

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК

МУЗЕЙ АНТРОПОЛОГИИ И ЭТНОГРАФИИ
ИМ. ПЕТРА ВЕЛИКОГО (КУНСТКАМЕРА)

ЛАВРОВСКИЙ СБОРНИК

Материалы Среднеазиатско-Кавказских исследований

ЭТНОЛОГИЯ, ИСТОРИЯ, АРХЕОЛОГИЯ,
КУЛЬТУРОЛОГИЯ

2006–2007



Санкт-Петербург
2007

1

ББК 63.5
Л13

Рецензенты: канд. истор. наук А.В. Курбанов;
канд. истор. наук, доц. кафедры Центральной Азии и Кавказа
восточного факультета СПбГУ А.К. Алексеев

Л13 Лавровский сборник: Материалы Среднеазиатско-Кавказских исследований. Этнология, история, археология, культурология. 2006–2007 / Отв. ред. Ю.Ю. Карпов, И.В. Стасевич. СПб.: МАЭ РАН, 2007. 295 с.

ISBN 978-5-88431-150-3

В сборнике представлены результаты научных исследований, изложенные на ежегодных Лавровских (Среднеазиатско-Кавказских) чтениях в 2006–2007 гг. Авторы рассматривают различные аспекты традиционной и современной этнографии народов Центральной Азии и Кавказа. Особое внимание уделено мировоззренческим основам функционирования традиционных обществ, проблемам этнического самосознания и его трансформаций, гендерным аспектам культуры.

Сборник представляет интерес для этнографов, антропологов, археологов, музееведов и специалистов смежных исторических дисциплин.

ISBN 978-5-88431-150-3

© МАЭ РАН, 2007

**А.Н. ГЕНКО КАК ЭТНОГРАФ-КАВКАЗОВЕД
(к 120-летию со дня рождения)**

Историк, этнограф, лингвист, талантливый педагог и исследователь Генко Анатолий Нестерович является одним из ярчайших представителей отечественного кавказоведения.

А.Н. Генко родился 4 ноября 1886 г. в Петербурге в семье известного ученого-лесоведа, внесшего значительный вклад в развитие лесного дела России (Арутюнов и др. 1987: 61). После окончания гимназии учился в Петроградском университете (1914–1920) одновременно на двух факультетах: историко-филологическом и восточном, получив подготовку по двум специальностям: классической и армяно-грузинской филологии (Страницы отечественного... 1992: 158). Учеба в университете и непосредственное общение с выдающимися представителями русской науки, такими как В.В. Бартольд, С.Ф. Ольденбург, Н.Я. Марр, И.Ю. Крачковский, С.А. Жебелев, М.И. Ростовцев, не могли не сказаться на первых шагах и дальнейшем творческом пути будущего ученого (Арутюнов и др. 1987: 62). С 1921 г. А.Н. Генко — научный сотрудник НИИ сравнительного изучения литератур и языков Запада и Востока при Петроградском университете, где он работал в секции яфетического языкознания вместе с Н.Я.Марром, Н.С. Державиным, К.Д. Дондуа, В.И. Абаевым, с которым трудился над составлением «Осетино-черкесского словаря». С этого же года он стал сотрудником Академии наук сначала в Яфетическом институте, который объединял учеников и последователей Н.Я. Марра — И.А. Орбели, В.В. Струве, А.Ф. Розенберга, Л.В. Щербу, И.И. Зарубина, А.А. Бокарева, А.Н. Генко, К.Д. Дондуа, В. И. Абаева (он еще учился в университете); из Москвы на заседания приезжал лингвист и этнограф Н.Ф. Яковлев. Каждые две недели на научных заседаниях обсуждались актуальные историко-лингвистические проблемы, на которых с серией докладов выступал и А.Н. Генко. Часть его работ была посвящена кавказской тематике. (Тумаркин 1999: 103).

С 1922 г. Генко — сотрудник Азиатского музея. В 1922–1923 гг. в качестве эксперта-грузиноведа, представителя Академии наук был членом Комиссии акад. М.Н. Покровского по передаче Грузии находившихся в России культурных ценностей. «В этом качестве А.Н. Генко пришлось за короткий срок подробно просмотреть свыше 700 грузинских рукописей, хранившихся в Азиатском музее РАН и Российской публичной библиотеке» (Решетов 2003: 320). С 1923 по 1940 гг. этот музей стал основным местом

его работы. С 1924 по 1932 гг. А.Н. Генко состоял последовательно преподавателем, доцентом, профессором, зав. кафедрой в Ленинградском государственном университете, руководил Кавказским отделением этнографического факультета и заведовал кафедрой горских языков Восточного факультета. С 1924 по 1929 гг. состоял сотрудником Государственной академии истории материальной культуры (ГАИМК), Кавказского института археологии и истории РАН в Тбилиси (КИАИ), с 1925 по 1930 гг. — преподаватель Ленинградского восточного института, с 1926 по 1930 гг. руководил работой аспирантов по истории и языкам Кавказа в Московском институте народов Востока. В период с 1924 по 1940 гг. участвовал в съездах, научных сессиях и конференциях на Кавказе и в Москве в качестве специалиста по горским языкам Кавказа, давая отзывы, рецензии, заключения по вопросам культурного строительства на этих языках (Бгажба).

В 1930 г. А.Н. Генко был назначен на пост заведующего кавказским кабинетом Института востоковедения АН СССР, где был создан коллектив профессиональных кавказоведов. «Кабинет установил тесные научные связи с учеными учреждениями Кавказа, стал центром по подготовке молодых специалистов через аспирантуру по языкам, литературе, этнографии народов всего обширного Кавказского региона. Как председатель кабинета и института А.Н. Генко был избран членом Центрального Комитета нового алфавита при Президиуме Совета Национальностей ЦИК СССР, по линии которого провел большую работу по созданию письменностей для ранее бесписьменных малых народов Кавказа, разработке научных грамматик и словарей, подготовке школьных учебников и т.д. <...> При самом деятельном участии А.Н. Генко и усилиями сотрудников кабинета в 1934 г. при Институте востоковедения АН СССР была организована Ассоциация кавказоведов, которую последовательно возглавляли Н.Я. Марр и И.И. Мещанинов, а членами правления были избраны И.А. Орбели, А.Н. Генко и А.Г. Башинджагян» (Кавказовед... 2005: 377).

Разностороннюю и активную научно-исследовательскую, преподавательскую и научно-организационную деятельность А.Н. Генко высоко оценил Президиум АН СССР. Квалификационная комиссия Академии наук 25 октября 1935 г. признала его доктором языковедения за капитальные работы по языкам кавказских горцев. Эта степень была присуждена ему без защиты по представлению Квалификационной комиссии по общественным наукам Института востоковедения АН СССР и отзывам академиков И.Ю. Крачковского, И.И. Мещанинова и С.Д. Жебелева (Решетов 2003: 322).

В 1936 г. в связи с 20-й годовщиной со дня смерти М.М. Ковалевского (1851–1916) президиум АН СССР постановил: переиздать этнографические труды этого ученого, организовать Кабинет Кавказа в Институте антропологии, археологии и этнографии и отдел Кавказа в Музее антропологии и этнографии, созвать общекавказское совещание этнографов и археологов и организовать при Институте антропологии, археологии и этнографии трехмесячные курсы по переподготовке этнографов, работающих на Кавказе. Большинство пунктов этого постановления не было выполнено, но уже к апрелю того же года в Институте был создан кабинет Кавказа, куда кроме заведующего проф. А.Н. Генко (1896–1941) вошли два младших научных сотрудника. Это была его жена — Лидия Борисовна Панек, известная как автор работ по народам Дагестана и Грузии (ей принадлежит описание традиционного скотоводческого праздника мтиулов, что представляет большой интерес, учитывая скудность литературы по народной обрядности Кавказа) и ученик А.Н. Генко, в последующем известный кавказовед Леонид Иванович Лавров. В конце 1936 г. в связи с уходом А.Н. Генко из Института оба оставшихся сотрудника вошли в состав кабинета Европы, переименованного в кабинет Европы и Кавказа, возглавлявшегося членом-корреспондентом АН СССР проф. Зелениным (1878–1954). Но уже в конце 1937 г. самостоятельность Кабинета Кавказа была восстановлена (Лавров 1980: 24).

А.Н. Генко уделял огромное внимание в работе сбору собственных этнографических материалов, без которых нельзя получить достоверные и объективные сведения в той или иной области научного исследования. Так, с 1923 по 1936 гг. он совершил свыше 20 исследовательских поездок на Кавказ (в Грузию, Абхазию, Карачаево-Черкесию, Адыгею, Кабарду, Ингушетию, Дагестан, Азербайджан), проведя на полевой работе около двух лет, собирая лингвистические, этнографические и фольклорные материалы, главным образом по горским народам Северного Кавказа.

Анатолий Нестерович отмечал, что изучение народов Кавказа нужно начинать с языка, сохраняющего в себе «следы всех более или менее значительных влияний, одновременно испытанных говорящим на нем народом» (Генко 1930: 683). Обладая феноменальной памятью и данными полиглота, он легко изучал различные языки. За один месяц пребывания в Азербайджане он научился свободно говорить на двух разных языках — азербайджанском и хиналугском. С.А. Арутюнов, Н.В. Волкова, Г.А. Сергеева отмечали: «Лингвистические познания Анатолия Нестеро-

вича были феноменальны. Он владел грузинским, армянским, азербайджанским, абхазским, адыгейским, черкесским, кабардинским, абазинским, убыхским, чеченским, ингушским, бацбийским, лезгинским, рутульским, цахурским, табасаранским, хыналыгским, свободно переводил с арабского, знал персидский, турецкий, немецкий, французский, английский, древнегреческий и латынь» (Аругюнов и др. 1987: 64). Именно изучению языка он придавал огромное значение, и именно в этой области им внесен наибольший вклад.

А.Н. Генко является автором многих научных публикаций, однако многие его труды остались в рукописном варианте, некоторые похищены или использованы в чужих работах без соответствующих ссылок (Люди и судьбы... 2003: 114). На сегодняшний день остаются неопубликованными и ждут своих исследователей следующие работы Генко:

1. Материалы по лезгинской диалектологии (Рукописный фонд Института языка, литературы и искусства Дагестанского научного центра РАН).

2. О вновь открытой письменности средневековья Азербайджана (1941 г.) (Архив Института истории АН Азербайджанской Республики).

3. Отчет о работе Рутуло-цахурского отряда Дагестанской экспедиции (1933 г.).

4. Рутульско-русский словарь (Архив СПб филиала Института востоковедения РАН).

5. Рутульские тексты-переводы (1938 г.) (Архив СПб филиала Института востоковедения РАН).

6. Отчеты о работе Табасаранской экспедиции (1934 г.) (Архив СПб филиала Института востоковедения РАН).

7. Табасаранские тексты (Архив СПб филиала Института востоковедения РАН).

8. Об орфографии и терминологии табасаранского литературного языка (Архив СПб филиала Института востоковедения РАН).

9. Лезгинско-русский словарь (1934–1938 гг.) (Архив СПб филиала Института востоковедения РАН).

10. Лезгинские тексты-переводы (Архив СПб филиала Института востоковедения РАН).

11. Цахурско-русский словарь (Архив СПб филиала Института востоковедения РАН).

12. Материалы по источниковедению Кавказа (Личный архив доцента кафедры русского языка Чеченского государственного университета А.А. Сумбулатова, г. Грозный; после Второй чеченской войны нахождение архива установить не удалось).

Хочется надеяться, что в обозримом будущем неопубликованные рукописи А.Н. Генко будут изданы и по достоинству оценены народами, изучению которых были отданы лучшие годы жизни выдающегося кавказоведа.

Библиография

Арутюнов С.А., Волкова Н.Г., Сергеева Г.А. Вклад А.Н. Генко в этнографическое изучение Кавказа // Советская этнография. 1987. № 3.

Бгажба Х.С. А.Н. Генко — лингвист-кавказовед-абхазовед // <http://www.Kolhida.ru> Генко А.Н. Из культурного прошлого ингушей // Записки коллегии востоковедов. Л., 1930. Вып. 5.

Кавказовед: лингвист-полиглот, этнограф, историк А.Н. Генко // Знаменитые универсанты. СПб., 2005. Т. III.

Лавров Л.И. Кавказский отдел МАЭ и кавказский сектор Института этнографии АН СССР // Сборник музея антропологии и этнографии АН СССР. Л., 1980. Т. XXXV.

Люди и судьбы: библиографический словарь востоковедов-жертв политического террора в Советский период. СПб., 2003.

Решетов А.М. А.Н. Генко как этнограф // Кунсткамера. Этнографические тетради. СПб., 2003. № 13.

Страницы отечественного кавказоведения. М., 1992.

Репрессированные этнографы / Сост. Д.Д. Тумаркин. М., 1999.

К.С. Васильцов, Н.С. Терлецкий

Э.Г. ГАФФЕРБЕРГ КАК УЧЕНЫЙ-ЭТНОГРАФ (к 100-летию со дня рождения)

Люция Эллен Эдит Густавовна Гафферберг большую часть своей творческой жизни посвятила изучению этнографии народов Центральной Азии. Ее научные интересы были сосредоточены главным образом на этнографии кочевых иранских народов Центральной Азии.

Э. Г. Гафферберг родилась в Санкт-Петербурге в 1906 г. в семье заведующего пакгаузом портовой таможни. Родители Э.Г. Гафферберг умерли, когда ей было двенадцать лет во время голода в Петрограде в 1918–19 гг. С этого времени она воспитывалась в детском доме. После окончания школы в 1924 г. Э.Г. Гафферберг поступила в Ленинградский географический институт. Интерес к этнографии она проявила еще в молодости, в бытность свою студенткой университета. Тогда же она получила и первый опыт работы в поле. Так, в 1926–27 гг. она занималась изучени-

ем курдов в Эчмиадзинском уезде Армении, в 1930 г. работала в составе экспедиции Узбекского научно-исследовательского института (Самарканд). Основной задачей этой экспедиции являлся сбор этнографических материалов и изучение цеховых организаций Хивинского оазиса. В 1930 г. Э.Г. Гафферберг закончила этнографическое отделение Ленинградского университета, в состав которого вошел Ленинградский географический институт. В течение следующих пяти лет она работала в Учебном комбинате рабочих бумажной промышленности при фабрике им. Горького, где преподавала географию. В 1934 г. она начинает работать в отделе Передней и Средней Азии Института этнографии АН СССР.

Особое место в становлении Э.Г. Гафферберг как ученого-этнографа занимает ее деятельность в составе Среднеазиатской этнологической экспедиции 1928–29 гг. Руководителем этой экспедиции, состоявшей из антропологической и этнографической секций, был выдающийся отечественный ученый академик В.В. Бартольд. Работа Среднеазиатской экспедиции связана с такими именами, как Б.Н. Вишневский (руководитель антропологической секции) и И.И. Зарубин (возглавлял Зеравшанский отряд этнологической секции). Согласно свидетельствам, Бартольд лишь формально был главой экспедиции, фактически ею руководил И.И. Зарубин, наблюдая за этнографическими и диалектологическими исследованиями. И.И. Зарубин был первым этнографом, посетившим с целью научного изучения переселившихся в Туркменскую ССР из Афганистана и Иранского Систана белуджей; он совершил поездку в Мервский округ с целью выяснения расселения, численности и основных особенностей малоизвестных ираноязычных групп Туркменистана. В задачи Э.Г. Гафферберг и работавшего совместно с ней Д.Д. Букинича, входило углубление и дополнение сведений, собранных участниками экспедиции в 1927 г., по культуре и быту кочевых и полукочевых иранцев Туркмении (джамшиды, хазарейцы, белуджи).

Следует отметить, что работа экспедиции проходила в довольно сложных условиях, что вынуждало Э.Г. Гафферберг и Д.Д. Букинич неоднократно менять свои планы. Тем не менее, несмотря на многочисленные трудности, ученым удалось собрать богатый фактический материал. В частности, были проведены исследования процесса производства кибиток, сделаны зарисовки его этапов и составлено довольно подробное описание всего процесса производства. Исследователи старались не упустить ни одной сколько-нибудь важной детали, фиксируя материалы, которые требуются для изготовления остова кибитки, некоторые тонко-

сти ремесла мастеров, добавив к этому также описания самих ремесленников (Архив МАЭ. Ф. 321. Оп. 2. № 227. Л. 1).

По прибытии в Кушкинский район у участников экспедиции вновь возникли сложности. Как свидетельствуют архивные материалы, «ни помещения, ни средств передвижения в Кушке за деньги получить нельзя (нет ни гостиницы, ни извозчиков), но местной Пограничной Комендатурой по предъявлении разрешения на въезд в Кушку была предоставлена комната» (Архив МАЭ. Ф. 321. Оп. 2. № 177. Л. 14.). О пребывании в Кушке Э.Г. Гафферберг оставила и такое замечание, дающее весьма наглядное представление об условиях, в которых вынуждены были работать участники экспедиции: «Есть также радиостанция, но посылать радиogramмы не рекомендуется, т.к., по словам местных жителей, слова до такой степени перевираются, что почти невозможно понять смысла» (Там же).

Д.Д. Букиничу и Э.Г. Гафферберг приходилось также сталкиваться с препятствиями, чинимыми местной администрацией. Для того, например, чтобы выехать к джамшидам и приступить к исследованиям, требовалось «в Кушке посетить три коменданта: у коменданта пограничной стражи зарегистрироваться, у коменданта города — получить пропуск для свободного проезда через городские ворота. Комендант крепости предоставил нам военную подводку для проезда в Чаман-и бид, главное поселение джамшидов» (Там же). Однако, несмотря на многочисленные трудности, сопровождавшие участников этой экспедиции, исследователям удалось собрать ценнейший этнографический материал по изучению традиционного быта населения этого района Центральной Азии.

Нельзя, конечно, не отметить деятельность Э.Г. Гафферберг и в качестве ученого-лингвиста. Помимо богатейшего материала, собранного и описанного во время работы экспедиции, особую ценность представляют сведения лингвистического характера, отражающие характерные речевые обороты, особенности словарного состава языка джамшидов и хазарейцев. К слову сказать, Э.Г. Гафферберг не ограничилась в своих изысканиях собственно иранскими племенами Кушкинского района. Широту ее научных интересов характеризует и факт сбора и фиксации материалов, касающихся культуры и быта малочисленного русского населения. В частности, она записала местные русские частушки.

В конце августа 1928 г. Э.Г. Гафферберг принимает участие в работе комиссии по землеустройству среди хазарейцев и джемшидов.

Среднеазиатская этнологическая экспедиция 1928 г. оказалась весьма успешной, позволив далеко продвинуться в изучении кочевых и полукочевых народов Центральной Азии.

