, отрезает от кушаний по куску, как будто кто-то отведал, и находится в комнате до тех пор, пока свеча не догорит. Любой, кто заходит в комнату во время этого ритуала, не может из нее выйти, пока не догорит свеча, чтобы не торопить покойного, поскольку если он не наелся, то будет недоволен, что, как считается, может выражаться в разнообразных происшествиях, происходящих, как правило, на кухне. По словам информантки Айба Хания, когда она была молодой невесткой, она закрыла дверь в комнату, где стоял поминальный стол, накрытый для ее свекра до того, как догорела свеча. «Недовольный свекор» вечером начал шуметь на кухне, и ее свекровь встала, открыла дверь, вылила воду с медом и вино в специальную посуду, встряхнула висящее на стуле полотенце свекра и попросила, чтобы он простил неопытную невестку.

Затем пища с поминального стола передается к семейному ужину. За обеденным столом место покойного всегда остается свободным, на стул вешают полотенце, ставят стакан воды

и приборы. Накрывание поминального стола в семье прекращается после проведения «больших поминок», которые стараются провести особенно пышно и масштабно.

В настоящее время большие поминки (на 250–500 человек) устраиваются только один раз: либо на 40 или 52 дня, либо на годовщину. До середины XX в. большие поминки проводили в оба эти срока. Изменения в порядке проведения поминок теперь объясняют экономическими соображениями. Помимо религиозно-мировоззренческого смысла, поминки выполняют функцию общения между родственниками, друзьями и знакомыми. На поминках даже устраивают неформальные смотрины для дочерей и сыновей.

В дом покойного стекается большая масса близких и дальних родственников. Следует отметить, что раньше на поминки не принято было приглашать. Тот, кто считал нужным, сам узнавал дату проведения обряда и приходил. В наше время на поминки приглашаются родственники и друзья как покойного, так и членов его семьи. Женщины приносят с собой большое количество специально приготовленных ритуальных блюд, свечку, сладости и фрукты. На поминки близкого родственника или друга мужчины могут дать жертвенное животное: быка или барана, если покойный — мужчина. А если женщина, то корову или овцу. Жертвенных животных, как и прежде, приводят накануне поминок. До 80-х годов XX в. изготавливали ритуальные древовидные свечи ашьамаќа, которые подробно описывает в своей статье Е.М. Малия, указавший, что в поминальной обрядности абхазов этим изделиям отводилось важное место. Они были атрибутами необходимых приношений на т.н. «большие поминки», приурочиваемые к годовщине со дня смерти умершего.

Ашьамаќа изготавливались близкими родственниками умершего(ей) (сестрой, племянницей, тетей, дочерью), а также родней с материнской стороны. Количество древовидных свечей определялось положением умершего в семье, числом ближайших родственников, его возрастом и т.д. «Домочадцам изготавливать ашьамаќа нельзя. Она заменялась здесь обычной свечой ацэашы»[Малия 2003: 29–30].

На поминках женщины заходят в комнату, где лежат вещи покойного и стоит поминальный стол. Здесь они оставляют принесенные с собой продукты и направляются на могилу, где льют по периметру вино, водку и воду, а если покойный курил, то зажигают сигарету. Между проведением поминок в Абжуйской и Бзыбской Абхазии существуют отличия. В Бзыбской Абхазии причитают о покойном только на могиле, тогда как в Абжуйской Абхазии его оплакивают в доме перед аншьаном. По бзыбским обычаям поминальную свечу близкая родственница от своего имени зажигает только в том случае, если она вдова. А в Абжуйской Абхазии этого обычая не придерживаются.

Соседи и родственники помогают домочадцам в приготовлении ритуального угощения. Жертвенное животное закалывают утром. При этом приговаривают: «Да пошлет его Бог в твою пользу на том свете». Обычно к полудню ритуальное угощение должно быть уже приготовлено. В Абжуйской Абхазии близкие родственники и все желающие посещают могилу покойного с едой и там зажигают свечу и поминают. А после возвращения все приступают к трапезе.

В Бзыбской Абхазии близкие родственники накрывают поминальный стол не на могиле, а дома, во главе стола ставят стул, на котором висит полотенце покойного, и ставят приборы. Когда будет приготовлена еда, на этом столе принимаются зажигать поминальные свечи. Первой свечу зажигает жена покойного или другой старший представитель дома покойного. После этого зажигают свечи все остальные родственницы. Вслед за женщинами в комнату, где стоит поминальный стол, заходят мужчины. Они берут кусок воска и бросают в приготовленную заранее тарелку с углями. Кусочки воска заменили ранее используемый ладан. Произносят тост за покойного, отлив перед этим часть вина в специально приготовленную посуду. Первым этот ритуал совершает старший сын или брат покойного, а вслед за ним все мужчины по статусу и старшинству.

После совершения всех ритуалов присутствующие направляются к накрытому столу. Если в XX в. мужчин и женщин сажали за отдельные столы, то в настоящее время их зачастую

сажают вместе, друг напротив друга. Тем не менее в Бзыбской Абхазии часто продолжают соблюдать старый обычай.

На поминках не полагается напиваться, хотя бывают случаи, когда установленные правила не соблюдаются. К трапезному столу, кроме национальной кухни, подаются различные салаты и сладости. Сладости и фрукты приносят на основной стол «со стола покойного». Считается, что сладости нужно раздать среди родственников и соседей. К концу дня гости начинают расходиться по домам.

После поминальной трапезы на поминках в годовщину устраивались конно-спортивные состязания. До середины XX в. особой популярностью пользовались проводимые в честь усопшего скачки — атарчей. Перед могилой покойного участники этого состязания становились в круг и пели песню — азар. Ее окончание являлось сигналом к старту скачек. Победителя ждал приз. Призы бывали разные, что зависело от финансового положения хозяина дома. Участников привлекали не только призы, но и слава. По данным Ш.Д. Инал-ипа, подобные поминальные скачки проводились и в середине XX в. В частности, он упоминает о скачках, проведенных в 1960-е годы в селах Атира и Арасадзыхь [Инал-ипа 1965: 671]. По сообщениям моих информантов из села Джгерда, атарчей в этом районе перестали проводить с 70-х годов XX в. На поминках в большом почете были также джигитовки, бега впуска молодых людей, стрельба в цель, метание камней и соревнование в прыжках [Маан 2006: 453]. Эти мероприятия в настоящее время не проводятся.

Если поминки проводятся не на 40-й или 52-й день, а на годовщину, то после того, как гости разойдутся, до полуночи с хозяевами остаются самые близкие родственники. В полночь дня годовщины поминальный стол накрывают свежеприготовленной пищей, предназначенной для покойного и его ближайших родственников, которые провожают его душу. Через некоторое время хозяйка дома начинает собирать вещи покойного, которые лежат на диване или в чемодане. Собирая вещи, она фундуковой палочкой символически стряхивает пыль с одежды и «провожает» душу покойного до калитки со словами: «Покой-

ся с миром, назад не поворачивайся». Считается, что с этого момента душа покойного навсегда покидает дом.

Несмотря на то что в настоящее время поминальные обряды абхазов изменились, в целом они и сейчас сохраняют свою устойчивость.

Библиография

Инал-ипа Ш.Д. Абхазы. Сухуми: Алашара, 1965.

Маан О.В. Абжуа. Сухум: Алашара, 2006.

Маля Е.М. Древо-свечи в поминальной обрядности абхазов // Кавказ: история, культура, традиции, языки. Сухум, 2003.

О.С. Павлова

ЗИЯРАТЫ ЧЕЧЕНСКОЙ РЕСПУБЛИКИ В КОНТЕКСТЕ РЕЛИГИОЗНЫХ ПРАКТИК СУФИЙСКОГО ИСЛАМА

Арабское слово *زيارة* переводится как *посещение, паломничество*. Этим словом в исламе обозначают процесс посещения святого места и само святое место. Самым почитаемым мусульманским зияратом является могила пророка Мухаммада в Медине, которую посещают после совершения хаджа или умры. В суфийских практиках зияратами называют места, связанные с памятью шейхов или учителей, наставников, муршидов. Суфийские учителя — это люди, достигшие высочайшего духовно-нравственного уровня, которые прославились благочестием и благими делами; глубоким познанием ислама. Их называют *аулия* от араб. слова — *вали* (во мн. числе) — праведники, приближенные к Аллаху. По-чеченски это слово пишется «эвляяъ». Иногда возможно встретить употребление этого слова как «овлия», «авлия». В суфизме признается 360 святых; они незримо существуют в мире и являются заступниками, чудотворцами, носителями божественной благодати. На протяжении веков эти люди пользовались непререкаемым авторитетом в народе. После смерти их могилы превращались в зияраты — места паломничества; само паломничество стало важнейшей из суфийских практик.

В настоящее время в России к суфийскому исламу принадлежит большинство населения Чечни, Ингушетии, Дагестана. Есть небольшие суфийские братства в Карачаево-Черкесии. История российского суфизма охватывает Поволжье и При-

уралье, Татарстан, Нижегородчину и Астрахань. В советское время традиции суфизма в этих регионах были прерваны, а в 2000-е годы стали возрождаться благодаря активной деятельности приезжающих из Северо-Кавказского региона.

Среди чеченцев и ингушей распространены два суфийских тариката — накшбандийа и кадирийа. Название тарикатов идет от имен их основателей: накшбандийский тарикат был основан в XIV в. бухарским суфием Баха ад-Дин Накшбанди (1318–1389), а кадирийский тарикат назван по имени его основателя шейха Абд-аль-Кадира Гиляни из Багдада, жившего в XII в.

Специфика вирдовых братств Чечни и Ингушетии отличает их от классической схемы вирдовых братств в связи с тем, что у вайнахов не существует живых шейхов. Религиозное братство образуется вокруг имени шейха (*муришуда/эвлия/устаза*) и характеризуется определенной социальной структурой и институтами религиозного и социального управления [Хизриева 2007]. Символическое духовное общение с шейхом происходит путем посещения *зиярата* (*зиярта*. — чеч.), т.е. его могилы или других мест памяти, связанных с именем шейха. «Ритуалы посещения могилы своего шейха могут быть разными, от проведения коллективного моления в виде громкого и быстрого зикра до индивидуального поклонения, сопровождающегося наложением руки на могилу или погружением пальцев рук в землю вокруг могилы и проговариванием своей просьбы при полном сосредоточении на ней. Иногда считается необходимым для проведения ритуальных действий взять немного земли с могилы устаза, а иногда испить воды из источника рядом с зияратом или умыться ею. Таким же образом можно стать муридом того устаза, к которому мусульманин пришел для поклонения. Для этого достаточно положить правую руку на его могилу, произнести свидетельство единобожия: *ла илаха илла-лах* — и попросить устаза принять пришедшего в ученики, используя специальную формулу, произнесенную на родном или на арабском языке» [Хизриева 2009].

По мнению А.К. Аликберова, «паломничество к святым местам имеет в своей основе доисламские обычаи, которые подверглись исламизации в специфической суфийской форме»

[Аликберов 2003: 673]. Могилы святых наделяются, по его мнению, «не только божьей благодатью, но и даром чудотворчества» [Там же]. Разнообразные зияраты расположены во многих населенных пунктах Дагестана, Чечни и Ингушетии, а также Караево-Черкесии.

Возрождается практика посещения зияратов в Татарстане [Уразманова 2008: 88]. При этом часто происходит адаптация под ислам и суфийские практики языческих культов, например культа деревьев. К веткам дерева привязывают лоскутки ткани, узелок которой символизирует загаданное желание, посредником выполнения которого перед Аллахом становится святой.

Подробное описание чеченских зияратов выполнено М. Вачагаевым в работе «Шейхи и зияраты Чечни» [Вачагаев 2009]. В книге детально описаны 167 зияратов чеченских шейхов.

В данной работе мы сосредоточимся на описании наиболее посещаемых паломнических мест Чеченской Республики и тех практик, которые происходят во время зияратов.

В июле 2012 г. я стала участником паломнической поездки по зияратам, связанным с памятью шейха Кунта-Хаджи Кишиева — выдающегося проповедника XIX в., чья личность и деятельность оказала огромное влияние на ход чеченской истории и чье имя и в настоящее время очень значимо не только в самой Чечне, но и далеко за ее пределами. Вирд Кунта-Хаджи — самый распространенный из всех вирдовых братств Чечни. Последователей этого вирда много в Ингушетии (это наиболее многочисленный ингушский вирд) и в некоторых приграничных с Чечней районах Дагестана (его последователями стали андийцы и аварцы, проживающие в районе Анди, Ботлиха и Ашильта), в Пригородном районе республики Северная Осетия, в Казахстане, Узбекистане и Киргизии. Распространяется влияние этого вирда и в тех местах, где компактно проживают чеченцы и ингуши: в Москве, Саратове, Поволжье, Сибири и даже в Европе — Бельгии, Франции, Австрии. Поэтому места, связанные с памятью шейха Кунта-Хаджи, являются очень посещаемыми как самими чеченцами, так и представителями других этносов, принадлежащих к данному вирду.

Число мест, связанных с памятью шейха Кунта-Хаджи, на Северном Кавказе велико. Так, информационный портал «Вести Республики» приводит список из 23 зияратов, расположенных на территории Чечни, Ингушетии, Кабардино-Балкарии. К святым местам, к которым осуществляют паломничества, относятся могилы ближайших родственников Кунта-Хаджи, а также леса, холмы, поляны, лужайки, камни, речки, источники, деревья, травы и т.д.

Вместе с группой паломников из Ингушетии мы ранним утром выехали в Чеченскую Республику на машине «Газель», к зеркалу которой был привязан зеленый флаг — так, как правило, обозначаются машины с паломниками. Нашими сопровождающими были два пожилых кунтахаджинских мюрида-ингуша, которые регулярно отвозят паломников из Ингушетии на зияраты Чечни и Дагестана.

Прежде чем отправиться к могиле матери Кунта-Хаджи Хеди, паломники поднялись к могиле Тешала-хаджи Ужахова в с Барсуки Республики Ингушетия [Албогачиева 2015: 153], сделали дуа и отправились в Эртени.

Первым местом, где мы остановились в Чечне, было селение Автуры Шалинского района. Здесь находится зиярат сестры Кунта-Хаджи Маты. Необходимо отметить, что все зияраты, на которых мы побывали, очень хорошо отделаны, содержатся в чистоте и порядке. Большинство зияратов восстановлено в последние годы с помощью руководства Чеченской Республики и лично ее главы Рамзана Кадырова.

Для последователей Кунта-Хаджи характерна практика громкого зикра (*джахр*), который являлся важнейшей практической частью учения Кунта-Хаджи. Громкий зикр — это поминание Аллаха, которое сопровождается движениями по кругу. Эти движения сначала медленные, а затем ускоряются; движения чередуются с остановками. «Интенсивное отправление зикра часто приводит исполнителя его в экстатическое состояние (*шовкъ* — чеч.). Считается, что достигающий состояния экстаза отмечен божьей печатью и он как бы приближается к Богу» [Акаев 2011: 57]. Именно поэтому около каждого зиярата есть про-

сторный навес для совершения зикра. Наша паломническая группа тоже совершила ритуал громкого зикра, в котором приняли участие и мужчины, и женщины.

Продолжение нашего маршрута было связано с поездкой к главным святыням Чечни, которые находятся в Веденском районе. По пути мы остановились в селе Сержень-Юрт Шалинского район, где Султан Насуханов и Яха Атабаева обустроили место отдыха для паломников. Здесь есть все необходимое, чтобы паломники могли передохнуть и исполнить религиозные ритуалы: место для омовения, небольшая мечеть, исламский магазин и места для принятия пищи, отдельно для мужчин и женщин.

Немного подкрепившись и передохнув, мы двинулись в дальнейший путь. Наша следующая остановка была в месте, где жил Кунта-Хаджи (*Кунта-хъабжа вавхна меттигаиш*). В селе Хъабжи-Эвла (Хаджи-Юрт, бывшем Первомайском) Веденского района были дом и сад Эвлия. На этой территории много памятных святых мест.

На родниках Кунта-Хаджи мы набрали воды. Эта вода считается целебной. Ее можно использовать только в лечебных целях.

В центре зиярата находится земля со святых мест памяти Эвлия. Паломники увозят с собой горсточку земли. Все зияраты выполнены в едином стиле. При их постройке использовались мрамор, гранит. Внутри здания зиярата находится сама святыня, например могила, камень или земля. Входят в зиярат без обуви, в состоянии омовения; одежда должна быть соответствующей: аурат должен быть закрыт как во время намаза. Паломники обходят святыню минимум три раза: один круг — ради Всевышнего, второй круг — ради Пророка Мухаммада, а третий — ради Устаза.

Обходят святыню против часовой стрелки, так как движение начинается с правой ноги в правую сторону. Рукой дотрагиваются до святыни, хотя часть мюридов считает, что дотрагиваться до самой святыни нехорошо. Вспоминают, что раньше нельзя было заходить внутрь здания зиярата, а обходили святыню по улице, вокруг здания.

Внутри зиярата многие паломники делают намаз. При этом важно помнить, что нельзя делать намаз лицом к могиле. Около зиярата можно сделать намаз на специальной веранде или в мечети неподалеку. Выходить из зияратов следует лицом к святыне. Перед выходом паломники останавливаются и делают *дуа* — молитву-просьбу, в которой просят Устаза о заступничестве перед Всевышним. «Главное в том, чтобы было убеждение, что дающим и принимающим *дуа* является только Всевышний Аллах, а не тот, посредством которого просят. Имеется множество доводов, подтверждающих, что зов к авлияам Всевышнего Аллаха дозволен и не является язычеством» [Официальный сайт «Мечеть “Сердце Чечни”»].

Возле мечети находится камень, на котором шейх Кунта-Хаджи совершал омовение. На том месте, где был огород Кунта-Хаджи, паломники делают намаз; здесь же растет дерево, которое посадил сам шейх.

Далее наш путь пролегал к главной святыне Чечни — зиярату матери Кунта-Хаджи Хеди, который находится на горе Эртан-Корта. Это центр паломничества не только кунтахаджинцев, но и представителей других вирдов. Круглый год паломники посещают эти места, особенно в мае, когда умерла Хеди. Посещение гробницы Хеди не прекращалось и в советское время. «Семикратное посещение могилы шейха Ташу-хъажи в селении Саясан и матери Кунта-хъажи Хеды в селении Эртан-Корта приравнивалось к совершению хаджа в Мекку» [Ваचाгаев 2009: 18]. Согласно преданию, «Кунта-Хаджи повел свою мать к пустырю, где едва ли ступала нога человека, и сказал, что ее похоронят там. Хеда зарыдала и сказала: “В какой же безлюдной глуши ты меня оставляешь, мой сын. Но имею ли я право перечить тебе?”. На что Кунта-Хаджи ответил: “Обычный траур по умершему завершается максимум через неделю, а траур по тебе будет продолжаться до начала Вечности. Разве не это доказывает, что ты не останешься одна ни на одно мгновение, к тебе всегда будут приходить мусульмане со всех концов света”. В 1276¹ г. по мусульманскому

¹ 1860 г. по григорианскому календарю.

календарю (хиджре) мать Кунта-Хаджи Хеда скончалась, ее похоронили на том месте, где и указал шейх. Зиярат над ее могилой построил Саид-Альви, сын Саид-Селима, внук Джамалайлы — прямого потомка дочери Пророка Мухаммада (да благословит его Аллах и приветствует!). Он приехал в Чечню с семьей товарищами из Саудовской Аравии. По словам Саида-Альви, его отец Саид-Селим завещал ему поехать в те далекие земли, где находится могила матери шейха Кунта-Хаджи и возвести над ней святыню, чтобы мусульмане могли приходить к ней и просить у Всевышнего милости и благословения для себя и для других правоверных» [Сайт ТРК «Путь» им. А.-Х. Кадырова].

Современный вид зиярат обрел после посещения его в 2007 г. Рамзаном Кадыровым. Вернувшись из Мекки, глава ЧР сказал, что необходимо реконструировать зиярат: «До посещения Саудовской Аравии я не знал, как нужно реконструировать зияраты, а зиярат Хеди мы так оформим, что он будет в золоте блистать» [Акаев 2008: 56].

Примерно в километре от зиярата Хеди находится место, где впервые Кунта-Хаджи совершил громкий зикр. Подъезжая, мы увидели, что на этом месте совершал зикр мужчина со своим сыном — мальчиком лет семи-восьми. И в дальнейшем, например в Илсхан-Юрте, не раз довелось наблюдать чеченских мальчиков, которые посещают зияраты и воспроизводят около них движения, имитирующие зикр. В этих местах группы паломников из разных уголков Северного Кавказа, а также из Казахстана, Киргизии и даже Иордании сменяют одна другую. И постоянно группы мюридов совершают в память о своем Учителе — Эвлия Кунта-Хаджи — ритуал громкого зикра. Очень много паломников собирается здесь в дни важнейших религиозных событий. Так, множество людей приезжает или приходит пешком на день рождения Пророка Мухаммада — 11–12 раби-аль авалья — третьего месяца лунного календаря.

Дальше наш путь пролегал в Илсхан-Юрт Гудермесского района — селение, где жила семья шейха. Там находятся зияраты отца Кунта-Хаджи Кишиева и брата Кунты — Моца, а также мечеть Кунта-Хаджи. Все зияраты благоустроены в 2009–2010 гг.

В Грозном 20 сентября 2009 г. был открыт Российский исламский университет имени шейха Кунта-Хаджи Кишиева. Университет расположен в центре Грозного, рядом с главной мечетью «Сердце Чечни». В Университете, отлично оснащенном технически (в нем есть видеоконференц-зал, компьютерные и лингафонные классы, просторные аудитории, огромный спортзал, места для омовений и намаза) ведут занятия преподаватели, являющиеся выпускниками университетов Египта, Сирии, ОАЭ, Малайзии и других исламских вузов. Учиться в нем может любой житель РФ. В настоящее время в РИУ им. Кунта-Хаджи обучаются 495 студентов, из которых 25 % — девушки.

В Чеченской Республике чтут и уважают память многих шейхов. В настоящее время в Чечне насчитывается около 30 вирдов, из которых около 10 относятся к тарикату кадирийя, а 20 — к тарикату накшбандийя. Представители накшбандийского тариката практикуют тихий зикр (*хафи*), совершаемый сидя, индивидуально или коллективно; при этом молитвенные формулы произносятся мысленно. Зикр проводится внутри помещений, а не на открытых постороннему глазу пространствах, поэтому его часто называют скрытый вирд.

В апреле 2013 г. я посетила зиярат самых известных и почитаемых шейхов накшбандийского тариката Дени и Багауддина Арсановых. На кладбище в Урус-Мартане похоронены шейх Дени и его дочь, которая умерла в возрасте восьми лет. В отдельном зиярате похоронены сыновья Дени — Багауддин и Ильяс Арсановы. Вокруг зияратов покоятся другие родственники и потомки шейха, а также последователи братства. Зияраты построенны и поддерживаются на деньги общины. Посещение зияратов может осуществляться в любое время, но, как правило, посещение могил происходит утром в пятницу. Никаких особых ритуалов с посещением зияратов не связано, главное, чтобы посещающий был в состоянии ритуальной чистоты. С этим связана архитектура самого зиярата и строений вокруг него: так как могилу шейха не обходят вокруг, она примыкает к стене здания. Беседка возле зиярата предназначена для чтения тихого зикра и отдыха, она небольшая, и в ней можно посидеть.

Таким образом, посещение зияратов является важнейшей ритуальной практикой суфийского ислама. Архитектура зияратов связана с теми обрядами, которые практикуют представители различных такрикатов. Зияраты Чечни реконструированы в последние пять-шесть лет, содержатся в идеальном порядке и являются посещаемыми местами как среди самих чеченцев, так и среди представителей других этносов, исповедующих ислам суфийского толка.

Библиография

- Акаев В.Х.* Ислам в Чеченской Республике. М., 2008.
- Акаев В.Х.* Суфийская культура на Северном Кавказе. Грозный, 2011.
- Албогачиева М.С.-Г.* Зияраты и культовые сооружения в Ингушетии // Казанское исламоведение. 2015. № 1.
- Аликберов А.К.* Эпоха классического ислама на Кавказе: Абу Бакр ад-Дарбанди и его суфийская энциклопедия «Райхан ал-хака'ик» (XI–XII века). М., 2003.
- Вачагаев М.* Шейхи и зияраты Чечни. М., 2009.
- Уразманова Р.К.* Современное «мусульманское» обрядотворчество среди татар: заметки этнографа // Этнологические исследования в Татарстане. Казань, 2008. Вып. II.
- Хизриева Г.* Вирдовые братства на Северо-Восточном Кавказе // Минарет. 2007. № 2–3. [Электронный ресурс]. Режим доступа: http://www.idmedina.ru/books/history_culture/?103 (дата обращения: 21.02.2014).
- Хизриева Г.* Вирдовые братства на Северо-Восточном Кавказе как сеть религиозных практик // Суфизм как социальная система в Российской умме, 2009. [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.idmedina.ru/books/school-book/?590#2> (дата обращения: 21.02.2014); <http://putyislama.ru/ziyartsh/Heda> (дата обращения: 21.02.2014). [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://serdce-chechni.ru/index.php/2011-06-30-23-44-03/avliyai> (дата обращения: 21.02.2014). [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://vesti95.ru/news/social/657865897.html> (дата обращения: 21.02.2014).

Э. Ибер

ЖУРНАЛЫ «REVUE DU MONDE MUSULMAN», «МИР ИСЛАМА» И КАВКАЗ (1906–1914)

Первый номер русского журнала «Мир ислама» вышел в свет в начале 1912 г. и занял достойное место среди недавно созданных европейских исламоведческих изданий: «Revue du monde musulman»; немецких журналов «Der Islam», увидевшего свет в 1910 г., и «Orientalisches Archiv»; англо-американского издания «The Moslem World», которое основали в 1911 г. миссионеры-евангелисты.

Краткая характеристика французского и русского журналов

Французский журнал «Revue du monde musulman» был основан в 1906 г. и представлял собой орган марокканской научной миссии. Сначала ежемесячный, впоследствии он стал выходить раз в три месяца. Издавался парижским издательством Ernest Leroux. Это был солидный, прекрасно иллюстрированный журнал. Директор Альфред Лешатель (1855–1929) начинал офицером в Алжире и Марокко, а после 1893 г. стал профессором, получив кафедру мусульманской социологии, созданную для него при Collège de France в 1902 г.

«Revue du monde musulman» дает широкую картину всего мусульманского мира: он рассказывает о мусульманах Китая, Индии, Индонезии, Марокко (тогда под французским протекторатом), Египта, Турции, Ирана и России. Он меньше касается французских колоний, таких как Алжир или Сенегал. В журнале посвящается много статей текущим событиям и новым движениям, в том числе конституциональной революции в Иране, младотурецкой революции в Османской империи, итало-турецкой войне, реформистским мусульманским движениям. Все эти события опровергают мнение о Востоке как о спящем, дряхлом и отжившем мире. Объектом изучения европейских исламоведческих журналов начала XX в. становятся изменяющиеся и трансформирующиеся мусульманские общества. Эти журналы представляют новое востоковедческое знание. Лешателье защищает «социографическое» изучение мусульманских обществ [Laurens 2004: 9].

Российские мусульмане занимают немалое место в «Revue du monde musulman». В первых номерах журнала они появляются в очередных рубриках «Записки и новости» и «Мусульманская печать». Используются различные источники, начиная с российских мусульманских газет и арабской печати из Каира до всякого рода специализированных российских публикаций. Французский журнал интересуется политической жизнью, национальными и революционными движениями.

Луи Масиньон возглавлял журнал после отставки Альфреда Лешевалье, который был вынужден покинуть свой пост из-за проблем со здоровьем. Журнал издавался до 1926 г.

Журнал «Мир ислама» сначала выходил раз в три месяца, затем ежемесячно. Первый номер появился в начале 1912 г. Он издавался в Санкт-Петербурге Императорским обществом востоковедения. Решение об издании «особого периодического осведомительного органа, который отражал бы направление всей мусульманской внутренней и заграничной прессы», было принято особым совещанием по «мусульманскому делу» в Поволжье в январе 1911 г. Это особое совещание было создано в целях противодействия панисламистскому и пантуранскому влиянию на му-

сультманское население. Министерство внутренних дел поручило руководство журналом Василию Бартольд (1869–1930). Бартольд был профессором Санкт-Петербургского университета, членом-корреспондентом Академии наук и благодаря своим работам по истории Средней Азии был уже всемирно известным ученым. Историю создания журнала подробно осветил казанский историк Рамил Хайрутдинов [Хайрутдинов 1999: 5–20].

Несмотря на то что журнал «Мир ислама» просуществовал только два года, у него имелись две различные концепции. Одна концепция представлена в первом томе, состоящем из четырех номеров, под редакцией Бартольда. Другая концепция — во втором томе из 12 номеров, изданных в 1913 г. и в начале 1914 г. Бартольд и три других редактора первого года издания отказались выполнять требования Министерства внутренних дел. После их выхода в отставку журнал «принимает курс непосредственно в сторону исследования современной жизни» [От редакции 1913: 10], что совпадает с задачами Практической восточной академии. Директор этой академии Дмитрий Матвеевич Позднеев, специалист по китайской и японской цивилизациям, стал новым главой журнала. С тех пор здесь больше не печатались серьезные статьи, посвященные исламской религии и истории.

В обеих концепциях журнала большое внимание уделяется обзору мусульманской печати в России и Османской империи, но делается это по-разному. В первой версии посредством методического обзора печати дается динамичная картина жизни мусульман, вовлеченных в разнообразную экономическую и культурную деятельность и защищающих свои интересы в обстановке межнационального и социального соперничества. Например, такие вопросы, как продажа земель русским поселенцам, в частности в Башкирии, или борьба за равные права всех подданных империи, в том числе мусульман, т.е. пользования избирательными правами пропорционально их количеству. Кстати, тогда было время избирательной кампании в Госдуму четвертого созыва.

Во второй версии мусульманской печати уделяется еще большее место, но по избранным темам, с целью подчеркнуть проти-

воречия между реформаторами и традиционалистами внутри глубоко разделенного российского мусульманского сообщества. Эта версия использует мусульманскую печать в более полемичном направлении, иногда чувствуется враждебный или снисходительный тон [Ybert 2009: 401–413].

Отношения между двумя журналами

На первой же странице предисловия, написанной редактором первого номера «Мира ислама» Бартольдом, упоминается журнал «Revue du monde musulman», а также даются рецензии на несколько его номеров. И только в сентябре 1913 г., спустя несколько месяцев после выхода в отставку первой редакции российского журнала, французский журнал представляет «Мир ислама» [Majerczak 1913: 174–218]. Он приводит в переводе большие отрывки из двух статей, опубликованных в номерах первого года издания: «Ваисов. Божий полк» [Молоцова 1912: 143–152] и «Из области религиозных верований шуганских исмаилитов» [Семенов 1912: 523–561]. «Revue du monde musulman» выражает сожаление по поводу сокращения научной направленности журнала «Мир ислама». Редакция пишет: «Мы и раньше сказали бы все доброе, что мы думаем о российском издании, только прежде мы хотели собрать достаточно точные сведения обо всем российском мусульманском населении» [Majerczak 1913: 176–177]. Но на самом деле «Revue du monde musulman», который выдавал обзор периодических мусульманских органов России практически сразу после их появления, не смог оценить по достоинству фундаментальные работы Бартольда и Александра Шмидта из первых номеров журнала и даже никогда о них не упоминал.

Кавказ в двух журналах

В обоих журналах информация о кавказских мусульманах дается или в общих статьях о проблемах российских мусульман,

печати, политических движениях и т.д., или в специальных статьях на кавказскую тематику.

Вот несколько примеров общих статей, которые касаются Кавказа.

Во втором номере (в декабре 1906 г.) «Revue du monde musulman» опубликована статья Ле Шателье о российских мусульманах [Le Chatelier 1906: 145–168]. Она касается политической организации мусульман, трех съездов Союза российских мусульман и современной обстановки после роспуска Госдумы. Здесь же приводится интервью Али Мердан Топчибаши как представителя от Баку в Госдуме и как президента Союза российских мусульман. Впервые это интервью было напечатано в английской газете «Standard» 3 октября 1906 г. [Там же: 153–155].

В статье из «Мира ислама», посвященной реформе мусульманских духовных управлений, изложены положения и требования кавказских мусульман так, как их представлял осетин Ахмед Цаликов в своей книге «Кавказ и Поволжье. Очерки инородческой политики и культурно-хозяйственного быта», которая незадолго до этого была издана в Москве [Реформа... 1913: 729–731, 735].

В обзоре мусульманской печати в первом томе «Мира ислама» большое место занимают оренбургские газеты «Вакт» и «Шуро». Встречаются также редкие цитаты из бакинских газет, таких как «Неджат» («Спасение») или «Икбал» («Счастье»). А в «Revue du monde musulman» часто цитируются публикации из тифлисской и бакинской периодической печати. По сравнению с другими мусульманскими регионами кавказским печатным изданиям уделяется большее внимание, например карикатурам из «Молла-насред-дин» и цитатам из «Иршад» («Проводник»).

В «Revue du monde musulman» статьи о Кавказе касаются четырех основных сюжетов:

- народы Кавказа (например, Лаки, Карачаи и т.д.);
- видные деятели: Шамиль, Хаджи-Мурат, мюриды и их последователи;

- исторические темы (Кавказ в арабских, еврейских и русских источниках; все эти статьи основаны на недавно изданных в России материалах, часто из «Сборника материалов для описания местностей и племен Кавказа»);
- новости, социальные и политические вопросы (положение женщины, русские поселенцы, Кавказ и иранская революция, Зелим-Хан и разбойничество).

В «Мире ислама» статьи на кавказские темы достаточно редки. Только в последнем номере большинство статей касается Кавказа. Нет статей о мусульманских народах Кавказа, только несколько сюжетов по религиозной социологии, например о празднике Навруз [Праздник Навруз 1913: 241–244] или о сейдах и псевдосейдах, претендующих на звание потомков Пророка [Н.Т. 1914: 873–881]. Большинство статей посвящены законодательству о государственном и религиозном образовании, об управлении духовных дел и дискуссиям об их реформах. Например, издается подробная информация о всех действиях и ходатайствах для создания мусульманской духовной семинарии на Кавказе [Школьный вопрос... 1913: 585–595].

Имеется статья, по-моему, исключительно интересная, которая представляет различные закавказские проекты реформы арабского алфавита. Первый проект был внесен иранским консулом в Тифлисе в 1879 г. За ним последовали другие, последний был предложен в 1912 г. каким-то Гусейном Хасан Заде [Т. 1914: 831–851]. Объясняются причины их провала, связанные с культурными и символическими представлениями об арабском алфавите. Статья интересна с точки зрения и лингвистики, и истории менталитетов.

Невозможно определить авторов статей о Кавказе в «Мире ислама», потому что во втором томе статьи обычно появлялись без подписи или подписывались только начальными буквами. Тогда как в «Revue du monde musulman» статьи всегда подписаны, авторы — это или французские специалисты, или подданные Российской империи.

Среди французских специалистов Люсьен Бува (Lucien Bouvat, 1872–1942) регулярно делал обзор печати и сообщал о представи-

телях российской интеллигенции. Он знал арабский, персидский и азербайджанский языки, перевел на французский язык комедию Фатали-Хан Ахунзаде «Мусье Жордан, ботаник, и дервиш Масталишах, знаменитый колдун», изданную в 1906 г. Он занимал должность библиотекаря научного Азиатского общества.

Реби (J. Reby) был в командировке на Кавказе в 1906 г. Тогда он не смог выучить осетинский язык, как ему хотелось бы, но он усовершенствовал свои знания грузинского и армянского языков. Реби занимал должность библиотекаря Географического общества в 1912–1914 гг.

Среди российских подданных, писавших в «Revue du monde musulman», были и российские мусульмане, и политические эмигранты.

Российские мусульмане подписали разные статьи: Ибрагимов [Ibrahimoff 1909: 206–208; avril 1910: 533–541; mai 1910: 97–99; mai 1910 (2): 100–104; juin-juillet 1910: 461–466; juin-juillet 1910 (2): 466–470], Мулла Алимов [Molla Aminoff 1909: 243–246; mai 1910: 94–96] (мы не знаем, кто они, может быть, это псевдонимы) и Дагестани. Речь идет о Джейхуне Гаджибекове (1891–1962), который в соавторстве со своим братом Узейром написал либретто первой азербайджанской оперы. Когда он учился в Сорбонне и парижском Институте политических наук, он издал статью об опере [Daghestani avril 1910: 557–560] и сообщил о кампании закавказского шейх-ил-ислама за создание мусульманской духовной семинарии на Южном Кавказе [Daghestani mai 1910 (2): 143–144].