Говоря в целом о характере работы Э.Г. Гафферберг во время Среднеазиатской этнологической экспедиции 1928–29 гг., следует прежде всего отметить широту и разносторонность собранного ею материала, позволяющего в той или иной степени судить практически обо всех сторонах традиционного уклада жизни, быта, материальной и духовной культуры джамшидов и хазарейцев. В ее дневниковых записях отчета сохранились сведения по миграции местного населения, причинах, а также характере расселения, подробно отражены основные формы хозяйственной деятельности, собраны и зафиксированы оригинальные материалы, характеризующие особенности местной налоговой системы. Особое внимание Э.Г. Гафферберг уделяла описанию разнообразных религиозных обрядов и магических практик. Кроме того, в ее записях встречаются сведения, касающиеся традиционной пищи, народной медицины, специфики родоплеменных отношений, лингвистические материалы и проч. При всем этом обращает на себя внимание та аккуратность, точность и скрупулезность, с которыми Э.Г. Гафферберг вела свои полевые дневники. Интерес и любознательность, которые она демонстрировала в своих полевых изысканиях, позволили Э.Г. Гафферберг в ряде случаев зафиксировать поистине уникальный этнографический материал.

Велика заслуга этой исследовательницы и в процессе формирования и расширения музейных фондов Музея антропологии и этнографии. Несмотря на многочисленные трудности, а подчас и нежелание местного населения продавать предметы быта, за сравнительно небольшой срок участникам экспедиции удалось собрать значительную вещевую коллекцию, которая насчитывает свыше пятисот предметов. Отметим среди них юрту хазарейцев (МАЭ. Колл. № 3802), два джамшидских жилища (МАЭ. Колл. № 3801). В фотоиллюстративный фонд музея по результатам этой экспедиции поступило более трехсот фотоснимков и около пятидесяти рисунков и чертежей (Прищепова 2000: 170–171). Плодотворная собирательская деятельность Э.Г. Гафферберг продолжилась и в последующие годы, значительно расширив наши сведения о различных сторонах жизни местного населения.

Э.Г. Гафферберг продолжила полевые исследования и в дальнейшем, совершив, в частности, ряд поездок к местам компактного проживания белуджей в Туркмении. Результаты этих поез-

док были опубликованы в монографическом исследовании «Белуджи Туркменской ССР. Очерки хозяйства, материальной культуры и быта» (Гафферберг 1969), ставшем своего рода тапнупорус этой исследовательницы. Это труд был основан на огромном и оригинальном полевом этнографическом материале. Основными источниками сбора информации были экспедиционные работы, продолжавшиеся шесть сезонов. В 1958 г. среди белуджей работал отряд Среднеазиатской экспедиции Института этнографии АН СССР, во главе которого встала Э.Г. Гафферберг. Целью экспедиции был сбор сведений о расселении и численности народа в Туркменистане, а также их хозяйстве и материальной культуре для дополнения главы «Белуджи» в томе «Народы Средней Азии и Казахстана» серии «Народы мира» (Народы мира, 1963). Полевые исследования, призванные продолжить всестороннее изучение белуджского населения, были продолжены в 1959, 1960, 1961, 1962 и 1967 гг. Весьма объемная и ценная информация, полученная у местного населения во время полевых исследований, осуществлявшихся под руководством Э.Г. Гафферберг, многочисленные фотографии и рисунки, дающие наглядное представление о реалиях жизни белуджей, нашли свое место в монографии «Белуджи Туркменской ССР».

«Значительным шагом вперед в историко-этнографическом освещении важнейших вопросов жизни национальных меньшинств» назвало этот труд научное сообщество (Винников 1971: 151–153). Данное издание стало первым в российской/советской историко-этнографической литературе полновесным монографическим исследованием, затрагивающим все разнообразие вопросов специфики производственной деятельности, бытовой и общественной жизни, семейных отношений, материальной и духовной культуры. Объектом изучения Э.Г. Гафферберг были белуджи, проживающие на территории Туркменской ССР, общая численность которых составляла всего порядка 8 тыс. человек (по результатам переписи 1959 г.) (Итоги 1963: 28). Однако географические рамки исследования оказались гораздо шире, затрагивая проблемы современного и традиционного быта белуджей, проживавших также и за рубежом (в основном речь идет о белуджах, осевших на территориях Афганистана, Ирана и Пакистана). Это обстоятельство дает веские основания говорить о данной работе как о фундаментальном труде по изучению этого кочевого народа. Перед автором стояла сложная и злободневная задача: подвергнуть культуру местного населения детальному анализу и ознакомить с его результатами специалистов — этнографов, востоковедов и историков, равно как и широкий круг заинтересо-

ванных читателей. Решение этой задачи проходило в непростых условиях, сложившихся после перехода (а вернее перевода) белуджей от кочевого и полукочевого к оседлому образу жизни, в обстоятельствах, когда многие элементы традиционной культуры могли исчезнуть или кардинальным образом видоизмениться. Кропотливая работа по фиксации материалов, отражающих важнейшие аспекты повседневной жизни и культуры кочевых иранцев, и сохранение этих фактов для последующих поколений была одной из заслуг Э.Г. Гафферберг.

Количество тем и вопросов, затронутых на страницах книги «Белуджи Туркменской ССР», весьма обширно и охватывает фактически все стороны жизни белуджей. Вслед за кратким очерком истории, этнического состава и особенностях расселения этого народа на территории Туркменистана автор рассматривает характерные черты материальной культуры местного населения. В ней с большим знанием этнографического материала исследуются составные элементы традиционной и современной (на период середины XX в.) культуры, закономерности ее развития. Здесь подробно описываются типы жилища, пища, утварь, особенности традиционной одежды, по мнению Э.Г. Гафферберг, на протяжении долгого периода устойчиво сохранявшей свою этническую специфику. Не менее детально и обстоятельно отражена специфика семейной жизни белуджей, вопросы брака и свадебного обряда, рождения и воспитания детей. Отдельный раздел посвящен основным занятиям местного населения. При этом здесь рассматривается не только всегда характерное для белуджей кочевое или полукочевое скотоводство, но и относительно новый для них вид деятельности — ведение земледельческого хозяйства, стремительный переход к которому был связан с мероприятиями, проводимыми в период 1927–1930 гг. в связи с переводом кочевых народов Центральной Азии к оседлому образу жизни.

Объективный подход к изучаемой проблеме, в результате которого политическая окрашенность некоторых моментов отступает на задний план, делает монографию Э.Г. Гафферберг исключительно ценной научной продукцией, не потерявшей свою актуальность и значимость и в настоящее время. Более того, следует отметить, что на протяжении более тридцати пяти лет книга «Белуджи Туркменской ССР» остается наиболее фундаментальным этнографическим исследованием, посвященным изучению этого народа Центральной Азии в отечественной науке. Помимо этого научного труда перу Э.Г. Гафферберг принадлежат многочисленные статьи по весьма разнообразной тематике, затрагивающие многие вопросы традиционной культуры населения Центральной Азии, в первую очередь кочевых иранских народов.

Многие из собранных Э.Г. Гафферберг в 1928 и в следующем 1929 гг. материалов и коллекций легли в основу целого ряда ее публикаций, которые, будучи едва ли не единственными этнографическими исследованиями по быту и культуре кочевых иранцев Центральной Азии, не потеряли своей научной значимости и по сей день. Не меньшую ценность представляют собой и многочисленные архивные материалы, связанные с деятельностью Э.Г. Гафферберг. Большую научную значимость имеют сведения, приведенные в дневниках, экспедиционных отчетах исследовательницы, к сожалению в полном объеме не нашедшие отражения в ее опубликованных научных работах.

Библиография

Винников Я.Р. Рецензия на книгу «Э.Г. Гафферберг. Белуджи Туркменской ССР» // Советская этнография. 1971. № 3.

Гафферберг Э.Г. Белуджи Туркменской ССР: Очерки хозяйства, материальной культуры и быта. Л., 1969.

Итоги всесоюзной переписи населения 1959 г. Туркменская ССР. М., 1963.

Народы мира. Народы Средней Азии и Казахстана. М., 1963.

Прищепова В.А. Коллекции заговорили. СПб., 2000.

В.П. Терехов

НАРОДЫ ЗАПАДНОГО ПАМИРА В НАУЧНОМ ТВОРЧЕСТВЕ А.К. ПИСАРЧИК (К 100-ЛЕТИЮ СО ДНЯ РОЖДЕНИЯ)

В 2007 г. исполняется 100 лет со дня рождения крупного ученого-этнографа Антонины Константиновны Писарчик (1907–1995). На этнолого-лингвистическом отделении (по иранскому циклу) восточного факультета Среднеазиатского государственного университета, где она училась, ее наставниками были этнограф М.С. Андреев, иранист А.А. Семенов, антрополог Л.В. Ошанин, лингвист Е.Д. Поливанов и др., которых она относила к когорте истинных ученых, настоящих подвижников, преданных своему делу.

«Для меня тогда, — вспоминала она студенческие годы, — было время открытий. Оказывается, есть существенные различия между горными и долинными таджиками. Об этом говорят не только диалекты, но и разница архитектурной мысли, обычаев, обрядов». Памироведением — новой отраслью востоковедения

и иранистики — увлек молодую исследовательницу М.С. Андреев, в 1940 г. ставший спутником ее жизни. От него она узнала о том, что на высокогорном Западном Памире, а именно в Горно-Бадахшанской автономной области (ГБАО) Таджикской ССР, сохранились десятки языков и диалектов, своеобразный фольклор, а также архаичные обряды и обычаи. Обитателей западно-памирских долин называли горцами верховьев Пянджа, иранскими племенами Средней Азии или Западного Памира, припамирскими народностями или просто припамирскими таджиками.

«Значимость избранной мной профессии, — говорила Писарчик в интервью в год празднования ее 80-летнего юбилея, — еще раз открылась мне в годы Великой Отечественной войны, когда, несмотря на огромные трудности <...> правительство республики санкционировало этнографо-лингвистическую экспедицию в Горный Бадахшан. Где-то шла война, а мы, молодые люди, занимались сугубо мирным делом.» В 1943 г. экспедиция под руководством М.С. Андреева около двух месяцев собирала на Западном Памире, а точнее в долине Хуф, материал для монографического описания этой долины, начатой Андреевым еще в 1901 г. и продолженной им в 1929 г.

Исследователей интересовали быт, хозяйственная деятельность, семейные обычаи, верования хуфцев. Закончив работу в Хуфе, они перебрались в сел. Барушан, а затем в административный центр области — г. Хорог. Везде продолжался сбор сравнительных материалов по народам, проживавшим в других долинах Пянджа, — язгулемцам, бартангцам, ваханцам, горонцам. Ученых, в частности, интересовал вопрос о праздновании Навруза, первой весенней ритуальной запашки и др. При сравнительных записях, как подчеркивала А.К. Писарчик, «нередко картина изучаемого явления становится точнее и яснее и нередко выявляются совершенно новые важные детали и варианты».

В экспедиции в ГБАО Писарчик вместе с Андреевым занималась сбором этнографических экспонатов для будущего этнографического музея. У памирцев было приобретено свыше 350 предметов — орудия труда, предметы домашних промыслов, украшения и т.д., которые попали в республиканский краеведческий музей, а также в открытый значительно позже музей этнографии АН ТаджССР. Через несколько лет после экспедиции она подготовит к печати небольшое сообщение об антропоморфных чертах в керамических сосудах верховьев Пянджа.

На одной из конференций по этнографии и фольклору, проводившихся в 1943–1944 гг. в Ташкенте эвакуированными Институтами этнографии и востоковедения АН СССР, А.К. Писарчик

выступила с интересным докладом «О некоторых особенностях терминов обращения между мужчинами и женщинами в долине Хуф». А после окончания войны обратилась к толкованию терминов обращения «ло» и «ро» у шугнанцев и рушанцев. В 1953 г. ею была выпущена обширная статья «О некоторых терминах родства таджиков», в которой исследовательница писала о том, что в отличие от равнинных районов Таджикистана ряд терминов родства употреблялся только в Припамирье и нередко имел по-районные отличия.

Говоря о том, что в течение многих лет она не могла найти следы старой доарабской, доисламской терминологии родства у таджиков и узбекоязычного городского населения Узбекистана, А.К. Писарчик сообщала, что «только в 1943 г. в припамирских районах, где до настоящего времени сохранились реликтовые восточно-иранские языки, а также многие пережитки старого быта, исчезнувшие на равнинах многие десятки, а порой и сотни лет тому назад, удалось напасть на эти следы». В долинах верховьев Пянджа стало возможным «захватить», по ее словам, процесс смены старых иранских терминов родства новыми, арабскими. На равнинах и в большинстве горных районов Таджикистана этот процесс закончился «настолько давно, что там от старых терминов не сохранилось уже никаких следов».

В 1952 г. А.К. Писарчик, будучи специалистом по народной архитектуре и строительным ремеслам (в 1945 г. она защитила кандидатскую диссертацию «Жилые дома и квартальные мечети Самарканда в XIX — начале XX вв.»), выступила в Москве на первом совещании по этнографии и археологии Средней Азии с докладом «Жилище равнинных и горных таджиков», в котором осветила конструктивные особенности жилища народов Памира.

После смерти в 1948 г. М.С. Андреева Антонина Константиновна положила много труда на подготовку к печати его фундаментального труда «Таджики долины Хуф». Первый выпуск книги, посвященный быту хуфцев и вышедший в 1953 г., был подготовлен к печати самим Андреевым. Работая над вторым выпуском (он увидел свет в 1958 г.), А.К. Писарчик не только раздобыла полевой материал покойного супруга, хранившийся в его научном архиве, но и привела в систему, распределила по главам и кое-что литературно отредактировала. При этом она стремилась более точно сохранить текст записей Андреева, чтобы придать им, по ее словам, «ценность первоисточника».

Огромное значение для изучения народов Памира имеют примечания и дополнения А.К. Писарчик в виде приложения ко второму выпуску, которые по своему объему занимают половину

книги. Они касаются земледелия, скотоводства, промыслов и др. Больше всего дополнений и примечаний исследовательница сделала к главам «Одежда», «Пища» и «Календарь». Глава «Жилище» была целиком написана ею по собранным в 1943 г. материалам, поскольку в архиве М.С. Андреева имелись лишь несколько планов жилищ и небольших описаний.

Собранный и опубликованный А.К. Писарчик материал — богатейший источник знаний о старом быте памирских народов, имеющий большую научную ценность. Об этом свидетельствовало ее выступление в 1956 г. в Сталинабаде на втором совещании археологов и этнографов с докладом «Материальная культура таджиков долины Хуф», который вызвал большой интерес.

В 1962 г. в серии «Народы мира» вышел первый том «Народы Средней Азии и Казахстана», в котором раздел «Припамирские таджики» был подготовлен А.К. Писарчик. Она указывала, что в прошлом между припамирскими таджиками и горными и равнинными таджиками существовали значительные различия: припамирцы говорили на своих особых языках, придерживались иного вероисповедания (были исмаилитами), в их культуре и быту отмечались многие своеобразные и очень древние черты. Отдавая дань идеологическим установкам своего времени, а именно господствовавшему в 1960–1970-е гг. тезису о слиянии малых народностей в единые нации, исследовательница сообщала, что «в настоящее время происходит активный процесс слияния припамирских таджиков с таджикской нацией». При этом она справедливо подчеркивала, что с горными таджиками их роднят общие исторические судьбы, сходные природные и экономические условия, многие общие элементы культуры и быта.

Как и во многих работах советского периода, касавшихся межнациональных отношений в союзных республиках, желаемое выдавалось А.К. Писарчик за действительность. Отсюда и поспешный вывод о том, что в процессе слияния с таджиками и приобщения к общей советской культуре припамирцы «быстро утрачивают все специфические черты, вплоть до языков».

Современная действительность показывает: слияния памирских народов с равнинными таджиками в единую нацию не произошло; памирцы не утратили ни своих языков, ни своего самосознания; в последние десятилетия в ГБАО наблюдается активное возрождение исмаилизма.

А.К. Писарчик всегда интересовало общее и особенное в материальной и духовной культуре народов Памира и других горных регионов. Итогом ее многолетних размышлений и исследований стала обширная статья «К вопросу о памирско-кавказских параллелях».

Вклад А.К. Писарчик в памироведение велик. Особую ценность представляет то, что собранный и проанализированный ею материал — неповторимый памятник по истории культуры до сих пор мало исследованного Памирского региона.

Д.А. Шереметьев

К ВОПРОСУ О МЕЖНАЦИОНАЛЬНОЙ ТОЛЕРАНТНОСТИ

В октябре–ноябре 2006 г. состоялась командировка сотрудников РЭМ В.А. Дмитриева и Д.А. Шереметьева в Краснодарский край и Республику Адыгея. В задачи командировки входило исследование по теме «Северо-Западный Кавказ — зона межнациональных контактов и этнической толерантности». Представляется возможным сформулировать некоторые положения, непосредственно связанные с пониманием заявленной темы.

Толерантность и «общие» ценности. Обычно, когда говорят о толерантности, имеют в виду уважение к чужой точке зрения, при этом «зона действия» толерантности мыслится хоть и весьма широкой, но всё-таки ограниченной. Например, никто не предлагает относиться толерантно к точке зрения и действиям террористов. Таким образом, толерантность кончается там, где начинаются ценности, отношение к которым должно быть однозначным. Налицо двухуровневая структура:

1. Однозначные нормы, нарушение которых недопустимо. Толерантность не действует.
2. Нормы, которые могут трактоваться по-разному. Уровень действия толерантности.

В том случае, если «общие» ценности реально существуют и признаются всеми участниками процесса, частные разногласия не перерастают в конфликт и могут быть разрешены с помощью обычных процедур. Следовательно, не существует специфического поля деятельности для толерантности. На языке традиционных образов эту мысль можно выразить так: как бы сильно ни ссорились братья, убивать друг друга они не будут, поскольку осознают себя членами одной семьи. Если же «поднялся сын на отца и брат на брата», это значит, что родственные связи *уже* распались, т.е. конфликт делает очевидной утрату «общих» ценностей.

Таким образом, пристальное внимание к проблемам толерантности свидетельствует о кризисе «общих» ценностей. Эффективное решение проблем, находящихся в «зоне действия» толерантности, не представляется возможным без преодоления указанного

кризиса. В связи с этим обстоятельством необходимо чуть более подробно рассмотреть некоторые особенности «общих» ценностей.

«Общие» ценности в контексте индивидуализма. Необходимость обсуждения вопросов, связанных с толерантностью в межэтнических отношениях, возникает тогда, когда в качестве «общих» предлагаются либеральные ценности, апеллирующие к отдельно взятой индивидуальности: свобода личности, права человека, минимизация властных полномочий государства, частная собственность и предпринимательство, главенство закона. В этом случае представленная выше двухуровневая структура выглядит так:

1. Права и свободы человека, личная безопасность.
2. Межличностное, межгрупповое, межкультурное взаимодействие. Толерантность к проявлениям другой личности, группы, культуры.