Среди политических эмигрантов были Власс Мгеладзе (который подписался Трия) и Михаил Лазаревич Вельтман (1871–1927), более известный под псевдонимом М.П. Павлович, в то время меньшевик, позже стал одним из руководителей нового советского востоковедения. Наум Слуш, бывший деятель одесского сионистского движения, профессор еврейского языка в Сорбонне и специалист по марокканским евреям, стал сотрудником журнала [Slousch 1907: 501–504; avril 1910: 494–508; mai 1910: 54–65, 260–279; oct. 1910: 262–272]. Возможно, был еще один автор из Российской империи — Майерзак, но у нас нет достоверной информации о нем.

Разные подходы и совпадения взглядов

«Мир ислама» — журнал научного направления, занимающий сдержанную позицию. В первом томе он сохраняет научный и нейтральный подход. Во втором томе несколько статей такие же нейтральные, но авторы других статей с иронией освещают поведение мусульман, а в некоторых статьях даже враждебно относятся к ним.

У «Revue du monde musulman» более свободный тон, и журнал выражает взгляды разных авторов. Он интересуется либеральными мусульманскими движениями, прениями в Госдуме, политическими вопросами.

Павлович в статье о Зелимхане из «Revue du monde musulman» сурово критикует российское государственное управление Кавказом, его несправедливые меры по отношению к ингушскому и чеченскому населению, которое на самом деле не являлось ответственным за разбойничества Зелимхана [Pavlovitch septembre 1912: 139–161]. Знаменитый абрек Зелимхан Гушмазукаев (1872–1913) из чеченского селения Харачой совершил немало отважных налетов, среди которых — грабеж Кизлярского казначейства (27 марта 1910 г.) [Бобровников 2007: 291–292; Бороться с разбоем... 2010: 3–11]. Статья интересна тем, что написана во время карательных экспедиций против абрека и до его смерти в бою с конной стражей (1913 г.). «Мир ислама» представил короткую статью об убийстве Зелимхана из казанской газеты, в которой объясняются причины его деятельности [Ушедшее на ветер геройство 1913: 789–790].

Но «Revue du monde musulman» не всегда выступал с критикой российских властей. Дважды Альфред Ле Шателье выступил с заявлениями, что он хотел бы обменяться опытом с российскими властями, имеющими большой опыт в управлении мусульманским населением.

В первый раз в специальном номере в сентябре 1910 г. Ле Шателье заявляет: «Приступая к изучению российских мусульман, мы восхищаемся разнообразием и изобилием материалов: записки научных институтов и обществ, публикации учебных

учреждений, статистических комитетов военных властей, региональные газеты и труды ученых <...> Мы имеем документацию настолько разнообразную, настолько же важную» [Le Chatelier septembre 1910: 155].

Во введении для «Заметок о мусульманах Кавказа» (эта работа состоит из статьи Павловича о Зелимхане и статьи Майерзака о мюридизме [Notes sur les musulmans du Caucase septembre 1912: 133–241]) Ле Шателье объясняет, почему журнал интересуется проблемами управления горцами Кавказа. Он говорит: «Только принимая во внимание историческую, социологическую и правовую критику, европейские власти, какими бы ни были, смогут избежать ошибок, которые они совершают в осуществлении политики по отношению к проживающим на этих территориях мусульманам. Эти власти сами создают Абделькадеров и Шамилей». Он просит издать мусульманские дела Тифлисского генерал-губернаторства и желает развития политики по отношению к местным российским мусульманам, особенно в направлении собирания и публикации сведений, которое можно было бы применить во французской политике по отношению к своим мусульманам. Он поставил в пример Великобританию, издающую gazetteers и handbooks, которые очень полезны для ее политики [Le Chatelier septembre 1912: 137–138].

Журнал «Мир ислама» с большой осторожностью осветил позицию Ле Шателье: «Редакция указывает, что благодаря отсутствию сведений о политической жизни мусульман-туземцев, как русскому, так и французскому правительствам трудно взять правильный курс в деле управления своими подданными-мусульманами». Он упоминает без комментариев статью Павловича [Попов 1913: 821–822].

Оставляя в стороне тактические рассуждения, заявления Ле Шателье и отклик журнала «Мир ислама», хочется отметить, что они очень интересны тем, что показывают, что соединяет два исламоведческих журнала. Все специалисты, руководящие или редактирующие эти журналы, имеют одинаковое убеждение в превосходстве европейской культуры, по крайней мере на уровне ее современного развития, и верят в цивилизационную

миссию, которую колониальные власти должны выполнить. Что привлекает их внимание, так это распространение европейских языков и европейских идей, которые должны помочь эволюционировать современным мусульманским обществам. Знание мусульманского мира является необходимым для всех участников управления и для образовательной политики, и эти журналы этому способствуют. В. Бартольд и его сотрудники, арабисты и тюркологи, отмечали строгий научный подход журнала «Мир ислама», способствующий сближению российского общества с мусульманами.

В качестве заключения нужно заметить, что эти журналы были на службе разных властей — Французской Республики и Российской империи. Павлович не смог бы выразить свои идеи в журнале «Мир ислама», как он сделал это в «Revue du monde musulman». Российский журнал отражает противоречия и половинчатость тогдашней русской политики, когда готовили проекты реформ во всех областях, но они систематически прерывались под влиянием ультраконсервативных групп. Журнал не избежал проблем, которые современные российские историки называют «кризисом империи». «Мир ислама» прекратил свое существование в начале 1914 г.

Два журнала имеют очень разные позиции для выражения своих взглядов по Кавказу. Но их позиции гораздо ближе по другим важным темам, которым оба журнала посвящают много статей, например по новым направлениям в Османской империи и развитию турецкого национализма.

Эти журналы свидетельствуют о быстрой циркуляции идей и интеллектуальных связях между большими исламскими городами и европейскими столицами, и это интересный факт начала XX в.

Список сокращений

МИ — журнал «Мир ислама»

РММ — журнал «Revue du monde musulman»

Библиография

Бобровников В. О. Революция 1905–1907 гг. и ее последствия на Северном Кавказе // Северный Кавказ в составе Российской империи. М., 2007.

Бороться с разбоем одними карательными мерами — недостаточно. Абрек Зелимхан И. Всеподанейший доклад по делу ограбления Кизлярского казначейства // Ахульго. Махачкала, 2010. № 12.

Молоцова Е.В. Вайсов божий полк // МИ. СПб., 1912. Т. I, 2.

Н.Т. Сейды // МИ. СПб., 1914. Т. II, вып. 12.

От редакции // МИ. СПб., 1913. Т. II, вып. 1.

Попов Н. *Revue du monde musulman*, vol. XX, XXI, XXII, XXIII // МИ. СПб., 1913. Т. II, вып. 11.

Праздник Невруз // МИ. СПб., 1913. Т. II, вып. 4.

Реформа мусульманских духовных управлений // МИ. СПб., 1913. Т. II, вып. 12.

Семенов А. Из области религиозных верований шуганских исмаилитов // МИ. СПб., 1912. Т. I, вып. 4.

Т. Реформа мусульманской азбуки. 1. Попытки закавказских мусульман реформировать свою азбуку // МИ. СПб., 1914. Т. II, вып. 12.

Ушедшее на ветер геройство // МИ. СПб., 1913. Т. II, вып. 10.

Хайрутдинов Р. Мир ислама: из истории создания журнала // МИ. Казань, 1999. Т. 1–2.

Школьный вопрос в русском мусульманстве // МИ. СПб., 1913. Т. II, вып. 9.

Daghestani. L'Opéra chez les musulmans du Caucase // RMM. P., avril 1910. Vol. X.

Daghestani. L'enseignement chez les musulmans du Caucase // RMM. P., mai 1910. Vol. XI.

Daghestani. La presse musulmane, Russie // RMM. P., mai 1910 (2). Vol. XI.

Ibrahimoff. Les Bolkars, Bulgares musulmans du Caucase // RMM. P., 1909. Vol. VIII.

Ibrahimoff. Chamyl, le héros du Caucase, jugée par les siens // RMM. P., avril 1910. Vol. X.

Ibrahimoff. Les noms ethniques actuels des divers peuples du Caucase // RMM. P., mai 1910. Vol. XI.

- Ibrahimoff*. Hadji Mourat, le Naïb de Chamyl // RMM. P., mai 1910 (2). Vol. XI.
- Ibrahimoff*. Le groupe musulman de Laghitch // RMM. P., juin-juillet 1910. Vol. XI.
- Ibrahimoff*. Dans la patrie de Chamyl // RMM. P., juin-juillet 1910 (2). Vol. XI.
- Laurens H.* La III^e République et l'islam. P., 2004.
- Le Chatelier A.* Les musulmans russes // RMM. P., 1906. Vol. I, 2.
- Le Chatelier A.* Lettre à un conseiller d'État // RMM. P., septembre 1910. Vol. XII.
- Le Chatelier A.* Notes sur les musulmans du Caucase // RMM. P., septembre 1912. Vol. XX.
- Majerczak R.* En Russie // RMM. P., 1913. T. XXIX.
- Molla Aminoff*. Les Musulmans du district de Kars // RMM. P., 1909. Vol. VIII.
- Molla Amimoff*. Le groupe musulman de Karatchaï // RMM. P., mai 1910. Vol. XI.
- Notes sur les musulmans du Caucase // RMM. P., septembre 1912. Vol. XX.
- Pavlovitch M.* Zelim-Khan et le brigandage au Caucase // RMM. P., septembre 1912. Vol. XX.
- Slousch N.* La peuplade caucasienne des Laks // RMM. P., 1907. Vol. I, 3.
- Slousch N.* Le Caucase, l'Arménie et l'Azerbaïdjan d'après les auteurs arabes, slaves et juifs // RMM. P., avril 1910. Vol. X; mai 1910. Vol. XI; oct. 1910. Vol. XII.
- Ybert E.* La première revue russe d'islamologie (1912–1913). La religion de l'Autre à travers différents prismes // Slavica Occitania. Toulouse, 2009. T. 29.

Х.В. Дзуцев

КВАЗИРОДСТВЕННЫЕ СВЯЗИ У НАРОДОВ СЕВЕРНОГО КАВКАЗА: ЭТНОСОЦИОЛОГИЧЕСКИЙ АНАЛИЗ

Квазиродственные связи (искусственное родство, фиктивное родство и т.д.) известны очень широкому диапазону обществ: от аборигенов Австралии с их усыновлением до, например, современных европейцев с их крестильным породнением. Но ни у первобытных, ни у развитых народов эти связи не отличаются разнообразием и существенной роли не играют. Совсем иначе проявляются родственные связи в предклассовых и раннеклассовых обществах: здесь, как правило, имеется большое число форм искусственного родства, и многим из них придается огромное значение. Именно так обстояло дело в традиционном быту осетин и других народов региона.

Бытовавшие на Северном Кавказе квазиродственные связи могут быть классифицированы по нескольким критериям. Один из них заключается в выделении субъекта-объекта породнения: различные виды адопции, включая сюда знаменитое аталычество, индивидуальное или коллективное побратимство, постримство. Другой выявляется при определении обстоятельств породнения: скажем, при обрядах детского и свадебного цикла, при бездетности, при кровомщении и т.д. Еще один критерий — особый срез обстоятельств породнения. Здесь предложено различать формы казуальные, обусловленные особыми причинами, и формы окказиональные, возникающие более или менее случайно. Рассматривая эту тему, мы не склонны классифицировать

квазиродственные связи только по какому-нибудь одному критерию и по мере надобности будем пользоваться всеми тремя.

Начнем с казуальной адопции. Основной ее вид не был специфичен ни для рассматриваемого народа, ни для исследуемого времени, хотя в данных условиях нес на себе отпечаток патриархального крестьянского быта. Бездетность считалась и в действительности была бедой, а кровнородственные связи еще оставались довольно крепкими. Поэтому бездетные семьи усыновляли детей многодетных родственников или посторонних людей (бывало даже, что детей крали), семьи же, имевшие детей, — сирот из семей близкой родни. У осетин практиковалось также усыновление внука — сына «внутреннего зятя», однако лишь с согласия других родственников-агнатов [Ковалевский 1886: 302]. Адопция этого вида повсеместно оформлялась путем имитации вскармливания, а если дело касалось маленького ребенка — имитации родов, например пропуская усыновляемого под рубаху усыновляющей женщины. Существовала и другая символика, скажем, «прохождение под палкой» у караецев.

Другой вид казуальной адопции был связан с примирением кровников. Он описан многими авторами, в том числе М.М. Ковалевским: «Сверх платы, положенной медиаторами “крови”, <...> убийца или кто-нибудь из его малолетних родственников отдаются роду убитого. <...> Усыновляемый припадает к обнаженной груди усыновляющей его женщины, произнося: “С сегодняшнего дня я твой сын, а ты мне мать”, на что получает следующий ответ: “Я твоя мать, ты мне сын” [Ковалевский 1886: 301]. Бывало и так, что убийца обеспечивал себе такое усыновление силой или хитростью [Штедер 1967; Буцковский 1958].

Еще один вид казуальной адопции был функционально близок к куначеству. Чужак, чтобы обеспечить себе безопасность более полную, чем та, которой пользовался кунак, просил, чтобы его усыновили. Так намеревался сделать нидерландский вице-консул портов Черного моря Тебу де Марьини в первой половине XIX в., так несколько позднее поступил русский офицер Торнау во время своей разведки в горах [Торнау 1864].

Как и во многих других раннеклассовых обществах, широко практиковалось усыновление с целью установления отношений патроната-клиентеллы или сюзеренитета-вассалитета. Преобладала его обычная форма: сильный и богатый усыновлял того, кто был слабее и беднее [Зубов 1835: 3]. Однако так было у осетин; адыги же, как и родственные им абхазы, прибегали к прямо противоположной, редкой (если не уникальной) форме. У них усыновлялся не нижестоящий, а вышестоящий. Эта особенность может быть объяснена генетическим родством или диффузией обычая от абхазцев к адыгам при посредстве абазин. Но более вероятным представляется другое объяснение: у адыгов и абхазцев больше, чем у каких-либо других народов Кавказа, было распространено аталычество, принятый для него порядок был спроецирован на данный вид усыновления.

Существовали и некоторые другие виды казуальной адопции. Если у кормящей матери не было или не хватало молока, то ей приходилось обращаться к другой кормящей матери. И та самым фактом вскармливания становилась молочной матерью младенца. Так велось по всему горному Кавказу [Егизарянц 1878].

Окказиональную адопцию удобнее всего рассматривать по обрядовым циклам — детскому и свадебному. В первом случае различные ее виды связываются с приемом родов, первым кормлением грудью, наречением именем и первой стрижкой волос, во втором — с перевозом невесты и помещением ее в так называемый другой, или чужой, дом, а равным образом с перемещением в «другой дом» жениха.

У осетин было известно породнение между семьями роженицы и повитухи [Магометов 1968; Мид 1988]. По некоторым сведениям, это нередко делалось только при рождении первенца. Другие народы региона этого обычая не знали, по-видимому, ограничиваясь подарком повитухе. Возможно, что у осетин этот обычай возник в связи с развитием у них своего рода культа перворожденных мальчиков. Да и у них такое породнение считалось второстепенным, так как не вело к брачным ограничениям и вообще не распространялось на родственников ни одной, ни другой семьи.

Установление квазиродства при первом кормлении грудью существовало у ногайцев. По обычаю, дать ребенку первый раз грудь должна была не мать, а какая-нибудь другая кормящая женщина, специально для этого выбранная. Она становилась молочной матерью, а члены ее семьи — соответственно другими названными родственниками. Сходный обычай имелся у карачаевцев, но у них молочной матерью становилась женщина из той же патронимии. У осетин тоже первый раз кормила грудью ребенка не мать, а другая женщина, однако это не влекло за собой породнения, сам же обычай объясняли тем, что молоко роженицы вредит ребенку [Калоев 1971; Невская 1970]. Очевидная иррациональность такого объяснения заставляет предположить, что этот обычай был редуцирован или заимствован осетинами у соседей.

Намного шире практиковалось установление квазиродства при наречении ребенка, сопровождавшегося празднеством и дарообменом (об осетинах [Лавров 1978]; об адыгах [Дубровин 1928]; о чеченцах и ингушах [Харузин 1888; Студенецкая 1992]). У других народов зафиксирован только дарообмен без породнения, что вновь позволяет предположить редукцию былого порядка.

Наречению придавалось большое значение, так как с глубокой древности существовало представление о магической связи между именем и носящим его человеком. Магическими представлениями о волосах как вместилище таинственной силы объяснялось значение, придаваемое обряду детского цикла, — первому снятию волос. Считалось, что между ребенком и тем, кто снял ему первые волосы, навсегда устанавливается особая связь. И естественно, что у многих народов эта связь стала оформляться как искусственное родство. У осетин, чеченцев и ингушей в этих случаях действующим лицом мог быть как родственник, так и член другой фамилии, причем последний отныне становился названным родственником. У адыгов тот, кто в первый раз брил маленькому князю голову и хранил его волосы, считался его названным отцом. По более поздним полевым данным, у тех же адыгов (а также карачаевцев, балкарцев, ногайцев) для этой цели обычно приглашался кто-нибудь из родственников.

Такой разнობой встречается и при других обрядах детского (а также свадебного) цикла. Казалось бы, он должен дезориентировать исследователя квазиродственных связей. Но на самом деле он очень показателен, и дальше мы увидим почему.

В свадебном цикле окказиональная адопция могла произойти уже при перевозе невесты из родительского дома. В частности, у адыгов бывало, что если поезжане ехали через какое-нибудь селение, то здесь проявлялся один из свадебных антагонизмов. Кто-нибудь из местных жителей как бы насильственно отбирал невесту, а затем объявлял ее удочеренной [Меретуков 1971]. Однако своего главного свадебного родственника невеста приобретала несколько позднее, когда ее временно помещали в «другой» или «чужой» дом. У осетин этот порядок был хорошо известен, но исчез где-то к середине прошлого века [Шанаев 1870; Бзаров 1988]. Лучше всего он описан у адыгов, у которых упомянут уже Хан-Гиреем [Хан-Гирей 1978]. «Невесту редко привозят прямо в дом жениха, а назначают дом приятеля. <...> Хозяин дома, где молодая супруга пробыла некоторое время, также делается аталыком, в таком виде, как и воспитатели». О том же писали некоторые другие исследователи адыгов, причем одни из них в качестве «другого дома» невесты называли дом приятеля или соседа жениха, другие — дом его родственника, родственницы, аталыка либо дом родственника или родственницы невесты.

Особо выделяется сообщение Т. Лапинского, по которому невесту помещали не в один, а в два «других дома»: одного из друзей жениха, а затем одного из его соседей [Лапинский 1863; Вольфсон 1927]. Обычно невеста находилась в «другом доме» от недели до двух-трех месяцев — в крестьянской и до пары лет — в феодальной среде. Хозяин этого дома становился названным отцом («аталыком») невесты, она именовалась его воспитанницей («къан» у кабардинцев и черкесов, «птур» у адыгов).

Помещение невесты в «другой дом» было известно всем другим народам Северного Кавказа и Дагестана [Тепцов 1892; Осетинские народные сказания 1873; Шанаев 1870; Бзаров 1988]. У осетин после исчезновения обряда помещения невесты в «дру-

гой дом» названное родство стало устанавливаться между нею и шафером жениха. Помощник шафера и тот, кто снимал с невесты свадебное покрывало, также отныне считались названными братьями невесты. Все они имели право (и были обязаны) ее защищать, если в том возникала нужда. Заметим, что одни из новых родственников выбирались из членов фамилии жениха, другие — из какой-нибудь другой фамилии, что существенно расширяло круг квазиродственных связей [Калоев 1971; Сусенко 1983; Магометов 1968].

У адыгов дело обстояло таким же образом. Жених скрывался в доме товарища, где «по обычаю он считается выше родного сына, дом для него — как бы собственный, хозяин же с хозяйкой — как бы его родители». Он же сам называется в это время «кан», т.е. «приемыш», причем «обычай канства, как и аталычества, считается у кабардинцев священным». Пребывание жениха в «другом доме» продолжалось от недели до месяца, в верхних слоях — дольше, в широких массах крестьянства — более кратко.

О карачаевцах В.Я. Тепцов писал, что у них «жених по обычаю в день привоза невесты должен скрыться в доме кого-либо из своих приятелей, который таким образом вступает с ним в родство (“болуш”), равное по силе и значению родству кровному» [Тепцов 1892; Осетинские народные предания 1873]. В некоторых гидатлинских селениях существовал обычай, по которому уже при рождении мальчика кто-нибудь договаривался с его родителями о предстоящем «гъудульстве».

Исключением из этого общего правила были только чеченцы и ингуши. У них также во время свадьбы жених мог жить в доме приятеля или родственника, однако это не влекло за собой зазывания квазиродственных связей, и поэтому бывало, что жених просто прятался в лесу [Далгат 1930].

Как правило, названные родственники жениха и невесты, приобретенные ими в результате пребывания в «других домах», становились их общими названными родственниками, хотя обычно связь каждой из сторон с ее «другим домом» и родней его хозяина была более тесной. Так, у западных адыгов жена

хозяина «другого дома» жениха считалась его млечной матерью и именно в силу этого — родственницей его семьи.

Обычай свадебного поселения в «другом доме» привлек к себе заметное внимание в отечественном кавказоведении, однако преимущественно в плане реконструкции истории семейно-брачных отношений. Впервые на него обратил внимание этнограф и лингвист М.Д. Сигорский [Сигорский 1930], который трактовал его как остаточную форму перехода от матрилокальности к патрилокальности и назвал такое временное брачное поселение промежуточным, интерлокальным. Значительно дальше пошел М.О. Косвен [Косвен 1961], предположивший, что пребывание в «другом доме» было остатком авункулокального поселения в доме матрилинейного дяди жениха, ставшего в своей исторической эволюции воспитателем (аталыком) ребенка, подростка, юноши. В подтверждение своей гипотезы он привел тот довод, что многие бытописатели называли хозяина «другого дома» жениха его аталыком либо сближали с аталыком («вроде аталыка»).

Однако со временем авункулокальная гипотеза столкнулась с двумя трудностями. Первая: почему в большинстве сообщений фигурирует не матрилинейный дядя жениха, а его родственник вообще, приятель, сосед и т.д. Автор гипотезы объяснил ее действительно хорошо знакомым этнографии замещением одного персонажа другим. И вторая: почему существовали не один, а два «других дома» — жениха и невесты. По этому поводу автор гипотезы признал, что вполне удовлетворительного решения данного вопроса он предложить не может и лишь полагает, что свою роль сыграла традиция дислокального поселения супругов, а отсюда невозможность жениху поместиться вместе с невестой [Косвен 1961: 70–1].

Таким образом, сам М.О. Косвен хорошо понимал недостаточную убедительность предложенного им истолкования интерлокальности. Но на деле его объяснение еще уязвимее для критики, чем считал сам автор. Во-первых, именование хозяина «другого дома» «аталыком» еще не делало его аталыком в качестве воспитателя: мы уже видели, что это слово широко приме-

нялось в регионе для обозначения всякого старшего квазиродственника в значении «названный отец». Во-вторых, возведение аталыка к матрилинейному дяде само по себе является только гипотезой, и тем самым возведение интерлокальности к авункулокальности представляет собой объяснение неизвестного через неизвестное.

И здесь мы подходим к тому, что при попытке истолковать загадочную ситуацию с фигурированием не одного, а двух «других домов» М.О. Косвен не учел ее простейшего объяснения выгодами установления квазиродственных связей. На это правильно обратил внимание М.А. Меретуков [Меретуков 1987]. Очевидно, что молодой семье было полезнее (т.е. практически выгоднее) породниться не с одним, а с двумя другими семействами, что и делалось как бы удвоением традиции интерлокальности. По той же причине невесту у адыгов и аварцев местами помещали не в один, а в два «других дома», что, естественно, давало еще больше преимуществ.

До сих пор мы не касались такого известного вида квазиродства, как аталычество. Причина в том, что его трудно отнести только к казуальным или только к окказиональным формам квазиродственных связей. Аталычество очень часто было целенаправленным, но нередко практиковалось только в силу традиции. Из-за этого его промежуточного положения мы рассмотрим его отдельно от других видов адаптации. Заметим также, что, поскольку аталычество было неоднократно описано в старой и новой литературе, мы не будем характеризовать его подробно и лишь суммируем черты, которые наиболее существенны для целей данной работы.

Аталычество — от тюркского «аталык» — «как бы отец», «названный отец». Воспитание ребенка не в родной, а в чужой семье существовало у всех народов Северного Кавказа, кроме, видимо, чеченцев и ингушей. В отношении последних, правда, существует мнение, что слабо выраженное аталычество бытовало и у них [Волков 1998]. Возможно, это мнение основано на том, что у вайнахов еще во второй половине XIX в. бывали случаи передачи детей на воспитание опытному в военном деле наставнику,

обучавшему сразу нескольких человек [Алироев 1990]. Однако повсеместно было принято, что один аталык вправе иметь только одного воспитанника, и в данном случае перед нами скорее своего рода школа военной подготовки.

Но если в собственно вайнахской среде существование аталычества остается под вопросом, то причастность к этому институту чеченцев, выступавших в качестве воспитателей, например кумыкских князей, — несомненный факт. В Дагестане аталычество было известно, помимо кумыков, ногайцам, кайтагским даргинцам, дидойцам. Аталычество практиковалось преимущественно в феодальной среде, реже во взаимоотношениях феодалов с крестьянами. У менее феодализованных (или отчасти дефеодализованных) западных адыгов, а также у соседних с ними абхазцев аталычество было известно и в крестьянской среде. Отсюда вывод некоторых отечественных исследователей аталычества, искавших его первобытные корни: некогда этот обычай был повсеместно свойствен всем слоям населения [Косвен 1961; Гоглойти 1974].

Между тем это мнение не находит подтверждения в источниках (если оставить в стороне небольшое число малонадежных сообщений сравнительно поздних авторов). Уже в первом упоминании об адыгском аталычестве, принадлежащем генуэзскому путешественнику второй половины XV в. Дж. Интериано, этот обычай назван обычаем «знатных» людей. Так же характеризуется он и в первых русских сообщениях: В.М. Бакунин в середине и П.С. Потемкин в конце XVIII в. говорят об отдаче детей на воспитание только «владельцами» своим узденям. Наконец, и такой знаток адыгского (причем именно западно-адыгского) быта первой половины XIX в., как Хан-Гирей, считает аталычество обычаем людей «значительных», а в простом классе — лишь людей с «хорошим состоянием».

Равным образом в отношении осетин засвидетельствована передача детей на аталыческое воспитание феодалами только нижестоящим феодалам либо крестьянам-фарсаглагам [Леонтоевич 1882; Меретуков 1987; Меретуков 1987; Пфафф 1872; Першиц 1982]. Даже и в более позднее время, например у ногайцев,

аталыческие отношения завязывались главным образом лишь между богатыми, с одной стороны, и бедными — с другой, а никак не в кругу равных [Гаджиева 1979; Косвен 1935].

Не будем продолжать этот перечень, показывающий, что практика чисто крестьянского аталычества у западных адыгов и абхазцев все же стоит особняком. Трактовка ее как остаточного явления далеко не единственно возможная. С не меньшим, если не с большим успехом ее можно рассматривать как заимствование одной из элитарных традиций более широкими слоями населения. И в пользу именно такой трактовки есть весомый довод: у чеченцев и ингушей, а также во многих вольных обществах Дагестана, где феодальные отношения не получили заметного развития, аталычество (по крайней мере настоящее) не зафиксировано.

Вообще же поиски первобытных корней аталычества — дело едва ли перспективное [Першиц 1995]. М.О. Косвен развил взгляд на аталычество как на остаток авункулокального поселения ребенка у его дяди по материнской линии. Это объяснение исследователь попытался обосновать меланезийскими, африканскими и американскими параллелями. Однако приведенные параллели свидетельствуют лишь о наличии авункулата у многих племен названных частей света и ничего не говорят об авункулатном происхождении аталычества.

Еще менее доказуема гипотеза В.К. Гарданова об аталычестве как пережитке «первобытной общности детей», покоящаяся на тех же зыбких основаниях, что и известный тезис о «первобытной общности жен».

Суть аталычества как одного из видов квазиродства состояла в том, что между аталыком и воспитанником, а также всей их родней возникала теснейшая связь, приравниваемая адатами к кровной или даже, по ряду сообщений, считавшаяся еще более тесной. Она устанавливалась путем молочного породнения, так как жена аталыка или одна из его родственниц, специально приглашавшаяся для этой цели, становилась кормилицей воспитанника. Аталычество в его классической форме предполагало, что ребенок отдавался на воспитание сразу же после рождения

и возвращался домой уже юношей: по одним данным — с наступлением совершеннолетия, т.е. в возрасте 15–16 лет, по другим — ко времени женитьбы.

Так оно зачастую и бывало, хотя у части адыгских групп и у тех народов, где аталычество было выражено слабее (например, у осетин или ногайцев), ребенка могли взять на воспитание позже, а вернуть значительно раньше. Особенно недолговременным было аталыческое воспитание девочек, которое повсеместно ушло из практики раньше аталыческого воспитания мальчиков. Воспитанник, долго пробывший в семье аталыка, сближался с ее членами и возвращался в родительский дом как в чужую семью. Должны были пройти годы, прежде чем он привыкал к своей кровной родне. Имеется немало литературных сообщений о том, что в случаях ссор аталыков с отцами воспитанников последние принимали сторону аталыков. А поскольку братья всегда воспитывались у разных аталыков, то же происходило и тогда, когда эти аталыки ссорились между собой.

Однако подобные ссоры, по крайней мере между отцом воспитанника и аталыком, могли быть только исключением. Как правило, отец воспитанника стоял на феодальной лестнице выше аталыка и само аталычество вызывалось к жизни получением определенных взаимных выгод. Помимо обмена подарками, подчас очень ценными (особенно от семьи воспитанника), одна сторона получала покровительство, а другая расширяла круг зависимых людей. Бывало даже, например у кумыков, что аталык княжеского сына переходил на более высокую ступень феодальной лестницы [Гаджиева 1961]. Поэтому претенденты на роль аталыка чаще всего сами спешили предложить свои услуги, соперничали между собой и подчас выкрадывали ребенка. Бывало, что у человека имелось несколько аталыков, у которых он воспитывался поочередно, в результате чего отношения покровительства и зависимости распространялись на большее количество лиц. Но случалось и так, что семья ребенка сама была заинтересована в установлении аталыческих связей с другой семьей, чтобы превратить эти связи в канал получения феодальной ренты. Так, у балкарцев молодой князь наделял семью

своего аталыка земель в пожизненное владение, а та обязывалась вносить ему ежегодные платежи [Арутюнов 1986; Миллер 1992].

Установление аталыческих связей могло иметь не только социальные, но и политические мотивы. Нередко (особенно в княжеском сословии) ребенка передавали на воспитание представителю соседнего народа, заключая или укрепляя этим феодальные союзы. Это подметил еще в начале XIX в. один из русских офицеров на Кавказе: «Сей общий по всему Кавказу обычай отдавать сыновей в чужие руки и иногда к отдаленнейшим народам основан на весьма важной для них политике, <...> ибо как народы сии, так и частные люди, будучи в беспрестанных междуусобиях, часто имеют нужду в помощи и отдаленных соседей своих» [Буцковский 1958; Фридман, Эдстрем 1985].

Еще одним мотивом воспитания чужого ребенка с целью установления квазиродственных связей было прекращение кровной вражды. В этих случаях ребенок либо похищался кровниками, либо добровольно передавался на аталыческое воспитание потерпевшей стороной. Вероятно, первое из этих явлений — более раннего происхождения. Л.Л. Штедер в конце XVIII в. подметил у осетин только первый из них: «Кровная месть прекращается, если убийца похищает сына убитого, становится его приемным отцом и воспитывает его» [Штедер 1967; Буцковский 1958]. Между тем столетие с лишним спустя С. Каргинов пишет только о втором порядке: «Кровник после примирения берет к себе на три-семь лет на воспитание сына, дочь или сестру убитого им, которых обязан одевать в шелк и давать наилучший стол» [Каргинов 1915; Планирование семьи 1988]. В адыгских адатах первой половины XIX в., собранных А.А. Кучеровым, упомянуто похищение, а не добровольная передача ребенка.

Несколько обособленное положение среди форм квазиродственных связей занимают побратимство и посестримство. Они могут касаться только двух людей, не распространяясь даже на их сына и являясь в этом случае не столько родством, сколько тесной дружбой. Но они могли (и именно так и происходило в рассматриваемом регионе) стать союзом, намного более тес-

ным и важным, чем кровное родство, не ограничиваясь двумя участвующими субъектами. У осетин отношения между побратимами переходили в отношения между их семьями, фамилиями, подчас вели к запрещению межфамильных браков [Магометов 1974; Меретуков 1971]. Поэтому имеются все основания для отнесения побратимства и посестримства, по крайней мере в исследуемом регионе, к числу форм искусственного родства.

Побратимство у разных народов региона оформлялось различными способами. Осетины, подобно скифам [Геродот 1972], чаще всего пили из общей чаши, добавляя в напиток и смешивая в нем капли своей крови. Кровь, очевидно, символизировала не меньшую, чем при кровном родстве, крепость квазиродственного союза, а возможно, была также и приемом магии уподобления. К этому близок и другой способ — питье из чаши с опущенной туда серебряной или золотой монетой.

Братавшиеся поочередно пили из чаши, клянясь в верности на серебре или золоте, после чего монета оставалась у младшего из побратимов. Были распространены также клятвы на оружии или обмен оружием, представление о магической силе которого также восходит к геродотовым скифам, причащавшим в чаше с кровью побратимов меч, стрелы, секиру и копьё. В прошлом клятвы на оружии у осетин часто произносилась в древнейшем и популярнейшем святилище Реком, где сохранилось множество остатков стрел; по преданию, братавшиеся их соединяли и переламывали. Специфически осетинской была клятва над огнем — предметом особого культа. Отсюда и осетинское название побратима — «жрхорд» («покаявшийся огнем») [Калоев 1971; Семенов 1968; Магометов 1974; Меретуков 1970].

У чеченцев и ингушей, как и у осетин, побратимы троекратно пили из чаши, куда старший из них опускал серебряную монету, после чего клялись «не жалеть взаимно крови своей». Серебро считали символом вечной, нержавеющей дружбы. В других случаях обменивались оружием, вынутыми из газырей пулями, папахами и т.п. Клялись также над сосудом с молоком, куда опускали серебряные монеты. Здесь смешивались две линии символики — «серебряная» и «молочная», последняя из которых

ассоциировалась с молочным породнением [Далгат; Зиссерман 1879; Невская 1970; Уарзиати 1987; Кокиев 1885].

Адыги также знали клятву над чашей с брошенными туда серебряными монетами или опилками, а также над переломленными стрелами в святилище Жулат (Татартуп) [Ковалевский 1890; Васильков 1921; Ногмов 1947; Журина 1926]. По некоторым сведениям, побратимство могло быть освящено закланием жертвенного животного [Белл 1974]. Однако к XIX в., по-видимому, возобладала «молочная» символика, вытеснившая или почти вытеснившая все другие. Н.Ф. Дубровин, обобщая известные ему сведения, отмечал, что если у адыгов два человека хотели заключить между собой союз, то один из них притрагивался губами к груди матери или жены другого [Дубровин 1871].

Еще дальше отошли от какой-либо специфической символики побратимства ногайцы. У них молодые люди с согласия своих семей объявляли об установлении союза «вечной дружбы и братства», сопровождая это угощением и дарообменом. Могли вступить в такой союз и две семьи в полном составе. Такие люди или семьи поддерживали друг друга материально, например помогая в выплате калыма или покупке приданого.

Посестримство, также известное многим народам региона, практиковалось реже, чем побратимство, и, несомненно, возникло как вторичное, ассоциированное с побратимством явление. Это и понятно. Если побратимство было связано с потребностями вооруженной взаимной защиты в условиях военизированной предклассового и раннеклассового быта, то посестримство имело целью преимущественно психологическую взаимоподдержку. Соответственно, всегда проще была и символика посестримства: у осетин — обет верности, обмен платьями, угощение [Магомедов 1974; Мид 1988].