Целенаправленные усилия по пропаганде толерантности, а также востребованность научных исследований по этой теме свидетельствуют, что в современной России либерализм — принципиально частное мировоззрение — не справляется с формированием чувства «общности». В этих условиях частные отношения «этажом ниже» проблематизируются и возникает необходимость в дополнительных усилиях по снижению конфликтности.

Конфликт либеральных и традиционных ценностей. С точки зрения традиционного и/или религиозного сознания, именно традиция и/или религия выражают сущность личности и, следовательно, определяют поведение человека. В этих условиях либеральные ценности не могут восприниматься иначе, как чисто формальные требования, соблюдение которых необходимо для решения исключительно прагматических задач. Человек может согласиться соблюдать некоторые формальности, чтобы обеспечить себе возможность жить в соответствии со своими убеждениями, но если формальности и убеждения вступают в конфликт, он выберет убеждения. Устойчивость системы требует, чтобы «общие», в данном случае либеральные, ценности играли решающую роль в осознании человеком себя. Отсюда неизбежен конфликт с религиозными и традиционными ценностями, претендующими на то же самое.

«Общие» ценности и традиционализм. Обозначенный конфликт может быть сглажен, если «общие» ценности будут включать в себя наиболее важные положения, характерные для традиционного мировоззрения. Можно обозначить некоторые тенденции в решении этой задачи.

Ощущается необходимость выработать адекватную терминологию для описания «общих» ценностей. В качестве примера

можно привести словосочетание «традиционные для России ценности», которое уже звучит с высоких трибун. Вероятно, аналогия с формулой «традиционные для России религии» неслучайна и отражает положительный в целом опыт консолидации общества. Следует отметить, что в сравнении с любыми этническими и конфессиональными определениями выражение «традиционные для России ценности» менее конфликтогенно.

С позиций укрепления «общих» ценностей, любопытным представляется тот факт, что государственные социальные программы, о которых так много говорят, объективно направлены на укрепление институтов передачи традиционных ценностей: семья, дом, воспитание, культурная среда. Повышение статуса данных проблем с «личного дела отдельно взятого гражданина» до «национального проекта» можно рассматривать в качестве укрепления позиций традиционных ценностей в пространстве публичного обсуждения.

В плане взаимной адаптации индивидуалистических ценностей и традиционного мировоззрения наибольшие сложности вызывает концепция личности человека. С точки зрения традиции, свобода личности, утверждаемая вне контекста добра и зла, и ограниченная лишь законом, может рассматриваться как угроза нравственным основам существования человека. Согласно философии индивидуализма традиционные ценности могут восприниматься как навязывание человеку определённой модели поведения и, следовательно, угроза свободе личности.

Представляются перспективными исследования в области межнациональной толерантности, связанные с разработкой программы идентичности, включающей в себя как индивидуалистические, так и традиционные ценности.

В.А. Дмитриев

О ВИДАХ МЕЖЭТНИЧЕСКОЙ ТОЛЕРАНТНОСТИ (по результатам экспедиционной поездки сотрудников Российского этнографического музея в Краснодарский край и Республику Адыгея в октябре–ноябре 2006 г.)

Поездка имела пилотный характер, и результаты ее являются предварительными.

В качестве рабочего определения толерантности была избрана направленность на сосуществование различных этнических общностей в полиэтничной среде.

По данным Всероссийской переписи населения 2002 г., все население Краснодарского края составляет 5 125 221 чел.

(2 383 332 мужчин, 2 741 889 женщин; 2 740 544 городского населения, 2 384 677 — сельского). Из них русских — 4 436 272 чел., в т.ч. 17 542 чел., назвавших себя казаками, украинцев — 131 774 (казаков 10), белорусов 26 260, греков — 26 540, немцев — 18 469, чехов — 732 чел., татар поволжских — 25 589 чел., татар крымских — 2 609 чел., адыгейцев — 15 821 чел., шапсугов — 3213 чел., черкесов — 4476 чел., азербайджанцев — 11 944 чел., армян — 274 566 чел., грузин — 20 500 чел., абхазцев — 1988 чел., курдов-иезидов — 4441 чел., курдов — 5002 чел., чеченцев — 2864 чел., ассирийцев — 3764 чел., турок и турок-месхетинцев — 13 612 чел.

По «экспертным» оценкам, число казаков может быть доведено до 30 тыс. (существует массовое мнение о 300 тыс. казаков), армян и азербайджанцев больше почти в 2 раза, число турок-месхетинцев в связи с начавшимся их выездом в США близко к данным переписи. Прирост неевропейского населения осуществлен преимущественно за счет миграции последних 15 лет. Индекс мозаичности на начало 2001 г. оценивался для Прикубанья как 0,252, для Черноморья — 0,379. В Центральной России в это период он составлял 0,003–0,004. Самый высокий индекс относится к территории Большое Сочи — 09,532.

Предварительные итоги изучения состояния межнациональных отношений в Краснодарском крае (ниже — КК) и Республике Адыгея (ниже — РА) и настроений межэтнической толерантности.

- Социально-экономический фон характеризуется высокими темпами развития Краснодара, Туапсе (за счет транспортировки и переработки нефти), Сочи (подготовка олимпийского центра), стагнацией в РА, высокой долей армянского населения, особенно с учетом недавних мигрантов, в мелкотоварной экономике, особенно Черноморья, отмечается ее экспансия в РА.

- Историко-демографический фон. Наличие трех групп населения: присутствовавшего до начала XIX в. (адыги), сложившегося в XIX — начале XX в. (восточно-славянское население и особо Кубанское казачество, армяне-амшены, или понтийские армяне, греки, часть курдов обеих групп, чехи, как переселенцы конца XIX — начала XX в.), переселившегося в постсоветский период (армяне Республики Армения, азербайджанцы, турки-месхетинцы и некоторые другие).

- Фон конфликтности. Эксперты Краснодарского края оценивали межэтнические отношения следующим образом: в 54,2 % случаев как стабильные, 34 % — как напряженные, 4,95 % — как конфликтные. Особо конфликтными парами по опросам на-

селения назывались русские и армяне (без уточнения группы, но подразумевались недавние мигранты) — 42 % экспертных оценок, русские и курды — 19 %, армяне и турки-месхетинцы — 9 %, русские и турки-месхетинцы — 24 %, адыгейцы и армяне (до 20 %) (Петров и др. 2002).

По нашим предварительным наблюдениям, причинами конфликтности, не лежащими в сфере экономической конкуренции (где бессмысленно говорить о толерантных отношениях), являются следующие.

- Нерешенность проблем в институциональном развитии основных этнических групп (неопределенность роли казачества, прогноз слияния КК и РА, тупик в развитии концепции национального района и т.д.); данная проблема отчасти решается с бурным развитием культурно-национальной автономии.

- Конфликт доктрин относительно истории группы в региональном процессе, включая особо острую проблему Кавказской войны XIX в.

- Конфликт по континууму компонентов абориген/мигрант и урбанизированный/сельский. Так, сказывается различие между образом жизни армян-амшен (сельская община с сохранением компонентов материальной культуры и традиционного праздничного цикла) и армян — переселенцев последнего времени (полное внедрение в урбанистический быт с воспроизводством принципов территориальной общины в городе, отказ от традиционной культуры). Также причиной острого конфликта с месхетинцами могло быть их переселение в урбанистические населенные пункты с восточно-славянским населением и сохранение собственной общинности и традиционности культуры глубоко «восточного» типа.

4. Целесообразно отметить имеющиеся на официальном, полуофициальном и неофициальном уровнях концепции групповой идентичности.

- Концепция «кубанской» идентичности всего населения КК официально проявлена в школьном и вузовском курсах «кубановедения». Ее центричность вызывает на неофициальном уровне неприятие в РА и легкое раздражение на Черноморье. Имеет позитивный базис в обыденном сознании на основе принятия представлений о совместном природопользовании в крае.

- Более популярный «в верхах» вариант кубанской идентичности на основе признания казачества главным структурообразующим компонентом региональной идентичности. Находится в стадии становления и экспериментов. Такими экспериментами были восстановление памятника Екатерине II весной 2006 г.,

проведение в музеях края выставок, посвященных императрице как покровительнице казачества и инициатору возникновения Черноморского (позднее — Кубанского) казачьего войска, предложение о переименовании Краснодара в Екатеринодар. Перспективы развития концепции неясны, но потенциально возможно возрождение «старых» конфликтных противоречий по модели царского времени «казаки-адыги», «казаки-иногородние» и т.п.

- Локальная концепция кубанского казачества, существующая у руководства Всекубанского казачьего войска (общественная организация) и данная в изложении его атамана Громова. Кубанское казачество является местным этносом, культурно близким к горцам Кавказа, особенно адыгам.

- Универсалистская концепция кубанского казачества, рассматривающая его как часть казачества России, популярна среди отделившихся от Всекубанского казачьего войска так называемых кошевых казаков.

- Концепция пострадавшего в историческом процессе адыгского этноса: древний коренной этнос Северо-западного Кавказа пережил трагедию Кавказской войны XIX в.

- Локальным вариантом упомянутой концепции является обсуждение в Черноморской Шапсугии вопроса о восстановлении Шапсугского национального округа; вопрос полностью эволюционировал в позицию обсуждения землепользования на местном уровне самоуправления.

Концепции этнических меньшинств-переселенцев как таковые не сформировались, можно говорить о проявлениях этнического сознания, присутствующего между полюсами принадлежности к общей культуре этноса (армянофонство, грекофонство), и восприятию себя как этнической группы части КК и РА (Черноморья или Прикубанья).

На этом фоне предполагается говорить о следующих видах толерантности:

- официально-административная — система мероприятий, направленных на создание локальных участков развития национальной культуры в языковой и фольклорной форме, венцом деятельности является организация «Встреч Дружбы». При явном формализме имеет поддержку в массах;

- проявляемая при взаимоотношениях общественных организаций. В качестве примера можно упомянуть о заключении 8.09.2005 г. договора о сотрудничестве между Черноморской окружной организацией Союза армян России, Краснодарской

общественной казачьей организацией «Кош» и Адыге-хасэ причерноморских адыгов-шапсугов;

- толерантность, пропагандируемая музеями края:

– Краснодарский историко-археологический музей. Развернута экспозиция Кубанская старина, включающая зал сменных выставок, в котором были проведены выставки по культуре адыгейцев и армян, предполагаются выставки по культуре греков, немцев и др.;

– Национальный музей РА. Были проведены выставки «Наш общий дом Адыгея» и выставка, посвященная Кавказской войне XIX в. Опыт последней уникален; в концепцию выставки заложены идеи демонстрации общности бытовой культуры адыгского и славянского населения КК и РА и сопереживания всем группам населения, участвовавшим в Кавказской войне;

– Историко-этнографический музей в пос. Лазаревское — филиал музея г. Сочи. Имеются две постоянно действующие экспозиции, посвященные культуре причерноморских адыгов-шапсугов и культуре переселенцев (восточные славяне, армяне, греки), подготовленные на высоком уровне;

– Интересен также опыт микромузеев национальных обществ, как пользующихся государственной поддержкой (Центр национальных культур пос. Лазаревское), так и частных.

Отдельные интервью выявили также существование семантического поля народной толерантности, основанного на традиционных принципах обращения с представителями другой культуры. На поверхности поля находятся темы гостеприимства и этикетного общения с соседями и приезжими. Выявление глубинного содержания поля требует специального исследования.

Библиография

Петров В.Н., Рокачев В.Н., Рокачева Я.В., Черный В.И. Мигранты в Краснодарском крае: Проблемы адаптации и формирования толерантности: Учебное пособие. Краснодар, 2002.

ИСТОРИЧЕСКИЕ КОРНИ МЕЖЭТНИЧЕСКОЙ ТОЛЕРАНТНОСТИ В ДАГЕСТАНЕ

При финансовой поддержке РФФИ (проект № 06-06-80-341-а).

На Восточном Кавказе (я имею в виду прежде всего Дагестан) до последней четверти XX в. не возникали (во всяком случае нам не известны) межэтнические войны или даже конфликты на этнической основе. При исключительном малоземелье и множественности этнических образований, воинственности его народов межэтнические конфликты, казалось, были бы не только неизбежными, но и стали бы печальной повседневностью. (К сожалению, вероятность межэтнических конфликтов как сущая реальность эксплуатировалась политиками.) В действительности мы имеем обратную ситуацию межэтнической толерантности на протяжении хорошо читаемой истории последних двух тысячелетий. Причина межэтнического мира в прошлом и настоящем заключается в том, что в Дагестане не были известны, подчеркну, абсолютно не известны «этнические территории», первопричина межэтнических конфликтов. Регион был покрыт сетью территориальных (но не этнических) владений, вплоть до принадлежавших отдельным сельским обществам и их союзам. Окрестная территория каждого общества является его полной собственностью и в идеологическом и в гражданском сознании фигурирует как священное и неприкосновенное пространство, так же как очаг и пространство «своего дома» на Северном Кавказе. Этнический фактор как субъект «исторической активности» был перемещен в зону языковых различий. В конфликтах, весьма частых из-за территориальных вопросов, перераставших иногда в военные стычки между общинами — владельцами территорий, этнический фактор отсутствовал. Он также не присутствовал в вопросах кровомщения или других уголовных и гражданских тяжбах между представителями различных этнографических групп или национальностей. Вопросы решались в правовом поле конкретно, на основе адата, шариата и имперских законов после присоединения Дагестана к России. Этничность не касалась жизненных интересов общин, а составляла культурную атрибуцию суверенных общин гражданского типа и их союзов. Феномен межэтнической толерантности в Дагестане, таким образом, находит фундаментальное объяснение в «территориальной и правовой устроенности» и соответствующей правовой защищенности

реалий и полной индифферентности этнического фактора в конфликтных ситуациях в стародагестанском обществе. В силу исторических реалий последних двух столетий межэтническая толерантность сохраняется и поныне.

С.Б. Бурков

ГОСУДАРСТВО И СОЦИОКУЛЬТУРНАЯ СРЕДА ЭТНОСОБЩЕСТВ СЕВЕРНОГО КАВКАЗА В СОВРЕМЕННЫХ УСЛОВИЯХ

Административно-территориальное устройство РФ имеет две формы: административно-территориальную и национально-территориальную. При общем недоверии к власти населения отказ от учета особенностей социального устройства этнических сообществ Юга России создает неустойчивую социально-политическую ситуацию.

Типы и формы современного общероссийского федерализма, настойчиво внедряемые в северокавказские этнические сообщества, кардинально расходятся с их собственным социальным устройством. Государственные институты воспринимаются ими как некие искусственно созданные наднациональные конструкции. Особенно это характерно для Дагестана, Чечни и Ингушетии, где единая административная система до сих пор не является базовым элементом социумов, находящихся на стадии кровнородственных (Ингушетия), соседско-территориальных (Чечня) и национально-территориальных (Дагестан) сообществ. Для большинства этнических групп Северного Кавказа их современное административно-территориальное деление не совпадает с территорией первоначального проживания. Механизмы развития народностей Кавказа представляют систему сложных межэтнических связей. Новые страты этносообществ часто формируются на базе выходцев из соседних групп населения.

Межэтнические связи устанавливались через кровнородственные связи и общественные институты. Теперь это общение выстраивается путем официальных контактов органов исполнительной и законодательной власти. Это помогает устанавливать отношения на уровне властвующих элит, но разрывает поле сотрудничества социумов. Решение этнотерриториальных вопросов с помощью этнократической централизации приводит к использованию властных вертикалей всех уровней для создания преимуществ для элиты одного этноса в ущерб или за счет других.

В настоящее время происходит переориентирование на принадлежность к органам власти с целью участия в перераспределении финансовых потоков, льгот и преимуществ. При отсутствии в обществе объективной необходимости в административном аппарате как его неотъемлемой составной части происходит изменение его оценочных категорий. Консервативность ценностных ориентаций кровнородственных отношений не соответствует системе категорий норм современного общества.

В процессе защиты интересов своей фамилии (рода) нарушение со стороны близкого родственника не воспринимается как преступление. Нарушение норм, установленных надсоциальным организмом в лице органов государственной власти, с позиций интересов подобного социума не оценивается как правонарушение. Попытка наказания за совершенные деяния принимает формы откровенной конфронтации, вплоть до открытой борьбы с институтами государства или их представителями.

Регулирующая функция государства как инструмента управления парализована, а постоянная опора на репрессивные методы воспроизводит общую тенденцию отчуждения общества от собственных надсоциальных институтов. Сохранившиеся социальные реликты в виде межфамильных военных союзов очень удачно «легли» в формы религиозных военизированных объединений — джамаатов. Они оказались востребованными традиционной социокультурной практикой. Объективное противостояние по линии «традиционное общество — органы государственной власти» не позволяет создать жизнеспособные формы их взаимодействия.

Изучение взаимодействия с институтами государства этносоциальных организмов необходимо для выбора типа модернизации социальных институтов этносов, находящихся на различных этапах развития.

И.М. Сампиев

ПРОБЛЕМЫ ЭТНОКУЛЬТУРНОГО ДИАЛОГА НА СЕВЕРНОМ КАВКАЗЕ

Этнокультурные коммуникации на Северном Кавказе играют важную роль в развитии политических процессов, их многовековой опыт закреплен в традициях этнокультурного взаимодействия. До XIX в. в регионе не было монопольного культурного влияния и монологичных форм этнокультурных коммуникаций. В регио-

не исторически сложилась культура межэтнической коммуникации, базовыми параметрами которой выступают императивы взаимовыгодности и терпимости. Основой этнокультурного диалога в условиях культурно-лингвистического многообразия стала регламентация поведения при помощи моральных кодексов и этикетных норм. Этические кодексы кавказских народов типологически схожи, что отразилось в таких культурных комплексах, как гостеприимство, побратимство, этикет, старшинство и т.д. Они облегчали коммуникации между отдельными этносами и представителями разных культурных групп.

Коммуникации разных по происхождению, культуре, религии и языку народов не всегда носили бесконфликтный характер. Но и в драматических ситуациях конфликты были регламентированы и регулировались общепризнанными нормами и процедурами, напоминающими европейское «право войны», а процедуры миротворчества были весьма проработаны, носили конвенциональный характер. Особенность миротворчества на Кавказе заключалась в том, что внутриэтнические и межэтнические конфликты улаживались на базе единых принципов, по универсальным схемам и опираясь на сходные механизмы.

С присоединением Кавказа к России существенно изменились структура и содержание этнических коммуникаций. Появился единый язык межнационального общения, новые сферы этнокультурных взаимодействий, формируемые русской культурой, выступавшей в роли посредника между европейской культурой и кавказскими, в чем проявилось ее позитивное влияние. В то же время внедрение формально-правового регулирования, чуждых форм политического управления не могло не вести к трансформации и деструкции традиций этнокультурного взаимодействия, его диалоговых форм. Особо негативно сказались на этнокультурных взаимодействиях десятилетия советского периода.

Социально-экономические и политические преобразования последних лет обнажили проблемы в межэтнических взаимодействиях в регионе. В этой ситуации понятен всплеск интереса к традиционным ценностям и механизмам межнационального общения. Мнение о том, что культуры северокавказских этносов чисто традиционные, опровергается диахронным анализом их развития. Тем не менее возрождение духа и гуманистических принципов традиционной кавказской диалоговой модели этнокультурных взаимоотношений должно быть учтено в государственной национальной и культурной политике.

Политика государства с его ранжированием этнокультур, на которое налагается цивилизационное и профессиональное ран-

жирование, носит противоречивый и конфликтогенный характер и выступает проводником экспансии вестернизированной массовой культуры. Для кавказских этнокультур жестко перекрыты официальные каналы коммуникаций, а взаимодействие сводится к его внешней форме. Это ярко видно на примере федеральных каналов телевидения, по своему духу и культурной политике принципиально антагонистичного кавказским этническим культурам, их ценностному и нравственному содержанию.

В целом культурная политика государства не плюралистична, страдает этнокультурным нигилизмом и не может быть признана позитивной. Она толкает к замещающей идентичности, в частности конфессиональной, провоцирует реактивный фундаментализм. Отказ от диалогового взаимодействия ведет к усилению насильственных механизмов поддержания социального порядка. Альтернативой должна стать опора на равноправные и толерантные этнокультурные коммуникации диалогового типа с учетом имеющегося исторического опыта.

Е.В. Федосова

ЭТНОСОЦИАЛЬНЫЕ СТЕРЕОТИПЫ В ПОЛИЭТНИЧНОМ ПРОСТРАНСТВЕ СЕВЕРНОГО КАВКАЗА

В постсоветское время регионы Северного Кавказа сделались источником социальной и этнической напряженности, которая угрожает разрушить политическую стабильность как в отдельных регионах, так и за их пределами. Отсюда вытекает необходимость существенного увеличения объема научных знаний об этносоциальных стереотипах народов Северного Кавказа, сегодняшнем состоянии этих стереотипов, а также о том, в какую сторону и под влиянием каких факторов они видоизменяются. Понимание природы этих факторов создаст предпосылки для конструктивного воздействия на процесс изменения указанных стереотипов в позитивном направлении. Такое воздействие может осуществляться как со стороны государственной власти (всех уровней), так и со стороны субъектов гражданского общества.

Этносоциальные стереотипы в той форме, в которой они сформировались на сегодняшний день у народов Северного Кавказа, являются источником многих этнических и социальных конфликтов, частично латентных, которые при определенных обстоятельствах могут перейти в явную фазу. До сих пор государству, несмотря на все усилия по стабилизации обстановки, не удалось

преодолеть эти деструктивные стереотипы и остановить тенденцию разрастания конфликтов. Причины неудач видятся в недостаточном понимании властями ментальных источников этих стереотипов, а также в том, что на Кавказе до сих пор отсутствуют гражданские организации, способные работать на урегулирование социальной и политической обстановки путем формирования новых стереотипов, преодолевающих накопленную межэтническую и социальную рознь. Этносоциологический анализ состояния политического сознания кавказских народов, изучение возможных путей преодоления этнического и социального напряжения составляют актуальную научную проблему, подлежащую изучению.

Еще совсем недавно казалось, что «этнический ренессанс» и сопутствующие ему негативные тенденции в сфере межэтнического взаимодействия остались в бурных 1990-х гг. Однако события последнего времени, прежде всего ксенофобия в отношении мигрантов из стран СНГ и так называемых «лиц кавказской национальности» в Санкт-Петербурге и в Москве, заставляют говорить о том, что вектор этноцентризма развернулся от этнических провинций в сторону русского этноцентризма. По данным российских социологических исследований, большинство опрошенных (58 %) сегодня считает нужным ограничить въезд «представителей некоторых национальностей» в свой регион или населенный пункт, и только треть (32 %) высказываются против этого. Идею депортации тех или иных «иностранцев» одобрили бы 46 % русских (доля русских среди респондентов — 83 %), 27 % украинцев (3 % опрошенных), 22 % татар (5 % опрошенных) и 19 % представителей иных национальностей (в совокупности — 9 % опрошенных)¹. Параллельно с русским национализмом и русской ксенофобией в России продолжает существовать национализм этнических меньшинств.

Можно, конечно, считать, что негативные стереотипы межэтнического взаимодействия обращаются в общественном сознании только в мифы и определенные идеологемы. Но проблема состоит в том, что эти мифы актуализируются в настоящее время самой структурой современной политической реальности. Дихотомическая связка «русский национализм (ксенофобия) — национализм этнических меньшинств», прежде всего кавказских, может привести к необратимым последствиям как для государственного устройства Российской Федерации, так и для народов, населяющих российское территориальное пространство.

Полиэтничность Северного Кавказа как один из важнейших источников сближения народов на демократической основе пред-

ставляет важный компонент человеческого ресурса для дальнейшего развития российского общества. Сложившись исторически, в последние десятилетия этническая сфера северокавказского региона в силу разных причин претерпела ряд серьезных деформаций, способных повлечь как положительные, так и отрицательные тенденции. В случае доминирования негативных тенденций развития этнической сферы республик (в частности, изменение социального статуса русского и русскоязычного населения в национальных образованиях ЮФО) под угрозой может оказаться (при наименее благоприятном развитии событий) сам факт устойчивого поступательного развития российского общества и государства. В свою очередь, позитивное развитие этнической сферы (например, комфортное социальное самочувствие русского и русскоязычного населения в национальных субъектах ЮФО) будет чрезвычайно важным элементом общего прогресса, являясь даже неким катализатором общеполитических, социально-экономических и культурно-гуманитарных процессов.

В условиях трансформации российского общества на социальное поведение и психологическое состояние русских и русскоязычного населения, проживающих в национальных республиках Северного Кавказа, оказывали и продолжают оказывать влияние как факторы социальных перемен, происходящих в масштабе всего российского общества, так и изменения на уровне отдельных территориальных единиц. Наиболее отчетливо это прослеживается в динамике этнодемографических показателей, характеристиках социального статуса титульного, русского и русскоязычного населения в национально-территориальных образованиях, а также в их представленности в элитных, в том числе во властных структурах. Все эти факторы дают право говорить о необходимости постоянных мониторинговых исследований в рамках межэтнического взаимодействия титульного и русскоязычного населения республик.

Научная цель исследований, которые проводятся в Северокавказском регионе, состоит в выявлении этносоциальных стереотипов в сознании народов, населяющих Северный Кавказ, а также в определении факторов, влияющих на их формирование и изменение; изучение взаимоотношений между титульным, русскоязычным населением и другими этническими группами, проживающими в национальных республиках, а также особенности адаптации русских и русскоязычного населения в культурной и социальной среде национально-территориальных субъектов ЮФО.

Практическая цель научных исследований состоит в поиске возможностей преодоления этносоциальных конфликтов в Севе-

рокавказском регионе ЮФО РФ путем координирования действий федеральных и местных властей, а также субъектов гражданского общества и включает в себя поиск инструментов воздействия на процессы формирования этносоциальных стереотипов, которые могут быть использованы федеральными и местными властями, а также гражданскими организациями, направляющими свою деятельность на преодоление межэтнических и социальных конфликтов.

Этносоциальные стереотипы титульных и русскоязычных групп представляют собой сложные ментальные образования, в основе которых лежат стереотипы, сформированные традиционной культурой каждого народа. В современных условиях на эти исходные стереотипы под действием процессов урбанизации, модернизации, а также текущих политических конфликтов накладываются новые. Взаимодействие старых и новых стереотипов порождает определенные векторы их динамики, как конструктивные, направленные на стабилизацию обстановки, так и деструктивные, направленные на ее дестабилизацию. Этносоциальные стереотипы обладают определенной структурой, включающей в себя позитивные и негативные установки. Эти установки являются основой, формирующей у этносов и народов Северного Кавказа отношение к соседним этносам и народам, к своим региональным властям, региональным властям смежных регионов, а также российской федеральной власти. Они также являются основой для формирования представлений человека о самом себе, своем месте в государстве, экономике, политике, а также в межличностных, межэтнических и межконфессиональных отношениях. Особое место занимают установки, связанные с агрессией и защитой от возможной агрессии.

<http://www.fom.ru>

Опрос населения в 100 населенных пунктах 44 областей, краев и республик России. Интервью по месту жительства 15–16 апреля 2006 г. (N= 1500). Дополнительный опрос населения Москвы — (N=600).

ЭТНИЧЕСКИЙ РЕСТОРАН КАК МЕСТО ПРЕЗЕНТАЦИИ «ЭТНИЧЕСКОГО» (НА ПРИМЕРЕ АРМЯНСКОГО КАФЕ- БАРА «КИЛИКИЯ» В САНКТ-ПЕТЕРБУРГЕ)

«Этническое» и «этничность» — это аскриптивные категории, которые являются результатом установления социально релевантных различий, т.е., по Ф. Барту, определяются в диалоге между группой и её окружением. При этом в обыденном сознании «этничности» приписывается примордиальный характер, поэтому считается, что у неё есть набор постоянных специфических черт. Их демонстрация, как правило, очень важна для этнических групп. Так, армяне особо подчеркивают знание своей истории (особенно геноцида 1915–16 гг.), роль армянской церкви в сохранении этноса, наличие письменности и древней самобытной культуры.

Данная статья — это попытка описать средства презентации «этнического» в армянском кафе-баре «Киликия». Были использованы результаты обработки данных включенного наблюдения и беседы с официанткой (АК-6.04.07. ПФ-1), проанализированы меню и фотографии интерьера ресторана. Фоном для изучения способов презентации «этнического» стали данные по другим ресторанам и кафе Санкт-Петербурга, а также информация о них в Интернете (Рестораны: Армянская кухня 2007).

Первое, с чего начинается ресторан — это название, оно должно отражать концепцию заведения и погружать посетителей в контекст армянской культуры. Название «Киликия» связано с конкретной этнической территорией и определенным периодом истории Армении — Киликийским армянским царством (1080–1375 гг.). В XIV в. оно было завоевано египетскими мамлюками, с XVI в. территория царства вошла в состав Османской империи. До геноцида начала XX в. там проживало значительное армянское население. Эти факты в сознании армян связываются с одними из самых сильных маркеров армянской идентичности — тяжелой исторической судьбой армянского народа и геноцидом. Такие ассоциации не всегда возникают в сознании российских обывателей. На мой вопрос, все ли посетители знают, когда приходят, что ресторан армянский, официантка ответила: *«знают по названию, а кто не знает — тот специально спрашивает, что у вас за кухня. И мы объясняем, что собственно это армянское. Киликия — это была территория Армении»*.

В «Киликии» подчеркивают, что хозяин и повара — армяне, напротив, национальность официантов при приеме на работу не важна: *«Главное выглядеть хорошо и уметь расположить своих гостей»*. Традиция особенного гостеприимства всегда акцентируется в кавказских ресторанах.

Посетители делятся на две категории: представителей диаспоры и остальное население. По утверждению официантки ресторана, среди посетителей *«собственно больше армян¹, причем есть постоянные клиенты, постоянные посетители, которые здесь общаются, приходят, хотя и достаточно русских», «если приходят армянки, то чаще семьями, очень требовательные, кухня здесь настоящая, нареканий не бывает потому, что у них настоящее, они тут готовят»*.

Несмотря на нахождение в публичном пространстве, считается, что члены диаспоры должны чувствовать себя «как дома», они как бы приходят в гости к владельцу / шеф-повару ресторана. Не случайно в одном из залов висят старые семейные фотографии владельца ресторана.

В ресторане *«мероприятия заказывают не только армяне», «корпорации если заказывают, то не обязательно армянские, а вообще тут день рождения, банкеты»*.

Национальная кухня выступает как важный маркер «этничности», её содержание конструируется в результате контактов с другими культурами. Кухня становится национальной «не в силу какой-то однородности местных культур, а именно в силу разнообразия, проявляющегося в тот самый момент, когда они вступают друг с другом в диалог. Кухня, таким образом, оказывается <...> местом обмена, а уже затем возникновения» (Каппати, Монтанари 2006: 9). Это вполне согласуется с представлением Ф. Барта об этнических границах, являющихся результатом коммуникации, установления сходства с одним и различия с другим.

Если говорить о соотношении предлагаемых в «Киликии» блюд и традиционной армянской системы питания, то в меню явно преобладают праздничные (не повседневные) и изысканные блюда.

Во всех армянских ресторанах собственно «армянские» блюда не составляют и половины предложенных в меню блюд, не говоря уже о напитках. Существенную часть занимают европейские блюда (видимо, определение кухни как европейско-армянской должно мотивировать включение неармянских блюд в меню), кроме них есть ещё общекавказские. Но именно армянская составляющая кухни определяет этнический колорит всего ресторана. Для того чтобы ресторан считался армянским, не обязательно, чтобы все блюда или даже большая их часть были армянскими.

В «Киликии» особое внимание уделяют «настоящим» продуктам: *«кухня здесь настоящая, нареканий не бывает потому, что у них настоящее, они тут готовят и мацун, и тан сами, и матнакаш пекут сами, а лаваш-то нет, ну, а так у них свой мангал стоит. Повара — армяне из Армении».*

Названия блюд выполняют идентификационную функцию: используются собственно армянские термины (*спас, аришта, хазани*), есть и противоположенные примеры: шашлык по-армянски — *хоровац*, но в меню используется общераспространенный в России термин. Встречаются названия, которые усиливают принадлежность к «армянскому» (*суп Урарту, сыр армянский, кюфта киликийская*).

Можно говорить о том, что этнические рестораны во многом и формируют стереотипный образ национальной кухни, причем это именно процесс, связанный с массовыми миграциями, образованием диаспор и т.д.

В меню ресторана «Киликия» помещены фотографии горных пейзажей Армении и армянских церквей. Подписи к ним представляют особый интерес, так как отражают представления о ключевых моментах «истории» армян (Урарту, Великая Армения, Киликийское армянское царство XII в., вторжение в XI в. турок, вхождение в Российскую империю). Выборка создает свою концепцию прошлого (древность, автохтонность, наличие славных предков и заклётых врагов, культурное превосходство). «Героическое прошлое автоматически должно обеспечить народу славное будущее» (Шнирельман 2000: 3).

По-видимому, такая история ориентирована, с одной стороны, на диаспору, на общеармянское знание, каждый раз подтверждающее этническую солидарность, с другой стороны, на остальных посетителей, перед которыми создается образ великой Армении.

Огромную роль для создания атмосферы в любом кафе и ресторане играет интерьер. Попадая внутрь, первое, что видишь, — большое панно с изображением Арарата. Это визуальный символ Армении. Мне не встречалось ни одного армянского кафе и ресторана, где бы не было изображения Арарата, отличающего армянское кафе от любого другого кавказского. Рядом висят панно с изображениями крестов, которые, видимо, должны подчеркивать христианский характер армянской культуры.

В «Киликии» шесть залов, в одном из них расположена эстрада. На афише написано, что для «респектабельных армян с женами и детьми (хороший знак), по вечерам <...> звучат родные мелодии» (Тарнавская 2007)². На нескольких подоконниках выставлены армянские музыкальные инструменты.

В другом зале находятся печь и мангал. Они вынесены на обозрение посетителей, что должно усиливать ощущение того, что здесь готовят «настоящую» армянскую еду. Тему кухни продолжают старая утварь, кувшины и блюда.

При оформлении залов были использованы мотивы «народного» орнамента и армянское письмо. В одном из дальних залов «Киликии» висят фотографии семьи хозяина ресторана, они были сделаны в начале века в Стамбуле, т.е. предки владельца — выходцы из Западной Армении (Киликии?), объясняющие, вероятно, то, почему ресторан назван «Киликия».

«Киликия», безусловно, является местом презентации «армянскости». Чем больше человек посвящен в контекст армянской культуры, тем больше для него значат отдельные маркеры, в этом смысле члены армянской диаспоры находятся в более выигрышном положении при прочтении «армянского текста». Ведущими оказываются автостереотипы, но внешний взгляд учитывается, что проявляется как в наличии в меню значительной доли неармянских блюд, так и в некоторой стилизации под общекавказскую кухню.

Этнические рестораны формируют стереотипный образ национальной кухни, возникающий в результате диалога культур.

В ресторане этническая культура презентуется прежде всего посредством национальной кухни, однако она оказывается не единственным маркером «этнического», а входит в состав целого блока «армянского» (владелец, повара, детали интерьера, символы, названия, музыка и др.).

В своем описании я заостряла внимание на маркерах «армянского», мне кажется, что большинство людей именно так читает «этнический текст» ресторана. Достаточно наличия нескольких знаков этнического, чтобы «неармянское» отступило на второй план.

¹ Когда я была в «Киликии», мне не показалось, что большинство посетителей армяне.

² Ни в одно из нескольких своих посещений «Киликии» армянской музыки я не слышала, звучала русская попса, а на экранах транслировался канал «Мода».

Библиография

АК-6.04.07. ПФ-1 Архив автора. Армянская кухня. 6.04.2007. Запись 1.

Каппати Л., Монтанари М. Итальянская кухня. История одной культуры. М., 2006.

Рестораны: Армянская кухня // Афиша: Петербург. <http://spb.afisha.ru/places/restaurants/?id=7144929&index=&wifi=&fromgoogle=spb>, 3.05.2007.

Тарнавская Ю. Киликия. Рестораны: Армянская кухня // Афиша: Петербург. <http://spb.afisha.ru/restaurants/restaurant/?id=2684613>, 3.05.2007.

Шнирельман В.А. Ценность прошлого: этноцентрические и исторические мифы, идентичность и этнология. Реальность этнических мифов // Московский центр Карнеги / <http://www.carnegie.ru/ru/pubs/books/volume/36534.htm> 9.05.2007.

Barth F. Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organisation of Culture Difference. London: Allen and Unwin, 1969.

Т.А. Тумгоева

ОСОБЕННОСТИ ВОСПРИЯТИЯ ВЛАСТНЫХ ОТНОШЕНИЙ У ИНГУШЕЙ

В 2004–2005 гг. автором было проведено психологическое исследование по восприятию центральной и республиканской политической власти (реальной и идеальной) представителями некоторых северокавказских диаспор Санкт-Петербурга, в т.ч. ингушской. В основу исследования была положена авторская методика. Также проводился анализ теста цветовых отношений, в рамках которого определялось отношение респондентов к некоторым политическим понятиям (каждое понятие бессознательно ставилось на определенное место — с 1 по 8 — по степени эмоционального предпочтения).