Еще одной формой искусственного родства в регионе были так называемые присяжные или клятвенные братства. Оформлялись они в зависимости от местных традиций или конкретных ситуаций: то как нечто вроде индивидуальной или коллективной, односторонней или взаимной адопции, то как подобие побратимства.

Существовали они главным образом у западных адыгов (шапсугов, натухайцев, абадзехов, в меньшей степени темиргоевцев), в среде которых получили широкое развитие и привлекли к себе пристальное внимание бытописателей и исследователей. По некоторым сведениям, имелись они и у осетин и ингушей. Впервые о западно-адыгских присяжных братствах, изученных лучше всего, сообщил Т.В. Невицкий, так описавший порядок включения в их состав нового члена: «Беглец <...> должен просить покровительства и объявить свое намерение принять их обряд; в сем случае он делается безопасным, приводится к присяге и дает обязательство вести себя сообразно с обычаями адехе. В заключение присяги вступающий в число присяжных братьев прикладывает к челу своему Алкоран. С сего времени он равняется со всеми коренными жителями, права его и собственность обеспечиваются, и он принимается всеми как товарищ и брат» [Новицкий 1829]. Немного позднее Хан-Гирей также отметил, что народ «так сказать “усыновлял” пришельца; принимаемый присягал быть верным клану, а тот присягал охранять безопасность своего нового члена» [Хан-Гирей 1978].

Оба автора не упоминают о традиционном адыгском обряде усыновления, т.е. о прикосновении губами к груди женщины, а лишь подчеркивают обязательность присяги или клятвы. Больше того, Хан-Гирей, который наверняка знал, как совершалось у адыгов усыновление, пишет не об усыновлении, а о «так сказать “усыновлении”». Значит ли это, что при вступлении в западно-адыгское присяжное братство вообще никогда не совершался обряд молочного породнения? Видимо нет, так как имеется очень выразительное описание такого обряда взаимной адаптации двух коллективов, сделанное темиргоевцем А. Шемгеховым и пересказанное В.В. Васильковым. Собирались жители обоих селений, вступающие в клятвенное братство, и становились друг против друга. «Затем выходил из числа жителей одного аула почтеннейший мужчина, а из числа жителей другого — почтеннейшая женщина, и вторая перед лицом всех собравшихся усыновляла первого известным способом молочного усыновления взрослых. <...> Потом почетные представители

полов от аулов менялись, и повторялась та же церемония с другой парой. После этого выходило из каждой группы по несколько мужчин на середину между стоящими и на виду у всех клялись на Коране, что они и все однофамильцы обязуются оказывать друг другу во всем взаимную помощь» [Васильков 1901]. Таким образом, видимо, имелись локальные варианты образования присяжных братств, но преобладающим и обязательным обрядом была присяга. Недаром сами братства получили название присяжных, а не, скажем, молочных.

Функции западно-адыгских присяжных братств тщательно исследованы В.К. Гардановым [Гарданов 1967], и здесь мы для полноты картины только подытожим результаты его работы. Братства были цепью или сетью общин и фамилий, основные ячейки которой насчитывали приблизительно от 750 до 900 чел. Внутри себя такие ячейки на равных основаниях объединяли как кровных, так и названных родственников. Их связывала материальная взаимопомощь в уплате брачного выкупа, приобретении приданого и, что было важнее всего, в уплате уголовных штрафов, прежде всего выкупа за кровь человека, принадлежавшего к другому братству. Соответственно, и выкуп за кровь своего сочлена делился внутри братства.

Объединяла членов присяжных братств и физическая взаимозащита, так как всякое посягательство на жизнь, честь или собственность одного из членов союза рассматривалось как обида всему союзу. Даже тогда, когда член братства совершал преступление, наказать его можно было только по решению или с согласия братства. Браки внутри присяжных братств были запрещены, и нарушение экзогамии строго каралось — некогда смертью, а затем изгнанием и штрафом.

Организованные таким образом и связанные между собой в крупные союзы присяжные братства были грозной силой, противостоящей феодальной верхушке общества. После безуспешной борьбы с братствами западно-адыгское дворянство кончило тем, что само вошло в их состав. Вместе с крестьянскими верхами оно образовывало социальную элиту, но было вынуждено считаться с условиями присяжных союзов. О времени возник-

новения присяжных братств сведения отсутствуют. Надо лишь решительно возразить против попытки В.К. Гарданова возвести вслед за М.М. Ковалевским присяжные братства к архаической фратриальной организации.

У Л.Л. Штедера [Штедер 1967] есть упоминание об осетинских союзах, заключавшихся в священных для осетин местах. Известно было коллективное побратимство и в Дагестане. У кумыков, например, примирение кровников сопровождалось установлением отношений квазиродства между двумя фамилиями, члены которых отныне называли друг друга «къан къардашлар» — «кровными братьями» [Гаджиева 1961].

Каково же было значение квазиродственных связей в системе других общественных связей и прежде всего — связей соседских и кровнородственных? Этот вопрос принадлежит к числу сравнительно хорошо исследованных, в том числе и в отечественной литературе. Там, где государственная власть либо отсутствовала, либо была недостаточной для охраны личных и имущественных интересов индивида, а соседские и кровнородственные связи в своей совокупности не обеспечивали нормальное функционирование общества, защита жизни, чести и собственности, взаимопомощь и взаимозащита индивидов, семей, патронимий, общин требовали еще одной линии общественных связей. И такой линией становились отношения искусственного родства.

У народов рассматриваемого региона, по крайней мере до их включения в состав России, квазиродство играло ту же роль, что и у других народов мира на раннеклассовой стадии развития, т.е. упрочивало, дублировало или замещало кровнородственные и соседские связи. Вот выразительный пример: в одной из чеченских песен воспевается побратим, оказавший своему побратиму помощь в его родном селении [Ошаев 1931]. Это делает ясным, почему многие формы квазиродства устанавливались не только между посторонними людьми, но и между соседями и даже дальними родственниками. Такая особенность данного института, в которой М.О. Косвен усмотрел пережиточное замещение одних персонажей другими, в реальности имеет глубокий функ-

циональный смысл. Завязывая квазиродственную связь с соседом или дальним родственником, человек стремился укрепить еще слабые или уже ослабевшие узы взаимопомощи и взаимозащиты.

Искусственное родство имело свой социальный (сословный, классовый) аспект. Одни его формы (в особенности побратимство) были горизонтальны, или симметричны, другие (чаще всего усыновление вышестоящим нижестоящего, реже наоборот) — вертикальны или асимметричны. Однако раннеклассовая модификация сказалась не только в наличии этих форм, но и в особенностях бытования многих других. Скажем, по кабардинским адатам, жених из княжеского сословия помещал невесту на год у своего узденя, а жених из сословия узденей — у своего чагара или оку с последующим обменом подарками и закреплением отношений зависимости; то же практиковалось у карачаевцев и балкарцев между таубиями и каракешами [Леонтович 1882]. Повсеместно пребывание невесты и жениха «в других домах» в феодальной среде продолжалось намного дольше, чем в среде крестьян, соответственно, достигавшееся таким путем породнение в первом случае оказывалось более прочным. Самая прочная форма установления искусственного родства — аталыческое воспитание — как правило, была доступна только феодальной верхушке. В ряде случаев формы, практиковавшиеся лишь верхушечными слоями населения (аталычество, сколько-нибудь длительное пребывание в «другом доме»), простирались на широкий круг родни породнившихся семей. Формы, доступные широким слоям населения (породнение при родах, наречении, первой стрижке волос), за исключением присяжных братств, нередко охватывали лишь вступивших в контакт людей или только их семьи.

На протяжении XIX в. квазиродство на Северном Кавказе и в Дагестане претерпело заметную эволюцию. После присоединения всего региона к России, ликвидации местных политий и воцарения более или менее спокойной обстановки многие формы квазиродственных связей стали постепенно отмирать. Это коснулось прежде всего аталычества, которое ко второй половине XIX в. сохранилось только у адыгов (преимущественно

но западных) и эпизодически встречалось у балкарцев и ногайцев. Однако у них характерным признаком изживания этого обычая было то, что на аталыческое воспитание переставали передавать девочек, а мальчиков передавали ненадолго. У части народов региона (в том числе осетин) к этому же времени исчез обычай помещения невесты в «другой дом», у другой части стали быстро сокращаться сроки ее (а также жениха) интерлокального поселения. Атмосфера относительной стабильности в крае сделала ненужной адопцию чужака для обеспечения его защиты; борьба русской администрации с кровомщением сузила сферу действия адопции при примирении кровников. По той же причине побратимство либо стало уходить из быта либо приобрело форму, описанную С.Ш. Гаджиевой у ногайцев.

К пореформенному времени видоизменились почти до неузнаваемости еще сохранявшиеся клятвенные братства. Так, у темиргоевцев они стали союзами уже не целых групп, а лишь двух лиц (или, может быть, семей) для оказания только некоторых видов материальной взаимопомощи, а то и всего лишь нравственной взаимоподдержки [Васильков 1901]. Вместе с этими формами квазиродства постепенно уходили в прошлое и такие его бытовые формы, как породнение при приеме родов, первом кормлении грудью, наречении, первом снятии волос. Уже к началу XX в. одни из них встречались только эпизодически, о других же (в особенности породнении при наречении и первых постригах) остались лишь такие реминисценции, как угощение, дарообмен и т.п.

Но и в настоящее время реминисценции квазиродственных связей, судя по данным этносоциологических исследований 1997 и 2013 гг., играют определенную роль в семейно-бытовой сфере современных осетин. Свыше 60 % респондентов опроса 1997 г. и 57,0 % опроса 2013 г. продолжают считать родственником человека, давшего имя их ребенку (табл. 1, 2). Около 79,6 % респондентов опроса 1997 г. и 55,3 % опроса 2013 г. признают родственную связь со свадебным дружкой («къухылхæцæг»), причем городская среда, образование играют здесь скорее стигмулирующую, нежели противопоставляющую роль (табл. 3, 4).

**Считаете ли Вы человека, давшего имя Вашему ребенку,
своим родственником? (%) 1997 г.**

	Все опрошенные	Место опроса		Пол		Возраст		Род занятий	
		Владикавказ	Сёла	М.	Ж.	До 30 л.	Свыше 30 л.	Работники умств. труда	Работники физич. труда
Пожалуй, да	61,3	53,1	79,3	53,3	65,1	60,0	61,9	58,8	76,9
Скорее, нет	15,1	17,2	10,3	23,3	11,1	13,3	15,9	16,2	7,7
Не думали об этом	10,8	15,6	[Арутюнян 1970: 1]	16,7	7,9	10,3	9,5	10,0	15,4
Затрудняюсь ответить	1 [Арутюнян 1970: 8]	14,1	8,3	6,7	15,9	16,4	1 [Арутюнян 1970: 7]	15,0	—

Таблица 2

Считаете ли Вы человека, давшего имя Вашему ребенку,
своим родственником? (%) 2013 г.

	Все опрошен-ные	Место проведения опроса		Пол		Возраст		Род занятий	
		Влади-кавказ	Сёла	М.	Ж.	До 30 л.	Свыше 30 л.	Работ-ники умств. труда	Работники физич. труда
Пожалуй, да	57,0	53,0	59,5	5 [Арутюнян 1970: 8]	59,9	58,1	56,3	63,8	55,0
Скорее, нет	21,5	2 [Арутюнян 1970: 4]	20,9	21,8	21,3	17,6	23,9	17,8	2 [Арутюнян 1970: 5]
Не думали об этом	1 [Арутюнян 1970: 6]	13,4	1 [Арутюнян 1970: 1]	17,6	9,2	9,6	14,6	10,5	1 [Арутюнян 1970: 4]
Затрудняюсь ответить	8,9	11,2	7,4	7,7	9,7	14,7	5,2	7,9	10,1

**Считаете ли Вы шафера, не являющегося родственником жениха,
своим родственником? (%) 1997 г.**

	Все опро- шенные	Место проведения опроса		Пол		Возраст		Род занятий	
		Влади- кавказ	Сёла	М.	Ж.	До 30 л.	Свыше 30 л.	Работники умств. труда	Работники физич. труда
Пожалуй, да	79,6	76,6	86,2	83,3	77,8	73,3	8 [Арутюнян 1970: 5]	78,8	84,6
Скорее, нет	10,8	14,1	3,2	10,0	11,1	3,3	14,3	1 [Арутюнян 1970: 5]	10,2
Не думали об этом	3,2	3,1	3,6	3,0	3,2	6,7	1,4	3,7	[Арутюнян 1970: 1]
Затрудняюсь ответить	6,4	6,2	6,9	3,7	7,9	16,7	1,8	5,0	3,1

**Считаете ли Вы шафера, не являющегося родственником жениха,
своим родственником? (%) 2013 г.**

	Все опрошенные	Место проведения опроса		Пол		Возраст		Род занятий	
		Владикавказ	Сёла	М.	Ж.	До 30 л.	Свыше 30 л.	Работники умств. труда	Работники физич. труда
Пожалуй, да	55,3	57,0	54,2	57,7	53,6	64,2	49,5	58,9	56,2
Скорее, нет	27,5	24,4	29,4	2 [Арутюнян 1970: 5]	30,9	21,2	31,6	26,5	25,4
Не думали об этом	8,3	5,9	9,8	1 [Арутюнян 1970: 10]	5,8	5,8	9,9	6,0	10,1
Затрудняюсь ответить	8,9	1 [Арутюнян 1970: 6]	6,5	7,7	9,7	8,8	9,0	8,6	8,3

Перед нами еще один парадокс, требующий объяснения. По тем же данным, уходит из практики, становится редкостью побратимство (табл. 5, 6): если в 1997 г. думали, что такая форма встречается все реже (43,0 %), то в 2013 г. этот процент упал до 30,8 %.

У осетин в недавнем прошлом была широко развита такая форма искусственного родства, как «кæнгæ фсымæртæ» («названные братья») — побратимство. В сознании осетин отношения между побратимами считались священными и ставились выше кровнородственных.

Материалы исследования позволяют сделать следующие выводы. Пожалуй, в предлагаемой статье впервые столь широко и в таком синкретическом аспекте разбираются квазиродственные связи. К таким связям, устанавливавшим искусственное родство, отнесены различные виды адопции, включая аталычество, индивидуальное и коллективное побратимство и постримство. Эти связи анализируются прежде всего по таким критериям, как обстоятельства породнения. На Кавказе квазиродство с присущими ему нюансами играло такую же роль, как и у народов, проживающих в других регионах: оно упрочивало, дублировало или замещало кровнородственные и соседские связи. Искусственное родство имело и свой социальный (сословный, клановый) аспект.

Со временем квазиродство на Северном Кавказе претерпело заметную эволюцию, приведшую к тому, что многие его формы стали постепенно отмирать, о чем свидетельствуют этносоциологические исследования в Республике Северная Осетия — Алания. Интересно, во-первых, что это коснулось не всех форм данного вида родства, а во-вторых, что некоторые его формы модернизировались не в равной степени. Вплоть до сегодняшних дней отдельные реминисценции квазиродственных связей продолжают сохраняться. В работе обращено внимание на то, что в данном случае мы имеем дело с еще одним парадоксом, требующим дополнительного изучения.

**Как Вы считаете, сохранилась ли сегодня у осетин такая форма искусственного родства,
как побратимство? (%) 1997 г.**

	Все опрошенные	Место проведения опроса		Пол		Возраст		Род занятий	
		Владикавказ	Сёла	М.	Ж.	До 30 л.	Свыше 30 л.	Работники умств. труда	Работники физич. труда
Думаю, что у осетин такая форма родства встречается все реже	30,8	33,1	29,3	3 [Арутю- нян 1970: 4]	29,7	3 [Арутю- нян 1970: 4]	29,8	33,8	28,7
Скорее всего, такая форма родства у осетин уже редкость	27,2	24,6	28,8	23,4	29,7	24,6	28,8	31,8	26,9
Считаю, что побратимство у осетин практически не встречается	19,3	21,1	18,1	21,4	17,9	18,3	20,0	16,6	24,0
Не думали об этом	10,9	9,9	11,6	11,7	10,4	15,5	7,9	8,9	9,9
Затрудняюсь ответить	11,8	11,3	1 [Арутю- нян 1970: 1]	11,0	1 [Арутю- нян 1970: 3]	9,2	13,5	8,9	10,5

Таблица 6

Как Вы считаете, сохранилась ли сегодня у осетин такая форма искусственного родства, как побратимство? (%), 2013 г.

	Все опрошенные	Место проведения опроса		Пол		Возраст		Род занятий	
		Владикавказ	Сёла	М.	Ж.	До 30 л.	Свыше 30 л.	Работники умств. труда	Работники физич. труда
Думаю, что у осетин такая форма родства встречается все реже	43,0	34,4	6 [Арутюнян 1970: 1]	43,3	4 [Арутюнян 1970: 9]	53,3	38,1	40,0	61,5
Скорее всего, такая форма родства у осетин уже редкость	37,6	43,8	24,1	33,3	39,7	26,7	4 [Арутюнян 1970: 9]	4 [Арутюнян 1970: 5]	7,7
Считаю, что побратимство у осетин практически не встречается	8,6	1 [Арутюнян 1970: 5]		13,3	6,3	6,7	9,5	8,8	7,7
Не думали об этом	4,3	4,7	3,4	6,7	3,2	3,3	4,8	[Арутюнян 1970: 5]	15,4
Затрудняюсь ответить	6,5	4,8	10,4	3,4	7,9	10,0	4,7	6,2	7,7

Список сокращений

КОИРГО — Кавказский отдел Императорского Русского географического общества

СМЭ — Сборник материалов по этнографии, издаваемый при Дашковском этнографическом музее

СМОМПК — Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа

ССКГ — Сборник сведений о кавказских горцах

Библиография

Алироев И.Ю. Язык, история и культура вайнахов. Грозный, 1990.

Арутюнов С.А. Классификационное пространство этнической типологии // Этнографическое обозрение. 1986. № 4.

Арутюнян Н.В. Биайнили (Урарту): Военно-политическая история и вопросы топонимики. Ереван, 1970.

Белл Д.Дж. Дневник пребывания в Черкесии в течение 1837–1838–1839 гг. // Адыги, балкарцы, карачаевцы в Известиях европейских авторов XVIII–XIX вв. М., 1974.

Бзаров Р.С. Три осетинских общества в середине XIX в. Орджоникидзе, 1988.

Буцковский А.М. Выдержки из описания Кавказской губернии и соседних областей // История, география и этнография Дагестана. XVII–XIX вв. М., 1958.

Васильков В.В. Очерк быта темиргоевцев // СМОМПК. 1901. Вып. 29.

Волков А.Г. Семья — объект этнографии. М., 1986.

Вольфсон С. Я. Социология брака и семьи // Старый и новый быт. 1927.

Гаджиева С.Ш. Кумыки. М., 1961.

Гаджиева С.Ш. Формирование и развитие новой обрядности в Дагестане. Махачкала, 1979.

Гарданов В.И. Общественный строй адыгских народов (XVIII — первая половина XIX в.). М., 1967.

Геродот. История. Л., 1972.

Далгат Б.К. Материалы по обычному праву ингушей // Известия Ингушского научно-исследовательского института краеведения. Грозный, 1930.

Дзуцев Х.В. Эволюция осетинской семьи и межсемейных отношений. Этносоциологический анализ. М., 2001.

Дубровин Н.Ф. История войны и владычество русских на Кавказе. Очерки Кавказа и народов, его населявших. СПб., 1871. Т. 1.

Дубровин Н.Ф. Черкесы (адыгэ). Краснодар, 1928.

- Журина Г., Журин Н., Петрова О.* В кавказской глуши // Народный учитель. 1926. № 2.
- Зиссерман А.Л.* Двадцать пять лет на Кавказе (1842–1867). СПб., 1879. Т. 1.
- Зубов П.П.* Кавказские горцы // Картина кавказского края. СПб., 1835. Вып. 3.
- Егизарянц С.А.* Брак у кавказских народов // Юридический вестник. 1878.
- Калоев Б.А.* Осетины. Историко-этнографическое исследование. М., 1971.
- Каргинов С.* Кровная месть у осетин // СМОМПК. 1915. Вып. 44.
- Ковалевский М.М.* Современный обычай и древний закон. Обычное право осетин в историко-сравнительном освещении. М., 1886. Т. 1–2.
- Ковалевский М.М.* Закон и обычай на Кавказе. М., 1890. Т. 1–2.
- Кокиев С.В.* Записки о быте осетин // СМЭ. 1885. № 1.
- Косвен М.О.* Аталычество // СЭ. 1935. № 11.
- Косвен М.О.* Этнография и история Кавказа. Исследования и материалы. М., 1961.
- Лавров Л.И.* Историко-этнографические очерки Кавказа. Л., 1978.
- Лапинский Т.* Горские народы Кавказа и их борьба за свободу // КОИРГО. СПб., 1863. Т. 6. Кн. 7.
- Леонтоевич Ф.И.* Адамы кавказских горцев. Одесса, 1882. Т. 1–2.
- Магоматов А.Х.* Культура и быт осетинского народа. Орджоникидзе, 1968.
- Магоматов А.Х.* Общественный строй и быт осетин XVII–XVIII вв. Орджоникидзе, 1974.
- Меретуков Н.А.* Формы заключения браков у адыгов // Ученые записки Адыгейского научно-исследовательского института. Майкоп, 1971.
- Меретуков М.А.* Семья и брак у агыгских народов (XIX — 70-е годы XX в.). Майкоп, 1987.
- Мид М.* Культура и мир детства. М., 1988.
- Миллер В.Ф.* Осетинские этюды. Ч. 1–3. М., 1881–1887 (Репринтное издание трех частей в одной книге: Владикавказ, 1992).
- Невская В.П.* Пережитки родовой общины и семейная община у карачаевцев в XIX в. // Из истории Карачаево-Черкесии. Ставрополь, 1970.
- Новицкий Г.В.* Географически-статистическое обозрение земли, населенной народом Адехе // Тифлисские ведомости. 1829. № 22–25.
- Ногмов Ш.Б.* История адыгского народа. Майкоп, 1947.
- Осетинские народные сказания // ССКГ. Тифлис, 1873. Вып. 7.
- Ошаев Г.* Об одном диком пережитке горских народов // Революция и горец. 1931. № 8.
- Першиц А.И.* Похищение невест. Правило или исключение // СЭ. 1982. № 4.

- Першиц А.И.* Из истории патриархальных форм брака (нахава-ортокузенный брак у арабов // Краткие сообщения Института этнографии АН СССР. 1955. Вып. 24.
- Планирование семьи и национальные традиции / Отв. ред. А.И. Антонов, Г.Е. Цуладзе. Тбилиси, 1988.
- Пфафф В.Б.* Народное право осетин // ССКГ. 1871–1872. Вып. 1–2.
- Семенов Ю.И.* Происхождение брака и семьи. М., 1968.
- Сигорский М.Г.* Брак и брачные обряды на Кавказе // Этнография. 1930. № 3.
- Студенецкая Е.Н.* Архивные документы как источник изучения материальной культуры Северного Кавказа в XIX — начале XX в. М., 1992.
- Сусенко В.А.* Супружеские конфликты. М., 1983.
- Тепцов В.Я.* По истокам Кубани и Терека // СМОМПК. 1892. Вып. 14.
- Торнау Ф.Ф.* Воспоминания кавказского офицера // Русский вестник. 1864. № 9.
- Урзиати В.С.* Развитие советской обрядности в Северной Осетии // Современные социальные и этнические процессы в Северной Осетии. Орджоникидзе, 1987.
- Фридман Г.Л., Эдстрем К.Г.* Репродуктивное здоровье подростков. Женева, 1985.
- Хан-Гирей.* Записки о Черкесии. Нальчик, 1978.
- Харузин Н.Н.* По горам Северного Кавказа. Путевые очерки // Вестник Европы. 1888. № 10–11.
- Шанаев Дж.* Свадьба у северных осетин // ССКГ. 1870. Вып. 4.
- Штедер Л.Л.* Дневник путешествия из пограничной крепости Моздок во внутренние местности Кавказа, предпринятого в 1781 г. // Осетины глазами русских и иностранных путешественников (XVIII–XIX вв.). Орджоникидзе, 1967.

А.-М.М. Дударов

БИЛИНГВИЗМ ИНГУШЕЙ — КОНТУРЫ ПРОБЛЕМЫ

Значение языка как основного средства передачи информации в человеческом общении общепризнанно. В настоящее время наблюдается тенденция «отмирания с небывалой скоростью отдельных языков» [Гунжитова 2011: 34]. Достаточно остро данная проблема стоит и в «многонациональной Российской Федерации, где родные языки разных народов находятся в неодинаковом состоянии и поэтому в неравном положении» [Албогачиева 2011: 183]. Выполнение общественно-коммуникативных функций в сочетании с такими социально-демографическими параметрами, как общая численность, компактность или дисперсность расселения, уровень развития, статус в политико-административной системе государства, позволяет обеспечить сохранность и развитие конкретного языка, объем выполняемых им общественных функций [Артеменко 2008: 4].

Термин «билингвизм» происходит от двух латинских слов: «*bi*» — «два» и «*lingua*» — «язык». Таким образом, *билингвизм* — это владение двумя языками, а *билингв* — это человек, владеющий двумя языками. Иногда термин «билингв» может употребляться и по отношению к человеку, владеющему и большим количеством языков — полилингву. В.П. Белянин делит полилингвизм на два вида — «национальное (употребление нескольких языков в определенной социальной общности) и индивидуальное (употребление индивидуумом нескольких языков, каждый из которых предпочитается в соответствии с определенной коммуникативной ситуацией)» [Белянин 2003: 156].

Существует несколько различных теоретических подходов к понятию билингвизма. Так, Ю.Д. Дешериев считает билингвизм свободным или простым владением двумя языками [Дешериев 1966: 402]. Схожее мнение имеет и В.А. Аврорин: «Двуязычием следует признать примерно одинаково свободное владение двумя языками, <...> когда степень знания второго языка приближается вплотную к степени знания первого» [Аврорин 1972]. В словаре логопеда мы находим определение билингвизма как «одинаково совершенное владение двумя языками» [Селиверстова 2004].

Официальная статистика говорит о том, что на сегодняшний день почти 90 % ингушей владеют русским языком, а ингуши, живущие на территории РИ, находятся в «условиях ингушско-русского двуязычия» [Барахоева 2013: 32]. Можно констатировать широкое распространение билингвизма в ингушской среде.

Историю ингушского языка официально можно разделить на два этапа: функционирование «в качестве языка коммуникации (до создания письменности)» и функционирование как литературного языка уже после появления письменности [Барахоева 2013: 32].

Интенсивное проникновение русского языка в ингушскую среду имеет несколько исторических срезов: в первую очередь во время миграционных процессов, вызванных депортацией в 1944 г.; осетино-ингушским конфликтом 1992 г.; двумя чеченскими войнами. В результате исторических перипетий ингушскому народу пришлось потерять значительную часть носителей своей культуры во время высылки, а следовательно, здесь можно говорить о сбое в цикле передачи этнокультуры из поколения в поколение. Можно говорить не только о потере одного из древнейших центров своего обитания (современный Пригородный район и г. Владикавказ), а также ценных артефактов ингушской культуры, хранившихся в ЧИ АССР, но и о массовом притоке беженцев — иноязычного контингента (чеченцев, с которыми ингуши общаются в основном на русском языке) и этнических ингушей (как правило, плохо или совсем не владеющих родным языком). Сюда также можно отнести волну незначительной

миграции ингушей конца 1990-х — начала 2000-х годов, переселившихся на родину в связи с неоднозначным отношением, сложившимся в российском обществе по отношению к «лицам кавказской национальности».

Последствием явилась тотальная засоренность ингушской речи, наблюдаемая в настоящее время. Особенно четко степень владения родной речью ранжируется в зависимости от возрастной группы. Так, только незначительная часть преклонного возраста не умеет разговаривать на русском языке. Категория в возрасте от 50 лет и выше лучше всех владеет родной речью и лишь изредка употребляет заимствования, переходя на русский язык только в силу необходимости.

Следующая группа — от 30 до 50 лет — владеет родной речью удовлетворительно и охотно переходит на русскую речь. Молодежь в возрасте от 14 до 30 лет обладает хорошей русской речью, при этом ингушская употребляется в силу необходимости. Часть молодых считает изучение родного языка бесполезным занятием. И, наконец, последняя категория — дети среднего, младшего школьного и дошкольного возраста, охваченные современной системой образования РИ, где предпочтение отдается преподаванию и воспитанию на русском языке.

Можно выделить несколько уровней проникновения русского языка в ингушскую среду.

Первый и собственно самый распространенный сегодня — это бытовой уровень, который включает в себя общение дома, «радио и телевидение при спонтанной речевой практике» и неосознанной специфике языковой системы. Как правило, в ингушской семье представители старшей возрастной группы обращаются к молодым на ингушском языке, при этом представители среднего и младшего поколений часто отвечают на русском языке. Стоит отметить, что если до перестройки данная ситуация была характерна в основном для городских жителей, то сегодня это можно наблюдать и в селах.

Второй уровень — когда проникновение русского языка происходит искусственным образом: язык осваивается в учебной обстановке с использованием различных специальных методов

и приемов. Параллельно преподавание ингушского языка в республиканских школах ведется на низком уровне. Часть учебников, которыми пользуются сегодня школьники, по родному языку, была разработана еще в конце 1930-х годов, по родной речи и родной литературе — в 1960–1980-х годах. Соотношение мероприятий, проводимых в образовательных учреждениях, примерно 10 % на 90 % в пользу русского языка. Практически отсутствуют красочные и содержательные в контексте национальной культуры детские издания. В большинстве своем местные литераторы склонны перенимать и тиражировать ценности европейской культуры, в связи с чем не престижно, да и не выгодно издавать литературу на ингушском языке. Большинство членов Союза писателей РИ пишут свои произведения на русском языке.

Третий (официальный) уровень состоит в массовом тиражировании русской речи ввиду отсутствия каких-либо знаний ингушского языка у большинства республиканских чиновников, следовательно, в невозможности реализовывать конституционное положение ингушского языка как государственного. Работает принцип «за кем больше властных структур — у того больше возможностей утвердить свою систему коммуникации» [Албогачиева 2014: 187]. По Конституции Российской Федерации 1993 г. субъекты имеют право устанавливать на своей территории государственные языки (ст. 68) [Конституция РФ 1993], но де-факто ингушский язык имеет данную возможность в Республике Ингушетия только на бумаге. Весь внутренний документооборот, проведение официальных встреч, мероприятий, конференций, совещаний на всех уровнях ведутся исключительно на русском языке. Парламент республики, министерства, ведомства, образовательные учреждения практически не используют ингушский язык на территории в статусе, закрепленном за ним Конституцией РФ и РИ [Конституция РИ 1994].

«Несмотря на статус государственного языка на территории республики, ингушский язык преподается в школах и университетах Ингушетии как иностранный язык» [Албогачиева 2014: 199]. В связи с уменьшением объема выполняемых ингушским языком

общественных функций он сегодня находится далеко в неравном положении по отношению к русскому языку. Русско-ингушское двуязычие несет с собой постепенное вытеснение ингушского языка [Албогачиева 2014: 199]. Несколько лет назад был ликвидирован единственный в своем роде Центр ингушского языка, тогда как насущной необходимостью было расширение его работы.

Засорение ингушского языка происходит и через средства массовой информации. В передачах на ингушском языке редакторы иногда пропускают речь, которую нельзя назвать ни ингушской, ни русской. Существует негласный запрет на произношение и написание фамилии на ингушском языке: передавать ее следует только в русской форме (Оздой, Чурнаькъан разрешают писать только в русской форме — Оздоев, Цуров). Газета «Сердало», выходявшая раньше на родном языке, сегодня на 80 % состоит из текстов на русском.

За последнюю четверть века в ингушской среде наблюдается тенденция сведения содержания билингвизма «к овладению русским языком без учета того, владеет ли человек своим родным языком. По существу сформировалось одноязычие — русскоязычие нерусских народов», которое воспринимается как билингвизм [Закирьянов 2001]. Позиции русского языка настолько упрочились, что происходит вытеснение родного языка не только из сфер общественно-государственной деятельности, но и из бытового общения.

Применительно к формам заимствования и способам замещения стоит отметить, что они происходили как из русского языка, так и из арабского. Место малоиспользуемых слов (из бытовой, профессиональной, военной, правовой и т.д. лексики) занимают термины, а иногда и целые выражения из других языков. Заимствования укореняются, обрастая вспомогательными словообразовательными формами ингушского языка. В результате — потеря словообразования внутри ингушского языка через префиксально-суффиксальный состав. Происходят абсолютно неоправданные заимствования через средства массовой информации, научную, художественную и образовательную литературу. В моду вошло употребление выражений, заменяющих

целые части речи. Так, полностью вышли из устного употребления ингушские числительные (хотя в литературе они присутствуют), которые заменены на числительные из русского языка.

Употребление числительных (у ингушей двадцатеричное число) осталось только у людей старшего поколения. Практически не услышишь сегодня такие ингушские слова, как «ит-тум» — сто рублей; «ткъаь цхъайтта кийла» — тридцать один килограмм, «ши сом» — два рубля. Стоит привести примеры, которые более красочно продемонстрировали бы, насколько несуразно сегодня звучит ингушская речь:

— *Фу мах ба машена? (Сколько стоит машина?)*

— *Пятьсот тыщ (вместо «Пхи бIавзза бIавтум» или «Пхи эзар сом»).*

— *Фу доаккх морожнех? (Сколько стоит мороженое?)*

— *Двацать пять рублей.*

— *Кхоъ ял (дайте три).*

— *ХIахъий, здачи двацат пят рублей дIаэи. («На, возьми здачи двадцать пять рублей» вместо «ши тум пхи сом» или «ткъаь пхи сом»).*

Сопоставляя ингушскую речь до депортации и в настоящее время, следует признать разительное отличие. В Казахстане «был установлен специальный режим проживания». Многие ученые в области языкознания «были репрессированы или надолго изолированы от активной общественной и научной деятельности» [Албогачиева 2014: 200].

Процесс широких заимствований начался именно здесь, когда разделенный на мелкие группы ингушский народ, расселенный в северных районах, соприкоснулся с русскоязычной средой. В южные области Казахстана и Киргизию была устроена партийная номенклатура и лояльная к сталинскому режиму ингушская интеллигенция. Будучи детьми, пережившими депортацию, сегодня люди старшего поколения общаются на довольно чистом ингушском языке, не засоряя его нововведениями. Одна-

ко для них характерны незнание ингушского письма и использование отдельных русских слов в родной речи. При этом данный контингент обладает хорошим знанием русского языка.

Такая ситуация объясняется тем, что обучение в депортации проводилось на русском языке, «когда адаптация в новых и сложных условиях способствовала тому, что оказались забытыми многие обычаи, предания, песни, легенды, народные промыслы и народная медицина» [Албогачиева 2014: 197]. Ингушской речью приходилось пользоваться лишь в семье и в среде малочисленных соплеменников. Хорошо усвоившие в депортации русский язык дети — это сегодня представители старшего поколения, их следует относить к билингуам, когда владение обоими языками — на достаточно хорошем уровне, хотя ингушской письменностью они и не владеют. Часть из них можно назвать и полилингуами, так как они хорошо владеют казахским и киргизским, немецким, украинским языками.

Начиная с конца 50-х — начала 60-х годов XX в. наблюдается тенденция улучшения ситуации с изучением родного языка поколения, родившегося после 1950-х годов. И привязана она к местам компактного проживания ингушей в Чечено-Ингушетии и Северной Осетии, где были разные условия обучения родному языку. Так, в Назрановском районе сложилась положительная динамика в связи с проводившимися в местных школах уроками ингушского языка. Население района в основном занималось сельским хозяйством, и хотя де-юре он и относился к ЧИАССР, де-факто Назрановский район был сырьевым придатком сельхозпродуктов для г. Орджоникидзе. В ингушской среде в быту сложились даже пословицы на эту тему:

«ГалгIаша Бурув кхоаб, Бурос хIирий кхоаб» — «Ингуши кормят Бурув (Владикавказ), а Бурув кормит иронов»; «ГалгIаша Буро тIа жаи хъажкIаи кхухъ, юха цIа чкъаъреи чIоркаши кхухъ» — «Ингуши возят в Бурув овец и кукурузу, а домой — рыбу и бублики»; «ГалгIаша дезала оасар Iомаду, хIираша дешар Iомаду» — «Ингуши учат детей прополке, осетины — знаниям».

Ингуши — жители Пригородного района, несмотря на то что с конца 50-х годов прошлого века находились в мононациональных анклавах, обладали правильной устной речью. Отсутствие преподавания в школах Пригородного района ингушского языка¹ компенсировалось возможностью постоянного внутреннего общения. К факторам, повлиявшим на такое состояние устной речи, следует отнести и занятие местного населения в основном сельским хозяйством, разведением скота, сбором черемши, т.е. традиционными формами хозяйствования, а также некая социальная изолированность от других этнических групп. При этом подавляющее большинство ингушей Пригородного района не владели навыками чтения на родном языке.

В части селений Сунженского района, расположенных по Ассинскому ущелью (Галашки, Даттых, Мужичи, Алкун), где ингуши жили компактно и в школах велось преподавание родного языка, степень бытования правильной ингушской речи следует соотнести с Назрановским районом. В плоскостных же населенных пунктах Сунженского района и в г. Карабулак возвратившиеся из депортации ингуши жили в соседстве с русским населением. Очень долгое время здесь не велось преподавание ингушского языка в школах. В результате бо́льшая часть населения не владеет навыками чтения и письма на ингушском языке.

Специфическая ситуация сложилась в Малгобекском районе. Так, в селениях Верхние, Средние и Нижние Ачалуки, Инарки, Сагопши владение ингушским языком можно оценить как удовлетворительное. К этому списку стоит отнести и с. Новый Редант, образовавшееся в конце 50-х годов XX в. из жителей с. Ахки-Юрт и Ангушт Пригородного района, а также появившееся здесь в 1990-е годы новое село Зязиков-Юрт. В селах, расположенных по Малгобекскому хребту, преподавание родного

¹ После известных событий в 1982 г. во Владикавказе ингушский язык с 1983 г. был введен во всех местах компактного проживания ингушей в Осетии, кроме Ахки-Юрт (Сунжа).

языка долгие годы после возвращения не велось. В основном люди здесь не умеют читать и писать на родном языке. Такая же ситуация обстоит и с населением г. Малгобек.

Применительно к беженцам из ингушей Владикавказа и Грозного следует провести ранжирование в зависимости от возраста. К хорошо владеющим ингушским языком следует отнести ингушей в возрасте старше 50 лет. Данная группа отдает предпочтение в разговоре с собеседником-ингушом русскому языку. Большая часть тех, кто моложе 50 лет, с трудом изъясняется на ингушском языке и не знает ингушской грамоты. При этом часть данной категории людей иногда выказывает пренебрежение к родной речи. Характерна ситуация, когда во время общения этнических ингушей друг с другом замечаются только ошибки, сделанные на русском языке, при этом ошибки, совершенные в ингушской речи, не замечаются. Приходится констатировать факт нежелания некоторых родителей, чтобы их дети изучали родной язык в школах.

Специфическая ситуация складывается со знанием ингушского языка в зарубежных ингушских диаспорах и национальных сообществах различных регионов России. В основной массе эти люди, не владея или обладая минимумом знаний по ингушскому языку / письму / речи, демонстрируют серьезную заинтересованность в наращивании знаний родного языка. И это несмотря на то, что бытовое общение происходит на русском языке, а в школах нет специализированных классов или других возможностей для изучения родного языка.

Тенденция засорения ингушского языка имеет некоторые особенности. Например, если до депортации ингуши говорили: «Цхъа гIат лакхе хьалтIавала» («Поднимись на один этаж»), то сегодня данная фраза может иметь несколько разновидностей:

«Цхъа этаж лакхе хьалтIавала» (старшее поколение).

«На один этаж хьалтIавала» (среднее поколение).

«На один этаж подняться де» (в основном молодежь и те, кто плохо владеют ингушской речью).

Другой пример:

«Цу таках дІавахача аьттехьа босе дІайолалу» — «По этой тропинке если идти дальше, то справа начинается склон».

Возможные варианты засорения:

«Цу тропинках дІавахача направо босе дІайолалу», «По тропинке дІавахача справа склон дІайолалу», «По тропинке дІавахача справа склон начинаться ду».

Плачевно, что сегодня собеседника не волнует качество услышанной в ответ речи. Употребление иноязычных сочетаний, цельных предложений принимается как должное. Если в первые постсоветские годы можно было услышать в ответ на засоренную ингушскую речь, произнесенную женщиной-ингушкой, сравнение ее с «моаташкь» — матушка («Моаташко мо гІаскхий мотт ма бувций цо-м» — «Она говорит на русском, как моаташкь»), а мужчины — с «гІаскхе» — русский («ДІаваккхал дІа, ший массаза бувца гІаскхий мотт тІехьа!» — «Да ну его, со своей постоянной русской речью!»), то сегодня такое осуждение практически отсутствует. Иногда про собеседника, имевшего привычку в ингушской среде постоянно говорить на русском языке, допуская значительное количество ошибок, говорили: «Говр гІаскхий мотт бувц цо» — «Он разговаривает на лошадином русском языке».

Применительно к следующим заимствованиям — арабизмам — основным контингентом, приносящим их в ингушскую речь, являются ученые-алимы. Владея арабской речью, они еженедельно на пятничных молитвах обращаются к прихожанам с религиозными нравоучениями на ингушском языке. Слушающие проповеди невольно запоминают используемые лектором арабские слова и часто, не пытаясь найти эквивалент в родном языке, начинают их употреблять. Приведем несколько примеров таких арабизмов с их ингушскими эквивалентами:

Ибадат (араб. *عبادة*) — текъам (инг.) — поклонение (рус.);
рукн (*ركن*) — Иоверзар — поясной поклон в намазе;

сужд (سجود) — корттохар — земной поклон в намазе;
рамзан (رمضان) — мархбутт — месяц обязательного поста в исламе (отдельно термин *марх* еще в XIX — в первой половине XX в. употреблялся в двух значениях: месяц и пост);

китаб (كتاب) — жей — книга (сегодня употребляется только в значении мусульманской религиозной книги);

Илм (علم) — хар — знание (термин в прямом значении не используется, хотя в языке еще и сохранился при косвенной передаче его: «Из хайрий хьона?» — «Ты владеешь знанием об этом?»);

воахьи (وحي) — доссадаър — ниспосланное (термином пользуются лишь в религиозных текстах и в отношении значимого лица, например: «Устаз коа вессар» — «Устаз прибыл во двор», или «Аьлий бессаб» — «Князья прибыли»);

Галат (غلط) — галвалар — ошибка (как термин используется редко);

сабар (صبر) — тем — терпение, выдержка, спокойствие, самообладание (употребляется в редких случаях и только людьми пожилого возраста);

рузкъа (رزق) — доахни — богатство (некоторые алимы старшего поколения до сих пор употребляют термин доахни);

тоба (توبة) — дехкевалар — просить прощения у Аллаха;

параз (فرض) — декхар — обязанность.

Присутствует и ряд составных словоформ из арабской и ингушской основ:

Иаламсаг — дийшасаг — ученый религиозных наук, алим (состоит из араб. *Иалам* и инг. *саг* (человек));

Иилманхо — светский ученый (араб. *Иилм* и инг. *-хо* (суффикс лица)).

Следует отметить, что основным путем проникновения ислама в ингушскую среду был Дагестан. Именно с этим связана замена звука «Ф», имеющегося в ингушском и в арабском язы-

ках, на звук «П», который обычно употребляется в чеченском и дагестанских языках вместо «Ф». В силу этого арабизмы с данным звуком, перешедшие из дагестанских языков прямо или посредством чеченского языка, ингуши произносят через «П». Например: *пана*, *параз*, *паргIато*, *пасикъ* и т.д. Но в последнее время произношение звука «Ф» возвращается, что скорее следует связывать с мусульманским образованием, проводящимся сегодня алимами-ингушами.

Можно констатировать, что повсеместное использование русского языка приобрело угрожающие масштабы для ингушской устной речи и письма. Воспринимая болезненно сложившуюся ситуацию, население объясняет ее следствием преднамеренных действий. При обсуждении этой проблемы на бытовом уровне часто можно услышать такие слова:

«Даъра, Iаьдала дезаре иштта толха-м бергбацар гIалгIай мотт» — «Если бы власть желала, то язык настолько не испортился бы»; *«Вай къам ца дезаши мо мара, вай мотт бецац»* — «Как не любят наш народ, так не любят и наш язык»; *«Вай Iаьдал цIаккха а ший къамангахъа хиннадац»* — «Наша власть (имеется в виду региональная) никогда не стояла на стороне своего народа»; *«Вай хъакимашта вай мотт беца-м бецац»* — «Нашим чиновникам наш язык не нужен» и т.д.

Соответственно, незнание родного языка или частичное его знание чиновничьим аппаратом создает прецедент недоверия, отчуждения к нему.

Население еще больше утверждает в своем мнении при просмотре телепередач, транслируемых из соседних республик. Так, стало обыденным выражение:

«Цар-м дика вIаиштIехъа доал, шой мотт лебе а из лорабе а, укхаза вай мала веннав мича хов сона!» — «У них хорошо получается и разговаривать, и беречь свой язык, а здесь я не знаю, кто у нас умер — непонятно». Аллегория «укхаза мала веннав» ингушами употребляется при сильном разочаровании.

Таким образом, ингушский язык, являясь одним из определяющих элементов существования этноса, в настоящее время требует не столько пристального внимания со стороны научного сообщества и органов власти, сколько настоящего возрождения, ибо «без специальной государственной поддержки в виде обязательных квот его присутствия в тех или иных сферах ингушский язык через одно-два поколения утратит реальную коммуникативную функцию и превратится в мертвый язык» [Албогачиева 2014: 201]. Это приведет не только к потере ингушского языка, но и к исчезновению ингушского народа как этноса.

В сегодняшней ситуации, когда ингушский народ имеет свою государственность, ингушский язык де-юре является государственным, есть все условия для принятия стратегических решений по этой проблеме. «Пока будут доминировать в последующих поколениях так называемые полуговорящие ингуши, само существование ингушского языка и культуры находится в опасности полного исчезновения. Прекращение развития языка будет означать потерю не только для ингушей, для которых язык и культура являются национальными сокровищами и связью с их историей и землей, но и потерю для всего человечества; так как ингушский язык — научное и историческое достояние» [Николс 2005].

Большинство языков Северного Кавказа ЮНЕСКО в «Атласе языков, находящихся под угрозой исчезновения» определило как исчезающие. Так, к числу вымирающих относятся языки горских евреев, джухури, адыгейский, кабардино-черкесский, карачаево-балкарский, ингушский, чеченский, абхазский, осетинский и многие другие [Atlas 2010]. Наукой признан факт вымирания языка при отсутствии его носителей, равно как этнокультуры и самого этноса. Как только социальная активность носителей языка сводится на нет, язык вымирает. Несмотря на столь плачевное состояние ингушского языка, сегодня еще есть возможность изменить ситуацию в лучшую сторону.

Библиография

- Аврорин В.А.* Проблемы двуязычия и многоязычия. М., 1972.
- Албогачиева М. С.-Г.* Язык как атрибут власти в контексте ингушско-русского билингвизма // Символы, атрибуты и образы власти. СПб., 2014.
- Артемченко О.И.* Полиэтничность России: Государственная образовательная и языковая политика // Вестник образования. Тематическое приложение. 2008. № 2.
- Барахоева Н.М.* Ингушский язык // Ингуши. М., 2013.
- Белянин В.П.* Психоллингвистика. М., 2003.
- Гунжитова Г-Х.Ц.* Государственная политика в России на современном этапе: Автореф. дис. ... канд. пед. наук. Улан-Удэ, 2011.
- Дешериев Ю.Д.* Закономерности развития и взаимодействия языков в советском обществе. М., 1966.
- Закирьянов К.З.* Уроки русского языка в лингафонном кабинете: Пособие для преподавателей. 2-е изд., дораб. М., 2001.
- Конституция Республики Ингушетия. Назрань, 1994.
- Конституция Российской Федерации. М., 1993.
- Николс Д.* Состояние ингушского языка. [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.doshdu.ru>.
- Селиверстова В.И.* Понятийно-терминологический словарь логопеда. М., 2004.
- Atlas of the World's Languages in Danger. 3rd ed. Paris, UNESCO Publishing / Moseley, Christopher (ed.). 2010 / Online version: http://www.unesco.org/culture/en/ endangered_languages/atlas. Atlas of the World's Languages in Danger 2010.

У.Б. Гадиев

НЕСКОЛЬКО СЛОВ О ЗАМКЕ-КРЕПОСТИ ГАГИЕВО

Замок-крепость Гагиево расположен в Таргимской котловине горной Ингушетии, у самого начала Ассинского каньона, и принадлежал роду Гагиевых. В 1890-х годах о данном памятнике писал К.Ф. Ган. В своем труде «Путешествие в страну пшавов, хевсур, кистин и ингушей» он отмечал: «На громадном обломке скалы, лежащем в самой середине воды, красуется старая крепость, когда-то угрожавшая путнику, но теперь нас ничто не задерживает» [Ган 1897: 22]. В 1920-е годы замок Гагиево зафиксировал ингушский археолог Л.П. Семенов. В своей известной работе «Археологические и этнографические разыскания в Ингушии в 1925–27 гг.» он привел фото памятника, которое сегодня дает ученым важный материал для рассуждений о структурно-типологической характеристике памятника и его сохранности в указанный период [Семенов 1928: 4]. В 1969 г. замок-крепость Гагиево упоминает московский кавказовед В.И. Марковин. Исследователь зафиксировал боевую башню и ряд архитектурных построек [Марковин 1969: 110–111]. В 2009 г. Гагиевский архитектурный комплекс с различных сторон изучается ингушским исследователем Д.Ю. Чахкиевым [Чахкиев 2009: 28–30].

Рассматриваемый памятник интересен как своей живописностью, так и защитно-фортификационными особенностями. Не сложно понять ту важную стратегическую роль, которую он выполнял в жизни ингушского общества в отдаленные периоды истории. Замок дошел до наших дней в полуунирированном

состоянии. В связи с этим, к сожалению, восстановление точного первоначального макета памятника не представляется возможным. Можно лишь указать, что к комплексу, по всей видимости, примыкала мощная оборонительная стена. Так, ее разрозненные остатки с востока мы смогли зафиксировать в 2012 г. на правом берегу р. Асса, причем на протяжении более чем сотни метров. Местами стена вбирает в себя огромные, хорошо подтесанные валуны, которые были использованы в качестве своеобразных защитных куртин. Восточный край стены примыкает к почти вертикальным отрогам скалистого хребта Цори-Лоам.

Сложно говорить о наличии подобной стены к западу от крепости Гагиево, как и в целом о каких-либо фортификационных формах на левом берегу р. Асса (ввиду отсутствия материальных свидетельств). Однако, на наш взгляд, здесь логично предполагать наличие стены, так как широкий (в данной зоне) коридор Ассинского прохода должен был иметь защиту от различных проникновений с севера.

Археолог Д.Ю. Чахкиев о подобном защитном сооружении в рассматриваемом районе пишет со всей определенностью. Исследователь отмечает: «В районе поселка Гагиево, поперек ущелья (в наиболее узкой части последней), была воздвигнута длинная и высокая позднесредневековая каменная заградительная стена с широкими воротами, которые запирались. У последних постоянно дежурила хорошо вооруженная многочисленная стража, взимая с проезжих определенную плату за проход (скотом, оружием, одеждой, украшениями, металлами и т.д.) и пристально контролируя пролежавшую здесь древнюю стратегическую торгово-транспортную, военную магистраль (т.н. “Дорогу ингушей”) из Предкавказья в Грузию, Чечню и Осетию. Сложена была стена из очень крупных прямоугольных блоков на известковом связующем растворе. Она имела специальные боевые площадки, оборонительные ниши и бойницы, а сверху насухо были уложены крупные камни. Снаружи стена была покрыта светло-желтой штукатуркой. К настоящему времени от стены сохранились только каменные блоки основания. По фрагментарным сведениям, ранее имелась здесь и боевая башня» [Чахкиев 2009: 29].

На основании данного сообщения Д.Ю. Чахкиева сложно судить, была ли связана упоминаемая им заградительная стена с башней непосредственно с крепостью Гагиево или же речь все-таки идет о двух разных архитектурных объектах, соседствовавших друг с другом. Возможно, что могли быть и два фортификационных узла, причем один (замок Гагиевых) дошел до наших дней, а второй, вероятно располагавшийся севернее нынешней крепости Гагиево, не сохранился. Доказать или опровергнуть это пока сложно. Сейчас же можно лишь говорить о том, что в силу ограниченного удобного пространства у ворот «ПалГай коашке» («Ингушские дворы», «Ингушское подворье») был сооружен один объект — крепость с прочными запирающимися воротами, фланкированная одной боевой башней и расходящимися на восток и, вероятно, на запад оборонительными стенами (Гагиево).

Мы считаем, что стена обязательно должна была локализоваться как на правом берегу р. Асса, где была выстроена крепость, так и на левом, так как было бессмысленно строить подобное сооружение с защитными элементами только лишь на восточном берегу. Иными словами оставление без защиты довольно широкого коридора к западу от замка-крепости Гагиево в условиях, когда была вероятность свободных проникновений с севера, было бы серьезным просчетом архитекторов.

К сожалению, на левом берегу р. Асса в районе рассматриваемой нами крепости не прослеживаются следы или остатки каких-либо архитектурных сооружений. Однако ввиду запустения многих жилищно-оборонительных комплексов данной зоны еще в конце XVIII в. кажется вероятным, что они могли быть разобраны местным населением в целях хозяйственных нужд, в частности для строительства. Примеров подобного характера в горной Ингушетии много. Так, святилище Дялите у с. Карт, ряд жилых построек в с. Бишт построены на материалах, несомненно связанных с циклопическими постройками эпохи бронзы — раннего железа. Следы многократных перестроек жилых башен, даже с включением в кладку стен частей центральных опорных столбов междуэтажных перекрытий,

можно увидеть, например, в ансамбле Тумги. Одна из стен развалин мечети в с. Цори также содержит нижнюю часть подобной столпообразной конструкции, обычно именуемой ингушами «ерды-боагI» — «священный столб». Таким образом, в ходу у ингушей-строителей позднего Средневековья был и материал из разобранных построек более раннего времени или их фрагментов. Мы экстраполируем данное положение и на архитектурные объекты Ассинской котловины, включая защитно-фортификационные сооружения.

Д.Ю. Чахкиев отмечает, что башенный комплекс Гагиевых (крепость Гагиево. — У.Г.) состоит из одной боевой и семи жилых башенных строений [Чахкиев 2009: 28]. Однако наше собственное обследование этого памятника наталкивает нас на мысль, что речь все-таки может идти не о жилых башнях как таковых, связанных с типологической составляющей, а о крепостных сооружениях, возможно использовавшихся и под жилье. Сама же внешняя конфигурация стен данного архитектурного комплекса могла быть продиктована топографической ситуацией, и поэтому здесь не всегда приходится ожидать четких прямых углов или линий. Стены сооружений выстроены по периметру края своеобразного каменного мыса, на самом деле являющегося огромным известковым валуном, поверхность которого обработана для оборонительно-хозяйственных нужд и под застройку различных строений. Практически по центральной оси площадки этого «каменного острова», по линии север–юг, проходит глубокая расщелина геологического происхождения. Очевидно, что она использовалась хозяевами замка-крепости как западня, ловушка. Внутри фортификационного гнезда стены расходятся по разным направлениям, в плане образуя постройки различных геометрических форм.

Наличие в замковом комплексе боевой башни вполне ожидаемо, так как с ее высоты можно было издали наблюдать за приближением воинов или же обычных мирных людей. Д.Ю. Чахкиев дает описание и размеры этой башни: в плане квадратная (4,60×4,60м), первоначальная высота 23 м, ранее состояла из пяти этажей. Стрельница завершалась пирамидально-ступенчатым

покрытием. Исследователем отмечена и дата ее возведения — XVI в., базирующаяся на «бытующих преданиях и конструктивных особенностях постройки» [Чахкиев 2009: 28].

Отметим, что в различных публикациях замок-крепость Гагиево часто путают с ингушской заставой Морица фон Энгельгардта, зарегистрированной последним в 1811 г. в том же Ассинском ущелье горной Ингушетии. Однако это далеко не так. Энгельгардт зарисовал Ассинскую заставу [Газиков 2002: 70], что дает нам отличную возможность для сравнительно-сопоставительного анализа и последующих характеристик каждого из указанных выше объектов.

Для начала необходимо подчеркнуть, что при отождествлении Ассинской заставы Энгельгардта с развалинами крепости Гагиево в Таргимской котловине упускаются из виду два существенных момента. Во-первых, немецкий исследователь зафиксировал заставу на левом берегу р. Асса, в то время как крепость Гагиево расположена на правом. Это коррелируется как описанием, данным Энгельгардтом в текстовой части работы, так и его же литографией, где автор отобразил не только саму заставу, но и прилегающую к ней местность. Нет сомнений, что чертеж и последующая графическая фиксация заставы производились немецким ученым с левого берега Ассы, с северо-запада от нее. На это указывает ряд положений: 1) слияние западной части крепостной стены с отрогами Скалистого хребта; 2) р. Асса течет с востока от укрепления; 3) точно определяющие стороны света солнечные лучи, падающие на рисунке с правой стороны от фортификационного комплекса, и образуемые им тени. Т.е. определяется южная (солнечная) и северная (теньевая) стороны местности соответственно. Так как р. Асса течет с юга на север, то достаточно просто определить как левый, так и правый ее берега.

И последнее. В составе замка-крепости Гагиево имеется только одна боевая башня, в то время как в Ассинской заставе Энгельгардта их две. Все это вместе с вышеизложенным позволяет говорить о том, что крепость Гагиево в Таргимской котловине никак не может быть ингушской заставой Энгельгардта в каньоне р. Асса. Этой дефиниции противоречит множество фактов.

Поэтому нам представляется, что вопрос отождествления ингушской заставы Энгельгардта с замком-крепостью Гагиево в настоящий момент может быть снят с повестки дня.

Библиография

- Ган К.Ф.* Путешествие в страну пшавов, хевсур, кистин и ингушей // Кавказский вестник. 1897. № 5.
- Семенов Л.П.* Археологические и этнографические разыскания в Ингушии в 1925–27 гг. Владикавказ, 1928.
- Марковин В.И.* В стране вайнахов. М., 1969.
- Чахкиев Д.Ю.* Древности горной Ингушетии. Нальчик, 2009. Т. II.
- Газиков Б.Д.* Посещение Энгельгардтом Галга-ингушей // Взгляд в прошлое. Назрань, 2002.

М.С-Г. Албогачиева, З.У. Махмудова

ОДЕЖДА ИНГУШЕЙ: ИСТОРИЯ И СОВРЕМЕННОСТЬ

Достоинство, изящная простота и сдержанность — основные характерные черты традиционного ингушского костюма. Некоторая лаконичность создаваемого образа выделяет ингушский костюм на фоне сложных комплексов традиционной одежды других народов Кавказского региона, особенно восточной его части. Данная особенность сохраняется и в наши дни в костюме как городских, так и сельских жителей Ингушетии. В значительной степени это находит объяснение в основополагающих принципах традиционной ингушской этики «*ГалгIай эздел*».

Костюм — это своего рода зеркало, в котором отражаются во всех деталях традиционное мировоззрение народа, этикетные нормы, религиозные предписания, эстетические идеалы. Костюм всегда в той или иной степени связан с этапами социально-экономического, культурного, даже политического и общего идейно-мировоззренческого развития народа.

Значительные перемены в этих сферах так или иначе затрагивают бытование типов костюма. Они во многом определяют и общий вектор развития самого костюма, а порой и «границы возможного» в этом процессе.

Стоит, конечно, указать и на то, что перемены в костюме отнюдь не происходят синхронно со сдвигами в экономике, политике и идейной жизни социума. Связь эволюции костюма с изменениями условий жизни общества и общей социокультурной динамикой есть переплетение множества нитей, среди которых

главной, центральной является традиция, возраст которой измеряется веками. К этой нити — постепенно или быстро — как бы примыкают новшества, предложенные развитием социума или же привнесенные извне. Часть тех и других приживается, будучи принята большинством, а какая-то часть просто исчезает, не сумев «вплестись», «прикрепиться» к традиции.

Важно отметить, что приток тех или иных новшеств из внешнего мира был обусловлен особым географическим положением Ингушетии. Путешественники и торговцы, спешившие по делам военные и прибывшие служить государственным чиновники, приезжие ремесленники, да и вообще люди разных национальностей — все они могли оставить след на земле ингушей. Привезенные ими вещи, сами их наряды и поведение могли создать какой-то — пусть и мимолетный — новый образ или силуэт, которые, в свою очередь, могли дать импульс для новации в costume.

«Находясь в центральной части Северного Кавказа, у самого начала важнейшего торгового пути, издавна соединявшего Северный Кавказ с Закавказьем (нынешняя Военно-Грузинская дорога), располагая выходами в Чечню, Грузию, Северную Осетию и в степную часть Предкавказья, Ингушетия развивалась в тесных экономических и культурных взаимоотношениях со многими смежными областями, а через их посредство соприкасалась и с более отдаленными кавказскими и внекавказскими странами» [Семенов 1963: 148]. Это примечательное суждение авторитетного археолога убеждает нас в мысли о том, что традиции ингушского общества даже в одежде, видимо, не могли быть косной, застывшей массой обычаев и негласных правил, неизменным набором предметов и их назначений. Традиция создания и ношения одежды демонстрировала не только высокую «способность к самосохранению». Она неизбежно (хотя и не во всем) модифицировалась в соответствии с социальными переменами. Наконец, сама основа традиции постоянно находилась под воздействием внешних влияний, интегрируя полезное и отвечавшее «веяниям времени», но отвергая то, что явно противоречило религиозным, этическим и эстетическим воззрениям большин-

ства ингушей. Таким образом, эволюция костюма жителей Ингушетии дает весьма интересный пример социокультурной динамики, взаимодействия старого и нового, сложного взаимовлияния «народного духа» и тенденций моды, приносимых внешним миром.

Основы традиций создания и ношения костюма

Одежда ингушей в XVIII–XIX вв. в основном изготавливалась за счет местной сырьевой базы (шерсть, кожа, лен). В материалах известных письменных источников отсутствуют сведения об изготовлении шерстяных тканей, хотя такие данные имеются в материалах археологических раскопок. Е.И. Крупнов пишет, что многочисленные находки глиняных пряслиц свидетельствуют о том, что «из шерстяной ткани шились различные (в том числе нарядные) одежды, скреплявшиеся бронзовыми булавками, фибулами и застежками, из шерсти шились женские головные уборы, вязались чулки, даже широкие пояса и пуговицы и, наконец, делались всякие хозяйственные сумы и сумки» [Крупнов 1960: 329].

Праздничная одежда в то время шилась из привозных материалов (сафьяна, шелка, парчи, бархата и других тканей). Разумеется, такие ткани были дороги и далеко не всем доступны. Л.Л. Штедер отмечал, что к ингушам приходят купцы-армяне с различными товарами, однако «иностранные купцы их не посещают, потому что они бедны и у них нечего взять» [Stader 1796: 18, 44]. Д.А. Милютин уточняет, что местные жители покупают в Кизляре грубые бумажные ткани, пользующиеся большим спросом [Милютин 1832: 29].

Готовую одежду покупали редко, в основном ее шили женщины дома. Девочек старались обучить мастерству шитья и вышивания с раннего детства. Отнюдь не случайно и то, что в конце XIX — начале XX в. именно швейные машинки считались одним из самых роскошных и желанных подарков для многих ингушских женщин, вне зависимости от их социального поло-

жения. Даже женщины из состоятельных семей должны были владеть швейным искусством. Женщина, не умеющая хорошо шить, в народе попросту считалась «безрукой».

Мужская одежда

Традиционный мужской костюм ингушей имел много общих черт с костюмом других народов Северного Кавказа. Это объясняется тесными и длительными взаимными связями народов, сходными условиями жизни и обычными хозяйственными занятиями, характерной природной средой.

Л.П. Семенов, проводивший археологические исследования в горной Ингушетии, писал: «Старинное мужское одевание состоит из холщовой рубахи, холщовых штанов со вздержкой (иногда с кожаными штрипками), цветного шелкового халата, спускающегося ниже колен, с длинными рукавами (часто длиннее кистей рук) второго, более короткого, цветного стеганного халата с укороченными рукавами, опоясанного белым холщовым кушаком или узким ремнем с медным или железным набором. На голову надевалась чаще всего цветная стеганая шапка (иногда с кисточкой), реже — меховая с цветным верхом. Обувь составляли сафьяновые чупьяки (чаще красные, реже черные), иногда — башмаки или сапоги, подбитые железными скобками» [Семенов 1963: 51].

В XIX — начале XX в. мужская верхняя одежда состояла из рубашки (*коч*), штанов (*хачи*), бешмета (*гловтал*), черкески (*чокхи*), папахи (*кхакхан кий*), бурки (*ферта*), башлыка (*палчакх*).

Упоминание черкески, самой распространенной верхней мужской одежды на Кавказе, есть в работе Д.А. Милютин. Он отмечал, что одежда мужчин состоит из черкески с газырями, широких шаровар, шапки, ноговиц и чупьяков [Милютин 1832: 25–26]. Некоторые дополнительные сведения имеются в работе Н.Ф. Грабовского: «Одежда ингуша не представляет роскоши: мужчина обыкновенно носит ситцевую рубаху и бешмет, нанковые (хлопчатобумажные. — А.М.) штаны, черкеску из грубого самодельного сукна, кожаные или суконные ноговицы и чупьяки

и овчинную папаху» [Грабовский 1876: 38]. В известном «Словаре» Брокгауза и Ефрона отмечалось, что мужская одежда состоит из суконной черкески черной, серой или коричневой, ситцевого бешмета, суконных шаровар, суживающихся книзу, на ноги надевали чувяки из сыромятной кожи, а в горной местности — преимущественно башмаки на толстой подошве, на голову надевали шапку из бараньей шкуры [Брокгауз, Ефрон 1894: 60].

Специфическую, легко узнаваемую форму имел ингушский мужской головной убор — высокая, несколько расширяющаяся кверху папаха. Поверх папахи в ненастную погоду ингуши накидывали башлык (*палчакх*). У ингушей башлык имел небольшой капюшон, выкроенный под прямым углом.

Важным элементом одежды ингуша являлась бурка, которую носили зимой и летом, как отмечал Ю. Клапрот [Клапрот 2005: 55]. Бурка изготавливалась исключительно из овечьей шерсти, по форме напоминала усеченный конус и защищала всадника от любой непогоды. Легкая и теплая, она служила и подстилкой, и одеялом одновременно, была удобна при верховой езде, как писал О.В. Маргграф [Маргграф 1882: 20–21].

В этнографической литературе содержится информация о некоторых особенностях профессиональной одежды у ингушей. Например, автор, скрывающийся под инициалами Вл. К-нь, так описал одежду некоего охотника (*чархъе*): «Он надел чувяки с сафьяновыми ноговицами, поршни из сыромятной кожи, с плетеными ременными подошвами; в газыри насыпал порох, который затыкался круглою свинцовою пулею, обернутой в засаленную тряпочку; к поясу привесил старый кинжал и кисет из бычьего пузыря, наполненный махоркою; за плечи закинул мохнатую кожаную котомку с провизией, состоявшей из овечьего сыра и шести кукурузных лепешек; за пояс заткнул веревку со связкою стальных кошек и коротенькую трубку». Далее этот же автор описал одежду пастуха (*бежлу*): «Он одет в рубашку, штаны и камзол из грубой шерсти домашнего производства, поверх камзола одета бурка из еще более грубой шерсти, крепившаяся спереди с помощью самодельной деревянной спицы. На голову надевалась шапка из овчины, а на ноги надевались сыромятные

кожаные сапоги, набитые травой» [Вл. К-ль 1900: 3]. В других источниках описание подобных костюмов не выявлено.

В материалах Комиссии по изучению Нагорной полосы Терской области за 1909 г. имеется сообщение, что «косари косят или босиком, или же в чувьяках с подошвами из ременного переплета» [Нагорная полоса 1909]. Вероятнее всего, речь идет об обуви из сыромятной кожи с подошвой, сплетенной из ремней, которую носили пастухи и охотники, так как она не скользила на горных склонах и была удобной в носке.

Дополнения мужского костюма

Мужской костюм, особенно у состоятельных людей, долгое время имел некоторые функциональные компоненты, которые могли обладать и качествами украшений: пояс (*тIехкар*), газыри (*бустамаш*), часы (*сахъат*) и т.д.

Важным элементом мужского костюма ингуша являлся пояс. Е.Н. Студенецкая выделяет два типа мужских поясов: кожаные с металлическим набором и пояса из ткани или войлока [Студенецкая 1989: 94]. Во второй половине XIX — начале XX в. более всего были распространены пояса в виде узкого кожаного ремня. На одном конце пояс имел пряжку, в которую продевался другой конец пояса, снабженный металлическим наконечником. Пояс туго затягивался на талии, а длинный кончик ремня продевали в подвижную обоймочку. Пояса этой простейшей формы носили повседневно, они были доступны любому горцу. Праздничные пояса украшали многочисленными, часто серебряными, бляшками и подвесками разной формы. Носили пояс на черкеске, на бешмете (если черкеска не была надета), а иногда и на шубе. О длительности бытования этого элемента одежды свидетельствуют и материалы археологических раскопок: «Каждый покойник опоясан одним, а иногда и двумя кожаными поясами с железными или бронзовыми пряжками; тонкие пояса украшались серебряными и бронзовыми наконечниками и бляшками. На поясах обычно висят кисеты из кожи с огнивом, кресалом

и трутом. Среди обычных кресал находились и крупные, в виде уплощенных фибул» [Крупнов 1971: 94].

Наиболее распространенными были кожаные пояса и ремни с металлическими пряжками и накладками. Неподпоясанному мужчине неприлично было выйти на улицу, показаться старику или человеку, бывшему статусом выше его. Не носили пояса очень глубокие старики и мальчишки. И только во время траура мужчина мог ходить распоясанным [Гарсаев 2009: 34].

Функциональное назначение пояса было достаточно широким: «К поясу подвешивали различные предметы, необходимые мужчине в дороге, на охоте. Это были: сальница (или жирница) — прямоугольная металлическая коробочка с салом для смазывания оружия; отвертка сложной формы для разбора огнестрельного оружия, служившая иногда и кресалом; брусок для точки кинжала или ножа; пультница; кожаный походный стакан; мешочек, в котором лежали камень, трут, кресало и др. Пастух мог повесить на пояс мешочек с разной мелочью для лечения скота. Одним словом, пояс заменял карманы. Но самое главное — на поясе висело оружие: кинжал (или нож в деревянных полуножках), пистолет и иногда шашка» [Студенецкая 1989: 94–95].

Особо нужно отметить распространенность традиционного пояса с серебряным набором, который, помимо пряжки, наконечника и обоймочки, украшался накладными фигурными бляшками, гравировкой и позолотой по серебру. Богато украшенный пояс был престижной частью мужского гардероба, особенно молодежного, мог свидетельствовать о социальном и имущественном положении владельца.

Широкие матерчатые пояса носили старики, муллы, хаджи, а также мужчины, находящиеся в трауре. Ими могли подпоясать бешметы, но черкески — никогда. Сложенную в несколько раз материю (холст, шелк) скручивали жгутом, и получался пояс. Его оборачивали дважды вокруг талии и спускали спереди двумя концами. Войлочные пояса шириной 4–6 см повязывали во время косьбы [Гарсаев 2009: 37].

По мнению Е.Н. Студенецкой, особое отличие черкески от сходных по покрою кафтанов и т.п. видов одежды составляют

газыри, которые с конца XVIII в. стали нашивать на черкеску по обеим сторонам груди. Они изначально выполняли не столько декоративную, сколько практическую функцию. В узких длинных карманчиках хранились заряды для кремневых ружей и пистолетов. Заряды эти были в специальных емкостях, патронах, имеющих декоративные крышки, украшенные серебряным чеканным или литым навершием, часто с чернью [Тариева 1995: 76]. Газыри вставлялись в специальные кармашки (7–9 шт.) по обе стороны груди. Охватывая практически всю грудь, газыри выполняли и защитную функцию, прикрывая тело от рубящих ударов холодным оружием.