По полученным нами результатам мы можем сделать выводы о том, что представления ингушских респондентов об идеальной власти в республике базируется в основном на попытке компромисса между традиционализмом и модернизмом. Так, респонденты выразили стремление к более интенсивному формированию новой картины мира у ингушей, однако только при безусловном сохранении старого традиционного мировоззрения. Эта же идея выразилась и в выборе власти светского лидера (с непременною оглядкой на религиозного), и в выборе власти национального лидера (с оглядкой на государственного).

Основное, что вызвало недовольство у ингушских респондентов, — уровень самоуправления в республике. По мнению ингу-

шей, управление республикой должно осуществляться из самой республики (а не из Центра, как это происходит сейчас), а политические лидеры Ингушетии не должны быть «ставленниками Центра», а должны избираться народом. Также ингуши недовольны информацией, поступающей из СМИ, большинство респондентов уверены в том, что эта информация является недостоверной и лживой.

По анализу теста цветовых отношений мы можем сделать следующие выводы. Государственная политическая власть во всех ее формах и проявлениях в основном не вызывает у ингушей ни положительных, ни отрицательных эмоций (практически все политические понятия были поставлены ингушскими респондентами на 4–5 места). При этом наиболее негативное отношение, можно сказать отторжение, вызвала такая форма власти, как автократия — власть сильных над слабыми. Однако при всем своем безразличном отношении к власти вообще ингуши признают необходимость и важность присутствия в жизни российского общества демократических принципов, равного соотношения единоличной и коллегиальной власти (это проявляется и в результатах предыдущего теста) и силы государственных законов (все эти понятия «заслужили» 4 место).

Единственной формой власти, которая признается ингушами не просто как необходимая, но и как наиболее желанная и предпочтительная является власть национальных обычаев (2 место). По мнению ингушских респондентов, государственное управление в республике должно осуществляться и регулироваться с учетом национальных традиций и обычаев ингушей. Кстати говоря, в результатах предыдущего теста одной из важнейших характеристик идеальной республиканской власти стала фраза «реальную власть должны иметь национальные обычаи», а основным требованием к идеальному политическому лидеру стало знание, выполнение и подчеркивание важности национальных традиций и обычаев своего народа.

Таким образом, обобщая вышесказанное, можно сделать вывод о том, что этнопсихологической особенностью восприятия властных отношений ингушей является сильная база традиционализма, через призму которого это восприятие осуществляется. Однако эта база уже не рассматривается ингушами как единственный источник мировоззрения, скорее она представляется крепким фундаментом, на котором необходимо выстраивать новую картину мира, новое мировоззрение. В идеологии российского общества в целом, по мнению ингушей, должна сформироваться идея, призванная укрепить и консолидировать общество, выработать те

ценности, цели и идеалы, которые должны стать общими для всех российских народов, но не противоречить и не заменять традиционные ценности каждого народа в отдельности.

М.М. Магомедханов

ЭТНОЯЗЫКОВАЯ СИТУАЦИЯ В ЗАПАДНОМ ДАГЕСТАНЕ

Примерно из ста языков коренных народов России, которые различаются по ареалу распространения, числу носителей, правовому и функциональному статусу и т.д., более половины сосредоточены в пределах Северного Кавказа и Дагестана. Но даже на фоне многоязычного Дагестана западная его часть отличается исключительной и, пожалуй, уникальной этнической и языковой мозаичностью.

Владение двумя и более языками воспринималось в Дагестане как явление обычное. Гинухцы, например, помимо гинухского знают еще цезский и бежтинский языки, а со школьного возраста осваивают аварский и русский. Бежтинцы, цезы, гунзибцы, гинухцы общались между собой на цезском или бежтинском языках, а с грузинами — на грузинском языке. Багулалы, отчасти чамалалы, хваршины с. Инхоквари владеют тиндинским языком. Тиндалы утверждают, что они немного понимают годоберинский, каратинский и андийский языки, а между багулальским и тиндинским языками находят примерно такие же различия, как между салатавским и тляртинским диалектами аварского языка. Некоторые из годоберинцев в той или иной мере могут изъясняться на багулальском и чамалальском языках.

В XIX — первой половине XX в. мужское население Западного Дагестана (дидойцы-цезы, гинухцы, бежтинцы, гунзибцы, хваршины и др.), занимавшееся торговыми перевозками в Грузию, осваивали грузинский язык. Торгово-экономические связи с Чечней андийской группы народов, в частности андийцев, ботлихцев, годоберинцев, багулалов, способствовали тому, что среди этих народов (в основном среди мужчин) получил распространение чеченский язык.

Однако общим для всех народов Западного Дагестана и арчинцев стал аварский язык. Среди множества причин и условий становления в Западном Дагестане авароязычной культурной среды следует особо выделить полиэтничность данного региона, которая усложняется еще и тем, что к территориям расселения упомянутых выше андо-цезских народов вплотную примыкает ряд возникших в разное время авароязычных селений.

Западный Дагестан (т.е. территория современных Ботлихского, Ахвахского, Цумадинского и Цунтинского р-нов) не подвергся сколько-нибудь значительному этническому смещению населения и в целом продолжает сохранять преемственность сложившейся десятки веков назад уникальной этноязыковой структуры. Оговорка «в целом» сделана здесь неслучайно. Дело в том, что центры функционирования некоторых из языков народов Западного Дагестана за истекшие полвека плавно переместились из горных районов на равнину. Процесс этот не обнаруживает признаков развития в обратном направлении, и с точки зрения перспектив сохранения языков малых по численности народов Дагестана его трудно охарактеризовать как однозначно позитивный.

Р.А. Бекназаров

НАРОДЫ КАЗАХСТАНА: НЕКОТОРЫЕ ПРОБЛЕМЫ СОВРЕМЕННЫХ ЭТНОЛОГИЧЕСКИХ ИССЛЕДОВАНИЙ

Этническая ситуация в современном Казахстане представляет собой мозаику, сложенную волей истории из представителей разных народов и народностей, концессий, культур и т.п. Безусловно, такая полиэтническая обстановка складывалась в течение нескольких столетий. Сегодня более 100 этносов проживают на территории Казахстана, и складывались они различными путями и из различных по происхождению групп (Токарев 1958; Народы Средней Азии... 1962, 1963; Народы мира... 1988).

Не вдаваясь в подробности этнической истории Казахстана XIX в., изложим вкратце этот вопрос с начала XX в. В 1920–30-е гг. из центральных районов СССР в массовом порядке под конвоем были выдворены в Казахстан представители так называемого свергнутого класса: высшее сословие, духовенство, а также зажиточные крестьяне, лишенные своего имущества в ходе насильственной коллективизации. Тогда же были выселены жители станиц Терского казачьего округа. В предвоенные годы под разными предлогами были сняты с мест постоянного проживания корейцы, персы-иранцы, курды и др. С началом Второй мировой войны последовала депортация «нежелательных элементов» из Прибалтики, Западной Украины, Западной Белоруссии, Бессарабии. В период Великой Отечественной войны депортации подвергались целые народы, обладавшие национально-территориальной автономией. Одними из первых были перселены дальневосточные корейцы. Их массовому насильственному переселению с Дальне-

го Востока в Казахстан предшествовало административное переселение сюда наиболее активной части диаспоры в 1935 и 1936 гг. В Казахстане ссыльных разместили на островах Аральского моря и на севере республики. 21 августа 1937 г. было принято постановление № 1428–326сс Совнаркома СССР и ЦК ВКП(б) «О выселении корейского населения из пограничных районов Дальневосточного края».

По данным отдела лагерей, трудопоселений и мест заключения НКВД КазССР, в Казахстан в 1937 г. было переселено 98 454 человека. 28 августа 1941 г. был обнародован Указ Президиума ВС СССР № 21–160 «О переселении немцев, проживающих в районах Поволжья». К 25 октября 1941 г. в Казахстане планировалось принять 467 тыс. немцев Поволжья. Фактически в республику прибыли 420 тыс. чел. 8 октября 1941 г. по постановлению № 744сс «О переселении немцев из Грузинской, Азербайджанской и Армянской ССР» планировалось переселить в Казахстан 47 тыс. человек из указанных регионов. В Казахстан прибыли 2 268 человек, из них 979 детей калмыков. 14 октября 1943 г. было принято закрытое Постановление Совнаркома СССР о выселении карачаевцев. 45 529 человек были размещены в Южно-Казахстанской области. 5 марта 1944 г. было принято Постановление ГКО о выселении балкарцев. В Казахстан выслали 25 тыс. человек. Постановление ГКО о выселении чеченцев и ингушей в Казахскую и Киргизскую ССР было принято 31 января 1944 г. Выселение происходило 23 февраля 1944 г. 18 мая 1944 г. начали депортацию крымских татар (4501 чел.), болгар и греков (7000 чел.). Последние крупные переселения народов в Казахстан происходили в связи с эвакуацией заводов и фабрик из центральных областей России в годы Великой Отечественной войны, а также в 1950–60-е годы в связи с освоением «целинных и залежных земель» в северных и центральных областях республики (Депортированные... 1998; Народы Казахстана... 2003) (см. таблицу).

С развалом СССР сложная этническая ситуация в республике, вопросы ее решения и сохранения межэтнического согласия были определены как основные во внутренней политике суверенного Казахстана. 1 марта 1995 г. была образована Ассамблея народов Казахстана в соответствии с Указом Президента РК. «Положение об Ассамблее народов Казахстана» было утверждено Указом Президента РК № 856 от 26 апреля 2002 г., где были изложены общие положения, цели, задачи и направления деятельности, организация и порядок работы, права и обязанности членов Ассамблеи, структура управления и финансирования этой организации.

**Численность населения по отдельным национальностям
на начало 2007 г.**

Все население	15 396 878
казахи	9 111 596
русские	3 945 512
украинцы	440 507
узбеки	439 687
уйгуры	233 227
татары	228 606
немцы	222 296
корейцы	102 456
белорусы	90 658
азербайджанцы	89 851
турки	86 851
дунгане	45 921
поляки	40 995
курды	38 030
чеченцы	36 185
таджики	32 506
башкиры	20 646
Другие национальности	191 735

В истории изучения судеб народов, населяющих Казахстан, до сегодняшнего дня остаются неосвещенные вопросы. Некоторые из них мы хотели бы рассмотреть в предложенной краткой статье, и на региональном уровне по материалам Актюбинской области освятить отдельные моменты истории населения бывших фортов, крепостей — первых русских переселенцев, казаков, старообрядцев, татар и башкир Иргиза, Карабутака, Темира и т.д.

В советское время в Актюбинской области существовали поселки, преобладающим населением которых были корейцы — Богетсай, болгары — Болгарка, немцы — Косестек, Акраб и др. Какова судьба этих этносов? Как решались вопросы межэтнических взаимоотношений на уровне семьи, конкретной улицы, поселка и т.д.?

Одним из способов ответить на эти вопросы является изучение структуры кладбищ казахских степей (Ажигали 2002). Например, православное кладбище пос. Богетсай Хромтауского района Актюбинской области находится в 100 м на север от казахского некрополя, огорожено земляным валом. Внутри имеются захоронения православных русских и корейцев. Корейские могилы ориентированы с запада на восток. С западной стороны ставится знак креста, могила огораживается железной решеткой. На некоторых могилах установлена пятиконечная звезда. Православные русские могилы также огорожены, однако кресты ставятся с восточной стороны, вход в решетчатую ограду сделан с запада (Бекназаров 2006).

В 5 км на Ю–ЮЗ от пос. Астауший Шалкарского района Актюбинской области был обследован казахский некрополь Мешит (второе название у местного населения — *Жанаман ахун мешити* (мечеть Жамахан ахуна). Кладбище Мешит расположено на стыке границы степи с барханными песками Большие — Борсык кумы. Некрополь состоит как из старых, так и из новых захоронений. Старая его часть представлена каменными оградками из рваного камня-плитняка бурого железистого песчаника, некоторые из которых объединяют более пяти захоронений, т.е. являются *коргана* — семейными склепами. Новые захоронения из современных строительных материалов поставлены друг к другу очень плотно. С юго-восточного угла кладбища, по словам информантов, существовало старое место мечети-медресе, на котором сейчас возведено новое сооружение мечети (хотя оно, на наш взгляд, больше выполняет функции *тунек уй* — дома для ночлега полонников). На юг в 100 м от мечети имеются православные захоронения, состоящие из железных оградок, внутри которых установлены невысокие пирамидки из листового железа, завершающиеся пятиконечной звездой (указаны следующие фамилии: Башлаев Владимир Михайлович 1952–1973; Шкурат Мария Семеновна 1903–1989; Смага Степан Васильевич 1927–1977; Проскурина В.Ф. 1952–1986). На юго-востоке в 50 м от мечети имеется колодец. Необходимо отметить, что в настоящее время в округе живет только казахское население (Бекназаров 2005).

Изучение мемориально-культурных комплексов — кладбищ, мест расположения поселений, церквей — еще раз показало необходимость проведения комплексных этнологических исследований. В настоящее время подобные исследования проводятся в рамках государственной программы «Культурное наследие Казахстана».

Библиография

- Ажигали С.Е. Архитектура кочевников — феномен истории и культуры Евразии (памятники Арало-Каспийского региона). Алматы, 2002.
- Бекназаров Р.А. Отчет Актюбинской комплексной этно-археологической экспедиции за 2005 г. Актюбе, 2005.
- Бекназаров Р.А. Отчет Актюбинской этнографической экспедиции за 2006 г. Актюбе, 2006. Ч. 1.
- Депортированные в Казахстан народы: время и судьбы. Алматы, 1998.
- Народы Казахстана: Энциклопедический справочник. Алматы, 2003.
- Народы мира: историко-этнографический справочник / Гл. ред. Ю.В. Бромлей. М., 1988.
- Народы Средней Азии и Казахстана / Под ред. С.П. Толстова, Т.А. Жданко, С.М. Абрамзона, Н.А. Кислякова. М., 1962. Т. I; 1963. Т. II.
- Токарев С.А. Этнография народов СССР: Исторические основы быта и культуры. М., 1958.

Л.И. Мишурунская

К ВОПРОСУ ОБ ИЗУЧЕНИИ ЭТНИЧЕСКОГО САМОСОЗНАНИЯ ПОВОЛЖСКИХ ТАТАР (ПО МАТЕРИАЛАМ ПОЛЕВЫХ РАБОТ ПОСЛЕДНИХ ЛЕТ)

Этническое самосознание понимается как осознание принадлежности людей к определенному народу, конкретно проявляющееся в употреблении ими единого названия народа, осознании своей «отдельности и обозначении ее собственным именем, что позволяет эту отдельность — этнос, народ — выделить из числа других подобных» (Генинг 1988: 11). В структуру этнического самосознания помимо осознания своей принадлежности к этнической группе в отечественной традиции принято включать представления членов группы о себе, о других этносах, а также представления о «родной земле», о государственной общности и т.п. (Бромлей 1983: 173–199). Представления о признаках этнической принадлежности служат основой для взаимной идентификации как на уровне этноса, так и на уровне индивидуума. Критерии, согласно которым члены этноса отбирают и осмысливают определенные значимые признаки своей общности, выступают и в качестве критериев их самоидентификации. Главным же показателем их существования принято считать наличие внутренне-го для этноса самоназвания — эндоэтнонима (Иванова 1987: 52).

Применительно к татарскому самосознанию следует отметить, что возникновение татарской нации, а также этнического само-

сознания у татар получает неоднозначную оценку у историков. Современное прочтение этнонима «татары» — явление позднее, относящееся к XX в. Этот термин, безусловно, применялся по отношению к мусульманскому населению Казанского края, о чем свидетельствуют русские источники XVIII в., а также историко-географические описания края, сделанные П.Н. Рычковым, В.Н. Татищевым, И.Г. Георги и др. В то же время в XVIII в. имя «татары» распространяется на многих преимущественно тюркоязычных инородцев, живущих на территории России. Жители Казанского края, вероятно, ощущая определенную преемственность с Волжской Булгарией и Казанским княжеством, часто использовали самоназвания «булгаре» или «казанцы». Одновременно с этим существовали разнообразные типы локальных самоназваний (*мишэр, типтэр, крэшен*), соответствующие субэтническим группам татар, расселенным как на территории Заказанья, так и за его пределами (Исхаков 1994: 8–9). В целом в условиях пропаганды православия и распространения негативного отношения к Золотой Орде термин «татарин» воспринимался как ущербный, и его старательно избегали. Можно считать, что для описываемого периода в Поволжье и Приуралье среди разных групп мусульманского тюркоязычного населения было характерно широкое распространение эндоконфессионализма «мусульмане» в качестве общего имени. Данную традицию поддерживало мусульманское духовенство, утверждавшее, что какого-либо самостоятельного народа под названием «татары» не существует, а есть общая тюркская или турецкая нация (Абдуллин 1976: 83). Распространению и утверждению этнонима «татары» среди широких масс крестьян способствовала деятельность татарских ученых и общественных деятелей, направленная на разъяснение необходимости отделения имени народа от его религиозной принадлежности (Халиков 1985: 30–31).

Существует мнение о том, что национальное самосознание народов, населявших Россию (за исключением русских), создано после 1917 г. на базе «существовавших или изобретенных культурных различий» через «территоризацию этничности» (Тишков 1994: 25), т.е. создание автономных республик, в том числе Татарской Автономной Социалистической Республики, сформированной в 1920 г. Ведущий идеолог в области созидания татарского национального самосознания Д.М. Исхаков, напротив, считает, что к началу XX в. «в общих чертах завершилось формирование татарской этнокультурной нации». В числе признаков сложения нации помимо создания единого языка и отделения религии от культуры и политики называются трансформация тра-

диционной культуры, образование ее «вторичных генерализованных форм» (Исхаков 2000: 133).

На сегодняшний день исследование самосознания у татар ведется на уровне поиска факторов единства нации. Много говорится об историческом прошлом, литературе и языке, искусстве, фольклоре, конфессиональной составляющей. Дискуссия затрагивает вопросы принадлежности к единой нации отдельных этнических групп, таких как кряшены, сибирские татары, а также о возможности включения в состав единой нации башкир (Единство татарской нации 2002: 135). Причем акцент делается на общие исторические истоки образования групп и данные языка, этнографические материалы практически не используются.

Ряд исследователей сосредоточили свое внимание на проблемах взаимосвязи этноидентичности и самосознания, межкультурных ценностей и этноспецифических черт в составе татарского менталитета. Отдельное внимание уделяется татарской этноидентификации как феномену в российской общественной и политической жизни. Данные явления рассматриваются с позиции психологии, социологии и языкознания без привлечения исторических и этнографических источников, т.е. с позиции современности. Материалы для анализа в подобных исследованиях получают посредством социологических методик. Исследуют жителей городов, причем преимущественно молодежные демографические страты или интеллигенцию (см.: Этническое самосознание 2003).