Об иных дополнениях мужского костюма или же об украшениях судить более чем сложно. В позднесредневековых погребениях Ингушетии обнаружены мужские кольца из бронзы, однако данные относительно существования подобных украшений в более поздний период очень скудны.

Со второй половины XIX в. в ингушском обществе предметом роскоши стали карманные часы. Они не только выполняли практическую функцию, но и использовались как дорогой престижный аксессуар. Длинная массивная цепочка даже придавала обладателям часов некий шарм. Их покупали на рынках ближайших городов. По мере расширения производства часов, а следовательно их удешевления и доступности, часы, главным образом серебряные, все активнее стали использоваться как вид подарка.

Именно карманные часы (как старинные, так и современной работы), а не наручные (на браслете) и сегодня имеют широкое бытование в ингушском обществе, преимущественно у старшего поколения мужчин.

Вооружение

Комплекс традиционной мужской одежды у ингушей дополняли оружие (*герз*) и воинские доспехи (*тIема кхоачам*). В материалах археологических раскопок Ф.И. Горепекиным было обнару-

жено вооружение ингуша, которое состояло из лука (*Иадсаькх*), двустороннего бронзового топора (*диг*), бронзовой булавы (*гезах яь берза чхьонкар*), дубины (*чхьонкар*), сделанной из боярышника, шашки (*тур*, которые назывались, возможно, по имени ингушских мастеров — (*терсмаил-тур,эльмарза-тур*) [Горепекин 1909].

Описывая предметы вооружения ингушей значительно более позднего периода, П.С. Паллас (в 1794 г.) отмечал, что оно состоит из ружья, сабли, копья, кинжала и щита. Причем только ингуши, как он считал, из всех народов Кавказа сохранили щит как часть вооружения [Паллас 1996: 73]. Однако с этим утверждением вряд ли можно полностью согласиться, так как щит использовался и живущими по соседству с ингушами хевсурами и тушинами. Более подробное описание типичного набора вооружения содержится в работе С. Броневского. Он пишет, что ингуши носят деревянные щиты, обтянутые кожей, с наружной стороны они скреплены железными обручами, а также короткий остроконечный железный дротик, который может при случае служить оборонительным оружием, но больше употребляется для меткой стрельбы из ружья вместо сошки [Броневский 1823: 161].

Женская одежда

Благодаря археологическим изысканиям мы имеем представление о средневековом костюме ингушских женщин. Так, Е.И. Крупнов, в частности, на материалах раскопок могильников с. Эгикал пишет, что женщины были одеты в длинные платья — рубахи с неглубоким разрезом на груди. Нижнее платье — с длинными рукавами из грубого белого холста. Верхнее (на некоторых женщинах) — из шелковой материи с короткими рукавами, окрашенными в красный, синий, зеленый и оранжевые цвета. Талию опоясывал кушак из шелка или холста, к которому привязывались железные ножницы, а также сумочки (например, из шелковой иранской ткани XIV–XV вв.) с шелковыми цветными нитками, иглами и наперстками, деревянным гребнем [Крупнов 1971: 94].

Кроме рубах и платьев, женщины имели шаровары из холста или тонкой шерстяной материи. Ноги были обуты в чувяки или сапожки на мягкой подошве из цветного сафьяна.

Большой интерес исследователей вызывает традиционный женский головной убор *кур-харс*, который встречался в ингушских захоронениях начиная с XVI в. Упоминания о нем встречаются и в донесениях русских послов XVII в., проходивших в Грузию через земли ингушей: «А ходят мужики по-черкасски, а жонки носят на головах что роги вверх в поларшина» [Полиевктов 1937: 251]. Впервые обнаружил этот головной убор в наземных склепах Л.П. Семенов, работавший в горной Ингушетии в 1925–1932 гг. Он дал его описание и выяснил старинное название головного убора — *кур-харс*. Сведения о нем содержатся и в работе Е.И. Крупнова, который прямо говорит о том, что «подобные женские головные уборы неизвестны в соседних районах и, очевидно, носились в недавнем прошлом только ингушскими женщинами» [Крупнов 1971: 102].

Позже в ходе археологических исследований 1970–1980-х годов в целом ряде некрополей в верховьях р. Ассы, в долине р. Армихи и ее притоков, в труднодоступном ингушском обществе Цори, уже известном в Средневековье, была собрана целая коллекция кур-харсов, насчитывающая 40 образцов. Эту коллекцию изучали В.Б. Виноградов, Б.Б.-А. Абдулвахабова и Д.Ю. Чахкиев.

Кур-харсы чаще всего имели кожаную, реже войлочную основу, покрытую сукном. Встречались кур-харсы войлочные в основе, но отделанные богатыми тканями (шелком, атласом, парчой). В нижней части убора прикреплялся кусок ткани, который, по-видимому, прикрывал затылок. Сзади и с боков этой ткани прикреплялись широкие ленты. Узоры на лентах, украшавших кур-харсы, выполнялись часто золотым шитьем. Серебряная бляха на лобной части (которая, по мнению исследователей, символизировала солнце) была совершенно гладкая, реже имела фигурную форму. По предположению авторитетных исследователей, первоначально термин *кур-харс*, отражающий вайнахо-аланские исторические контакты, мог означать «гребень (или рог) Солнца».

Наличие среди кур-харсов как экземпляров, очень богато оформленных (дорогие привозные ткани, серебряные бляхи, золотое и серебряное шитье, дорогие украшения — осколки перламутра, янтарные бусы, веточки кораллов, раковины и пр.), так и откровенно бедных, покрытых сукном, почти «без излишеств», в какой-то степени отражает социальную стратификацию позднесредневекового ингушского общества.

Исследователи очень осторожны в поисках аналогий этого убора и не склонны прямо сближать его ни с головными уборами, обнаруженными в погребениях II–I тыс. до н.э. (могильники: Харачоевский в Чечне, Нестеровский в Ингушетии), ни с «рогатыми» головными уборами женщин соседних районов Дагестана, ни с фригийским колпаком античной эпохи [Виноградов, Абдулвахабова, Чахкиев 1985: 107–109]. По их мнению, можно только условно, с большими оговорками, ставить вопрос о возможном сходстве и связи кур-харсов и южно-русских кичек. Впрочем, полностью не стоит исключать возможность славянского влияния на формирование оригинального типа женского головного убора у предков ингушей, вступивших во взаимные контакты с Древней Русью до эпохи Золотой Орды.

«Славянский след» некоторые исследователи усматривают и в форме ингушских многолопастных височных подвесок позднего Средневековья, типологически очень близкой к известной форме радимических семилучевых и особенно вятических семилопастных колец [Даутова 1979: 159].

Вместе с тем ингушские подвески отличаются от височных колец вятичей оформлением граней серпообразной пластинки. Если у первых верхняя часть представляет собой мотив древа жизни и птиц, то у вторых верх украшен декоративным геометрическим узором. Нижняя грань кавказских подвесок окаймлена, как правило, восемью кругообразными выступами, славянские же кольца имеют семь лопастей [Мужухоев 1972: 271].

Е.И. Крупнов считал, что эти подвески (височные кольца) наряду с кур-харсом были своеобразным этническим маркером населения горной Ингушетии. Правда, Е.И. Крупнов, как известно, в исторической интерпретации ингушских височных колец

поддерживал позицию А.В. Арциховского и В.И. Сизова об их арабском происхождении. По его мнению, прототипы этих височных колец могли быть занесены из более южных областей Кавказа и связаны с арабской культурой, но уже в Средневековье их производство, по-видимому, было освоено ингушскими мастерами. Излюбленные орнаментальные узоры джераховцев, кистин, галкаевцев обязательно воспроизводились ювелирами на височных кольцах [Крупнов 1971: 10].

Как бы то ни было, очевидно, что перед нами чрезвычайно интересный комплекс вопросов, связанных не только с эволюцией костюма, но и в значительной степени с взаимодействием и взаимовлиянием культурных пластов Кавказского и прилегающих регионов.

Немаловажно отметить тот факт, что исследователи и путешественники не зафиксировали бытование кур-харса на территории Ингушетии уже во второй четверти XIX в. Возможно, сказалась общая для этого периода тенденция в развитии отдельных элементов традиционного костюма (особенно сложных женских головных уборов) народов Северного Кавказа, отмеченная еще Е.М. Шиллингом. Эта тенденция — движение в сторону общего упрощения и приведения основы, покроя к более удобной форме. В труднодоступных высокогорных районах соседнего Дагестана старинные головные уборы в XIX в. еще сохранялись. Однако позже «у ботлихцев исчезли неудобные набитые шерстью лобные подушки чухты, у арчинцев — тяжелые навески, закрывающие левую сторону лица, у багулалов и тиндалов — тяжелые височные кольца, у гидатлинцев — височные бляхи и т.д.» [Никольская, Шиллинг 1953: 26].

Причины, вызвавшие эти изменения, по-видимому, весьма многочисленны. Не разбирая каждую из них в отдельности, можно сказать, что древние сложные формы костюма (головные уборы и многое другое) просто принадлежали другой эпохе, которая постепенно уходила в прошлое вместе со своим социокультурным содержанием.

В XVIII — первой половине XIX в. основу повседневного женского костюма составляли платья — рубахи (*кочь*) и штаны

(*хачи*). Покрой платья был свободным, туникообразным. Рукава (*пхьош*) обычно были длинные и широкие, иногда они закрывали кисти. Платье шили из холста или бумажных тканей, а также из шелка, преимущественно темных цветов: синего, коричневого, темно-красного и черного. Ворот платья — вертикального разреза. У ворота рубаха застегивалась пуговицей (*чопилг*), часто серебряной. Платье-рубаху носили обычно без пояса, иногда подвязывая ее полоской кожи или шнурком.

Женские штаны шили из холста или более нарядных тканей, чаще всего красного цвета. Штаны надевались всегда под рубаху, непосредственно на тело.

По сведениям Ю. Клапрота, у ингушских женщин «платье в области плеч и груди на ширину почти в пять пальцев расшито различным цветным шелком, шерстяной тканью или нитками. Они носят еще верхнюю юбку, доходящую до икр ног, которая держится благодаря поясу. Под платье надевают длинные штаны, благодаря которым различают статус женщин, так как замужние носят штаны красного цвета, вдовы и старые женщины — голубого, а девушки — белые; все они в том месте, где касаются лодыжек, великолепно пестро прошиты и обшиты черной каймой. Зимой все женщины ходят в сапогах, а летом — босиком [Клапрот 2005: 55].

Женщины носили и бешмет (*гловтал*). Для холодного времени года бешметы шили из плотных шерстяных тканей, утепляя их шерстью или ватой, которые затем простегивали, создавая симметричные узоры или орнаменты. «Верхняя часть его была сшита по фигуре, со скошенными бортами, открытой грудью, без воротника, с застежкой на поясе. Нижняя часть, отрезная по талии, спереди лежала гладко, а на спине пришивалась в сборку. Рукава длиной до кисти (изредка и короче), с небольшим разрезом книзу, обшивались галуном. Бешметы шили и короче рубахи или вровень с ней» [Чяхкиев, Абдулвахабова 1992: 9].

Овчинные полушубки, по мнению Б.А. Калоева, были наиболее характерной ингушской женской зимней одеждой. Однако девушки, согласно обычаю, полушубков не надевали, заменяя их теплыми платками [Калоев 1960: 383].

Ю. Клапрот с явной симпатией к женщинам-ингушкам отмечает, что они «маленькие, сильные и довольно хорошенькие. Молоденькие девушки в расцвете лет имеют веселый нрав, они предупредительны, резвы. Волосы у них подстрижены таким образом, что закрывают половину лба, остальную часть волос они заплетают в косы, которые ниспадают на спину и на плечи. Чтобы волосы блестели, они тщательно за ними ухаживают. Прическа замужних женщин иная: они делят волосы на две части — хвосты, и каждый хвост обвивается лентой или полоской шелковой, шерстяной или хлопковой ткани, затем эти хвосты толщиной в палец накручивают на голову, закрепляя краями лент. Также женщины носят серьги — длинные, массивные, выполенные из меди, латуни или стекла. И, наконец, они украшают голову убором в виде чепца-колпака на черкесский манер, который им очень идет, а кусок белой ткани спадает вдоль спины, покрывая волосы» [Клапрот 2005: 55].

В этот период в качестве головного убора ингушские женщины использовали платки (*йовлакх*) и шали (*кортали*). Предпочтительным цветом девичьей шали или платка был белый. Для замужних женщин обязательным элементом головного убора была чухта (*чIаба*), поверх которой повязывали платок или шаль. Цвет чухты чаще всего был черным, но не обязательно. Женщины старались подбирать цвет таким образом, чтобы он гармонировал с общей цветовой гаммой костюма. Те части чухты, которые были видны из под платка, часто украшались вышивкой.

Традиционный **праздничный женский костюм** ингушки (*йодача-йоагIача дувхар*) — сложный и изящный наряд. Поверх натальной рубахи надевали доходящее до щиколоток платье с воротником со стойкой, обязательно красочно украшенной вышивкой, тесьмой, кружевом; с узкими длинными рукавами без пуговиц или с пуговицами. Шилось это платье в зависимости от возможностей семьи из шелка, сатина, ситца светлых тонов. Поверх платья надевали нагрудник (*дато*) — ювелирное украшение из симметрично расположенных пластинок на серебряной или оловянной основе, различной формы, украшенное камнями или цветным стеклом, гравировкой или накладной филигранью. Это

украшение имело 12–13 симметрично расположенных пластинчатых застежек, располагавшихся от шеи до талии. Застежки или (позже, со второй половины XIX в.) их имитации делали различной длины, сообразно с формой выреза платья, под которое надевали нагрудник.

Далее надевали распашное праздничное платье (*чокхи*) из шелка, парчи, репса, бархата. Спереди оно было полностью раскрыто и застегивалось в талии на два-три крючка. Ложные рукава распашного платья, узкие до локтей, имели продолжение в виде длинных лопастей. Ворот, передние полочки, подол и ложные рукава вокруг обшивали кружевом, тесьмой, вышивкой или мехом.

На верхнее платье надевали пояс (*мIехкаp*), который, как правило, входил в комплект с нагрудником.

На руки надевались перчатки по локоть, сшитые из той же светлой ткани, что и второе платье, или связанные из шелковых ниток, а в руки бралась сумочка из той ткани, на которой крепился нагрудник. Свадебный наряд дарился молодой снохой незамужней старшей золовке [Тариева 1999: 302].

Частью свадебного костюма служили шапочки (*кий*) в форме усеченного конуса с плоским дном, обтянутые красным бархатом. И околыш, и донышко украшались золотым шитьем гладью, а изредка вприкреп.

«Орнамент изящных вышивок золотом и серебром по бархату и цветных войлочных ковров, мастерски выделяемых ингушскими женщинами, — писал Л.П. Семенов, — элементы ингушской тамги часто восходят к мотивам вышивок на изделиях из надземных склепов, к старинной художественной резьбе по дереву, <...> а также к узорам древних бронзовых изделий» [Семенов 1963: 147].

Издrevле считалось, что в день свадьбы невесту могут сглазить, поэтому ее сверху накрывали большим белым покрывалом из плотной ткани, чтобы наглухо закрыть лицо. Когда невесту вводили в дом, покрывало с нее снимали. В ингушской традиции под эту непрозрачную ткань надевали тонкую вуаль. Верхний край ее должен был прикрывать лицо новобрачной, и только гости имели право поднимать вуаль и смотреть на невесту.

Вторая половина XIX в. была отмечена более мощным приливом новаций, затронувших бытование костюма и его общий вид. Из Центральной России на Кавказ стали поступать промышленные товары, среди них разнообразные ткани: холст, бязь, ситцы, сукно, полотно. Из Ирана поставлялись предметы роскоши, в частности дорогие ткани (бархат, шелк, атлас), сафьян для пошива парадной обуви, а также драгоценные камни.

В «Записках Терского общества любителей казачьей старины» сообщалось, что огромное влияние на уровень развития горцев имеют постоянные сношения с плоскостью и городами, в которых они сбывают местные товары и продукты и где приобретают предметы более высокой культуры [Записки 1910].

Большое влияние на внешний облик мужчин и женщин оказал город Владикавказ, откуда в прилегающие районы проникали новые формы одежды, украшения, что приводило к более заметному изменению костюма горских народов. О таком влиянии сообщал корреспондент газеты «Терские ведомости» в своей статье, посвященной празднику в Базоркино: «Традиционный костюм туземной девушки начинает, по-видимому, делать некоторые уступки цивилизации: легкие национальные чувяки в праздничном наряде почти уже вытеснены европейскими ботинками; на руках у некоторых девушек мы заметили лайковые перчатки, а кокетливая прическа одной из них, с искусственно завитыми локонами над самыми бровями, обнаруживала знакомство с щипцами и папильотками» [Очевидец 1897].

В конце XIX — начале XX в. часть элиты ингушского общества по своему социальному положению и правовому статусу оказалась близка к российскому дворянству. Государственная служба предполагала проживание за пределами Ингушетии, зачастую в крупных городах. Восприятие этой частью ингушей моды и обычаев ношения городской одежды было вполне предсказуемым и понятным явлением. На фотографиях этого периода мы можем видеть ингушских женщин в платьях, соответствующих тогдашним модным тенденциям, туго затянутых в корсет, в шляпах с вуалью и пр.

Украшения

Очень важно отметить, что украшения (прежде всего женские) на Кавказе выполняли множество функций. Они были не только украшением как таковым, т.е. нарядно дополняющим костюм. Женские украшения одновременно служили явными символами достатка, порой своеобразными оберегами. Тщательно скомпонованный комплекс украшений играл заметную роль практически на всех этапах традиционного свадебного цикла.

Украшения ингушских женщин совершили длительную историческую эволюцию как неотъемлемая часть народного костюма. Археологи приводят следующие данные относительно украшений костюма ингушек: серебряные, золотые и медные серьги и височные подвески; золотые, серебряные и медные кольца, бляхи для головных уборов (кур-харс), пуговицы-бубенчики, фигурные подвески, бронзовые нашивки, кольца и перстни с глазками из цветного стекла. Из шейных украшений часто встречаются нитки самых разнообразных бус — из стекла, цветной пасты, сердолика и, реже, янтаря.

В XIX — начале XX в. в costume ингушек сохранялись как нашивные, так и отдельно надеваемые украшения. В известной мере украшением можно считать и мелкие круглые серебряные пуговицы, пришивавшиеся на платье.

Из нашивных украшений прежде всего следует указать на нагрудные застёжки, пришивавшиеся на платье, а позднее на нагрудник. Собственно говоря, в этот период они были лишь имитацией застёжек — просто украшением костюма.

Серебряные пояса бытовали у всех народов Северного Кавказа. Однако, по справедливому замечанию Е.Н. Студенецкой, «они весьма трудны для этнографического изучения и менее всего могут считаться показателем национального своеобразия» [Студенецкая 1989: 183]. Изготавливались пояса мастерами-ювелирами (часто кубачинцами, лакцами, армянами) и, конечно, как ценный и нужный предмет могли быть проданы человеку любой национальности.

Специфических, национальных форм колец исследователями пока не выявлено. В начале XX в. бытовали уже почти исключительно кольца европейских форм, купленные в магазинах [Студенецкая 1989: 206]. Более того, состоятельные семьи старались приобретать ювелирные украшения фабричного производства (из Центральной России или Европы), следуя тенденциям моды и желая произвести впечатление на окружающих именно благодаря необычной, а точнее — нетрадиционной форме этих украшений.

Из явно европейских шейных украшений у богатых женщин ингушек можно было встретить медальоны на цепочке. Роль медальонов играли и дамские часы, которые в это время носили на шею. Крышка часов была обычно орнаментирована.

Эволюция традиционного костюма в XX — начале XXI в.

«Традиционный костюм» — понятие в значительной степени условное, которое (применительно к регионам нашей страны) чаще всего употребляют в отношении костюма XIX в. Конечно, тогда он был не столь подвержен внешним влияниям, как в последующее время. Поэтому изменения в крое, системе украшений и пр. происходили медленно, но, как показывает пример Ингушетии, это не означает, что их не было вовсе.

В XX в. такие изменения стали происходить сравнительно быстрее. Во многом это объясняется тем, что все более заметная часть населения страны была в той или иной степени включена, как говорят современные социологи, в «модный процесс», т.е. затронута колебаниями обычаев ношения одежды, приходом новых стилей, востребованных образов, силуэтов, да и просто ширившейся популярностью тех или иных предметов одежды. Изменения в традиционном костюме практически всегда начинались со смены материала и лишь затем касались конструкции и декора платья.

Так, если в XVII — начале XIX в. одежду шили главным образом из домотканых материалов, то со второй половины XIX в. женские платья стали шить из легких, дешевых, а потому доступных широким массам русских фабричных материй. Поэтому, в известном смысле, тот костюм, который был описан исследователями в начале XX в. и который мы считаем «традиционным» для Ингушетии, уже претерпел некоторые изменения вследствие расширения рынка фабричных тканей, элементов отделки, испытал иные влияния.

Судя по данным источников, в 1920-е годы в Ингушетии традиционный костюм все более и более «сдавал позиции». Любопытно, что изменения затронули в большей степени женский костюм.

Н.Ф. Яковлев писал о том, что в этот период в ингушских селениях на плоскости часто можно было встретить женщин в одежде, «напоминающей так называемую “городскую одежду” нашей деревни с шалью или платочком на голове и открытым лицом» [Яковлев 1925: 10]. Г.К. Мартиросян также отмечал, что ингушский женский костюм с развитием экономических связей с Владикавказом ничем уже не отличается от костюма городских женщин — бедных или же со средним достатком. «Женщин, одетых в кофточки и платья городского типа из ситца и других недорогих мануфактурных материалов, экспедиция встречала и в ближайших к Владикавказу селениях, и в самых отдаленных от него аулах (Цори, Гули)» [Мартиросян 1928: 61]. При этом обычай повязывать голову белым бязевым или ситцевым платком все же сохранялся.

Мужчины в этом смысле были более консервативны. Они, как и раньше, носили бешмет, черкеску из темного сукна с «кабардинкой» (низкой, отороченной барашком шапочкой) или папай, штаны, черные кожаные «чувыки» и кожаные ноговицы. По замечанию Н.Ф. Яковлева, костюм ингуша был по-прежнему скромн, отличался отсутствием украшений. Только на ремennom поясе висел кинжал в простых черных ножнах, а иногда и «маузер» [Яковлев 1925: 10]. Вместе с тем можно было встретить и мужчин «в верхних рубашках из ситца и в брюках из материалов, купленных в городе» [Мартиросян 1928: 61].

В 1920–1930 годах бешмет (особенно у молодежи) стала вытеснять так называемая «кавказская рубаха». Покрой таких рубаш представлял собой сочетание черт бешмета (высокий стоячий воротник, разрез посередине в верхней части груди, застегивающийся на мелкие пуговицы и петельки из шнура) и рубахи. Ее носили с брюками-галифе. Этот комплект был удобен для всадника и хорошо сочетался с сапогами и ноговицами, поэтому на Кавказе он быстро приобрел широкую популярность [Студенецкая 1989: 233]. До сих пор в Ингушетии некоторые представители старшего поколения сохраняют приверженность именно этому типу костюма.

Великая Отечественная война и депортация радикально повлияли на развитие костюма ингушей. Многие вещи (семейные реликвии, ювелирные украшения, старинное холодное и огнестрельное оружие и пр.), бережно передававшиеся из поколения в поколение, были утрачены. Вместе с тем на новых местах обитания ингуши познакомились с модными тогда силуэтами, ставшими впоследствии частью их обновленного образа. Так, (по рассказам информантов), большое впечатление на ингушек произвела элегантная одежда немецких женщин в Казахстане (также из числа ссыльных). От них ингушки восприняли своего рода «моду» на строгий костюм, состоящий из блузки, юбки прямого покроя и жакета.

Впрочем, на эволюцию костюма оказали влияние и иные, весьма мощные факторы. Главным источником привнесения новых элементов в одежду не только ингушей, но и большинства народов СССР был аморфный универсализм урбанистического типа. Этим словосочетанием можно обозначить набор одежды (а также некоторых предметов обихода) условного «среднего горожанина» советской эпохи. Локальные (этнические) особенности костюма, конечно, сохранялись, но проявлялись они главным образом в деталях, разнообразии женских головных уборов, особенностях цветовой гаммы и украшений костюма и пр. [Махмудова 2013: 156–157].

Ингуши вместо папах стали носить шляпы «городского» фасона летом и норковые шапки в холодное время года. Папаха

и в советское время, и сегодня остается вполне востребованным элементом мужского костюма. Однако в последние десятилетия ношение именно папахи приобрело несколько иное значение — стало для мужчин своеобразным символом «зрелости», умудренности жизненным опытом. В современном ингушском обществе носить ее могут позволить себе только мужчины, перешагнувшие условный «средний возраст».

В советское время и в женском костюме постепенно среди необходимых, «базовых» вещей «прижились» совершенно новые элементы гардероба. Они, впрочем, не нарушали общей архитектуры костюма и довольно органично вплетались во внешний образ ингушской женщины, а иногда становились его неотъемлемой частью. Более того, использование этих новых предметов (неведомых, скажем, в XIX в.) стало даже восприниматься как необходимость, продиктованная именно традиционным этикетом. Известно, что и в Ингушетии, и в других районах Северного Кавказа вплоть до недавнего времени считалось неприличным для женщин среднего и старшего возраста появляться «на людях» без тонких капроновых чулок даже в жаркую погоду. Любопытно, что сегодня, говоря об этой традиции, ингушки приводят в качестве аналогии возникший на Западе так называемый «офисный стиль» одежды, в соответствии с которым чулки являются обязательным элементом женского костюма.

В эту группу стоит включить также дамские сумки и наручные часы, получившие широкое распространение уже не как мода, а скорее как необходимость, в 1960–1970-е годы. С уверенностью можно сюда же добавить такие существенные предметы, как элегантное нижнее белье, французские духи, декоративная косметика, красивые туфли на высоких каблуках, которые на Северном Кавказе начали носить (главным образом молодые женщины) только в 1960-е годы.

Иными словами, ингушский костюм в той или иной степени испытал развитие того процесса, который можно назвать социокультурным замещением основных элементов традиционного костюма новыми, современными. Наиболее ярко этот процесс проявился на Кавказе (в том числе и в Ингушетии) в повсемест-

ном переходе от ношения традиционных серебряных украшений женского костюма к золотым изделиям с драгоценными камнями.

Традиция носить золотые украшения с драгоценными камнями (которые сегодня являются — без преувеличения — просто неотъемлемой частью образа кавказской, в том числе и ингушской, женщины) сложилась именно в XX в., а точнее в 1960–1970-е годы. Очевидно, что такой поворот имел прямое отношение к более масштабному процессу вытеснения традиционного костюма. Процесс этот начался заметно ранее, шел относительно медленно на протяжении всей первой половины XX в. А вот когда оказался затронут такой важный элемент костюма, как традиционные украшения, итоги перемен стали более ярко проглядывать и во всем другом.

Нашивные украшения, разумеется, вышли из употребления в первую очередь. Изменения коснулись и тех групп украшений, которые надевались отдельно. Они были «привязаны» к традиционному костюму, поэтому плохо сочетались с новыми модными силуэтами, девушки надевали их все реже, а потом и вовсе перестали носить.

Постепенное замещение традиционных серебряных украшений золотыми в свадебном дарообмене воспринималось обществом как вполне естественный процесс, не вызывающий прямого столкновения традиций и новаций. Очевидно, что сохранению «обрядового алгоритма» не мешало изменение внешних свойств и качеств тех атрибутов, которые его сопровождали — прежде всего потому, что неизменной оставалась их социокультурная функция. При этом свадебным подарком могли быть все же не любые золотые ювелирные украшения, а преимущественно те из них, которые ценились на Кавказе и были частью именно региональной моды. В качестве примера укажем на гарнитур «малинка». Форма «малинка» (собранная из одинаковых по размеру бриллиантов, а также серьги и кольца с акцентом на более крупный центральный камень с обводкой из более мелких) не является оригинальным произведением советских ювелиров. Это скорее копия со старинных изделий, ювелирная классика. Это одна из наиболее эффектных (если не самая эф-

фектная) и дорогих моделей, представленных на советском ювелирном рынке. В 1980–1990-е годы этот набор пользовался в Ингушетии исключительной популярностью в качестве свадебного подарка невесте. Его всеми путями старались достать, в том числе и у перекупщиков [Махмудова 2011: 109].

В отличие от женщин, мужчины в последнее время, как правило, золотых украшений не носят. Демонстрация обладания дорогим золотым аксессуаром как символом социального статуса, достатка и успеха владельца — явление отнюдь не новое, хорошо известное. На Кавказе в последней трети XX в. это наблюдалось повсюду, не исключая и Ингушетию. Более того, в начале 1990-х годов регион затронула и особая тенденция носить массивные золотые часы, перстни, цепочки и пр. Однако она довольно быстро прошла. В этом важнейшую роль сыграл другой тренд, набирающий силу в республике, — становление того, что можно условно обозначить мусульманской модой. Согласно предписаниям ислама мужчинам не рекомендуется носить золото и шелк [Кардави 2004: 85]. Поэтому ингуши часто отдают предпочтение хорошим, дорогим часам, но с подчеркнута «незолотым», стальным или титановым корпусом. Некоторые мужчины носят серебряные перстни (на правой руке).

Сегодня в Кавказском регионе, особенно в среде мусульманского населения, наблюдаются попытки своеобразного «возрождения традиций», в чем-то даже искусственного привнесения элементов традиционности в одежду людей.

Не случайно Муфтиятом Республики Ингушетия и старейшинами в 2005 г. были разработаны правила проведения свадеб, в которых отмечено пожелание видеть невест в «национальном свадебном наряде» или в платье, по покрою близкому к нему [Архив Муфтията 2005]. Справедливости ради надо сказать, что это решение не является каким-то «искусственным». В Ингушетии и в советское время подобные свадебные наряды бытовали достаточно широко. Сегодня существуют салоны, специализирующиеся на пошиве именно старинных свадебных костюмов, но с учетом современных тенденций моды. Правда, даже платья в целом «европейского» вида и покроя все же должны быть

изготовлены, сшиты разумно, с вниманием к национальным особенностям. Ясно, что для ингушской невесты совершенно неприемлемы открытые наряды, с глубоким декольте, без рукавов, с глубокими разрезами юбок и пр. Свадебные салоны в Ингушетии предлагают и мужские традиционные костюмы (черкески), однако они не столь востребованы у молодых людей. Чаще всего (даже если на невесте платье традиционного покроя) жених одет в классический костюм темного цвета и белую рубашку. Галстук, как правило, не надевают, считая, что он придает излишне официальный тон общему облику и не соответствует атмосфере праздника [Албогачиева 2008].

В советское время (т.е. в период прокламированного официального атеизма) ношение одежды, подчеркивающей религиозную принадлежность человека, конечно, не поощрялось. Из-за преследования со стороны местных властей одежда для мюридов была более характерна для старшего поколения и почти совершенно отсутствовала у молодежи. Кардинальные перемены начали происходить в обществе с 1990-х годов. Все чаще одежду мюрида можно было увидеть на молодых людях. Открытие медресе и начало преподавания основ ислама в школе на факультативных занятиях (2002 г.) привели к массовому изменению внешнего облика местного населения. В Ингушетии появились магазины, специализирующиеся на продаже «мусульманской одежды».

«Костюм мюрида» (*мурдий бацкъаш*) представляет собой современную модификацию кавказской рубахи в сочетании с брюками классического покроя. Рубаха носится навыпуск и имеет длину, достаточную для того, чтобы в мечети человек чувствовал себя комфортно (т.е. чтобы во время молитвы не обнажалась поясница). Рубаха с воротником-стойкой может быть распашной или иметь глубокий разрез на груди, застегивающийся на пуговицы. Длинные рукава, как правило, имеют широкие манжеты. Эти костюмы продаются в магазинах, но чаще шьются на заказ, в их оформлении используется фурнитура ручной работы, что определяет их достаточно высокую стоимость. Такие костюмы могут быть сшиты из легких (льняных или хлопчатобумажных) тканей или из более плотных, например вельвета. Поверх

такого костюма в прохладную погоду надевают, как правило, жилетку. Зимой уместно надеть теплую куртку либо пальто.

В настоящее время «костюм мюрида» однозначно воспринимается как близкая к традиционной форма одежды и одновременно как одежда «мусульманская». «Костюм мюрида» часто надевают, когда собираются в мечеть, он популярен и в качестве праздничной одежды. Кроме того, сегодня указанный костюм в сочетании с традиционной папайхой или просто тюбетейкой (*беттиг*) — это одежда имамов в Ингушетии.

Если до конца 1990-х годов не было женщин, одетых в хиджабы, то теперь их можно часто увидеть на улицах сел и городов Ингушетии.

Однако, как показывают наблюдения и беседы с молодыми женщинами (мусульманками), считающими себя глубоко верующими, их отношение к хиджабу вовсе не однозначное. Нередко приходилось слышать высказывания о том, что отнюдь «не хиджаб делает девушку истинной мусульманкой». Более того, высказывалось мнение о том, что девушки, носящие хиджаб, всего лишь хотят демонстративно подчеркнуть свою якобы особую приверженность исламу. В этом контексте хочется отметить, что значительная часть ингушских женщин разделяет мнение Г.Р. Балтановой: «Для многих женщин головной убор в любой его форме является доказательством и демонстрацией их религиозности, для других, не менее убежденных мусульманок, одежда и внешний вид не имеют никакого значения, религия является их частным делом, состоянием души и не должна никаким образом выставляться на показ» [Балтанова 2005: 268].

Рассуждать относительно вектора эволюции костюма в Ингушетии — в целом не очень благодарная задача. Можно, однако, поставить вопрос о том, насколько устойчивыми окажутся отмеченные выше тенденции. На этот вопрос ответит только время. Очевидно, впрочем, одно: на протяжении последних двух столетий даже грандиозные социальные и политические перемены в жизни ингушского общества, сложные и драматические повороты истории не привели к утрате народной традиции в костюме. Традиция в оформлении костюма, имеющая глубо-

кие, вековые корни, в том или ином виде присутствует в жизни современного ингушского общества. Она и в новом тысячелетии не только сохраняется, но и динамично модифицируется соответственно запросам населения и отвечает на влияние все более широко открытого внешнего мира.

Список сокращений

РО РГБ — отдел reproграфии Российской государственной библиотеки

ССКГ — Сборник сведений о кавказских горцах

СЭ — Советская этнография

ТВ — Терские ведомости

ЭО — Этнографическое обозрение

Библиография

Албогачиева М.С.-Г. Свадебный костюм ингушки: традиция и мода // Материалы XI Междунар. науч.-практ. конф. «Мода и дизайн: исторический опыт — новые технологии. СПб., 2008.

Архив Муфтията Республики Ингушетия. 2005.

Балтанова Г.Р. Мусульманка. М., 2007.

Брокгауз Ф., Ефрон Э. Энциклопедический словарь. СПб., 1984. Т. XIII.

Броневский С.М. Новейшие географические и исторические известия о Кавказе. М., 1823.

Виноградов В.Б., Абдулвахабова Б.Б.-А., Чажкиев Д.Ю. «Солнечный гребень» ингушских женщин (о парадном головном уборе кур-харс) // СЭ. 1985. № 3.

Гарсаев Л.М., Шаипова Т.С., Мужские пояса и оружие чеченцев и ингушей конца XIX — начала XX в. // Журнал «Нана». 2009. № 5.

Горепекин Ф.И. «Мага-ерда» (языческий бог — покровитель у ингушей) // ТВ. 1909. № 81.

Грабовский Н.Ф. Ингуши. (Их жизнь и обычаи) // ССКГ. Тифлис, 1876. Вып. IX.

Даутова Р.А. О генезисе и этнокультурной интерпретации некоторых типов серег и височных подвесок XIII–XVIII веков горной Чечено-Ингушетии // Археология и вопросы этнической истории Северного Кавказа. Грозный, 1979.

Записки Терского общества любителей казачьей старины по поводу запроса наместнику Кавказа // ТВ. 1910. № 278.

К-нь Вл. Под Казбеком // Кавказский вестник. Тифлис, 1900. № 10.

Калоев Б.А. Ингуши // Народы Кавказа. М., 1960. Т. I.