Литературы, посвященной непосредственно анализу структуры татарского самосознания в целом, его компонентов и их истоков, пока не существует. В 1990-е гг. в Татарстане проводился ряд этносоциологических исследований по проблемам этничности. Их результаты были опубликованы в ряде статей (напр.: Арутюнян, Дробижева, Кондратьев, Сусоколов 1984; Мусина 1994; Мусина 1998 и др.). Согласно полученным данным, основная часть татар, проживающих в разных районах Татарстана и России в целом, считает главным признаком этноса язык (в том числе 71,1 % в сельской местности). Вторым по значимости компонентом этнической идентичности является культура, в том числе обычаи, обряды (50,7 % в сельской местности) (Мусина 2002: 159–161). Опрашиваемых в основном ориентировали на оценку роли национальной профессиональной культуры в противопоставлении к русским и зарубежным образцам. Соответственно оценки даются исходя из данных по частоте использования в повседневной практике татарской художественной литературы, газет, а также татарской профессиональной музыки.

Почти половина опрошенных жителей деревень в качестве важного фактора национального самосознания признала религию. При этом именно поддержка религии была названа как необходимое условие для возрождения татарского народа (48,8 %). Большинство опрошенных признает и проводит в своей семье религиозные обряды, связанные с жизненным циклом, такие как *никах* — мусульманское религиозное бракосочетание, *исем кушу* — религиозное имянаречение и *свннэт* — обрезание (Этносоциальное развитие 2001: 515). Причем религиозные обычаи, обряды и праздники в восприятии информантов часто выступают в качестве национальных. Являясь неотъемлемой частью татарской культуры, они приобретают статус этнической традиции.

Вместе с тем признается роль, которую играют обычаи и обряды как элементы национальной культуры, воспроизводимые в каждом последующем поколении при построении этнической идентичности. Перечисляется ряд праздников (*сабантуй*, *нардуган*), формы молодежного времяпрепровождения (*кичке уен*, *аулак ёй*), остаточные формы общинных взаимоотношений (помочи — *өмө*), а также упоминается существование особой практики в межпоколенных и внутрисемейных взаимоотношениях (Этносоциальное развитие 2001: 516). Данных по специальным исследованиям, посвященным отдельным обрядам татар или обрядности в целом в контексте изучения самосознания, в литературе не приводится, что и послужило основанием для выбора темы исследования.

В 2003–2005 гг. сотрудниками отдела Поволжья и Приуралья Российского этнографического музея проводилось полевое исследование, в ходе которого велся опрос по теме «Элементы традиционно-бытовой культуры как аспекты этнического самосознания у татар». Экспедиции проходили на территории Республики Татарстан, Республики Марий Эл и в Нижегородской области Российской Федерации. Таким образом, сбор материала осуществлялся среди татар казанской центральной группы, казанской периферийной группы и среди татар-мишарей сергачской группы. Задачей анкеты, составленной участниками экспедиции, было получение ответов по ряду тем, неоднократно поднимавшихся этносоциологами: представление о национальном характере, язык и отношение к нему, религия и отношение к ней и т.п. Отдельно был представлен блок вопросов, посвященных обрядовой жизни, функционированию отдельных элементов традиционно-бытовой культуры, внутрисемейным отношениям. Подобные обследования с использованием стандартизированного интервью уже проводились среди различных народов России, в том числе и среди татар (см.,

напр., Современные межнациональные процессы 1981; Вопросник 1986; Кожанов, Яловицына 1998: 20–26). В нашей анкете был учтен опыт предшественников и сделан акцент на выявлении тех особенностей национальной жизни, которые само татарское население считает этномаркирующими.

Полученная информация свидетельствует о том, что эндоконфессионализм «мусульмане» по-прежнему достаточно распространен и часто используется вместо обозначения этнической принадлежности. Как правило, такой ответ на вопрос о национальности дают люди пожилого возраста (старше 50 лет) или наиболее религиозные информанты (АРЭМ. Ф. 10. Оп. 1. Д. 157; Первые материалы 2005).

Подобное восприятие группового единства подкрепляется тем, что именно исламские обычаи и праздники являются наиболее устойчивыми этномаркерами у обеих групп татар. По поводу уже упомянутых *никаха* и *исем кушу* следует отметить, что они в настоящее время выступают в качестве смысловых центров торжественного действия, сопровождающего рождение или свадьбу, на что уже обращали внимание специалисты по татарской этнографии (Уразманова 1999: 313). Другие элементы ритуала отличаются высокой степенью вариативности даже в пределах одной из рассматриваемых групп населения. В последние годы на обследованной территории появилась тенденция к образованию общей модели свадебного ритуала на базе однотипных в прошлом компонентов — сватовства, сговора и обрядов встречи невесты в доме жениха (Мишурина 2006: 192–198). Вопрос о том, насколько эта модель окажется жизнеспособной и сможет противостоять урбанистическим тенденциям, пока остается открытым. Обрезание сегодня производят в больнице, и обрядовая сторона практически полностью исчезла, будучи заменена обычным застольем. Особо хочется выделить погребальный ритуальный комплекс *жиназа уку*. Как и у большинства других народов, у татар похоронный обряд отличается исключительной устойчивостью, которая в данном случае достаточно жестко закреплена нормами ислама. Любые варианты возникают только на уровне проведения поминок и касаются преимущественно запретов и примет. В качестве национальных информанты часто упоминают такие чисто религиозные праздники, как *корбан бейреме* (жертвоприношение) и *ураза бейреме* (праздник окончания поста), при чем различия между этими праздниками и внерелигиозными в деревенской среде не ощущаются.

Сабантуй, безусловно, признается национальным татарским праздником, однако с той оговоркой, что в нем принимают учас-

тие и другие народности (марийцы, русские). На территории Татарстана этот праздник оценивают скорее как символ внутрорегиональной интеграции, чем этнической. В качестве собственно татарского сабантуй скорее воспринимают жители Нижегородской области, проживающие в плотном окружении иноэтничного населения (АРЭМ. Ф. 10. Оп. 1. Д. 157; Полевые материалы 2005). Следует, однако, отметить, что для татар мишарских групп этот праздник изначально не был характерен и появился в районах их расселения уже при советской власти (Уразманова 2001: 23). Другие национальные татарские праздники, а также специфические татарские обычаи, в том числе и перечисленные выше, в настоящее время отошли в область истории. Пожилые жители деревень могут предоставить некоторую, зачастую достаточно полную информацию по этим вопросам, но как элемент этнического сознания местным населением они не расцениваются.

Достаточно часто подчеркивается особая роль внутрисемейных связей и уважительное отношение к старшим, характерные для татар в сравнении с русскими, однако здесь встает вопрос о верификации полученных данных, поскольку опрос осуществлялся исследователями не татарского происхождения.

Материальная часть культуры татарского народа начала утрачивать этноспецифические черты еще в начале XX в., в силу чего на сегодняшний день можно обнаружить лишь ограниченное количество национальных символов, выраженных в материальной форме. Это в основном предметы, прямо или косвенно относящиеся к мусульманскому культу, и именно в них следует искать основу этнического единства. Часть из этих предметов уже утратила национальную форму, часть копирует или развивает этнические характеристики. В качестве примера первого типа можно привести ситуацию, которая сложилась в оформлении интерьера жилища. Решающую роль здесь играют *шамаили* турецкого или китайского производства, религиозные календари и репродукции священных мест. Если говорить о конструкции и наружном оформлении жилища, то здесь этническая специфика в большей степени проявлена в районе Заказанья (особенное оформление фронтона, крыши, забора). В Нижегородской области жилой татарский дом снаружи мало отличается от мордовского или русского домов (Архив РЭМ. Фотоколл. № 12226, 12314). В последние годы застройка в обоих регионах ведется практически без учета национальной специфики.

Весьма показателен результат, полученный в ответ на вопрос о национальных блюдах. Для большинства опрошенных, принадлежащих к казанской группе татар, в этом качестве выступа-

ет *зббэдия* (иногда его называют *бэлеш*) — многослойный пирог с рисом, яйцом, творогом и сухофруктами (Архив РЭМ. Ф. 10. Оп. 1. Д. 157: 17, 18). Сергачские мишари термином *бэлеш* обозначают блюда, в основе которых лежит тушенная конина, и в целом определяют этот вид мяса как символ национальной кухни (Полевые материалы 2005). Вероятнее всего предположить, что отчетливого «кулинарного кода» в общетатарской культуре не существует.

Единственными этнически окрашенными артефактами, получившими широкое распространение, можно считать головные уборы — *тубэтэй* и *калфак*, в прошлом этноспецифические для группы казанских татар, но на сегодняшний день претендующие на роль общетатарского символа (Мишурина 2005: 198–199). Их повсеместно используют при проведении праздников и при посещении мечети.

Эволюция традиционных культур в XX в. ознаменовалась исчезновением этнически маркированных компонентов бытовой культуры у разных народов, что связано с общей унификацией жизни. Подводя итоги проведенному этнографическому обследованию, можно констатировать сохранение региональной специфики локальных традиций в пище, а также в структуре свадьбы, родин и похоронного ритуала, однако темп отмирания отдельных локальных традиций в сельской среде сравним с темпом урбанизации традиционной культуры в целом. Что касается процесса внутритатарской интеграции, то здесь решающим фактором в построении этнического самосознания помимо языка следует признать религию, которая выступает как в образах мусульманских праздников, так и в виде конфессиональной составляющей обрядов жизненного цикла. Неудивительным в этом контексте оказывается сохранение эндоконфессионализма «мусульмане». Вероятнее всего, в настоящее время можно расценивать поволжских татар как этноконфессиональную общность. Проведение аналогичных исследований у татар других территориальных групп может подтвердить или опровергнуть высказанную точку зрения.

Библиография

- АРЭМ — Архив Российского этнографического музея (С-Петербург).
Абдуллин Я.Г. Татарская просветительская мысль. Казань: Таткнигоиздат, 1976.
Арутюнян Ю.В., Дробижина Л.М., Кондратьев В.С., Сусоколов А.А. Этносоциология: цели, методы и некоторые результаты исследования. М., 1984.

- Бромлей Ю.В. Очерки теории этноса. М., 1983.
- Вопросник Башкирской этнографической экспедиции. Уфа, 1986.
- Генинг В.Ф. Этническая история Западного Приуралья на рубеже нашей эры. М., 1988.
- Единство татарской нации: Материалы научной конференции АН РТ «Цивилизационные, этнокультурные и политические аспекты единства татарской нации» (Казань 7–8 июня 2002 г.). Казань: Фэн, 2002.
- Иванова Э. А. Этническое самосознание болгар на этапе перехода от народности к нации // Советская этнография. 1987. № 2.
- Исхаков Д.М. Роль интеллигенции в формировании и современном функционировании национального самосознания татар // Современные национальные процессы в Республике Татарстан. Казань: ИЯЛИ АНТ, 1994. Вып. II.
- Исхаков Д. М. Национальное движение волго-уральских татар «первой волны» и его особенности // Этническая мобилизация во внутренней периферии Волго-Камского региона начала XX в. Ижевск: УИИЯЛ УрО РАН, 2000.
- Кожанов А.А., Яловицына С.Э. Этносоциологическое обследование финского населения Карелии: Основные задачи и первые результаты // Финны в России: История, культура, судьбы. Петрозаводск, 1998.
- Мишурина Л.И. Татарский тубетей — эволюция образа // Материалы 8-й международной научной конференции «Мода и дизайн». СПб., 2005.
- Мишурина Л.И. Общее и особенное в свадебных традициях казанских татар и сергачских татар-мишарей // Материалы пятых Санкт-Петербургских Этнографических чтений. СПб.: Российский Этнографический музей, 2006.
- Мусина Р.Н. Этнокультурные ориентации и межнациональные отношения: Анализ ситуации в городах РТ // Современные национальные процессы в РТ. Казань, 1994. Вып. 2.
- Мусина Р.Н. Религиозность как фактор межэтнических отношений в РТ // Социальные и культурные дистанции: Опыт многонациональной России. М., 1998.
- Мусина Р.Н. проблеме этнической идентичности современных татар // Единство татарской нации: Материалы научной конференции АН РТ «Цивилизационные, этнокультурные и политические аспекты единства татарской нации» (Казань 7–8 июня 2002 г.). Казань: Фэн, 2002.
- Современные межнациональные процессы в ТССР: Программа исследования и инструментарий. Казань, 1981.
- Тишков В.А. Россия как многонациональная общность и перспективы межэтнического согласия // Серия обозрений к 1 конгрессу российских предпринимателей. Серия: политология. М., 1994. Вып. 4.
- Уразманова Р.К. Ритуалообразующая роль мусульманских предпи-

саний в структуре семейно-бытовой обрядности татар // Третий конгресс этнографов и антропологов России: Тезисы докладов. М., 1999.

Уразманова Р.К. Обряды и праздники татар Поволжья и Урала (Годовой цикл. XIX — начало XX вв.) // Ист.-этногр. атлас тат. народа / Под ред. Р.К. Уразмановой. Казань: Дом печати, 2001.

Халиков А.Х. О происхождении, этимологии и распространении имени «татары» в Среднем Поволжье и Приуралье // К вопросу этнической истории татарского народа. Казань: ИЯЛИ АНТ, 1985.

Этническое самосознание и кросскультурное взаимодействие народов Поволжья: Сб. мат-лов международной научной конференции. Казань: Новое знание, 2003.

Этносоциальное развитие и идентичность современных татар // Татары. М., 2001. (Сер. «Народы и культуры».)

Ю.Г. Григорьева

ЭТНОГРАФИЧЕСКИЕ ФАКТОРЫ ВОЗНИКНОВЕНИЯ ЧЕЧЕНСКОГО КРИЗИСА

При анализе современных конфликтов, как правило, мало используются научные публикации предшествующего времени, касающиеся особенностей региона. Однако представляется, что здесь можно найти большие возможности для прогноза. Подобная информация, как правило, не несет на себе столь ярко выраженный отпечаток пристрастий авторов, как политические буклеты. Если достаточно давнее исследование, не «завязанное» на каком-то определенном политическом сюжете, отчетливо освещает факторы риска (хотя автор не ставил перед собой такой задачи), то это заслуживает внимания. Нередко сопоставление этнографических, экономических, исторических и демографических данных приводит к выводу, что вероятность полномасштабного конфликта в регионе можно было бы достоверно предсказать.

В этом отношении события на Северном Кавказе не являются исключением. Но, на первый взгляд, не совсем понятно, как конфликт в Чечне постепенно трансформировался в угрозу изоляции самой Чечни в пределах Северного Кавказа, хотя его первоначальным рефреном была идея создания «конфедерации» северокавказских народов. Это трудно объяснить, исходя только из конкретной политической и экономической ситуации. Очевидно, что причина должна лежать глубже, покоится на этноисторическом фундаменте.

Задолго до событий 1990-х гг. многочисленные этнографические и исторические исследования показывали, что вайнахи, особенно чеченцы, значительно отличаются от других народов Северного Кавказа. Как часто указывается, это во многом было обусловлено географической обособленностью вайнахского этноса на протяжении столетий. В то же время, чеченцы и ингуши, являясь двумя ветвями единого народа, по-разному повели себя в ходе конфликта в 1990-е гг.¹ Однако, как показывают исторические данные, различие наметилось еще в XIX в., в значительной мере под действием социально-экономических факторов. Уже тогда обособленность была в гораздо большей степени утрачена ингушами, чем чеченцами.

В целом проживание в малодоступной местности в центре Северного Кавказа сводило к минимуму возможности иновляний, хотя не исключало полностью торговых и политических связей. Данные исторические обстоятельства сыграли роль скрытой пружины, развернувшейся и в XIX, и в XX, и, как показывают события, в XXI столетиях.

Важная задача, которая возникает при анализе любой конфликтной ситуации, состоит в том, чтобы объединить в один «фокус» две перспективы — прошлое и настоящее. Она особенно актуальна при обращении к современным северокавказским событиям. Однако при этом возникает опасность подмены оценок, когда идеи и мотивы «прошедшего времени» воспринимаются как непосредственные причины возникновения конфликта сегодня. Чаще всего такая ситуация возникает тогда, когда в историческом прошлом народа была своя государственность или же длительная борьба за независимость. Но преэминентность в данном отношении наблюдается в современном мире далеко не всегда. Почему же это произошло с Чечней, или Ичкерией, в 1994 г.?

Замкнутая жизнь в горах внутри «родовых» сообществ (*тейпов*) на протяжении столетий и даже тысячелетий и относительно поздний выход на равнину (XVII–XVIII вв.) привели к тому, что вайнахи стали уникальным народом на самом Северном Кавказе². В то же время, по-видимому, особое значение имеет тот «этнографический» факт, что чеченцы в отличие от ингушей фактически не заключали соглашений о «покровительстве» с российской администрацией на Северном Кавказе до наступления Кавказской войны. Они стали ядром противодействия «кавказскому завоеванию» Российской империи на востоке Северного Кавказа в XIX в.

Когда в XVIII столетии чеченцы начали расселяться на равнинных территориях на правом берегу Терека и его притоках,

другие горские народы того времени — ингуши, осетины, карачаевцы, балкарцы — фактически оказались не в состоянии самостоятельно перейти на равнинные предгорья. Они были «заперты» в ущельях более «удачливыми» кабардинцами, кумыками и аварцами. Судя по историческим и этнографическим данным, собранным известными исследователями, чеченцам в отличие от других «собратьев по несчастью» за несколько десятилетий удалось самостоятельно преодолеть активное противодействие кабардинцев, кумыков и аварцев и выйти на удобные земли³. Переселение других «горцев» центральной части Северного Кавказа на более пригодные для земледелия территории в XIX и в начале XX в. в основном происходило при «режиме благоприятствования» со стороны российских, а затем и советских властей.

Важно, что это в значительной мере касалось и ближайших этнических родственников чеченцев — ингушей. В 1810 г. с российской администрацией был заключен договор: ингушским «фамилиям, переходившим в подданство Российской империи, предоставлялось право пользования землями по правой стороне реки Терека и хребта Кавказских гор». После заключения этого соглашения, как отмечают Ю.Д. Анчабадзе и Н.Г. Волкова, в районе Назрани и севернее возникли многочисленные ингушские поселения (Анчабадзе, Волкова 1993; 62, 71, 135). В дальнейшем отношения между казаками и ингушами были далеко не безмятежными. Но, по свидетельству некоторых местных жителей, в 1905 г. было заключено окончательное «перемирие», после которого с обеих сторон «не было сделано ни одного выстрела»⁴.

В силу изложенных обстоятельств психология народа-победителя могла сформироваться у чеченского этноса еще в досоветском прошлом. Так называемая протестная активность чеченцев была самой высокой и в царское, и в советское время⁵. В то же время, как писал Л.И. Лавров, еще в 1936 г. в Грозном «поражало большое количество вооруженных чеченцев»⁶. После Великой Отечественной войны и восстановления ЧИР в республике действовала официальная комиссия по примирению кровников.

Расправа и выселение вайнахов в Среднюю Азию (наряду с карачаевцами и балкарцами) были организованы Л. Берией в 1944 г. по личной инициативе самого Сталина. Рассматривая психологическую основу современных чеченских событий, нельзя обойти вниманием факт, что во время выселения в феврале 1944 г. в печально известном горном селении Хайбах погибли близкие родственники Джохара Дудаева: не подлежащие депортации пожилые и больные люди были сожжены там заживо⁸.

В то же время в суматохе 1990-х гг. на политическом Олимпе фактически некому было учитывать объективные историко-этнографические данные, о которых шла речь выше. Иначе было бы понятно, что широкомасштабная война в Чечне — это возврат к психологии и реалиям эпохи Кавказской войны. Таким образом, сочетание этнографических, исторических и особых политических (личностных) факторов явилось прологом новой драмы середины 1990-х гг., развернувшейся на фоне величественных Кавказских гор.

¹ На пресс-конференции в Москве осенью 1997 г. тогдашний президент Ингушетии Руслан Аушев объявил, что расколоть два родственных народа «непросто» и «не нужно». Однако Ингушетия предпринимала попытки своими силами контролировать границу с Чечней. В то же время ингушское руководство стремилось решить проблему захвата заложников путем договоренностей с чеченцами. (Этот контраст ярко проявился, например, в начале ноября 1997 г., когда в Дагестане прошли митинги с требованиями вернуть более 100 дагестанцев, похищенных с целью выкупа. Тогда дагестанские власти попытались в ночь с 5 на 6 ноября заблокировать дагестано-чеченскую границу, установив запрет на ее свободное пересечение со стороны Чечни.) («Вести» РТР; «Сегодня» НТВ, 6.XI.1996).

² Вайнахи сохранили наибольшую цельность кавкасионского, или аборигенного горского, антропологического типа. По антропологическому типу они, единственные из северокавказских народов, представляют собой «более массивный (местный) вариант кавкасионской группы древнейшего (палеолитического) населения Кавказа» (Алексеев 1974).

³ В XIX в. продолжалось расселение чеченцев по рекам Сунже и Терек.

В XIX в. «народы Северного Кавказа, жившие в горах, платили дань феодалам, владеющим равнинными землями: ингуши, карабулаки, осетины и балкарцы — кабардинским князьям, некоторые чеченские общества — кумыкским владетелям или за пастбища — аварским ханам». Возникшие в первой половине XVIII в. поселения по реке Аргун (в том числе Большой Чечен при выходе Аргуна из ущелья) поначалу принадлежали кабардинским правителям, но уже через 40 лет это — «поселения независимых чеченцев»: «За период с 1730-х по 1770-е гг. чеченцы освободились от кабардинских и кумыкских князей, изгнав их из многих селений», где их власть утвердилась «не позднее конца XVII — начала XVIII в.». Первые надтеречные поселения были основаны во второй половине XVIII в. кабардинскими князьями, «изгнанными чеченцами». (Среди жителей шести первых надтеречных селений «многие высе-

лившиеся /были/ по происхождению кабардинцы и кумыки, изгнанные горными чеченцами». Они назывались даuletгиреевцы (от имени кабардинского князя Даulet-Гирея, рослаубековцы, кайтуковцы, казбулатовцы и др.) Одно поселение изначально было основано чеченцем — Ногаймурза-юрт). Затем надтеречные поселения превратились в чеченские. <...> В начале XIX в. чеченские селения находились на правом берегу Терека, территории между Сунжой и Терекком, занимая часть долины реки Сунжи и равнину между бассейном реки Гумс (Гудермес) и рекой Фонтангой, а также в горных областях верховьях рек Гехи, Мартана, Аргуна, Хулхулау, Аксаю. Некоторые восточные чеченские поселения располагались на Кумыкской равнине» (Анчабадзе, Волкова 1993: 166, 78–79, 138–139; 136–137).

⁴ Фото и рассказ А. Мальсагова («Лицо кавказской национальности», НТВ, 15.IV.2001, автор А. Тихомиров).

⁵ См., например, у А. Лейтзингера: Чеченские выступления снова были зафиксированы в 1862–1863 гг. (они имели результатом эмиграцию 5000 чеченских семей в Оттоманскую империю), в 1877 г. (когда сын Шамиля служил в Оттоманской армии), в 1905, в 1917–1925 гг. (в них участвовал внук Шамиля Саид-бей), в 1929–1936 гг. и снова в 1940–1941 гг. (Leitzinger 1997).

Стороне истории чеченцев, обычно не затрагиваемой в советской историографии, были посвящены издания: Репрессированные народы России: чеченцы и ингуши: Документы, факты, комментарии / Сост. Н. Бугай. М.: Капъ, 1994; Так это было: Национальные репрессии в СССР. 1919–52 годы / Под ред. С. Алиевой. М.: ИНСАН, 1993. Т. I–III; др.

⁶ В Осетии, как отмечал Л.И. Лавров, в это время кинжалы носили гораздо реже, а черкесы, абазины и ногайцы «перестали его носить». В 1960 г. в Адыгее «национальные костюмы местного населения полностью вышли из повседневного быта», в то время как в Чечне традиционная одежда все еще была широко распространена (Лавров 1982: 35; 188).

⁷ В Хайбахе было сожжено заживо более 700 человек в феврале 1944 г. Виновные тогда так и не понесли наказания, материалы дела были закрытыми (Казнь в колхозе имени Берии // Общая газета. 1999. № 8. 25.II–3.III).

Библиография

Алексеев В.П. Происхождение народов Кавказа: Краниологическое исследование, М., 1974.

Народы Кавказа: Этнические исследования Северного Кавказа XVI–XX вв. / Под ред. Ю. Анчабадзе, Н. Волковой. М., 1993. Кн. 1. Вып. 27.

Leitzinger A. Historical Reflections on the War in Chechnya // Perceptions. Istanbul, 1997. Vol. II. № 3. Sep.-Nov.

Ю.Ю. Карнов

ДАГЕСТАНСКИЕ ГОРЦЫ-ПЕРЕСЕЛЕНЦЫ И ИХ СОСЕДИ: К ХАРАКТЕРИСТИКЕ СОЦИОКУЛЬТУРНОГО ВЗАИМОДЕЙСТВИЯ

По сравнению с большей частью Северного Кавказа процесс массового переселения жителей горных районов Дагестана на плоскость начался позднее на полстолетия или немногим более, но во второй половине — конце XX в. обрел значительную динамику и масштабность, и в итоге стал важным фактором социально-экономической, политической и этносоциальной жизни республики. Общее число горцев, вовлеченных в период 1920–1980-х гг. в переселенческое движение, колеблется в диапазоне от 200 до 300 тыс. чел.

Последствиями данного процесса для горных районов стали депопуляция, утрата пригодных для сельскохозяйственного использования угодий, общий упадок хозяйства, так как от 80 до 95 % экономики горных хозяйств (колхозов, совхозов) в середине 1980-х гг. обеспечивалось их равнинными «филиалами» — *прикутанными* хозяйствами.

Для равнинных территорий последствия данной политики выразились в кардинальном изменении этнодемографической ситуации. В 1926 г. во всех равнинных округах ДАССР насчитывалось 2,5 тыс. горцев — аварцев, даргинцев, лезгин, лакцев и др., или 2 % населения равнины. К концу XX в. аварцы составляли уже 80 % жителей Кизилюртовского р-на, более 38 % населения Хасавюртовского, 22 % населения Бабаюртовского р-нов, а с учетом проживавших там же переселенцев других национальностей процент горцев, обосновавшихся на равнине, был еще более значительным. Издавна данные территории являлись зоной расселения кумыков, частично — ногайцев и русских.

Логике развития и последствия демографических изменений (в первую очередь имея в виду географию размещения населения) есть все основания соотносить с известным в мировой истории явлением, которое географы называют «сползанием горцев на равнину». В настоящем случае естественный порядок его развития был кардинально изменен, ускорен сторонней силой в лице государства.

При развитии подобного явления в широкомасштабное взаимодействие вступают большие группы людей (народы), которые обычно придерживаются разной хозяйственной специализации, а нередко и различных моделей культуры. Очевидно, что при торпедировании такого взаимодействия контактирующие группы могут оказываться в состоянии конфликта. Что в данном плане наблюдалось в Дагестане?

Комплекс хозяйственной деятельности местных горцев включал в себя в качестве равноценных составляющих земледелие и скотоводство. Переселяясь на равнинные земли, горцы переносили на новую почву свой опыт хозяйствования, который в новых условиях, безусловно, корректировался. В целом экономическая деятельность переселенцев продолжала линию комплексного земледельческо-скотоводческого хозяйствования, традиционно свойственного как горцам, так и жителям равнины — кумыкам и русским. Поэтому нет оснований говорить о том, что между новыми и старыми группами населения равнинной зоны был неизбежен конфликт культур (в широком смысле слова, но с подчеркиванием хозяйственной его составляющей). Однако конфликт имел и имеет место, и родился он на почве прав распоряжения земельными угодьями, а также в результате предоставления государством значительной помощи переселенцам.

Благоприятные условия, созданные для горцев-переселенцев, вызвали обоснованное недовольство кумыкской общественности. На рубеже 1980–90-х гг. Кумыкское народное движение «Тенглик» (Равенство) сформулировало политическую цель восстановления прав на ранее принадлежавшие кумыкам земли и даже выход Кумыкии из состава Дагестана.

В конце 1950-х гг. численность русских в Дагестане превышала 200 тыс. чел., они были на втором месте в списке народов республики, составляя по количеству жителей пятую часть всего населения. В последующие десятилетия численность русских в Дагестане в абсолютных цифрах и в процентном отношении постоянно уменьшалась ввиду отсутствия новых волн мигрантов, старения населения и низких показателей его естественного прироста. В 1960–1970-е гг. проявилась и тенденция к выезду русского населения из республики, а в следующее десятилетие выезд русских стал уже очевидным фактом. В кризисный для страны период конца 1980-х — первой половины 1990-х гг. русское население стало особенно активно покидать Дагестан. Давали о себе знать и антирусские настроения в местном обществе, которые открыто звучали в период Чеченских войн и роста кавказофобских настроений в Центральной России. Квартирный рэкет в

городах и его варианты в сельской местности (а именно к ним апеллирует обывательское мнение), общий рост преступности и т.д. привели к тому, что выезд русского населения за пределы Дагестана приобрел массовый характер. К 2002 г. русских в РД насчитывалось чуть больше 120 тыс. чел., но к этому времени их выезд значительно уменьшился.

В равнинной зоне Дагестана помимо кумыков и русских проживают ногайцы, территория традиционного расселения которых тоже оказалась напрямую задействована в новой экономической модели жизни республики, и это имело для ногайцев негативные последствия. Если в 1926 г. Ногайский р-н был почти мононациональным, то на рубеже 1970–1980-х гг. даргинцы стали вторым по величине этническим компонентом его народонаселения. Основным занятием даргинцев, проживающих в степных районах Ставропольского края, Калмыкии и др., является выпас мелкого рогатого скота (овец). По словам представителя ногайского общественного движения, «в низменной части республики (Дагестан. — Ю.К.) и в соседнем Ставропольском крае, где есть возможность развития овцеводства, живут даргинцы, аварцы “идут по трассе” — обосновываются в поселках, лежащих при дорогах, организуют бизнес — торговлю, ремонтные и проч. мастерские».

Отгонная система выпаса МРС, складывавшаяся в Дагестане веками, в советское время приобрела особо значительные масштабы и по-своему отлаженный порядок за счет обеспечения ее функционирования пастбищами равнинной зоны РД (Ногайская степь, Кизлярская зона), а также Калмыкии, Ставропольского края, Грузии и Азербайджана. Она и в настоящее время остается приоритетной в экономике Дагестана, правда, теперь без иностранных территорий. Однако для земель, ставших ее базой, она во многом пагубна. Реалии последних лет — избыточная нагрузка на пастбища Ногайской степи (а также Калмыкии), ибо на них ныне круглогодично выпасается скот, ранее перегонявшийся туда только на зимний период. Нормы выпаса порой превышены в 4 раза. В то же время почти половина летних горных пастбищ остается неиспользованной. В результате значительная часть степных пастбищ подвержена ветровой эрозии, что создает предпосылки для прогрессирования их опустынивания.

Представители ногайских общественных организаций говорят: «В районе сейчас такое положение, что “своим” негде пасти — все “отгонники”. Горцы предприимчивые, трудолюбивые, они максимально эксплуатируют Ногайскую степь. К этому добавляются и этому способствуют их клановые связи и доступ к финан-

сам. <...> На теневом рынке кошара (постройки для жилья людей и содержания скота, плюс 1 тыс. га пастбищ) стоит 400–600 тыс. руб. Правительство республики забирает у района деньги, а в районе 600 кошар — прекрасные условия для теневой экономики. <...> В настоящее время земли отгонного скотоводства зажали со всех сторон ногайские земли (т.е. земли, оставшиеся в распоряжении хозяйств населенных пунктов ногайцев. — Ю.К.). А политику в Дагестане вершат те, у кого деньги. Они у горцев, и они делают политику в Дагестане» (Полевые материалы 2006 г.).

Ногайцы сетуют на нещадную эксплуатацию «горцами» доставшихся им от предков угодий. Представители же «горцев» с ухмылкой замечают, что ничего трагичного в Ногайской степи не происходит, а ногайцы, равно как и русские из сельских районов, не в пример им самим недостаточно деловиты.

Порой очевидные издержки системы отгонного животноводства соотносят с экспансией скотоводов (читай — кочевников) по отношению к земледельцам. Однако в современном положении в Дагестане скорее проявляется конфликт социокультурного порядка.

При его оценке необходимо учитывать такую характерную черту горской культуры, как солидарность представителей данной общественной среды начиная от клановой (*тухумной*) до общинной (*джаматской*) и субэтнической. Солидарность определила динамику и масштабность миграции населения, которая в последние полтора–два десятка лет происходит не по государственным планам, а в согласии с приобретенным ею изрядным инерционным потенциалом. Здесь же необходимо учитывать и такие характерные черты местной культуры, как особую ответственность и заботу глав семейств о благополучии собственного дома (семьи). При некоторой неконкретности подобного параметра культуры он вполне очевиден и определяет свойственную горцам предприимчивость. На фоне подобной характерной «озабоченности благосостоянием собственного дома», подкрепляемой отмеченной многоуровневой солидарностью горцев-переселенцев, деловая «предприимчивость» тех же ногайцев и русских обычно оказывается на порядок менее результативной. Необходимо учитывать и характерную для горско-кавказской культуры мобилизованность общественной среды, при которой даже «стихийное» переселение на плоскость приобретает вполне организованные формы, благодаря чему переселенцам, как правило, удается достаточно успешно обустроиваться на новых территориях, в том числе тесня или вытесняя «старожильческое» население.

Высокий уровень внутригрупповой солидарности и мобилизации в среде горцев обусловлен их социальным опытом в рамках

системы функционирования сельской общины (*джамаата*). Эта система веками совершенствовала механизмы обеспечения указанных собственных параметров и свойств и тем самым достигала завидной целостности и прочности. В населенных пунктах организовано переселенных жителей горцев общинная система в общих и главных чертах восстанавливалась. Принципы и механизмы жизнедеятельности общины воспроизводились и в прикутаных хозяйствах, тем более что в большинстве случаев их связи с материнскими структурами в горах не разрывались. Население, в которое «вливались» горцы-мигранты, по тем или иным причинам не обладало подобным социальным опытом либо оказалось не в состоянии в условиях прессинга государства его использовать.

Очевидно стремление горцев-переселенцев в полной мере натурализоваться в равнинных районах республики. До сих пор жителям поселков так называемых прикутаных хозяйств, а это порядка 200 населенных пунктов, запрещено административно оформлять там свое пребывание, все они числятся среди постоянных жителей горных селений, так что подобные населенные пункты не имеют сельских администраций. И это при том, что натурализация горцев в равнинном Дагестане уже свершившийся факт, требующий определенного юридического решения и оформления.

Посылки к дальнейшему расширению зоны «освоения» «горцами» степных районов Предкавказья видны в нынешнем активном их сезонном отходничестве в Ставропольский край и Ростовскую область. Демографическая ситуация и реальная массовая безработица в РД дополнительно стимулируют предпринимательскую активность дагестанцев, которая при некоторой сравнительной инертности в том же плане основного населения указанных областей может привести к значительным трансформациям их облика, в том числе по национальному составу населения (по некоторым данным, численность дагестанцев в восточных районах Ставрополя ныне достигает 100 тыс. чел.).

Е.Л. Капустина

ЗЕМЛЕДЕЛЬЧЕСКИЕ СЕЗОННЫЕ РАБОТЫ: ПРАКТИКА ГОРНОГО ДАГЕСТАНА (КОНЕЦ XX — НАЧАЛО XXI в.)

Земледельческие сезонные работы как разновидность дагестанского отходничества уже со второй половины XIX в. представляли собой своеобразное и заметное социальное явление. В со-

ветское время после организации колхозов в горных районах отходничество было затруднено: происходило фактическое «закрепление» горцев на колхозной земле. Но колхоз также гарантировал определенное количество рабочих мест. Лишь когда горцам начали выдавать паспорта, постепенно стал возможным уход на сезонные работы, хотя это и не было так распространено, как промышленное и строительное отходничество.

Несомненно, кризис колхозного и совхозного хозяйств, закрытие почти всех горных предприятий, инфляция и другие неблагоприятные факторы после распада Союза вынудили людей активнее искать альтернативные заработки. Массовый уход на стройки и заводы Средней Азии и Закавказья теперь стал невозможным. В этих условиях для некоторых селений горного Дагестана выходом явились сельскохозяйственные сезонные работы на полях юга России: Ростовской области, Краснодарского и Ставропольского краев, Калмыкии, Кабарды, равнинных районов Дагестана.

Рассмотрим подробнее яркий пример сезонных сельскохозяйственных работ — луковый промысел жителей Цумадинского, Цунтинского, Ботлихского и некоторых других районов на примере опыта с. Хуштада Цумадинского р-на. Оттуда выращивать лук выезжают в основном в Ростовскую область. История местного лукового промысла насчитывает уже порядка 20–30 лет. Только в советское время люди шли работать батраками у корейцев, а с 1990-х гг. начали осваивать этот бизнес самостоятельно. В 2005 г. лишь немногие в селении не были заняты работами «на луке».