- Кардави Ш.Ю.* Дозволенное и запретное в исламе. М., 2004.
- Клапрот Ю.* Путешествие на Кавказ и в Грузию, предпринятое в 1807 и 1808 годах // Архивный вестник. Назрань, 2005. Вып. II.
- Крупнов Е.И.* Древняя история Северного Кавказа. М., 1960.
- Крупнов Е.И.* Средневековая Ингушетия. М., 1971.
- Маргграф О.В.* Очерк кустарных промыслов Северного Кавказа. М., 1882.
- Мартirosян Г.К.* Нагорная Ингушетия. Владикавказ, 1928.
- Махмудова З.У.* Серебро и золото в женских ювелирных украшениях на Кавказе во второй половине XX века: проблема социокультурного замещения // ЭО. 2011. № 4.
- Махмудова З.У.* Урбанистический универсализм и этнические традиции в женском костюме народов Дагестана во второй половине XX — начале XXI в. // ЭО. 2013. № 1.
- Милютин Д.А.* Заметки о племенах кавказских (Чечня, 1832) // РО РГБ. Ф. 169. К. 81. Ед. 7. Л. 29.
- Мужухоев М.Б.* Об одной категории позднесредневековых украшений ингушей // СА. 1970. № 4.
- Нагорная полоса Терской области // ТВ. 1909. № 280.
- Никольская З.А., Шиллинг Е.М.* Женская народная одежда аварцев // Краткие сообщения Института этнографии. М., 1953. Т. XVIII.
- Очевидец.* Народный праздник в селении Базоркинском // ТВ. 1897. № 47.
- Паллас П.С.* Путешествие по южным провинциям Российской империи в 1793–1794 гг. // Аталиков В.М. Наша старина. Нальчик, 1996.
- Полиевктов М.* Материалы по истории русско-грузинских взаимоотношений (1615–1640 гг.). Тбилиси, 1937.
- Семенов Л.П.* Археологические и этнографические разыскания в Ингушетии в 1924–1932 годах. Грозный, 1963.
- Студенецкая Е.Н.* Одежда народов Северного Кавказа (XVIII–XX вв.) М., 1989.
- Тариева Л.У.* Этнолингвистические аспекты изучения структуры отраслевого словаря. На материале лексики швейного дела ингушского языка: Дис. ... канд. филол. наук. М., 1995.
- Чакхиев Д.Ю., Абдулвахабова Б.Б.* Традиционная одежда чеченцев и ингушей. Грозный, 1992.
- Яковлев Н.Ф.* Ингуши. М.; Л. 1925.
- [*Städer*] Tagebuch einer Reise, die im Jahr 1781 von der Grenzfestung Mozdok nach dem inner Caucasus unternommen worden // Neue Nordische Beyträge. 1796. Bd. 7. (Отд. изд.: St. Petersburg, 1797).

З.У. Махмудова

МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ ОПРЕДЕЛЕНИЯ ОБЩЕГО И ОСОБЕННОГО В КОСТЮМЕ НАРОДОВ СЕВЕРНОГО КАВКАЗА КОНЦА XIX — НАЧАЛА XX в.

Два последних десятилетия стали временем, когда изучение традиционной материальной культуры народов Северного Кавказа не являлось для ученых (этнологов и культурологов, прежде всего) приоритетным и востребованным в силу различных причин. Драматичные и во многом противоречивые события начала 1990-х годов вывели на первый план исследование сюжетов, далеких от покроя платьев, украшений и орнаментов. Усилия исследователей были направлены на осмысление актуальных социальных и этнополитических процессов в регионе Северного Кавказа. Между тем исчезновение как явных, так и негласных запретов на исследование проблем, связанных, например, с религиозной жизнью общества и его отдельных групп, открывало новые научные перспективы. Но даже в этих условиях материальная культура по-прежнему казалась чем-то излишне традиционным, ассоциированным с наследием советской этнографии. В глазах многих ее исследование представлялось даже своеобразной «женской», а стало быть, легковесной «по определению» тематикой.

На самом деле исследование значимых аспектов динамики именно материальной культуры может пролить свет на содержа-

ние важных процессов, которые происходят в глубинах социума. Эволюция форм, образов материальных объектов, восприятие их людьми, отношение к ним — все это может сказать о состоянии общества не меньше, а порой и больше, чем результаты формализованных социологических опросов.

Не случайно в этой связи то, что предпринятое Институтом этнологии и антропологии РАН издание серии «Народы и культуры» в значительной степени способствовало мобилизации исследователей в направлении именно традиционной этнографии, которая отнюдь не утратила своего научного потенциала. Современная этнология и социальная антропология как комплексное изучение общества не могут быть полновесными, если не будут содержать разделы, посвященные одежде, системе питания, жилищу, вообще повседневной жизни людей.

В качестве соавтора я участвовала в подготовке и написании разделов «Одежда» для томов «Ингуши» [Албогачиева, Махмудова 2012: 207–223] и «Карачаевцы. Балкарцы» [Сергеева, Махмудова, Каракетова 2014: 243–265]. Именно опыт сотрудничества с коллегами в подготовке изданий этой серии и дал импульс дополнительным размышлениям о научно-методологических проблемах, которые встают перед исследователями.

Знакомство с соответствующими текстами уже вышедших в свет «кавказских» томов серии, в свою очередь, позволило сравнить новые публикации еще и с материалом, представленным в известном издании «Народы мира» (под общей редакцией С.П. Толстова) [Народы Кавказа 1960; Народы Кавказа 1962]. Уже это простое сравнение подталкивало к мысли об оценке общих итогов развития этнологических исследований костюма в отечественном кавказоведении в последние годы.

Мне кажется, что известный сегодня набор методов историко-этнологического анализа (сравнительный, хронологический) не может обеспечить всей полноты ответов на множество вопросов, связанных как с совпадениями в тенденциях развития костюма у различных народов, так и с серьезными различиями в этом процессе, проявившимися в одну и ту же эпоху.

В отдельной статье, конечно, невозможно проанализировать весь спектр проблем — и оставшихся от предшествовавших исследований советского времени, и вновь возникших. Сейчас разумно поставить лишь одну из них — соотношения общего и особенного. К ней, по понятным причинам, примыкает еще целый комплекс немаловажных сюжетов: выявление этнических маркеров, взаимодействие древней традиции и новаций последних лет.

Тот или иной подход к решению этой проблемы просто необходим, как представляется, для любого исследователя, занимающегося регионом, в котором полиэтничность и весьма плотная среда сосуществования близких, но нетождественных этнокультурных пластов — едва ли не главная черта.

Сразу же стоит отметить, что эта проблема («общее–особенное») для населения горного Дагестан стоит не так остро. Женский костюм проживающих там народов в основе своей довольно древний, имеющий при этом очень много локальных вариантов. Их существование проявляется главным образом за счет разнообразных сложных женских головных уборов, которые всегда служили этническими маркерами. Существование этих отличительных черт женского костюма, возможно, связано с традиционной для Дагестана эндогамией.

Хорошо известный и изученный приталенно-распашной крой одежды народов Северного Кавказа появился заметно позднее, чем получили распространение весьма архаичные туникообразные платья народов горного Дагестана [Шиллинг 1949: 47]. Однако многие современные исследователи считают, что основные, легко узнаваемые элементы северокавказского костюма (прежде всего мужские бешметы и черкески, а также женские кафтанчики и платья распашного кроя с металлическими нагрудниками и поясами) сложились уже в позднем Средневековье. Некоторые детали традиционного народного костюма имеют аналогии с археологическими памятниками Северного Кавказа, относящимися к более раннему времени.

Вторая оговорка при постановке проблемы соотношения общего и особенного состоит в том, что мужской костюм целе-

сообразно и вовсе оставить в стороне. По меткому замечанию С.А. Арутюнова, «Кавказ — это совокупность государств, где свободные мужчины носят черкеску» [Арутюнов 2012: 35]. Действительно ни специалист, ни тем более человек, далекий от этнологии, в большинстве случаев по черно-белой фотографии мужчины в черкеске и папахе (если отсутствует подпись) не сможет определить, представитель какого именно северокавказского народа перед ним. Если на тулью папахи намотан кусок белой материи (наподобие чалмы), то, вероятно, специалист скажет, что это мусульманин, поскольку такой головной убор часто носили люди, совершившие хадж. А неспециалист и вовсе не обратит на это внимания.

Вот, собственно, и все, что лежит на поверхности. А ниже, следующим «слоем», так сказать, и находится проблематика разделения общего и особенного — как для просвещенного исследователя, так и для не вполне искушенного человека. Свое видение этого проблемного узла хочу предложить в виде следующих тезисов.

1. Начиная работу по изучению традиционной одежды народов Северного Кавказа, любой исследователь неизбежно обращается к классической работе Н.Е. Студенецкой «Одежда народов Северного Кавказа (XVIII–XX вв.)», изданной в 1989 г. Евгения Николаевна Студенецкая (1908–1988) [Список основных работ... 1988] более 40 лет заведовала отделом этнографии Кавказа ГМЭ народов СССР (ныне — РЭМ), была прекрасно знакома с коллекциями музея. Более того, в ходе многолетних полевых экспедиций она имела возможность наблюдать особенности бытования традиционного костюма в различных жизненных ситуациях. Многие специалисты сегодня искренне убеждены в том, что сделать больше, чем сделала Е.Н. Студенецкая, уже вряд ли возможно. Действительно, без многочисленных ссылок на эту работу не обходится ни один серьезный исследователь народного костюма. При этом зачастую книга воспринимается не только как профессиональная монография, но и как источник. Ни в коей мере не умаляя заслуг Е.Н. Студенецкой и отдавая должное ее фундаментальной работе и вкладу в этнографию Кавказа, стоит все же обратить внимание на следующие моменты.

Во-первых, очевидно, что работа имела «региональный» характер, т.е. была обобщающей, что и следует из самого названия книги. В таких случаях, как правило, равноценно осветить все локальные особенности культур не представляется возможным. Кроме того, в основу концепции монографии был положен тезис о том, что формирование одежды народов Северного Кавказа, по сути, представляет собой «распространение и адаптацию комплекса кабардинского аристократического костюма» [Дмитриев 2009: 19]. Задача же авторов, работавших над соответствующими разделами кавказских томов серии «Народы и культуры», была совершенно другой. Следовало идти как раз в противоположном направлении — т.е. попытаться показать (насколько это вообще возможно) явные отличия, особенности костюма того или иного народа Северного Кавказа как особой этнической общности.

Во-вторых, исключительно широкие хронологические рамки исследования предполагали использование различных источников и, соответственно, разных методологических подходов. Ведь у Е.Н. Студенецкой речь идет о поиске общих для региона векторов эволюции костюма на основе спектра источников — от археологических материалов и музейных коллекций до семейных фотоархивов и модных журналов XX в.

Вот здесь и возникают первые сложности. Дело в том, что материалы по одежде народов Кавказа весьма неравноценно представлены в музейных коллекциях. Это и заметно в книге Е.Н. Студенецкой, и отчетливо проявилось, например, во время подготовки тома «Ингуши» (М., 2013). Музейных коллекций, в полной мере отражающих динамику развития традиционного костюма, не так уж и много. Подробно и точно атрибутированных вещей, которые бы служили надежной опорой для исследования, доказательством того или иного положения, существует еще меньше.

Методология изучения современных тенденций в развитии костюма, очевидно, требует дальнейшей разработки. Поэтому, несмотря на то что XX в. обеспечен источниками значительно лучше, чем более ранние эпохи, он все же явно недостаточно

представлен и Е.Н. Студенецкой, и современными исследователями костюма народов Северного Кавказа.

2. Первым из «северокавказских» томов серии «Народы и культуры» увидел свет том «Осетины». Л. Гостиева в своем исследовании осетинского костюма опиралась и на положения, выдвинутые Е.Н. Студенецкой [Гостиева 2012: 237–267]. Это означало, что авторы следующих томов серии, чтобы избежать повторов, должны были выбрать несколько иные концепции. Б. Абдулвахабова, автор раздела «Одежда» в томе «Чеченцы», несколько расширила хронологические рамки и, используя археологическую реконструкцию, показала костюм более раннего (XVI–XVII вв.) периода [Абдулвахабова 2012: 236–264]. Принято считать, что традиционный костюм — это комплекс одежды, сложившийся в XIX — начале XX в. А почему только так? Что мы можем сказать о костюме XVI в.? Ведь ясно, что костюм XIX в. складывался не «с нуля», какие-то (если не многие) его элементы существовали и ранее.

Здесь неизбежно возникает вопрос о том, что считать традицией в костюме, какова должна быть временная «глубина» для оценки ее существования как основы (если таковая вообще была), к которой со временем примыкали те или иные новации и в которой проявлялись малые этнокультурные и локальные отличительные черты. Имеющиеся источники позволяют судить о том, что локальных различий в костюме народов Северного Кавказа в XVII–XVIII вв. было все же больше, чем в конце XIX в., когда развитие костюма начало испытывать разноплановое влияние тенденций моды, в том числе и приходивших в регион издалека, присущих иным укладам жизни и быта.

Это предположение в известной мере подтверждают и данные по Ингушетии. Вот пример. Большой интерес исследователей вызывал традиционный женский головной убор кур-харс, который встречался в ингушских захоронениях начиная с XVI в. Впервые обнаружил этот головной убор в наземных склепах Л.П. Семенов, работавший в горной Ингушетии в 1925–1932 гг. Он дал его описание и выяснил старинное название головного убора — кур-харс. Сведения о нем содержатся и в работе

Е.И. Крупнова, который прямо говорит о том, что «подобные женские головные уборы не известны в соседних районах и, очевидно, носились в недавнем прошлом только ингушскими женщинами». Е.И. Крупнов считал кур-харс в сочетании с височными кольцами этническим маркером населения горной Ингушетии. Однако уже во второй четверти XIX в. исследователи и путешественники не зафиксировали бытование кур-харса на территории Ингушетии [Крупнов 1971: 102].

Не случайно современные исследователи пробуют найти тот путь описания и объяснения эволюции костюма, который бы связывал известный по археологическим материалам ранний период его развития и судьбу традиции в XX в. Так было в случае с сюжетом об одежде ингушей [Албогачиева, Махмудова 2013].

Иначе представлен материал по одежде для издания «Карачаевцы. Балкарцы» [Сергеева, Махмудова, Каракетова 2014: 243–265]. Здесь авторы стремились показать не только и не столько, условно говоря, некую «общекавказскую», региональную традицию как первооснову, на которую опиралось развитие костюма этих народов. Напротив, они постарались сделать акцент именно на «особенном», на субрегиональной, а то и на локальной специфике одежды.

Такой подход представляется вполне объяснимым и, более того, востребованным. Сегодня очевидно, что на Северном Кавказе многие народы желали бы воссоздать свою правдивую историю в самом широком понимании этого термина — от этногенеза до истории художественного творчества.

Ясно просматривается желание представителей многих народов иметь и «свои» символы в области материальной культуры — такие, о которых уверенно можно было бы сказать: «Это наш костюм, наши украшения, наш орнамент».

Действительно, есть вещи, которые распространяются по региону в целом, «перетекая» через этнические, конфессиональные и иные границы, в итоге становясь как бы общими для всего региона, и воспринимаются именно как таковые. Но есть и вещи (предметы материальной культуры), которые четко «привязаны»

к конкретной этнической или этноконфессиональной группе. В случае с эволюцией культуры карачаевцев и балкарцев задача как раз и заключалась в том, чтобы найти ряд именно таких вещей и определить ареал их бытования, их роль в костюме как комплексе. Иными словами — попытаться определить существенные этнические маркеры традиционного карачаево-балкарского женского костюма.

В этой же связи при обсуждении вопроса о том, как общее сосуществует и взаимодействует с особенным, стоит поставить и такую научную проблему: как работает механизм внешних заимствований, каковы бывают результаты «стыковки» внешних новаций с основой традиционного костюма.

Можно указать и на то, что сам факт заимствования далеко не все исследователи готовы признать. Например, по мнению Е.Н. Студенецкой, чрезвычайно сильное влияние на эволюцию костюма многих народов оказала Кабарда — своеобразная «законодательница мод» для всего Северного Кавказа (исключая Нагорный Дагестан). С этим устоявшимся в науке утверждением, как оказалось, сегодня далеко не все согласны. Очень часто в современных культурологических студиях и особенно в публицистике просматривается стремление представителей едва ли не всех народов Северного Кавказа увидеть и зафиксировать «только свои» символы именно в предметной сфере, в том числе и в костюме.

Проблему оспаривания заимствований в элементах костюма и способов «трансляции» модных тенденций из одного источника на целый регион мы предпочтем оставить в стороне. Укажем только на важный для нашей проблемы аспект. Как вычленение заимствований, так и подчеркивание (иногда на грани изобретательства) этнической специфики, декларации о «нашем исконном» мало что значат без научно обоснованных доказательств. Пример сложностей представления именно научных версий объяснения бытования той или иной особенности костюма — это трудный поиск того, что (с определенной долей условности) представляется традиционным, неслучайным и не является явным заимствованием. Эти качества, очевидно, основные для

того, чтобы предмет, ими обладающий, мог претендовать на роль этнического маркера. Более того, если речь идет о регионе со множеством развитых производственных центров, идеалом должна быть вещь, произведенная местными мастерами.

При подходе к этой сфере предпринятого исследования методологически целесообразным представлялось поступить таким образом.

Сначала проследовать по обычным векторам, как бы «разделив» весь комплекс костюма на ключевые элементы — предметы верхней и нижней одежды, аксессуары, украшения, орнаменты, обратить внимание на взаиморасположение предметов.

Следующий этап — компаративистика в самой простой форме, т.е. сравнение этих элементов со сходными и хорошо известными (атрибутированными) предметами, принадлежащими соседнему, но явно иному этнокультурному пласту. Все это возможно, конечно, только в том случае, если мы располагаем неким достаточным, репрезентативным набором точно и профессионально атрибутированных вещей. Иными словами, в таком деле без музейных коллекций просто невозможно обойтись. К слову сказать, с опорой именно на музейные коллекции была написана весьма информативная статья Л.И. Рославцевой об одежде крымских татар [Рославцева 2003: 266–285].

Наконец, третий методический шаг (этап) может быть таким. Уловив отличия внутри одного «класса» предметов, исследователь может (и должен) воссоздать обновленную полную картину костюма. В этой картине этнические маркеры (то самое искомое нами особенное, специфическое для того или иного народа) представим в виде точек или звездочек. Как на схематизированных рисунках звездного неба, наши точки-«звезды» можно соединить, как принято, пунктирными линиями. Эту сводную схему-«созвездие» теперь можно попробовать совместить с общим контуром традиционного костюма. В идеале может получиться более или менее завершенный образ, в котором специфика (этническая, локальная) уже не потеряется на фоне общерегионального, не «утонет» среди действительно похожих друг на друга крупных элементов костюма.

Ясно, что такой подход таит известные сложности, чреватые даже опасностью впасть в соблазн «бесконечной индукции» — сравнения всех предметов со всеми якобы для выделения особенностей и выведения неких общих закономерностей. Это методологически избыточный путь. Вполне достаточно найти хотя бы один-два — но значимых, осязаемых — примера самого существования этнических маркеров и доказать их бытование и сохранение именно в таком качестве и роли.

Однако в случае наших коллективных усилий в работе по подготовке тома «Карачаевцы. Балкарцы» сразу стало ясно: чтобы вычлнить что-либо действительно специфическое для костюма карачаевцев и балкарцев применительно к XIX — началу XX в., придется проделать существенную работу по сравнению предметов, представляющих различные этнокультурные пласты и даже эпохи. Но все же поиски оказались бесплодными, в значительной степени потому, что мы обратились за помощью к коллегам из РЭМ и Дагестанского музея изобразительных искусств им. П.С. Гамзатовой (ДМИИ).

Например, девичий костюм карачаевцев действительно имел много общего с костюмом соседних народов. Распашное платье приталенного силуэта, под которое надевался нагрудник. Высокая шапочка. Длинные, закругленные лопасти, которые прикрепляли к рукавам платья или кафтанчика в торжественных случаях девушки из простых семей, а представительницы знатных родов носили постоянно как символ праздности и свободы. Наконец серебряные пояса разнообразных видов и форм.

Платья с рукавами-лопастями получили широкое распространение на Северном Кавказе в XIX в. К слову сказать, и сегодня костюмеры северокавказских фольклорных коллективов, создающие образ-идеал кавказской девушки, предпочитают в качестве стандарта именно такое платье. (См., например, сайты ансамблей «Балкария», «Эльбрус», «Алан», «Магас» и др.) Идея создания подобных лопастей, возможно, навеяна весьма распространенными на Ближнем Востоке тенденциями и силуэтами.

Подчеркнем, что в данном случае речь идет о восприятии идеи, а не о прямом заимствовании. Именно поэтому орнамент вышивок, украшающий эти рукава, всегда только традиционный, который можно (с определенной долей условности, поскольку общие мотивы, конечно, встречались) считать этническим маркером. Так, Е.М. Шиллинг, анализируя орнамент золотошвейной вышивки адыгов, имеющий много общих элементов с подобным же орнаментом карачаево-балкарцев, писал: «Наиболее архаичный узор представлял собой ряд отдельных орнаментальных мотивов (трехлепестковая фигура, парные завитки или рога, ромб, треугольник, диск и др.), ограниченных галуном, объединяющим их в кайму. В других случаях узор имел вид зигзага или побега растения, с отходящими от него завитками, цветками, листьями. В целом рисунок крупномасштабен, редок, но вместе с тем ярко и эффектно выделяется на темном бархатном фоне и отличается оригинальностью» [Шиллинг 1940: 158–160].

Вместе с тем исследователи отмечают, что для карачаево-балкарского золотого шитья был характерен более крупный, густой орнамент, заполняющий почти все поле лопастей рукавов, борта и подол платья. Встречались, правда, и весьма изящные «легкие» вышивки. В золотном шитье, как отмечал Е.М. Шиллинг, использовался также и «тамговый узор», но тамги народов региона имеют чрезвычайно много общего. Л.И. Лавров писал: «Несмотря на то что адат строго запрещал присваивать чужие тамги, есть много примеров совпадения их формы у совершенно разных фамилий, даже у разных народов» [Лавров 1986: 105].

Как известно, в традиционной культуре всегда существуют видимые различия между девичьим и женским костюмом. Внешним показателем статуса замужней женщины у карачаевцев и балкарцев был головной убор. Он представлял собой сочетание нижнего платка с верхней шалью. Карачаевские и балкарские женщины после выхода замуж и рождения ребенка носили черный платок, повязанный особым образом — так, чтобы на темени располагался крупный узел *чох*, поверх накидывали белую шаль [Текеев 1989: 380]. Однако, как свидетельствуют источ-

ники, считать этот вид повязывания платка исключительно особенностью указанных народов нельзя (см. фото).

В определенной степени этническими маркерами можно считать нагрудные украшения и пояса, которые, как правило, составляли комплект. Нагрудник как элемент традиционного праздничного женского костюма в конце XIX — начале XX в. имел широкое бытование, он представлен у всех народов Северного Кавказа. Его надевали под распашное приталенное платье и украшали металлическими (чаще всего серебряными) декоративными застежками. Этот элемент декора костюма отличался от пуговиц. Застежки выполняли в большей степени декоративную функцию и поэтому часто являлись своего рода произведениями народного декоративно-прикладного искусства.

Поскольку в конце XIX в. форма застежек уже в значительной степени диктовалась модой, выделить особенные черты этого своеобразного украшения женского костюма довольно сложно. Однако в качестве предварительного замечания следует указать на то, что количество и форма застежек изменяются с запада на восток региона. В Дагестане (у кумыков), Чечне, Ингушетии, судя по материалам частных и музейных коллекций, в конце XIX — начале XX в. достаточно популярными были комплекты, состоящие из 4–6 пар ажурных застежек, в очертаниях которых отчетливо прослеживаются зооморфные и особенно орнитоморфные мотивы. В Кабарде и Осетии число застежек иногда доходило до 17–19 пар, но они имели форму прямых пластинок. Подобные застежки, как отмечала Е.Н. Студенецкая, бытовали и у карачаево-балкарских женщин, при этом комплект дополнялся так называемой «шейной» крупной застежкой фигурной формы, которую закрепляли у ворота. Она имела вид двух птиц с головами, смотрящими друг на друга или повернутыми назад (РЭМ, колл. 10937-1). Иногда птицы были настолько стилизованы, что напоминали растительный мотив [Студенецкая 1989: 145].

Следует отметить, что фигура птицы — своеобразный символ женского пространства — весьма характерный изобразительный мотив, часто встречающийся на Кавказе в ювелирном

искусстве, золотошвейном орнаменте, резной деревянной утвари. Все же сочетание прямых пластинок и шейной застежки в виде птиц в оформлении нагрудника встречается не только у карачаевцев. В данном случае можно обратить внимание на форму этих птичек. У карачаевцев чаще всего птички сказочные, изящные и очевидно не хищные. Иногда, что весьма показательно, древний мотив (птичка) дополнялся более поздним — исламским полумесяцем и звездой.

Пояс являлся важнейшим атрибутом женского костюма. На праздничное платье надевался нарядный наборный пояс, состоявший из серебряных пластинок с чернением, позолотой, филигранью, либо кожаный пояс с центральной массивной серебряной пластиной с гравировкой, чернью, цветными камнями (т.н. «доска-пояс») (РЭМ, колл. 10937-2; колл. 8763-260 аб). Состоятельные женщины, разумеется, могли иметь несколько поясов различной формы, составлявших, как правило, единый в стилистическом плане комплект с нагрудными украшениями. Те, кто подобной роскоши себе позволить не мог, обходились поясами, в которых только некоторые детали были изготовлены из серебра — пряжка и накладки, закрепленные на кожаной, обтянутой тканью поясной части.

Серебряные пояса бытовали у всех народов Северного Кавказа. Однако, по справедливому замечанию Е.Н. Студенецкой, «они весьма трудны для этнографического изучения и менее всего могут считаться показателем национального своеобразия» [Студенецкая 1989: 183]. Изготавливались пояса мастерами (часто кубачинцами, лакцами, армянами) и, конечно, как ценный и нужный предмет могли быть проданы человеку любой национальности. Судя по музейным коллекциям, карачаевские ювелиры иногда копировали стили наиболее крупных центров ювелирного производства (Кубачи, Кази-Кумух), причем не только по причине их популярности, но и вследствие того, что они обучались ремеслу у кубачинских или лакских мастеров. Это означает, что мы, используя все имеющиеся в нашем распоряжении источники, можем только попытаться выделить наиболее распространенные среди карачаевских и балкарских жен-

щин формы поясов. Не случайно и авторы «Атласа одежды народов Дагестана», авторитетные специалисты в области изучения костюма — Г.А. Сергеева, А.Г. Булатова, С.Ш. Гаджиева, — при построении этнографических карт учитывали исключительно бытование, а не происхождение тех или иных элементов костюма [Булатова, Гаджиева, Сергеева 2001].

В итоге одним из наиболее своеобразных, отражающим специфику праздничного карачаево-балкарского костюма конца XIX — начала XX в. мы (вместе с коллегами из РЭМ) признали комплекс, состоящий из платья с нагрудником и поясом, шапочки, украшенной традиционным золотым шитьем, белой плетеной шелковой шали и ходуль (агъач-аякъ). Платье украшено нашивными украшениями, имитирующими вышивку, и браслетами (буунлукъ), надевавшимися (или нашивавшимися) на манжеты платья.

Таким образом, очевидно, что при исследовании этнокультурной специфики, соотношения общего и особенного в масштабе полиэтничного региона существует опасность механистической модернизации истории, т.е. переноса в прошлое ныне бытующего отношения отдельных людей и общества в целом к этнокультурным артефактам и проявлениям этнической идентичности. Объявление этого особого отношения к проблеме этнокультурной идентичности (на субрегиональном или локальном уровне) частью традиции выглядит еще более спорным. Сегодня вряд ли можно сказать, что общественное сознание ушедших эпох изучено настолько хорошо, что дает (подтвержденные источниками) уверенные ответы на все возникающие по этому поводу вопросы.

Ведь в этой связи можно задать и еще один простой вопрос. А так ли были актуальны этнические маркеры для населения Северного Кавказа в XIX в.? Был ли весь этот комплекс (этнические маркеры и иная специфика, отраженная в костюме, быте и пр.) важен для людей за пределами региона? Одним словом, не пытаемся ли мы сегодня найти в прошлом то, что видим или желаем видеть сейчас?

Ответы на все эти вопросы могут быть даны только на основе обращения к массиву доступных источников (в том числе

и уже изученных), по отношению к которым применение обновленного комплекса методов этнологических исследований может принести ощутимые результаты.

Но предметы материальной культуры не существуют сами по себе, без исторического времени, без людей, их создавших, и без людей, для которых они были частью повседневной жизни. Стало быть, важным дополнением к традиционной этнографии даже в изучении такого, на первый взгляд, скромного сюжета, как эволюция костюма, вполне может — и должно! — стать привлечение результатов исследований по истории региона, социологии, социальной психологии, культурной антропологии, «филологии моды».

Библиография

- Абдулвахובה Б.Б.-А.* Одежда и украшения // Чеченцы. Сер. «Народы и культуры» / Ред. Л.Т. Соловьева, В.А. Тишков, З.И. Хасбулатова. М., 2012.
- Албогачиева М.С.-Г., Махмудова З.У.* Одежда и украшения // Ингуши. Сер. «Народы и культуры» / Отв. ред. М.С.-Г. Албогачиева, А.М. Мартазанов, Л.Т. Соловьева. М., 2013.
- Арутюнов С.А.* Силуэты этничности на традиционном фоне. М., 2012.
- Булатова А.Г., Гаджиева С.Ш., Сергеева Г.А.* Одежда народов Дагестана. Пуццано, 2001.
- Гостиева Л.Б.* Одежда // Осетины. Сер. «Народы и культуры» / Отв. ред. З.Б. Цаллагова, Л.А. Чибиров. М., 2012.
- Дмитриев В.А.* Принципы изучения народного костюма в работах Е.Н. Студенцкой. К 100-летию со дня рождения // Лавровский сборник. СПб., 2009.
- Крупнов Е.И.* Средневековая Ингушетия. М., 1971.
- Кузнецова А.Я.* Народное искусство карачаевцев и балкарцев. Нальчик, 1982.
- Лавров Л.И.* Северокавказские тамги // Лавров Л.И. Историко-этнографические очерки Кавказа. М., 1986.
- Народы Кавказа. Сер. «Народы мира» Т. 1 / Под ред. М.О. Косвена, Л.И. Лаврова, Г.А. Нерсесова, Х.О. Хашаева. М., 1960.
- Народы Кавказа. Сер. «Народы мира» / Под ред. Г.А. Гарданова и др. М., 1962.
- Рославцева Л.И.* Одежда // Тюркские народы Крыма: Караимы. Крымские татары. Крымчаки. Сер. «Народы и культуры» / Отв. ред. С.Я. Козлов, Л.В. Чижова. М., 2003.

Сергеева Г.А., Махмудова З.У., Каракетова И.М. Одежда // Карачаевцы. Балкарцы. Сер. «Народы и культуры» / Отв. ред. М.Д. Каракетов, Х.-М.А. Сабанчиев. М., 2014.

Список основных научных работ Евгении Николаевны Студенецкой (К 50-летию научной деятельности) // СЭ. 1988. № 4.

Студенецкая Е.Н. Украшение одежды у кабардинцев (XIX–XX) // Ученые записки Кабардинского научно-исследовательского института. Нальчик, 1949. Т. 5.

Студенецкая Е.Н. Одежда народов Северного Кавказа. Конец XVIII — начало XX в. М., 1989.

Текеев К.М. Карачаевцы и балкарцы. Традиционная система жизнеобеспечения. М., 1989.

Шиллинг Е.М. Адыгский узор // Искусство. 1940. № 3.

Шиллинг Е.М. Кубачинцы и их культура. М., 1949.

И.Ш. Абилов, Е.Ю. Гуляева, Е.Ю. Захарова

НАСЕЛЕНИЕ ПОГРАНИЧЬЯ ГРУЗИИ, АРМЕНИИ И ТУРЦИИ: ГРАНИ ИДЕНТИЧНОСТИ (заметки по итогам экспедиции 2014 г.)

В августе 2014 г. в рамках проекта «Разная земля» состоялась экспедиция на приграничные территории Грузии, Турции и Армении (основными пунктами маршрута были города Батуми, Артин, Карс, Ардаган, Ахалцихе, Ахалкалаки, Гюмри). Главной задачей и в итоге главным результатом экспедиции стало издание в 2015 г. фотоальбома «Перевалы времени: Батуми — Карс»¹. В альбоме сопоставлены два временных среза: фотографии конца XIX — начала XX в. из собрания Российского этнографического музея и современные фотографии, сделанные во время экспедиции. Помимо фотофиксации, происходило также интервьюирование представителей разных этнических, конфессиональных и языковых групп. В данной статье мы представляем предварительный анализ этих материалов.

Наш интерес к региону и к тому, как себя сейчас определяет местное население, был обусловлен сложной исторической судьбой этого края, сказавшейся на лингвистическом, религиозном и этническом разнообразии населения. Мы постарались посетить представителей как можно большего числа разных этнических, конфессиональных и языковых групп. Именно о них пой-

¹ Выражаем благодарность автору и куратору проекта «Разная земля», спонсору экспедиции и издания альбома Сардару Сардовичу Сардарову.

дет речь ниже, в том порядке, как они встретились нам по ходу экспедиционного маршрута¹.

Обследованная территория с древности была ареной как интенсивных культурных взаимодействий и миграционных потоков, так и многочисленных войн. В Средние века эти земли принадлежали различным армянским и грузинским княжествам и подвергались завоеваниям турок-сельджуков, монголов, иранцев, а с XVI в. здесь укрепилась Османская империя. После Русско-турецкой войны 1877–1878 гг. бóльшую часть этой территории образовали Батумскую и Карскую области Российской империи. Вследствие целого ряда драматических событий XX в.² этническая карта региона претерпела существенные изменения. Кроме того, совершенно очевидно, что национальные мифы грузин, армян и турок в одинаковой степени претендуют на эту территорию.

Аджарцы

Аджария делится на равнинную и горную части, для современной Аджарии это разделение актуально и с точки зрения распределения ислама и христианства: если в горных районах в целом сохраняет свои позиции ислам, то в равнинных районах и в Батуми усиливаются позиции православия. В отношении конфессиональной приверженности в Аджарии можно проследить

¹ Все имеющиеся в статье ссылки на высказывания информантов представлены из полевых материалов авторов.

² Суннизация в Османской империи и Турецкой Республике, русификация в Российской империи и СССР; Первая мировая война; геноцид армян 1915–1923 гг.; отток греков в Грецию и турок из нее; распад Османской и Российской империй; проведение новых границ между Турцией и Закавказскими республиками в 1921 г. (в итоге только Батумский округ Батумской области оказался за пределами территории Турции и впоследствии стал Аджарской АССР в составе Грузии); возникновение «курдского вопроса»; сталинские депортации месхетинских турок, курдов и хемшин, живших вдоль советско-турецкой границы; территориальные претензии СССР к Турции, существовавшие до 1953 г.; наконец, распад СССР и образование новых государств на Южном Кавказе, сопровождавшееся экономическим упадком, гражданскими войнами и этническими конфликтами.

и распределение по поколениям. Среди молодого поколения — людей младше 45 — фиксируется много примеров обращения в христианство (главным образом в Нижней Аджарии), старшее поколение сохраняет веру своих родителей. Например, в с. Бзубзу мы говорили с имамом, о детях которого односельчане рассказали, что те втайне от отца давно крестились, но продолжают вместе с ним ходить в мечеть.

Можно констатировать большое разнообразие исламских практик и представлений, бытующих в Верхней Аджарии. Старшее поколение получало знания об исламе в семье и от мулл, которые продолжали тайно учить Корану и в советское время. Для молодежи, в свою очередь, источник знаний об исламе — поддерживаемые Турцией печатные издания, из которых молодые люди выносят сведения, зачастую не совпадающие с представлениями старшего поколения об исламе, а также ходжи, получившие религиозное образование в Турции. О «дедовском исламе» молодые информанты говорили, что *«он тоже верный, но в него были привнесены внешние элементы в результате контакта с другими религиями»*.

В обрядовой сфере в горной Аджарии мы наблюдали смешение христианских и мусульманских практик. Так, в обрядах поминального цикла присутствуют как христианские, так и мусульманские поминальные дни.

Современная свадьба у аджарских мусульман, по словам информантов, *«грузинская по форме»* (т.е. такая же, как у православных грузин). Вместе с тем в свадебной обрядности присутствует посещение молодыми ходжи, который *«что-то читает; [после] молодые выпивают, дальше играют настоящую грузинскую свадьбу»*. В советское время мусульманский брак практиковали, но тайно, за неделю до «официальной» свадьбы.

Исламская идентичность аджарца сочетается с идентичностью грузина — наследника богатой винодельческой традиции, любителя застолий. Однако поскольку алкоголь запрещен исламом, в быту сформировались своеобразные компенсаторные практики — например, отец и сын избегают друг друга, когда его употребляют.

В Аджарии действуют финансируемые Турцией учреждения исламского образования для молодежи. Часть из них работает в режиме пансионата, где учащиеся живут по несколько месяцев. В районном центре Хуло (квартале Деканашвилеби) мы побывали в исламской школе для девочек, воспитательницами в которой являются молодые женщины, преимущественно уроженки Хуло и Батуми, получившие образование (в том числе и светское) в Турции. Исламское образование в школе дается бесплатно и финансируется из закята, часть средств поступает от бизнесменов из Батуми. Общеобразовательная часть программы является платной, но занятия в школе обходятся дешевле, чем с индивидуальным репетитором.

В разговоре с нами воспитательницам важно было донести, что они *«не отуреченные грузины, а такие же грузины, как все остальные»*. По словам женщин, православные грузины часто называют их *татарами* (таким образом объединяя их с азербайджанцами Грузии). Можно говорить о маргинализации и стигматизации «покрывшихся» женщин в Аджарии, информантки говорили о препятствиях при устройстве на работу, небрежном отношении к ним в государственных учреждениях (больницах и т.д.). Резюмируя свои слова, одна из девушек сказала: *«Нас очень ущемляют»*.

Как кажется, стигматизации со стороны православного грузинского населения подвергается преимущественно «новый», «идущий из Турции» ислам, тогда как традиционная, «дедовская», привычная его форма не вызывает недоверия или раздражения.

В целом, несмотря на очевидные попытки государства стимулировать и констатировать христианизацию региона, в публичном пространстве сельской горной Аджарии все же существенно заметнее присутствие ислама.

В XIX в. для большинства жителей Аджарии был характерен грузино-турецкий билингвизм. По расчету турецких властей, грузинский язык должен был полностью исчезнуть из повседневного использования к концу XIX столетия [Sanikidze, Walker 2004: 7]. Однако история, как мы знаем, распорядилась иначе. Сейчас в Аджарии владение турецким языком фиксируется преимуще-

ственно среди студентов, изучающих его в качестве иностранного, и трудовых мигрантов, выезжающих на сезонные работы в Турцию; турецкий язык оставил значительный пласт тюркизмов в аджарском диалекте грузинского.

Однако в нескольких селах приграничной части Аджарии — Бако, Тхилване и Скване — и сегодня фиксируется грузинско-турецкий билингвизм. Интересно, что с. Тхилвана делится (рекой) на Верхнюю и Нижнюю; турецким языком владеют жители Верхнего села (туркоязычных называют *метатруле* (досл. татароязычные) в отличие от *мекартуле* — «грузиноязычных»).

В с. Бако на вопрос о вероисповедании информанты ответили, что *«все жители села мусульмане, но и вина пьется достаточно»*. Все население здесь, в том числе большинство детей, владеет турецким языком как родным (в Тхилване языком домашнего общения является грузинский, но после грузинского детей учат турецкому языку). Турецкий жителей Бако и Тхилваны представляет собой вариант черноморского диалекта турецкого языка, причем молодежь говорит на более чистом турецком — сказываются просмотр турецкого телевидения и отъезды на заработки в Турцию. По словам информантов, часть терминологических областей лучше развита на турецком — например, все, что касается традиционных трудовых процессов, сельского хозяйства, им легче выразить на этом языке. Бытование в Бако турецкого объясняют приграничным положением села.

Наши собеседники в Бако подчеркивали, что все сельчане по происхождению — *«чистые грузины, без примеси турецкой крови»*.

Лазы

Покидая Грузию, мы переходили грузино-турецкую границу в разделенном селе Сарпи, где сосредоточено подавляющее большинство лазского населения Грузии. Главным образом лазы расселены вдоль юго-восточного побережья Черного моря по обе стороны грузино-турецкой границы, говорят на принадлежащем к лазско-мегрельской ветви картвельских языков лазском

языке, очень близком к мегрельскому. В Турции черноморское побережье ассоциируется преимущественно с лазами.

Лазы Турции исповедуют ислам суннитского толка (ханафиты), в то время как среди лазов Грузии есть как мусульмане, так и православные. Примечательно, что недавно в грузинской части Сарпи возвели церковь — напротив расположенной в турецкой части мечети.

Если грузинская академическая традиция и обыденное сознание причисляют лазов к грузинам и ставят в общий ряд этнографических групп Грузии наряду с кахетинцами, мегрелами, гурийцами и др., то лазы Турции не ассоциируют себя с грузинами, признавая только языковое родство с мегрелами. Лазы в грузинской части Сарпи живут преимущественно таможней, а также возделыванием и продажей цитрусовых, в Турции же их основное сельскохозяйственное направление — чаеводство.

Хемшины

У хемшин (хемшил) мы были в двух семьях: в окрестностях г. Хопа (провинция Артвин) и на яйла Бюльбюлан вблизи Ардагана (основное место жительства этой семьи тоже г. Хопа). Так же, как в ситуации с лазами, внешний и внутренний «взгляды» на хемшин различаются. Первый предполагает рассматривать их как исламизированных армян: так считают в Армении, так нам говорили о хемшинах другие информанты в Турции (стоит отметить, что в более отдаленных регионах Турции о хемшинах не слышали; это отличает их от лазов, с которыми, как сказано выше, в Турции ассоциируется Черноморский регион). Сами хемшины не считают себя армянами («Мы не принимаем, когда говорят, что мы армяне»), но отмечают сходство и близость хемшинского языка с армянским («договориться можем»), причем в большей степени с его тбилисским вариантом, а не с ереванским.

В обеих семьях мы интересовались, знают ли хемшинский дети. В первой семье нам сказали, что дошкольники язык не знают, при них «особо не говорят», но когда дети вырастают, то овла-

девают языком. В другой семье нам сказали, что старшие говорят по-хемшински, а внучка не говорит, но понимает.

Свою культуру (основные занятия, жилище, обряды и т.п.) хемшины считают близкой к лазской. Местные гурджи / гюрджи¹ рассказывали нам о том, что хемшины и лазы все время ссорятся, но стоит появиться третьему, как они объединяются против него.

Гурджи

В северо-восточной, граничащей с Грузией и Арменией части Турции компактно расселены группы населения, определяющие себя как «гюрджию» — грузины (в Грузии «гурджи» называют грузин-мусульман, живущих за пределами страны). Эта область приблизительно соответствует территории средневекового княжества грузинских Багратионов Тао-Кларджети (в Грузии она считается частью исторической провинции Месхети). Интересно, что в Турции происхождение большинства живущих на этой территории гурджи связывают с Аджарией. Еще одну часть гурджи составляют потомки грузиноязычных мусульман-мухаджиров, переселившихся в Турцию после включения части территорий исторической Месхети в состав Российской империи.

Нам удалось побывать в районе Шавшат (груз. Шавшети) (провинция Артвин), в окрестностях Мейданджика, где компактно расположено несколько населенных гурджи сел, а также в центральном населенном пункте турецкой части разделенного грузино-турецкой границей ущелья Мачахели (груз. назв.) / Мачаһели (тур. назв.) — с. Джамили (груз. Хертвиси).

Особые флора и фауна ущелья Мачахели / Мачаһели привели к закреплению за ним статуса национального парка как в грузинской, так и в турецкой его частях. С турецкой стороны в уще-

¹ В турецком языке используется этноним «гюрджию» (тур. Gürcü) — «грузин» (на причерноморских говорах турецкого языка произносится «гурджи»). В русскоязычных публикациях, описывающих регион, применяется этноним гурдж(и). В персидском языке применительно к грузинам используется термин гурджи / горджи.

лье расположено шесть сел, с грузинской — 12. Села с турецкой стороны имеют официальные турецкие и неофициальные грузинские названия.

В с. Джамили находится пограничный пункт, но пропускного пункта нет. Однако между Турцией и Грузией существует договоренность открывать границу в чрезвычайных ситуациях (например, в случае необходимости перевозки больных) в зимнее время, когда дороги в сторону внутренней Турции становятся непроходимыми. Чрезвычайный пропуск населения ограничен лимитом в десять человек и требует специального согласования с властями. Раньше здесь действовал особый пограничный режим, иностранцам был закрыт доступ в приграничную часть ущелья, что препятствовало развитию туризма. Сейчас запрет сохраняется только для ночного времени, в которое иностранные граждане должны покидать территорию национального парка.

Как рассказывали сами мачахельцы, жителей Мачахели (как и жителей Шавшата) в Турции шуточно называют немцами, так как из этих регионов происходит особенно интенсивная эмиграция в Германию. В ущелье активно занимаются пчеловодством, местное общество пчеловодов проводит международные профессиональные семинары.

В Мачахели мы зафиксировали националистические грузинские настроения, сюда проникает грузинская национальная пропаганда. Вероятно, под ее влиянием здесь, в отличие от остальной Турции, лазов причисляют к грузинам, а оценивая численность грузинского населения страны, называют явно завышенные цифры — 5 миллионов. В Мачахели действует фольклорный песенный ансамбль «Мачахела» (грузинское название кремневого ружья, изготовлением которого славилось ущелье), состоящий из мужчин старшего и пожилого возраста. Ансамбль гастролирует в Грузии и других странах. Группу местных националистов объединяет также активная протестная позиция по отношению к строительству в районе ГЭС.

Мачахельцы носят турецкие фамилии, но могут назвать и свои старые, грузинские. Жители Мачахели поддерживают кон-

такты с родственниками с грузинской стороны, с которыми общаются посредством «Фэйсбука» и телефонной связи. В то же время наши собеседники констатировали разрыв былых связей, который произошел за советский период, когда граница была непроницаема. С открытием границы жители Мачахели смогли посетить не только Батуми и Тбилиси, но и сельскую Аджарию. Один из наших собеседников с ярко выраженным грузинским самосознанием упомянул о своих контактах с деятелями грузинской национальной науки — назвал фамилию профессора из Батуми.

В семьях старшее поколение говорит по-грузински, молодое — по-турецки, грузинским владея очень плохо. Грузинская грамотность в Мачахели либо не распространена совсем, либо присутствует очень ограниченно. Часть жителей Мачахели имеет наряду с турецкими грузинские паспорта. Свою культуру и быт (кухня, постройки, образ жизни) мачахельцы описывают как *«совершенно грузинские»*.

Местные

Въезжая в с. Буланых (старое название — Ени Рабат, провинция Артвин), мы встретили мужчину средних лет, который на наш вопрос о составе населения села сообщил, что здесь живут местные, говорящие на турецком языке. Подобное определение этнической идентичности стало для нас неожиданностью. Впоследствии в вопросах местным мы предлагали очевидные варианты: *«А вы лазы, турки, хемшинны?»*. И неизменно получали ответ: *«Нет, местные»*.

Мужчина в Ени Рабате сказал нам, что ранее жителями селения были грузины, которые остались здесь жить *«после войны»*, и потому их стали называть местными. При этом все же полуразрушенную церковь, располагающуюся на окраине селения, он назвал армянской. Перед храмом установлена табличка с исторической справкой на турецком, английском и грузинском языках, сообщающей, что он был построен при Багратидах предположительно в X или XI в. Турецкие тури-

стические проспекты сообщают о том, что церковь является грузинской¹.

Здесь уместно вспомнить о нашем диалоге со сторожем в Ани (провинция Карс), жителем одноименного приграничного села, которого мы спросили, нет ли среди местных тех, кто говорит по-армянски. Он сообщил, что были бабушки, которые говорили на армянском, но сейчас никто не говорит. Позже в разговоре он даже выдвинул версию о возможности армянского происхождения своей фамилии Чаглаян, имеющей очевидную для любого носителя турецкого языка тюркскую этимологию².

Важно отметить, что, как мы выяснили ранее (в том числе в ходе беседы с водителем-курдом, который возил нас по провинциям Карс и Ардаган), окружающие группы нередко называют местных за глаза «армянами». Трагедия событий 1915–1923 гг. в Османской империи как *геноцида армян* является одним из основных спорных пунктов турецко-армянских отношений, и, соответственно, они по-разному описываются в историографиях обеих стран и по-разному воспринимаются их населением. В результате, обращение «армянин» нередко выступает в Турции в качестве этнофолизма, а армянская самоидентификация долгое время скрывалась.

О «загадочных» местных стоит сказать, что впечатление о личности и открытости обсуждения их «армянскости» оказались ошибочным. Это стало очевидным в сел. Йалынкая (старое название — Ташков, провинция Карс), где радушный прием и довольно веселая беседа в местной кофейне обернулись разразившимися ругательствами и недовольством, когда мы попытались упомянуть о стереотипах окружающих народов о местных.

В связи с Ани интересным будет заметить, что за несколько дней до нашей поездки в город там состоялось празднование 950-летия вхождения сельджуков в Анатолию. Таким образом,

¹ См. пример: Bulanik (Yeni Rabat) // Turkey from the Inside. [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.turkeyfromtheinside.com/places-to-go/b/473-bulanik-yen-rabat.html>.

² Причастие настоящего времени гл. *çağlamak* — «шуметь, бурлить».

армянские исторические памятники в регионе могут служить и для репрезентации, описания и территориализации турецкой идентичности и исторической памяти.

Цыгане-лом (поша)

Верхняя часть города Ардануч (провинция Артвин) населена цыганами-лом, которых окружающее население называет «поша», и курдами, которых прочие курдские группы называют «мыртыв» («цыгане»), а тюркоязычные группы — «карачадырлы» («чернопалаточники»). В указанном регионе, как и в других частях Турции, цыганские группы также проживают в стенах городской крепости: так дело обстоит и в Артвине, и в Карсе, равно как и в Анкаре и других городах страны.

Обе группы обладают низким социальным статусом и поэтому являются изолированными. Наш водитель-гурджи, рассказывавший нам о бытующих представлениях о поша, пытался отговорить нас от их посещения. Когда мы все же приблизились к их домам, водитель лишь предупредил, что они не любят, когда их называют поша, и из-за этого может начаться конфликт.

Первая встреченная нами семья назвала себя местными и пыталась увести разговор от «этнической темы». Несмотря на предупреждение, мы решили все-таки спросить, живут ли где-то здесь поша. В ответ нам сообщили, что в этой части селения все поша, кроме хозяев данного дома.

На центральной площади квартала, куда мы направились, собралась группа жителей, также усиленно скрывавшая свою цыганскую принадлежность. Себя они называли «местными», а свой язык — «местным», *«тем, на котором мы с тобой говорим»*.

Ситуация изменилась, когда один из мальчишек после наших долгих расспросов сказал что-то на родном языке, видимо, про нас. Зацепившись за эту фразу, мы стали просить перевести ее, а главное — сказать, на каком языке она была произнесена. Мальчик в итоге сказал, что это был грузинский. Тогда Е.Ю. Захарова попыталась поговорить с ним по-грузински, на что он не

нашелся, что сказать. После этого один из мужчин подозвал нас и признался в том, что они ломы и говорят на ломском языке; разговорившись, он рассказал нам о главнейших памятниках этой части города и их истории.

Курды-мыртыв, которые проживают здесь же, считают себя курдами и говорят на курманджи. Живущие с ними цыгане также считают их курдами. Но прочие курдские и тюркоязычные группы считают их цыганами / поша или *«единими с цыганами»*.

Курды

Несмотря на очевидную полиэтничность провинции Карс, большинство населения (и значительное меньшинство — в провинции Ардаган) составляют курды. Другую крупную группу в Карсе составляют азери. Соседство первых и вторых нередко приобретает черты соперничества.

В отличие от центрального курдского ареала, в обследованном регионе среди младших поколений курдов родной язык утрачивается. Этому способствуют довольно часто встречающиеся смешанные браки. С одной стороны, курды подвергаются ассимиляции, с другой — они и сами ассимилируют другие этносы. Сложно отрицать и достаточно очевидный экспансионизм курдского исторического национального мифа, претендующего на все большие и большие территории, а также этносы: так, в Турции курды претендуют на то, что заза — народ прикаспийского происхождения — являются носителями одного из курдских диалектов.

Курды постепенно изживают, но все еще сохраняют родоплеменное деление на аширеты. Некоторые из аширетов имеют цыганское, тюркское, арабское, армянское происхождение.

Серьезным образом жизнь турецких курдов меняют демократические реформы в области межэтнических отношений. В 2009 г. правительством Турции был официально запущен «Проект национального единства и братства» (тур. Milli Birlik ve

Kardeşlik Projesi), который стал отправной точкой «курдской инициативы» (тур. Kürt açılımı) — комплекса мер, направленных на разрешение вооруженного конфликта с Рабочей партией Курдистана и в целом так называемого «курдского вопроса». А 30 сентября 2013 г. тогда еще премьер-министр Р.Т. Эрдоган объявил о принятии Пакета демократических реформ.

Терекеме

В СССР уже в раннесоветский период этнографы причисляли терекеме к азербайджанскому этносу. Особенностью, которая бросится в глаза советскому и постсоветскому кавказоведу или тюркологу, является то, что в Турции терекеме отделяют себя от азеры.

Так, в с. Субатан (провинция Карс) терекеме, не считающие себя азеры, проживают совместно с курдами и местными. Нам удалось встретиться со смешанной терекеме-курдской семьей, а точнее со свекром-терекеме и невесткой-курдянкой. В этом селении, по словам пожилого мужчины, молодые курды перешли уже на турецкий, только старшие говорят на курдском. На вопросы о том, происходит ли их род «из-за границы» (подразумевалась граница Турции с Арменией), он не дал конкретного ответа, но отметил, что он происходит из акбабинских терекеме (тур. Akbaba Terekemeleri). Акбаба здесь называют бывший Амасийский район Армении (ныне — часть Ширакской области) на границе с Турцией (ранее — часть Карской области).

Не менее интересным в этом ключе представляется вопрос о самоидентификации карапахов, которым нам, к сожалению, не удалось уделить должного внимания. В Советском Союзе карапахи еще в начале XX в. не были соотнесены ни с одним этносом, и утверждалась необходимость их дальнейшего изучения, а впоследствии они были включены в состав азербайджанского этноса. При этом ныне общепринятой считается точка зрения, согласно которой терекеме и карапахи суть одна и та же субэтническая группа. Однако трактовки существова-

ния разных названий этих групп в литературе разнятся: якобы оседлое население называется карапапахами, а кочевое — терекеме, или что терекеме — собирательное название, а карапапах — лишь часть терекеме, или что терекеме — шииты, а карапапах — сунниты.

Мы встречались с оседлыми суннитами, которые по этой классификации должны были быть карапапахами, но в разговоре с нами этот термин не был ни разу использован. При этом необходимо отметить, что перепись 1897 г. фиксирует в Карской области наличие отдельного карапапахского наречия, но не терекеминского или азери / азербайджанского [Кавказский календарь на 1912 г. 1911: 248]. Кавказский календарь на 1912 г. называет население с. Амасия карапапахским [Там же: 124]. Но в результатах переписи 1939 г. карапапахы уже отсутствуют. В Азербайджанской Республике карапапахы Грузии и ранее Армении считаются частью азербайджанского этноса. Видимо, за советский период и само тюркофонное население Амасийского района приняло азербайджанскую идентичность.

Эти разногласия еще раз иллюстрируют сложность категоризации и иерархизации (в смысле выявления уровней идентичности) тюркской (в частности, огузской) этнической номенклатуры. Проживая в различных странах, имея разный исторический опыт, но говоря на достаточно близких языках и диалектах, разные тюркские этнические группы (порой даже, как терекеме Турции и Азербайджанской Республики, имеющие общее самоназвание) имеют разные представления о своем положении на этнической карте.

Отметим еще, что семья русских из г. Арпачай (провинция Карс) назвала терекеме переселенцами с Кавказа.

Русские

После присоединения территорий Карса к России имперское правительство поощряло переселение сюда русских, большую часть которых составляли молукане, духоборы и другие христи-

анские религиозные группы. Именно их мы ожидали встретить, когда нам сказали, что в г. Арпачай есть русская семья. Но наши информанты оказались православными, называющими себя «белые русские», связывая это самоопределение с Гражданской войной.

В этой семье по-русски не говорят. Пожилые супруги объяснили утрату языка тем, что они рано осиротели. Тем не менее они знают многие русские слова. Молитвы они читают в турецком переводе, о датах православных праздников узнают от родственников, разбросанных по городам Турции и странам Европы и Америки (большая часть русского населения покинула регион в 1960–1970-е годы и переехала в страны Европы и Северной Америки). В целом православный календарь в этой семье знают хорошо. Из-за немногочисленности православного населения в регионе церкви поблизости нет, поэтому для крещения, венчания, отпевания приглашают священника из Анкары или Стамбула. Наши информанты утверждали: *«Среди наших никто ислам не принял»*.

В этой семье двое сыновей и дочь. Первые не женаты, а дочь замужем. Отец сообщил, что дочь выдали *«за нашего»*, но когда он ненадолго отлучился, дочь сказала, что замужем за армянином из Сиваса. Вернувшийся отец не позволил продолжить разговор, настояв на том, что дочь замужем *«за нашим»*. Очевидно, что на эту тему с нами говорить не хотели, только подчеркнули, что внучка тоже крещеная. Семья ищет сыновьям русских невест, но насколько это удастся, не ясно. Так, в разговоре с нами информанты упомянули, что у их родственников в г. Сарыкамыш (провинция Карс) все три невестки — курдянки (*«Богом клянусь, они лучше моего народа»*, — сказал отец), а у брата дочь замужем за турком, у которого мать из местных русских.

Насколько мы поняли, соседи относятся к ним с большим уважением; их репутация складывается из качества работы в мастерской и достойного поведения (в частности, во время Рамазана при посторонних они не только не принимают пищу, но даже не пьют чай и не курят).

Азери

Еще одной тюркоязычной группой, которую нам удалось посетить в провинции Карс (с. Эсенйайла), были азери. В турецком языке для обозначения местных азери и азербайджанцев Азербайджанской Республики, называющих себя «азарбайджанлы» (азерб. (тюрк.) *Azərbaycanlı*), используется одно и то же слово «азери». Сами азери не используют в отношении себя этноним «азарбайджанлы» не только на турецком, но и на азери (так они называют и свой язык). При этом они все-таки прослеживают свою связь с азербайджанцами, хотя и отмечают, что в большей степени они близки иранским тюркам. В самой Турции язык азери часто воспринимается в качестве диалекта турецкого. По вероисповеданию азери являются шиитами-двунадесятниками (джафаритами). Несмотря на то что большинство азери Турции (по меньшей мере, приграничных районов Карс и Ыгдыр, где они в основном сосредоточены) являются, видимо, кавказскими и иранскими переселенцами [Aydın 2012: 26], они достаточно плохо ориентируются в вопросе мест расселения своих дедов и прадедов и в целом, как нам показалось, не обладают национальным историческим мифом. По словам информанта (местного), азери не выдают девушек за представителей других этнических групп, тогда как сами местные, курды и терекеме это делают.

Туркмены-алевиты

В Турции, наряду с езидами, существует еще одна интереснейшая конфессиональная группа — алевиты. Среди исповедующих алевизм есть турки, туркмены, арабы, заза и курды. При этом необходимо отметить, что алевизм у различных этнических групп имеет свои особенности, не обладая, таким образом, единой общепринятой догматикой. В связи с отсутствием канонических религиозных текстов и под давлением государственной политики суннизации наблюдается утрата или искажение алевитских верований

(у разных групп в разной степени). В результате трудно встретить двух алевитов, рассказывающих о своей религии одно и то же. Сами алевиты чаще всего причисляют себя к мусульманам, но есть и те, кто не считает себя мусульманами.

Алевиты не ходят в мечеть, так как в мечети был убит имам Али, и не совершают намаз. Но у них есть молельные дома «джемэви», не получившие до сих пор в Турции статуса религиозных храмов. Мы успели посетить два туркменских селения: Караджаорен в провинции Карс, Йукары Гюндеш в провинции Ардаган.

В селении Караджаорен (изначально первое эстонское селение Турции), кроме джемэви, построена мечеть, и Управлением религиозных дел туда специально направлен имам. Он проводит религиозные обряды по своему, ханафитскому мазхабу. Но население мало посещает как джемэви, так и джами — мечеть. Даже следуя зачастую ханафитскому церемониалу, местные называют себя «алеви́тами».

В интерьере алевитского дома обращает на себя внимание соседство портретов имама Али и Ататюрка.

Турки-месхетинцы

По дороге через Ардаган в Карс мы остановились у яйла с. Коджабей. Несмотря на то что подавляющее большинство жителей села считает себя местными, нам встретились локальные интеллигенты, рассказавшие о том, что они «происходят от ахалцихских турок» — так в Турции называют турок-месхетинцев. Как сообщил один из них — учитель истории, их предок прибыл из Самарканда через Батум приблизительно 200–250 лет назад. На вопрос, все ли в селе считают себя ахалцихскими турками, он ответил: *«Нет. Из-за системы образования мы себя считаем турками»* (т.е. «обычными» турками).

В последний день пребывания в Турции мы посетили г. Пософ (провинция Ардаган) на турецко-грузинской границе, где нам удалось найти одного ахалцихского турка. Это был переселенец из Азербайджана в Месхети, вынужденный покинуть Гру-

зию, по его словам, в связи с преследованиями властями его отца, политического активиста.

Перейдя границу, мы смогли познакомиться в Ахалцихе с семьей вернувшихся в Месхети турок-месхетинцев. Глава этой семьи — человек, переживший депортацию еще мальчишкой и сумевший в преклонном возрасте наконец-то вернуться на Родину. Восстанавливая быт и надеясь инкорпорироваться в грузинское общество, они вместе с тем жаловались на проблемы с получением необходимых для проживания документов и гражданства.

Называя себя «ахалцихскими турками» на турецком, «турками-месхетинцами» — на русском, одна из наших информанток сообщила, что во внутриобщинной коммуникации в качестве самоназвания они используют выражение «bizim şənlik (şenlik)», которое можно перевести как «наш фестиваль», «наше празднество».

Армяне

Большинство населения области Самцхе-Джавахети Грузии составляют армяне, многие из которых являются потомками переселенцев из Османской Турции, в частности Карса. По диалекту они отличают себя как от ереванских, так и от тбилисских армян. Некоторые информанты из Ахалцихе отмечали, что в их диалекте больше тюркизмов, и подчеркивали, что в школе детям сложно учить литературный восточно-армянский язык.

В регионе ощущается напряжение между армянским населением и грузинским государством. Связано это с экономическим неблагополучием региона, большей ориентацией на Россию и языковым барьером. Местные армяне в советское время не учили грузинский язык, используя армянский и русский. Следствием этого стало то, что и в настоящее время русский играет здесь бóльшую роль в сравнении со многими другими регионами Грузии. С обидой нам рассказывали еще и о том, как выходящей за грузина армянке для венчания пришлось сначала перекреститься в православие, притом что, по их словам, все грузины в советское время крестились в Армянской церкви, так как толь-

ко она была открыта в Ахалцихе. Помимо прихожан Армянской Апостольской церкви, среди местных армян есть также католики, представителей которых мы посетили в с. Схвилиси.

Уже на территории Армении, в области Ширак, в приграничных с Грузией и Турцией районах располагаются села, покинутые азербайджанцами после начала Карабахского конфликта (хочется отметить, что они располагаются очень близко к селам азери и терекеме с турецкой стороны границы). В настоящее время здесь проживают армянские переселенцы из прилегающих районов области Самцхе-Джавахети Грузии (они тоже являются потомками армян-переселенцев из Османской Турции), переехавшие сюда около 25 лет назад. Местные условия диктуют прибывшим армянам, как и их предшественникам-азербайджанцам, заниматься преимущественно животноводством.

Городская идентичность

В Турции привлекает внимание четко обозначенная локальная идентичность городского населения, в условиях полиэтничной провинции приобретающая черты деэтнизации. В обследованном нами регионе, например, жители Артвина и их сельское окружение в противовес национальной идентичности сельских жителей определяли население города как «артвинцев» (тур. «Artvinli»). Хорошо иллюстрирует подобное положение разговор с двумя женщинами — невесткой и свекровью-гурджи, которых мы встретили по пути в Артвин. На вопрос о том, кем по национальности, на их взгляд, являются Е.Ю. Гуляева и Е.Ю. Захарова, они отвечали названиями различных этносов. На вопрос об идентичности И.Ш. Абилова невестка ответила вопросом: «*Не артвинец ли ты?*». Если первое поколение сельских переселенцев еще сохраняет свою этническую идентичность, как, например, наш водитель-гурджи, то второе и тем более третье поколение, утерявшее родной язык, зачастую замещает ее городской идентичностью.

В семье упомянутых выше хемшин из Хопы супруга на вопрос о том, является ли она тоже хемшинкой, ответила, что является

«ризейкой» (уроженкой г. Ризе, расположенного западнее изучаемого региона). На вопрос «*То есть лазкой?*» она ответила: «*Нет, ризейкой*». Языком ризейцев, как и прочих групп с подобной городской идентичностью, является турецкий. В последнее время фактором усиления престижности ризейской идентичности является то, что отсюда происходит семья бывшего премьер-министра, а ныне президента Турции Реджепа Тайипа Эрдогана.

* * *

Подвижность административно-политической границы и самого населения способствовала неустойчивости и пластичности этнолокальной, конфессиональной, языковой идентичности. Обращает на себя внимание то, что у соседствующих групп населения идентификация может строиться на очень разных основаниях. Так, в случае тюркоязычных групп это могут быть конфессиональная обособленность (туркмены-алевиты, азе́ршииты), историческая память (ахалцихские (месхитинские) турки) и локальная принадлежность (ризейцы, артвинцы, местные). Для аджарских мусульман стоит вопрос соединения конфессиональной и национальной принадлежности. Для хемшин основанием для самоопределения является язык, но в Турции его «близость» к армянскому проблематична (в этом случае давление внешних факторов на группу сказывается в большей степени, чем в других). Для русских главным способом поддержания этнической идентичности стало православие, в то время как язык они уже утратили. Сравнение отношения к прошлому армян и азе́ри показывает: насколько значима историческая память для первых, настолько же она неактуальна для вторых.

Библиография

Кавказский календарь на 1912 г. Тифлис, 1911.

Aydın S. 'Türkiye'nin Etnik Yapısı', 1920'den Günümüze Türkiye'de Etnik Yapı ve Değişim (Der. F. Alpkayave B. Duru), 2012.

Sanikidze G., Walker E.W. Islam and Islamic Practices in Georgia. Berkeley Program in Soviet and Post-Soviet Studies. University of California, Berkeley Institute of Slavic, East European, and Eurasian Studies, 2004.

И.Г. Алмазов

ГОРЦЫ СЕВЕРНОГО КАВКАЗА В ПЕРВОЙ МИРОВОЙ ВОЙНЕ 1914–1918 гг. (на примере Кавказской Туземной конной дивизии (Дикой дивизии))

Первая мировая война 1914–1918 гг. оставила неизгладимый след в истории нашей страны, в том числе Кавказа. Многие народы Кавказа наравне с русским приняли активное участие в той войне. На общем историческом фоне того периода особо выделяется легендарная Кавказская Туземная конная дивизия (прозванная Дикой дивизией), воевавшая на Юго-Западном (1914–1916 гг.) и Румынском (1917 г.) фронтах Российской Императорской армии. Дивизия под командованием брата Государя Императора Николая II генерал-майора Великого князя Михаила Александровича зарекомендовала себя как одна из самых боеспособных кавалерийских частей Императорской армии своими лихими атаками на противника и способностью упорно противостоять в обороне. В смутное время конца 1917 г. Кавказская Туземная конная дивизия в числе немногих воинских частей Императорской армии сохранила верность воинскому долгу, чести и единорядности данной присяге.

Летом 1914 г. в связи с началом войны по высочайшему соизволению и согласно мобилизационным мероприятиям Военного министерства на Северном Кавказе приступили к формированию отдельной воинской части из туземного (горского) населения Терской области — Кавказской Туземной конной дивизии.

Первоначально согласно «секретной директиве Главного управления Генерального штаба за № 2885 от 8 августа 1914 г. предполагалось сформировать для сведения в дивизию, путем добровольного набора, пять конных полков и один пеший батальон, а именно:

- 1) из чеченцев и ингушей — Чеченский конный полк;
- 2) из черкесских племен адыге и абхазцев — Черкесский конный полк;
- 3) из населения Большой и Малой Кабарды — Кабардинский конный полк;
- 4) из татарских племен Бакинской и Елизаветпольской губерний — Татарский конный полк;
- 5) из лезгинских племен Дагестана — 2-й Дагестанский конный полк (в составе армии уже находился 1-й Дагестанский конный полк);
- 6) из аджарских племен Батумской области — Аджарский (пеший) батальон»

[РГА ВМФ. Ф. 955. Оп. 1. Д. 6. Л. 9 — 9 об., 10].

Однако депутация ингушского народа, в которую вошли представители выборных старшин, духовенства, интеллигенции и кадровых офицеров-ингушей (всего 26 подписей), обратилась к начальнику Терской области генералу С. Флейшеру с прошением о формировании из ингушей отдельного кавалерийского полка в составе дивизии.

Ходатайство выборных ингушского народа было Высочайше поддержано и удовлетворено. В секретной директиве Главного управления Генерального штаба № 3072 от 20 августа 1914 г. было указано, что «наместник ЕГО ИМПЕРАТОРСКОГО ВЕЛИЧЕСТВА на Кавказе, ввиду просьбы ингушского народа о формировании из охотников его среды особого Ингушского полка, возбудил ныне ходатайство о формировании названного полка на тех же основаниях, кои приняты для полков новой Кавказской Туземной конной дивизии» [РГА ВМФ. Ф. 955. Оп. 1. Д. 10. Л. 11 — 11 об.].

Формирование Кавказской Туземной конной дивизии было продолжением практики создания иррегулярных воинских формирований из горцев Северного Кавказа, утвердившейся как си-

стема еще в первой трети XIX в. Принцип формирования личного состава рядовых (нижних чинов), как и во всех предыдущих случаях, был основан только на добровольной основе призыва. Всадников, достойных встать в ряды своего (национального) полка, каждое село и аул на общественных сходах выбирало на конкурсной основе из числа своих жителей. Джигиты не нуждались в казенных конях — они пришли со своими; не надо было обмундирования — они были одеты в свои черкески. Оставалось только нашить погоны. Всадники выступали в поход со своим традиционным горским холодным оружием — кинжалами и шашками. Только винтовки выдавались казенные (на вооружении всадников Кавказской Туземной конной дивизии стояли кавалерийские карабины системы Мосина и Бердана, затем, в ходе войны, к ним добавились и бельгийские кавалерийские карабины).

Унифицированный штат полка дивизии был утвержден императором Николаем II 16 августа 1914 г. [РГА ВМФ. Ф. 955. Оп. 1. Д. 6. Л. 22 — 22 об., 23–23 об.].

С горячим, полным воинственного пыла энтузиазмом отзывались народы Кавказа на зов императора. Весь цвет горской молодежи поспешил в ряды шести полков дивизии, в том числе ингуши. Ингуши-добровольцы, *«присягнувшие по своей вере и закону на верность российской службе»*, составили отдельный кавалерийский полк.

Полки дивизии получили названия по признаку этнической принадлежности личного состава: Кабардинский и 2-й Дагестанский полки (1-я бригада), Татарский (Азербайджанский) и Чеченский полки (2-я бригада), Ингушский и Черкесский полки (3-я бригада) [РГВИА. Ф. 3530. Оп. 1. Д. 108. Л. 236, 269].

Офицерский состав Ингушского конного полка насчитывал 22–24 офицера. Строевых нижних чинов было 480–500 всадников, а вместе с нестроевыми (т.н. обозными, писарями, денщиками и т.д.) — 643–645 человек. Жалованья полагалось всадникам дивизии 25 руб. в месяц, за каждую полученную боевую награду была предусмотрена дополнительная прибавка к жалованью.

Об исключительном внимании императора Николая II к новой дивизии кавказских горцев свидетельствует тот факт, что

командиром ее 23 августа 1914 г. назначается младший брат императора генерал-майор Свиты Его Величества Великий князь Михаил Александрович [Опрышко 2007: 11]. Известный русский полководец времен Первой мировой войны генерал-адъютант А.А. Брусиллов в своих мемуарах «Мои воспоминания», вспоминая о Великом князе Михаиле, писал: *«Я очень его любил, как человека безусловно честного и чистого сердцем, <...>, стремившегося лишь к тому, чтобы жить честным человеком, не пользуясь прерогативами Императорской фамилии <...> Он был храбрый генерал и скромно, трудолюбиво выполнял свой долг»* [Брусиллов 1963: 260].

Когда в ходе формирования дивизии спешно понадобился офицерский состав, в дивизию хлынули все те, кто еще перед войной вышел в запас или даже в полную отставку.

Главное ядро дивизии составляли, конечно, кавалеристы, но прельщаемые экзотикой, красивой кавказской формой, а также обаятельной личностью царственного командира, в эту дивизию пошли артиллеристы, пехотинцы и даже моряки, пришедшие с пулеметной командой матросов Балтийского флота.

Кавказская Туземная конная дивизия чуть ли не с первых дней своего существования в дополнение к своему официальному названию получила неофициальное — «Дикая дивизия». Если вначале в это название вкладывалось впечатление о своеобразном отношении ее всадников к военно-уставным требованиям, то с первых боевых отличий это неофициальное название наполнилось подлинным уважением соратников по оружию и столь же подлинным страхом и даже ужасом, которые она навела на противника своими яростными и лихими кавалерийскими атаками.

Дивизия с первых дней своего существования стала стремительно приобретать черты одной из самых боеспособных и элитных частей русской армии. Этим можно объяснить и присутствие большого количества представителей высшей российской и кавказской знати в офицерском корпусе дивизии. В их числе наиболее известными из русской знати были: князья Гагарин, Вадбольский, Святополк-Мирский; графы Толстой, Кел-

лер, Воронцов-Дашков, Лодыженский, Старосельский; бароны Врангель, Ропп. Грузинские князья: Чавчавадзе, Дадиани, Орбелиани, Багратиони, а также прямой потомок царей Иверии Светлейший князь Георгий Грузинский. Кабардинские князья: Бековичи-Черкасские и Хагандоковы. Ханы Эриванские. Дагестанские шамхалы Тарковские. Иностранцы: француз, правнук знаменитого сподвижника императора Франции Наполеона маршала Мюрата (позднее Неаполитанский король Наполеон III) храбрый кавалер Его Высочество принц Мюрат Наполеон Ахиллович, англичане на русской военной службе полковники Бертрэн и Альбрехт; были двое итальянских маркизов — импозантные братья Альбици. Польская знать была представлена величественным князем Станиславом Радзивиллом. За фанатичную храбрость и отвагу, сочетающиеся с природной дипломатичностью и тонкостью манер, пользовался большим авторитетом и уважением в дивизии Персидский принц Фазулла-Мирза из древней шахской династии Каджаров, а также многие другие представители русской знати, грузинских, армянских и горских князей, финских, шведских и прибалтийских баронов. По блеску громких и титулованных имен Кавказская Туземная конная дивизия («Дикая дивизия») могла соперничать с любой элитной гвардейской частью, и многие офицеры в черкесках могли увидеть свои имена на страницах Готского альманаха [Алмазов 2003: 90]. Такой блестящей кавалерийской дивизии никогда еще не было в русской армии и никогда, вероятно, не будет.

Формирование дивизии преследовало следующие отчетливо выраженные цели.

Политическая цель. Необходимо было показать миру, что непокорные в прошлом горцы Северного Кавказа стали ныне ревностными защитниками России. Именно для подчеркнутого обозначения этой идеи во главе дивизии был поставлен представитель Императорского Дома.

Военная цель. Организаторы подчеркивали огромную пользу использования в военных целях прекрасных боевых качеств горцев — прирожденных воинов и наездников.

Полицейско-административная цель. Начальник Терской области генерал-лейтенант Флейшер настойчиво напоминал Военному министерству о необходимости удаления на германо-австрийский фронт «наиболее беспокойной части местного населения» с учетом того, что намечается участие Турции в войне против России. На практике эта цель была реализована далеко не в той форме и степени, в какой это планировалось начальством Терской области.

Царской администрацией на Кавказе в этих же целях согласно Высочайшим Императорским Указом объявлялась амнистия всем без исключения *абречествовавшим* и по каким-либо причинам преступившим закон горцам при условии их добровольного вступления в ряды формирующихся горских военных частей. Этим не преминули воспользоваться многие горцы-абреки.

Создание Ингушского конного полка завершилось к октябрю 1914 г.

Недостатка в добровольцах не было, и это потребовало довольно тщательного отбора всадников. Служить в полку было делом престижным.

Командиром Ингушского полка 1 сентября 1914 г. был назначен полковник Г.А. Мерчуле — лихой кавалерист и спортсмен, преподаватель Офицерской кавалерийской школы в Гатчине, одной из резиденций русских императоров [Алмазов 2003: 90].

В октябре 1914 г. состоялся парадный смотр всех полков сформированной Кавказской Туземной конной дивизии во Владикавказе. На этом дивизионном смотре Ингушский конный полк был единственной частью, которая вынесла на парадный смотр Георгиевское знамя, украшенное белым Георгиевским крестом и Георгиевскими лентами. Оно было заслужено офицерами и всадниками Ингушского конно-иррегулярного дивизиона за подвиги в Русско-турецкой войне 1877–1878 гг. и представляло собой яркое свидетельство доблести и отваги отцов и дедов.

По завершении торжественного смотра Георгиевское знамя вновь заняло свое почетное место в Атаманском зале дома Терского генерал-губернатора рядом с Почетным знаменем, врученным ингушскому народу еще в 1841 г. за верность и преданность

России. Все остальные полки дивизии вплоть до 1915 г., когда им были вручены обычные полковые знамена, ранее заслуженных штандартов или знамен не имели. На последующих парадных смотрах корпуса и дивизии, которые проходили уже в действующей армии, Ингушский конный полк вывозил в строй лишь свое боевое полковое знамя.

В войну Ингушский полк вместе с дивизией вступил в конце осени 1914 г. в составе 8-й армии под командованием талантливого полководца генерал-лейтенанта А. Брусилова. В ноябре 1914 г. ингушские всадники, перейдя в районе г. Броды государственную границу России с Австро-Венгрией, углубились на территорию Галиции, по которой уже с боями продвигались войска Юго-Западного фронта.

До конца войны Кавказская Туземная конная дивизия попеременно входила в состав 2-го, 3-го и 4-го Армейский конных корпусов. Большую часть войны дивизия провела в 9-й армии генерала Лечицкого на Юго-Западном фронте и лишь несколько месяцев на Румынском фронте [Алмазов 2003: 91].

Современники, и военные специалисты в первую очередь, давали очень высокую оценку боевым качествам полков «Дикой дивизии». Особенно выделялся ими факт шестнадцати кавалерийских атак частей и подразделений дивизии только в одном 1916 г., кстати, самом насыщенном боевыми победами русской армии за всю войну, достигнутыми в основном войсками Юго-Западного фронта под командованием генерал-адъютанта Брусилова.

В Российском государственном военно-историческом архиве (РГВИА) сохранился весьма интересный документ — «Наградной лист Ингушского конного полка», врученный полку за февральское сражение у деревни Цу-Бабина, в которой ингушские всадники оказали существенную помощь Станиславской группе войск фронта:

«15 февраля 1915 г. <...> Ингушский конный полк, совместно с Черкесским конным полком, переправившись вброд и вплавь под сильным обстрелом противника через два рука-

ва реки Ломница у деревни Банин, атаковал частью в конном, частью в пешем строю батальон противника с шестью пулеметами, занимавшего и укрепившегося у деревни Цу-Бабина. Несмотря на сильный и близкий ружейный и пулеметный огонь как из Цу-Бабина, так и с фланга, от Студзянка, а также перекрестный орудийный огонь от деревень Вистова и Беднарова, Ингушский полк ворвался в деревню, выбил из окопов и домов австрийцев, гнал их через лес и частью сотен овладел главной позицией противника у деревни Беднарова. Батальон противника был рассеян, взято 54 пленных. <...> На следующий день противником были очищены соседние (к западу) переправы у Студзянки и Вистова» [РГВИА. Ф. 3641. Оп. 1. Д. 11].

В ходе этого скоротечного боя австрийцы потеряли убитыми около 320 нижних чинов и трех офицеров. За геройское дело у Цу-Бабина Ингушский конный полк был представлен к награждению почетными серебряными трубами. Представление Высочайшим приказом было удовлетворено [Алмазов 2013: 137].

За успешные бои зимой 1914 — весной 1915 г. в Карпатах и Галиции офицеры, унтер-офицеры — всадники Ингушского конного полка получили десятки орденов, сотни Георгиевских крестов и медалей, причем некоторые всадники по несколько раз, увеличивая степени своих Георгиевских крестов и медалей. Но воины Ингушетии умели не только смело атаковать, но и упорно обороняться.

Весной 1915 г. в результате Галицкого прорыва австро-германских войск армии Юго-Западного фронта вынуждены были отступать. В арьергарде их, умело сдерживая нападающего численно превосходящего противника, действовали всадники из «Дикой дивизии».

Архивные документы свидетельствуют:

«Со 2-го Мая 1915 г. на части Кавказской Туземной конной дивизии, в том числе и на Ингушский конный полк, была возложена задача удерживать выдвинутую позицию на правом

берегу реки Прут. Противник неоднократно пытался сбить полк с позиции, но всякий раз благодаря инициативе и распорядительности полка терпел неудачу. Так продолжалось до 25-го мая, когда противник обошел наш правый фланг и полки дивизии получили приказ прикрывать отход наших сил на позиции у Днестра. На долю Ингушского конного полка выпало быть арьергардным полком прикрытия дивизии. Тут во всей мере проявил свою доблесть славный командир полка полковник Г.А. Мерчуле. Так, 27 мая у села Ясенево-Польный, чтобы удержать противника, он лично повел дивизион в дерзкую атаку, которая настолько ошеломила неприятеля, что он приостановил наступление и дал нам возможность занять заранее подготовленные позиции на левом берегу реки Днестра. При этом не было оставлено в руках неприятеля <...> ни одной винтовки, ни одного фунта фуража. 28 мая неприятель подошел к реке Днестру, который от села Усечки до села Залещиков охранял Ингушский конный полк. Все неоднократные попытки неприятеля переправиться на наш берег были отбиты, причем полковник Г.А. Мерчуле обходил позицию, ободрял теплым словом до крайности измученных и утомленных четырехдневными непрерывными боями людей. Сам командир полка, являя собою неотрывное целое со своим полком, также все четыре дня не отдыхал ни минуты, <...> отдаваясь всецело бою» [РГВИА. Ф. 3641. Оп. 1. Д. 3].

Под стать своему командиру были и всадники Ингушского полка.

И снова наступление. В дни знаменитого летнего (1916 г.) Брусиловского прорыва русских армий «Дикая дивизия» была передана в поддержку войскам 41-го Армейского корпуса, находившегося в авангарде наступающих армий. 15 июля 1916 г. офицеры и всадники Ингушского конного полка подтвердили свою доблесть. В этот день с раннего утра части корпуса прорвали оборону противника. Оставалось лишь упорно обороняемое германцами в центре фронта корпуса небольшое галицийское селение Езержаны. В ходе двух фронтальных атак, не добившись

успеха и понеся большие потери, отступили полки Заамурской пехотной дивизии. После очередной неудачи замурцев командир 3-й бригады кавказцев генерал-майор князь Гагарин получает приказ взять Езержаны. Князь решает бросить на село, в неожиданную для противника атаку, все четыре сотни Ингушского конного полка. На рассвете 15 июля Ингушский и Черкесский полки скрытно вышли на рубежи атаки, и после короткого сигнала штаб-трубача полки кавказцев стремительно и с яростью обрушились на германцев. В центре фронта атакующих находились сотни ингушей, черкесы же смело поддерживали атакующих на флангах.

Цитирую изложение хода атаки по официальному приказу, изданному 25 июля 1916 г.:

«Доблестные 1-я, 2-я и 3-я сотни Ингушей, пройдя на рысках справа посотенно цепи “замурцев”, лихо развернулись в широкую боевую лаву. Уступами вправо и влево от шоссе под командою Подполковника Абелова, имея в головном уступе 1-ю сотню Штабс-ротмистра Баранова, в правом — сотню Ротмистра Апарина, в левом — Штабс-ротмистра Султана Бек-Борова, а за центром — 4-ю сотню Поручика Крым-Султана Базоркина. Руководимый своим командиром Полковником Мерчуле, полк со свойственной ему удалью кинулся в атаку под ружейным, пулеметным и артиллерийским огнем германцев, отчаянно защищавших селение Езержаны <...> Порыв ингушей вызвал восторженное “Ура!” доблестных Заамурских полков, перешедших за ингушами в решительное наступление.

Первою врубилась в передовые ряды германцев и, переколов их никами, ворвалась в Езержаны в 7 ½ часов вечера ингушская сотня Штабс-ротмистра Баранова, правее ее (врубилась. — И.А.) сотня ротмистра Апарина и за ними сотня поручика Базоркина. Сотня же Штабс-ротмистра Султана Бек-Борова бросилась на высоту, откуда неприятель поразил фланговым огнем нашу атакующую лаву и куда пытались спастись отступающие из с. Езержаны германцы.

Несмотря на упорное сопротивление германцев на каждом перекрестке улиц, во дворах и в домах, откуда их пришло выбивать огнем и даже кинжалами. Все же к 8-ми часам вечера с помощью ингушей и селение Езержаны было окончательно в наших руках. Лишь только вошли в село наступавшие передовые цепи “замурцев”, ингуши бросились преследовать германцев, отступивших из деревни к северу. Здесь была замечена вдали взятая на передки батарея орудий, на которую и налетели ингуши. Спротивлявшееся прикрытию батареи было частью перерублено кинжалами и шашками. Прислуга, обрезав построики, ускакала. Пять тяжелых шестидюймовых, совершенно исправных орудий с угломерами и зрительной трубой и с двадцатью зарядными ящиками было взято ингушами, кроме того пленными — 109 нижних чинов при одном офицере. <...> Преследование разбитых германцев прекратилось лишь с наступлением полной темноты. Пал смертью храбрых в лихой атаке командующий 4-й сотней Поручик Крым-Султан Базоркин, тяжело ранен командир 3-й сотни Штабс-ротмистр Султан З. Бек-Боров, ранены и 19 всадников, скончались от полученных ран еще 18 ингушей».

«Вечная память храбрым джигитам», — писал в своем приказе по дивизии генерал-лейтенант князь Дмитрий Багратион [РГВИА. Ф. 3530. Оп. 1. Д. 150. Л. 392–395 об.]. Кроме того, были ранены 38 всадников и выбыло 60 лошадей.

Генерал-майор князь Гагарин, находившийся при 4-й сотне ингушей, узнав об итоге боя, в 20 часов 30 минут прискакал в Езержаны, где были собраны все захваченные трофеи и пленные германцы. По свидетельству современников, князь был в восторге от храбрости и доблести его ингушей и черкесов.

В результате этой блестящей атаки были полностью разбиты и перестали существовать считавшиеся отборными германскими частями 46-й и 58-й прусские пехотные полки, с которыми опасались соприкоснуться не только воинские части западных союзников, но и части русской армии.

Столь подробного внимания этот подвиг ингушских воинов заслуживает по всем канонам. Оценка и значение этой атаки ярко были изложены в приказе по 41-му Армейскому корпусу и в сообщении Штаба Верховного Главнокомандующего в газете «Русский инвалид» — одном из официальных печатных органов Военного министерства России.

Атака ингушей явилась, пожалуй, самым громким успехом «Дикой дивизии» и одним из заметных дел русской кавалерии в Первой мировой войне. Этот редкий пример атаки кавалерии против пехоты стал предметом изучения военной науки и вошел в труды по тактико-оперативному использованию кавалерии против пехоты во встречном бою. Этот беспримерный бой описывается генералом Красновым в знаменитом тактическом труде «Двенадцать славных дел русской кавалерии в войне 1914 г.».

Во время июньского наступления войск Юго-Западного фронта ингушские всадники вновь отличились в боях под Галичем — крупным центром Восточной Галиции. Отражая яростные атаки противника, они выстояли целый день под ураганным артиллерийско-пулеметным и ружейным огнем австро-германских войск и помогли тем самым попавшему в сложное положение 223-му одоевскому пехотному полку удержать позиции на окраине села Ционжув. В результате был прочно обеспечен правый фланг наступавшей XIX пехотной дивизии. 27 июня (10 июля) 1917 г. Галич был взят русскими войсками.

Особенность «Дикой дивизии» состояла и в том, что она в числе немногих соединений и частей русской армии в период революционной смуты — после Февральской революции 1917 г. — сохранила верность данной присяге, военный порядок и высокую боеспособность своих частей. Именно поэтому 9 июля 1917 г. в дивизию пришла телеграмма от командующего Юго-Западным фронтом генерала Л. Корнилова следующего содержания:

«По случаю Священного мусульманского праздника Курбан-Байрам передайте от моего имени боевой привет офицерам и всадникам вашей доблестной дивизии, покрывшей себя новой славой в боях у Калуша и Новица. Положение на фронте

11-й армии таково, что мне нужна там беззаветная доблесть, твердость в исполнении долга и несокрушимая мощь доблестных полков вашей дивизии. Я твердо верю, что, забыв усталость, она двинется, не ожидая конца праздников, в указанный ей район, чтобы помочь мне восстановить положение на фронте 11-й армии» [Вейсбах 1991: 47].

Дивизия не обманула ожиданий знаменитого генерала. Она внесла решающий вклад в устранение паники, погромов и грабежей со стороны отступавших в беспорядке деморализованных войск, что случилось в результате позорного провала армии в ходе июньского наступления на фронте.

Однако «Дикая дивизия» не позволила втянуть себя в политическую авантюру, связанную с корниловским мятежом в августе-сентябре 1917 г.

Брошенная в числе корниловских войск на Петроград, она в последний момент отказалась от участия в непродуманных и дурно пахнувших политических маневрах верхов России. Причем ближе всех к Петрограду подошли конные авангарды Ингушского конного полка, шедшего впереди наступавшей дивизии. Командир Ингушского конного полка полковник А.Б. Котиев, в мае 1917 г. сменивший полковника Г.А. Мерчуле, придерживался относительной лояльности к «новой революционной власти».

Так закончилась фронтовая жизнь Кавказской Туземной конной дивизии, прозванной в русской армии «Дикой дивизией», а вместе с ней фронтовая жизнь Ингушского конного полка.

По проекту Военного министерства, который был весьма заинтересован в сохранении одной из самых боеспособных частей русской армии, какой являлась Кавказская Туземная конная дивизия («Дикая дивизия»), ее доукомплектовали в корпус. Предполагалось развернуть ее в отдельный мощный Армейский корпус. Однако к концу 1917 г. русская армия была измотана на фронтах Первой мировой войны, развалена неумелыми действиями бездарного командования и вконец деморализована вследствие революционного хаоса и смуты, окончательно воцарившейся в России после Октябрьского переворота 1917 г. Естественно, все

планы Военного министерства относительно Кавказской Туземной конной дивизии канули в Лету.

История Ингушского конного полка весьма богата примерами личного мужества и отваги, верности присяге, долгу и боевому товариществу, понимания чуть ли не каждым всадником, что за его действиями стоит не только честь и репутация родной семьи, своей фамилии (тейпа), но и целого народа.

И в этом для нас непреходящая ценность жизни и подвигов людей, имеющая большие возможности не только для военно-патриотического воспитания, но и для духовно-нравственного совершенствования подрастающего поколения.

Даже первичное обращение к истории этого славного полка способно укрепить в этом убеждении. Только будучи движимы подобными чувствами, десятки простых ингушских парней смогли за полтора-два года войны совершить чудеса храбрости и отваги, стать полными георгиевскими кавалерами, получить юнкерские и первые офицерские чины.

Упомянем по именам хотя бы некоторых из них. Это Арчак Г. Арчаков, братья Хаджи-Мурат и Мусса-Хаджи Местоевы, Хадис Аушев, Бета Гагиев, Мурат и Хаджи-Бекир Мальсаговы, Магомед Фаргиев, Батырбек Осканов, Хасултан Евлоев, Магомед Боголов и Асланбек Г. Маматиев, геройски погибший летом 1916 г. в бою под с. Грушки в Галиции [Алмазов 2008: 45].

В первый офицерский чин — прапорщик — был возведен даже полковой мулла Товбот-Хаджи Ц. Горбаков. Не в знак уважения к его священному сану, а вполне заслуженно — за боевые заслуги. Не обязанный по положению ходить в атаки или отбивать неприятеля из окопов, этот убеленный сединами старец по доброй воле и вполне профессионально исполнял и первое, и второе дело. Несколько боевых орденов и медалей, офицерский чин были заслужены им личной храбростью и отвагой. Имея такого духовного наставника, Ингушский полк являл собой нечасто встречающийся в армиях случай весьма удачного сочетания боевой и духовной службы [Там же: 46].

Кроме вышеупомянутых ингушских офицеров полка, невозможно не назвать и некоторые имена других офицеров-ингушей,

составивших его заслуженную боевую славу. Это ротмистр Гуда Гудиев, поручики Дунда Добриев, Магомед Бекбузаров, Магомед-Султан Дахкильгов, Умат-Гирей Куриев, Заурбек Т. Бек-Боров (бывший генерал Персии; в полку служили два его сына — штабс-ротмистр Султан и корнет Измаил Бек-Боровы), корнеты Дудар Добриев, Султан Долтмурзиев, Созырко Мальсагов, подпоручики Муса Аушев, Кагерман Дудаев, Эльмурза Гулиев, Алисхан Плиев, прапорщики Бексултан И. Бекмурзиев, Арсануко Добриев (в полку служили офицерами два его сына и племянник), князя братья Беслан и Зураб Маршани и многие другие.

Кавалерами самых почетных боевых наград среди офицерской элиты русской армии — ордена Святого Георгия и Георгиевского оружия — стали ингуши-генералы Сосланбек Бекбузаров, Сафарбек Т. Мальсагов, Эльберт Нальгиев, Тонт Укуров, полковник Асланбек Б. Котиев, один из первых ингушских артиллеристов подполковник Касим Долгиев, поручики Крым-Султан и Николай Базоркины, Султан Д. Долтмурзиев, подпоручик Асланбек Г. Маматиев и др. [Алмазов 2008: 47].

Ингушский конный полк, службу в котором за время войны прошло более 1500 этнических ингушей, после прибытия в октябре 1917 г. на Кавказ в период революционных катаклизмов стал надежным щитом, прикрывшим свой народ от многих кровавых бед. В этом состоит его большая заслуга перед Ингушетией, Кавказом и Россией. Как и другие национальные полки, Ингушский полк прекратил свое существование в январе 1918 г. Ветераны «Дикой дивизии» — офицеры и всадники — явились основой для созданных в марте 1918 г. Вооруженных сил Ингушетии, принявших участие в защите национальных интересов народа в годы Гражданской войны.

Вплоть до государственного переворота в октябре 1917 г. и последовавшей за ней окончательной деморализации и развала русской армии горцы Северного Кавказа достойно проходили службу во многих частях русской армии, в том числе в элитных.

Сформированные из северокавказских горцев соединения в периоды всех внешних войн Российской империи с начала XIX в. и вплоть до 1917 г. отличались верностью присяге, воин-

скому долгу, лихостью кавалерийских атак и бесстрашием в действиях на особо опасных участках фронтов.

Добровольческие воинские формирования и горская военная элита, созданные из представителей народов Северного Кавказа, внесли неоценимый большой вклад в защиту южных рубежей Отечества, вписали славные страницы в летопись русской армии в XIX — начале XX в.

И как бы ни складывалась политическая конъюнктура в молодых государственных образованиях Северного Кавказа, как бы ни пытались замолчать или опорочить боевое содружество русских и горских воинов антинародные политические силы в России, незабвенная память о бескорыстном боевом товариществе в сознании народов не изгладить, не вытравить.

В заключение хотелось бы отметить, что высокие боевые качества войск, сформированных из представителей горских народов Северного Кавказа, личная преданность абсолютного большинства горской аристократии и военной интеллигенции (офицерства) российским монархам во многом были обусловлены продуманной, гибкой политикой российской администрации, проводившейся в XIX в.

Список сокращений

РГА ВМФ — Российский государственный архив Военно-морского флота

РГВИА — Российский государственный военно-исторический архив

Библиография

Алмазов И.Г. Становление ингушской военной интеллигенции // Научная мысль Кавказа. 2003. № 4.

Алмазов И.Г. Ингушская военная интеллигенция в русской Императорской армии. Назрань, 2008.

Алмазов И.Г. Ингуши — Георгиевские кавалеры Российской Императорской армии, XIX–XX вв. Ростов н/Д, 2013.

Брусилов А.А. Мои воспоминания. М., 1963.

Вейсбах Э.М. Лавровая ветвь Лавра. М., 1991.

Опрышко О.Л. Кавказская конная дивизия. 1914–1917: Возвращение из забвения... Нальчик, 2007.

**К статье М.Г. Царевой «Об ингушских полубожествах Нартах»
(сокращенный вариант из рукописи книги «Пантеон ингушей»)**



Рис. 1. Х.-А.А.-С. Имагожев. Беседа Соска Солса с лаской.
Холст, масло. 1988 г. Фото Н.Д. Кодзоева, 2010 г.



Рис. 2. Д.О. Оздоев. Старинная мелодия.
Холст, масло. 1999 г. Фото О.Д. Оздоева, 2010 г.

К статье Н.В. Кашовской «Иудеи в историческом пространстве Дагестана (из опыта каталогизации еврейских надгробных памятников Южного Дагестана)»



Рис. 1. Общий вид селения Марага



Рис. 2. Марага.
Надгробие 1600 г.



Рис. 3. Марага.
Надгробие 1540 г.



Рис. 4. Дербент.
Еврейское кладбище.
Ранний участок, общий вид



Рис. 5. Маджалис.
Еврейское кладбище,
общий вид



Рис. 6. Маджалис.
Еврейское кладбище,
надгробие 1842 г.



Рис. 7. Янгикент.
Еврейское кладбище,
участок с завалами



Рис. 8. Ньюджи. Еврейское кладбище, надгробие



Рис. 9. Ньюджи. Еврейское кладбище, надгробие



Рис. 10. Хели-Пенджик. Еврейское кладбище, надгробие с экраном



Рис. 11. Карчаг. Еврейское кладбище, надгробие с антропоморфным экраном



Рис. 12. Джерах. Еврейское кладбище, надгробие с антропоморфным экраном

К статье Р.Ш. Зельницкой
«Современная поминальная обрядность у абхазов»



Рис. 1. Аншьян — место, где кладут вещи покойного и фотографии усопших близких родственников семьи



Рис. 2. Старшие сестры зажигают поминальную свечу

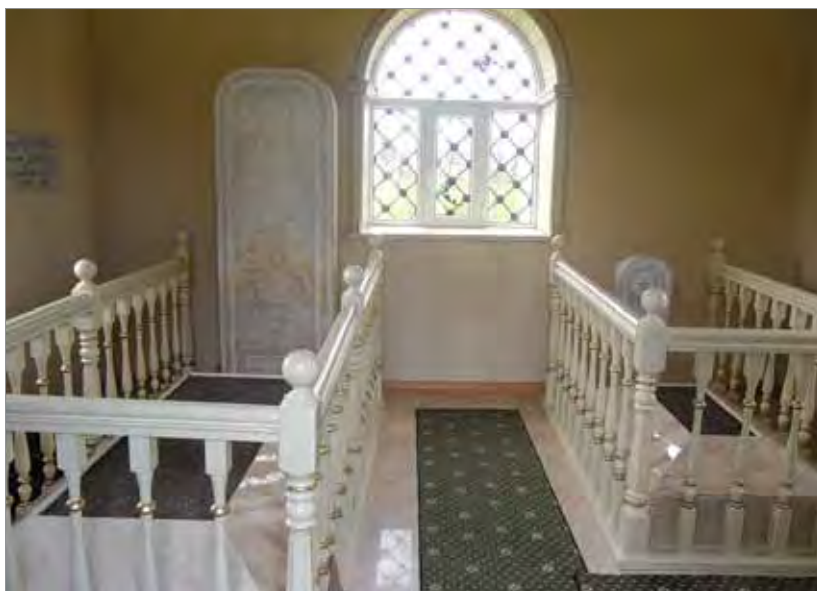


Рис. 3. Подготовка поминального стола

**К статье О.С. Павловой «Зияраты Чеченской Республики
в контексте религиозных практик суфийского ислама»**



Внутри зиярата Кунта-Хаджи в с. Хьяьжи-Эвла



Внутри зиярата Дени Арсанова в Урус-Мартане

**К статье У.Б. Гадиева
«Несколько слов о замке-крепости Гагиево»**



Рис. 1. Башни Гагиево. С. Алкун. Горная Ингушетия



**Рис. 2. Замок-крепость Гагиево.
Ассинская котловина. Горная Ингушетия**

К статье М.С.-Г. Албогачиевой, З.У. Махмудовой
«Одежда ингушей: история и современность»



Рис. 1. Семья полковника Я.Б. Хантыгова.
Фото начала XX в. Личный архив И.Г. Алмазова



Рис. 2. Гадаборшева-Измайлова Х.А. в свадебном наряде. Республика Ингушетия, с. Гамурзиево. Фото М.С.-Г. Албогачиевой, 2015 г.



Рис. 3. Гадаборшев М.С. с внуком во время совершения намаза. Санкт-Петербург. Фото М.С.-Г. Албогачиевой, 2015 г.



Рис. 4. Оздоева М.Б. с дочками. Республика Ингушетия, с. Насыр-Корт. Фото М.С.-Г. Албогачиевой, 2009 г.



Рис. 5. Модельер-дизайнер А.М. Инаркиева в старинном ингушском праздничном костюме (современная интерпретация). Фото М.Р. Цурова, 2013 г.

К статье З.У. Махмудовой «Методологические аспекты определения общего и особенного в costume народов Северного Кавказа конца XIX — начала XX в.»



Рис. 1. Наğрудник. Кумыки // ДМИИ им. П.С. Гамзатовой (Махачкала). КП 4891-4905, С-1673-1687



Рис. 2. Комплект застёжек. Кумыки // ДМИИ им. П.С. Гамзатовой (Махачкала). КП-7376, С-5135



Рис. 3. Наğрудник. Карачаевцы. Балкарцы (?) // ДМИИ им. П.С. Гамзатовой (Махачкала). КП-5986, С-2397



Рис. 4. Женский праздничный костюм. Карачаевцы. Кубанская область. Начало XX в. // РЭМ. 7147-1



Рис. 5. Молодая карачаевка. Фотограф Ф. Энгель. Конец XIX в. // Женщины Кавказа. М., 2008



Рис. 6. Молодые в свадебных костюмах. Карачаевцы. Терская область. 1906 г. // Фотоархив РЭМ

**К статье И.Ш. Абилова, Е.Ю. Гуляевой, Е.Ю. Захаровой
«Население пограничья Грузии, Армении и Турции:
границы идентичности (заметки по итогам экспедиции 2014 г.)»**

Фотографии были выполнены в рамках проекта «Разная земля»



Ученица исламского пансиона в с. Деканашвили (Адджария, Грузия)



Хемшинка
(провинция Артвин, Турция)



Курд-мыртыв/карачадырлы
(г. Ардануч,
провинция Артвин, Турция)



Семья туркмен-алевитов
(С. Караджаёрен, провинция Карс, Турция)



На улице г. Ак-Яка (провинция Карс, Турция)

**К статье И.Г. Алмазова «Горцы Северного Кавказа
в Первой мировой войне 1914–1918 гг. (на примере
Кавказской Туземной конной дивизии (Дикой дивизии)»**



Рис. 1. Ингуши — офицеры Ингушского конного полка Кавказской Туземной конной дивизии. Фото 1917 г., г. Владикавказ.

Сидят (слева направо): князь Маршани Беслан Кациевич, прапорщик, полный Георгиевский кавалер; Мальсагов Хаджи-Бекир Альтиевич, подпоручик. Стоит: князь Маршани Магомед Кациевич, прапорщик.
(архив Алмазова И., г. Назрань)



Рис. 2. Ингуши — офицеры
Ингушского конного полка
Кавказской Туземной
конной дивизии.

Фото 1915 г.

Действующая армия.
Юго-Западный фронт.

*Сидит: Гулиев Эльмурза Дуда-
рович, поручик, кавалер Геор-
гиевского оружия «За храб-
рость».*

*Стоит (справа): Маматиев
Асланбек Гальмиевич, подпо-
ручник, полный Георгиевский
кавалер.*

(архив Алмазова И.,
г. Назрань)



Рис. 3. Ивченко (Светлов)
Валериан Яковлевич, ротмистр
Ингушского конного полка КТКД.
Редактор журнала «Нива»,
г. Петроград.
Фото 1915 г.
(архив сайта: www.1914.borda.ru)

СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРАХ

Абдулаева Медина Шамильевна — доктор культурологии, доцент, зав. кафедрой музыковедения, хорового дирижирования и методики музыкального образования Дагестанского государственного педагогического университета (Махачкала).

Абилов Шахин оглы — аспирант Белорусского государственного университета, сотрудник Талышской национальной академии.

Албогачиева Макка Султан-Гиреевна — кандидат исторических наук, старший научный сотрудник отдела этнографии народов Кавказа МАЭ РАН (Кунсткамера) (Санкт-Петербург).

Алмазов Исса Геннадьевич — историк-архивист, старший научный сотрудник Ингушского НИИ ГН им. Ч. Ахриева (Магас).

Гадиев Умалат Баширович — заместитель директора Археологического центра им. Е.И. Крупнова (Назрань).

Гуляева Евгения Юрьевна — научный сотрудник отдела этнографии народов Кавказа, Средней Азии и Казахстана Российского этнографического музея (Санкт-Петербург).

Дзуцев Хасан Владимирович — доктор социологических наук, профессор, директор Северо-Осетинского центра социальных исследований. Член Президиума Российского общества социологов (РОС), председатель Северо-Осетинского отделения РОС.

Дударов Абдул-Мажит Мурадович — старший научный сотрудник отдела истории ГБУ, Ингушский научно-исследовательский институт им. Чаха Ахриева (Магас).

Захарова Евгения Юрьевна — младший научный сотрудник отдела этнографии народов Кавказа МАЭ РАН (Кунсткамера) (Санкт-Петербург).

Зельницкая (Шларба) Рица Шотовна — научный сотрудник Российского этнографического музея (РЭМ).

Ибер Эдит — доктор исторических наук, научный сотрудник Центра изучения России, Кавказа и Центральной Европы (CERCEC) Высшей школы исследований в общественных науках (EHSS) (Париж).

Кашовская Наталья Васильевна — кандидат исторических наук, заведующая отделом религий Востока ГМИР (Санкт-Петербург).

Махмудова Зоя Увайсовна — кандидат исторических наук, доцент кафедры этнологии исторического факультета МГУ им. М.В. Ломоносова (Москва).

Павлова Ольга Сергеевна — кандидат педагогических наук, доцент кафедры этнопсихологии и психологических проблем поликультурного образования Московского городского психолого-педагогического университета (Москва).

Стшемжальска Анэта — аспирантка Европейского университета в Санкт-Петербурге.

Цароева Марет — доктор по истории религий, Лаборатория по изучению монотеистических религий (Sorbonne-4, EPHE, SNRS) (Париж).

КАВКАЗ: ПЕРЕКРЕСТОК КУЛЬТУР

Утверждено к печати Ученым советом МАЭ РАН

Редактор *М.А. Ильина*
Корректор *Л.Г. Амбросенко*
Компьютерный макет *Н.И. Пашковской*

Подписано в печать 10.11.2015. Формат 60×84/₁₆.
Бумага офсетная. Печать офсетная.
Гарнитура Minion Pro. Усл. печ. л. 17. Уч.-изд. л. 18.
Тираж 150 экз. Заказ № 0000.

МАЭ РАН
199034, Санкт-Петербург, Университетская наб., 3