Сельчане объединяются в бригады (до нескольких десятков человек) под руководством бригадира, у которого есть некий стартовый капитал. Дополнительно каждый вносит определенную сумму в зависимости от количества арендуемых им гектаров земли. Одна бригада арендует у ростовских колхозов землю в 50–200 га. В среднем каждая семья берет 1–2 га и обрабатывает своими силами. За проделанную организационную работу каждый участник (член бригады) после уборки урожая отдает бригадиру несколько тонн лука с каждого арендованного гектара. В итоге при удачной реализации лука в конце сезона пайщик с 1 га получает от 50 тыс. руб. чистой прибыли (2005 г.), бригадиры же получают за сезон до 1–2 млн руб. Некоторые хуштадинцы, не имеющие возможности выезжать на лук сами (или имеющие возможности нанять людей), нанимают на работу односельчан или жителей соседних сел и даже районов (Ботлихский, Ахвахский). С местными (ростовскими) работниками предпочитают не связываться, так как те зачастую работают «до первой бутылки водки» и «уходят в загул». Заработная плата батракам выдается

или деньгами, или, чаще всего, частью урожая. Прибыли получаются значительные, однако велик и риск. Например, в 2003 г. после удачного сбыта продукции в селении появилось около 1,5 десятка «Жигулей» последних моделей. На следующий год не удалось реализовать ничего, все машины были проданы, а для того чтобы начать бизнес в 2005 г., большинству хуштадинцев пришлось занимать деньги.

Поскольку работы на луке носят сезонный характер, бытовые условия носят оттенок временности. Как правило, работники живут в «балаганах» — бараках из фанеры, которые строят прямо на поле, их оборудуют газовой печью, топчаном, где спит семья, посудой. Постройкой балагана, обеспечением основных продуктов питания для работников (макароны, сахар, соль, масло, мука) занимается арендатор участка. Остальное рабочий покупает сам. Балаган на зиму оставляют у местных жителей с тем, чтобы поставить его на новом месте работы на будущий год, подобную услугу оплачивают луком или деньгами.

В качестве арендаторов выступают в основном мужчины средних лет. Также в промыслах участвуют молодые люди, у которых зачастую нет возможности найти рабочее место в селении. Так, летом в селении Хуштада из-за работ на луке почти нет молодежи.

Мужчины тратят много времени на организацию дела: договариваются с покупателями, рассчитываются с кредиторами и пр. Зачастую они просто занимают некоторые должности в селении и вынуждены часто приезжать домой (особенно в сентябре, когда становятся востребованы учителя). Женщины же и подростки в основном остаются на полях на протяжении всего срока работ. По некоторым версиям, луковые работы — почти полностью женское дело, а мужчины приезжают только на уборку.

Социальная жизнь в селении отчасти зависит от успехов или неудач на луковых полях Ростовской области. В частности, количество свадеб может напрямую зависеть от этого: в 2003 г. луковый промысел был удачным, поэтому в селении было сыграно много свадеб, в 2004 г. из-за неудач в промысле почти все «отходники» прогорели, свадеб не было совсем.

Промысловая активность населения способствовала урегулированию земельных споров в селении. Многие семьи повсеместно претендуют на земли, принадлежавшие их родственникам до коллективизации, что, несомненно, создает конфликтные ситуации. В селении Хуштада в 1990-х гг. также имели место земельные споры, но, по словам одного из информантов, на 2005 г. их в принципе нет, так как многие получают основной доход не с

земельных наделов в селении, а с лукового промысла. Таким образом, изменяется и облик личного хозяйства: скот держат в основном только пожилые люди. Те же, кто активно участвуют в луковом промысле, фактически не занимаются в селении ни земледелием, ни скотоводством.

Современный луковый бизнес не дает общине полностью изолироваться от влияний внешнего мира, жить по шариатским нормам, которые пытаются внедрить местное духовенство и собрание общины.

В целом можно сделать вывод о том, что уход на заработки, будучи важной составляющей жизни горцев и их селений, в целом заслуживает пристального внимания исследователей.

Д.В. Сень

ВООБРАЖЕНИЕ РЕГИОНА КАК КОЛОНИЗАЦИЯ: КУБАНЬ–ЧЕРНОМОРИЯ–КУБАНЬ (практики Российской империи на Северо-Западном Кавказе в конце XVIII — середине XIX в.)

Существует ли Кубань? Вопрос может показаться абсолютно нелегитимным с точки зрения современного политического дискурса, когда речь идет об инвестиционной привлекательности Кубани-*региона*, подчеркивании роли в его истории кубанского казачества, объявленного по сути *ab ovo* местной истории, а учебники под названием «История Кубани» являются необходимым компонентом даже школьного образования. Вместе с тем стоит признать, что сама постановка вопроса неоригинальна уже на том основании, что является «символической калькой» названия статьи Э. Валлерстайна «Существует ли Индия?» (Wallerstein 1995: 131–134). Отмечу, однако, что вплоть до последнего времени ученые почти не интересовались такой проблемой, как определение ментальных границ (соответственно — меняющегося пространства) Кубани в парадигме продвижения России на Юг, закрепления ее на берегах Черного моря и решения ею многовековых внешнеполитических задач или таких «вопросов», как крымский, кубанский, шире — Восточный. Новизна статьи определяется, в частности, тем, что данный кейс из области ментальной географии изучается в контексте борьбы империй (Российской и Османской) за территорию и население двух «горячих точек» вдоль евроазиатских границ, которые А. Рибер выделяет в числе пяти аналогичных проблемных зон: Причерноморской

степи и так называемого Кавказского узла (Рибер 2004: 56). В центре внимания автора настоящей статьи — дискурсивные практики Российской империи по формированию различных схем организации географического пространства завоеванного Крымского ханства и наделению разных его частей (главным образом земель ногайских татар как «ядра» Кубани) определенными характеристиками. По справедливому замечанию А.И. Миллера, в подавляющем большинстве исследований способ воображения региона не объясняется сколько-нибудь четко и подробно, причем историки убеждены, что «выбранные ими границы региона “естественны”, а не являются плодом их собственного или заимствованного у политиков пространственного воображения» (Миллер 2006:16). Ситуация усугубляется тем, что многие исследователи искусственно вычлениют в государстве некий регион, ретроспективно используя для его описания такие современные границы, которых раньше не существовало. Отсюда нередко заявления, что «традиционно» (оказывается!) Кубанью называются земли Черноморского казачьего войска, а затем так стали именовать территорию Кубанской области и Черноморской губернии (Хотина 2006: 4). Между тем «Кубань» оказывается примером воображаемого пространства, судьба которого теснейшим образом была связана с имперскими «войнами памяти», необходимостью со стороны российского царизма управлять новыми окраинными землями. Кроме того, сталкиваясь с многочисленными фактами нелояльного отношения к империи со стороны казаков в пограничном пространстве, имперские власти искали и другие, более изощренные методы управления новоприобретенными владениями, обратившись, в частности, к практикам «препарирования» исторического прошлого региона. Ученые отмечают, что в своих интересах государство придает прошлому нужный монументальный облик, «взывает к поражающим воображение архетипам, осуществляет дидактические манипуляции с прошлым и всемерно использует его как мощный мобилизационный фактор» (Schwarcz 1994: 51–52). Несомненно, что топонимическую политику государства (о которой, в частности, пойдет ниже речь) наряду с возведением памятников, празднованием исторических дат и пр. можно включить в список действенных методов «национализации масс» (по Дж. Моссе), в результате чего стирается одна память и закрепляется другая.

В конце XVIII в. по итогам русско-турецких войн второй половины XVIII в. Крымское ханство было ликвидировано, и Манифестом 8 апреля 1783 г. империя обрела наряду с полуостровом Крымским также «остров Тамань и всю Кубанскую сторону»

(Полное собрание законов 1830: 897). Подчеркну, что в тексте Манифеста империя признает принятие под свою высокую руку новых подданных как «неприродных», декларируя при этом «бытия их перемену». Следовательно, можно уверенно говорить о больших трудностях для Романовых в легитимации их прав на новообетенные земли, нежели, например, на обоснование династией «исторических прав» в отношении наследия Киевской Руси, былых завоеваний Рюриковичей. На протяжении веков ногайско-татарская Кубань ассоциировалась в сознании жителей России с «нечистым» пространством, источником бед и страданий православного люда. Крымское ханство, вассал Османской империи, в состав которого входила Кубань, являлось не только серьезным соперником России в реализации политики на европейском, например, направлении, но и несло существенную угрозу, что называется, национальной безопасности — пленные угонялись на земли ханства тысячами. Согласимся с Б.А. Успенским в том, что пространство в древнерусской литературе и, конечно, в сознании человека даже Нового времени мыслилось в ценностных категориях, а «те или иные земли расценивались как чистые и нечистые, праведные и грешные. <...> При этом ад и рай также мыслились в пределах географического пространства: их в принципе можно было посетить» (Успенский 1996: 381). В том же ключе рассуждает Ю.М. Лотман: «Движение в географическом пространстве становится перемещением по вертикальной шкале религиозно-нравственных ценностей, верхняя ступень которой находится на небе, а нижняя — в аду» (Лотман 1965: 210–211). Таким образом, все пространство вполне «естественно» делится в сознании адептов на «чистое» и «нечистое», пребывание в котором — грех. Можно также добавить, что восприятие славянами татар Крымского ханства (предварительно можно полагать — и ногайцев Кубани) в качестве «бича Божьего» и этих земель («Татарии») как «*Тартарии*» (в эсхатологическом понимании), также закрепляло за указанным пространством (включая Правобережную Кубань) статус земель «нечистых» и «богопротивных», что вполне укладывается в поле бинарных оппозиций, «характеризующих структуру физического, психического и социального миров» (Подосинов 1999: 501). На дискурс Тартарии необходимо смотреть и шире, с точки зрения «просвещенной» Европы; недаром Г.Л. де Боплан пишет о Крыме (включая татар крымских и ногайских) как о *Тартарии*, надеясь, например, татар крымских «нечеловеческими» чертами, а черкесов считая тоже татарами (Боплан 2004: 213). Итак, и Европа, и Россия неизменно на протяжении веков описывали татар

и Татарию как оплот дикости, варварства. Причем, как метко выразился Л. Вульф, если за рядом стран, включая Турцию, век Просвещения мог признать «собственную восточную цивилизованность, то татарам напрасно было ждать подобного снисхождения» (Вульф 2003: 285). Вообще надо полагать, что дискурс Кубани следует рассматривать в ряду других дискурсов, таких, например, как Татария, Азия, Кавказ, Юг, Черкесия. Ведь что примечательно, на многих европейских картах, например XVI–XVII вв., хорошо знакомых в России, мы находим зримое указание на отнесение интересующего нас пространства и к Татарии, и к Азии (Агафонов 2001, см. карты в приложении); более того, самой России нередко, например на картах, отказывали в принадлежности к Европе.

Поэтому для России, выступившей в XVIII в. на мировой сцене в качестве великой империи, воспринявшей идеи Просвещения и *mission civilisatrice* среди отсталых народов, варваров, было крайне важно изменить представления о себе в Европе как о варварской ранее стране, части бывшей Татарии. Тем более оперативно имперским властям в конце XVIII в. предстояло решить другую насущную задачу — трансформировать подобные представления о регионе, который сам в недавнем прошлом являлся частью Татарии. Примерно о том же пишет Л. Вульф: когда Татария (ее часть?) вошла в состав России и стороны поменялись местами, «татарское влияние по-прежнему учитывалось в общем балансе сил Европы и Азии, цивилизации и варварства» (Вульф 2003: 287).

Рабочая гипотеза автора заключается в следующем: инкорпорируя юридически и административно новое приграничное пространство в имперскую систему, царизм сознательно пошел на масштабное *переименование* «региона», причем долгое время практики России по созданию «центрального топоса» управления здесь своими границами носили непоследовательный характер, не говоря уже об отсутствии продуманности и многообразии форм процесса управления. Кажется не ошибусь, если приведу в качестве подтверждения мысли о «непоследовательности» характера этой деятельности рассуждение М. Бассина о том, что вестернизированная Петром I Россия обрела в XVIII в. свой дискурс Европы и Азии, а именно — деление страны на европейскую и азиатскую части (Bassin 1991), причем границы последней, например, затем «плавали». Освоение новых земель нельзя было начинать, оставляя без внимания контекст символического влияния «старых» («освященных») традицией применения самыми разными историческими акторами) историко-географических

представлений об этих землях как о «Кубани», «Татарии». Реализацию планов властей по ликвидации («стиранию» с карт) истории той, чужой, уже *не существующей* Кубани необходимо было сочетать с *символическим присвоением* Россией завоеванного пространства Крымского ханства. Сейчас неважно, затронули практики этого процесса земли ногайских татар раньше или позже земель Крыма, но скорее всего это были звенья одной цепи.

«Привычное» нам *имя* региона — Кубань (применительно к описанию границ именно *российских* владений на Кавказе начиная с конца XVIII в.) — достаточно противоречиво входит как в бюрократический («книжный») дискурс, так и «фолк-дискурс». Несомненно, что разные поколения как, например, местных интеллектуалов, так и сторонних (но заинтересованных) лиц империи вкладывали разный смысл (наполнение географического пространства) при употреблении данного термина. При этом крайне интересно, что наименование этой части Северо-Западного Кавказа «Кубанью» случилось *много раньше* вхождения ее в состав России, вслед за чем данное наименование временно *исчезло*. Во многих документах как минимум времен XVIII в. мы встречаем прямое указание на обозначение земель Правобережной Кубани (входившей и тогда, и раньше в состав Крымского ханства) именно как Кубани. На атласе 1745 г. Кубанью названы земли именно ногайских татар, и, судя по всему, границы этого пространства не распространялись на Левобережье Кубани, массово заселенное черкесами. На европейских картах XVIII в. из фондов РГВИА обширные пространства Правобережной Кубани также населены «Tatares de Kuban», в соседстве с которыми лежит страна «Circassie». Впрочем, на российской карте конца 1770-х гг. часть этого слова (-нь) находим написанной на пространстве *левого* берега Кубани, в землях «темургойцев». Скорее всего речь идет об общих границах интересующего нас региона, нежели каких-то основаниях для того, чтобы спорить, входила ли Черкесия в пространство Кубани или нет. В любом случае, повторимся, употребление такого имени региона, как «Кубань», сопровождалось в представлении многочисленных «европейских» акторов коннотациями явно отрицательного и устойчивого характера. Уже в феврале 1783 г. Екатерина II подписала указ об образовании на территории недавно обретенных земель новой административной единицы, получившей название Таврической области. В состав «Тавриды», очевидно, вошли земли Таманского полуострова, остальные же земли ногайской Кубани решили включить в состав Кавказского наместничества, учрежденного указом от 5 мая 1785 г. По нашему представлению, в наименова-

нии территории бывшего Крымского ханства *иными* названиями уже можно видеть попытки империи конструировать новую социальную память местных жителей «Новороссии». Вскоре на эту землю придут новые поселенцы, например, на земли ногайской Кубани — черноморские казаки, по названию войсковой организации которых скорее всего эти земли и будут названы Черноморией. Впрочем, этот сюжет — каким образом не без помощи казаков империя символически боролась с исторической памятью о Крымском ханстве — тема отдельной работы.

Библиография

Агафонов А.И. История Донского края (XVI — первая половина XIX века): Исторические источники и их изучение. Ростов на/Д, 2001.

Боплан Г.Л. де. Описание Украины. М., 2004.

Вульф Л. Изобретая Восточную Европу: Карта цивилизации в сознании эпохи Просвещения. М., 2003.

Лотман Ю.М. О понятии географического пространства в русских средневековых текстах // Труды по знаковым системам. Тарту, 1965. Вып. 2.

Миллер А. Империя Романовых и национализм: Эссе по методологии исторического исследования. М., 2006.

Подосинов А.В. Ориентация по странам света в архаических культурах Евразии. М., 1999.

Полное собрание законов Российской империи. СПб., 1830. Т. 21.

Рибер А. Сравнивая континентальные империи // Российская империя в сравнительной перспективе: Сб. ст. / Под. ред. А.И. Миллера. М., 2004.

Успенский Б.А. Дуалистический характер русской средневековой культуры (на материале «Хождения за три моря» Афанасия Никитина) // Успенский Б.А. Избр. тр. М., 1996. Т. 1.

Хотина Ю.В. Формирование историко-культурного наследия Кубани в конце XVIII — начале XX вв.: Автореф. дис. ... канд. истор. наук. Краснодар, 2006.

Bassin M. Russia between Europe and Asia: The Ideological Construction of Geographical Space // Slavic Review. 1991. № 50.

Schwarz V. Strandes no more: personal in the interstices of public commemoration // Memory, history and opposition under state socialism. Santa Fe, 1994.

Wallerstein Emmanuel. Does India Exist? // Wallerstein E. Unthinking Social Science. The Limits of Nineteenth-century Paradigms. Cambridge, 1995.

РАЗНОВРЕМЕННЫЕ ПРОСТРАНСТВА ЧЕРНОМОРСКОЙ ШАПСУГИИ

Черноморская Шапсугия, как и ряд других этнокультурных ареалов на Кавказе, полностью сформировалась в результате включения в состав России. Вторичность многих его черт определена повторным по окончании Кавказской войны XIX в. освоением традиционной зоны обитания при резко суженных его возможностях. Вместе с тем, в отличие от Прикубанской Адыгеи, Черноморская Шапсугия восстанавливалась в пространственных рамках, не только унаследованных от собственного прошлого, но и существовавших в историческом прошлом.

В соответствии с характером наполнения пространства Черноморской Шапсугии и разновидностями имеющихся источников выделяются следующие хронологические периоды:

- Эпоха древней истории, отраженная в археологических памятниках, когда предгорная часть Северо-Западного Кавказа являлась ареалом распространения так называемой дольменной культуры.

- Эпоха древней и средневековой истории, отраженная в авторских свидетельствах о названиях локальных общностей Черноморского побережья Кавказа.

- 1743–1864 — период этнографических свидетельств о признаках наполнения пространства Черноморской Шапсугии на фоне других локальных общностей западных адыгов, время традиционного социума адыгских народов.

- 1868 — конец XX в. — время сложения современной пространственной структуры черноморских шапсугов и их современного социума.

Поразительным является совпадение ареалов распространения дольменов и территорий западно-адыгских племен XIX в. Две территории: в Прикубаньи — Большого Және и Большого Шапсуга (долины рек северных склонов хребта — Абина, Афипса, Иля) — и на Черноморье — Малого Шапсуга (побережье от Анапы до р. Шахе) с возможным добавлением уبخско-садзских районов до р. Хипсты — выглядят повторением двух ареалов дольменной культуры, совокупно отличавшихся доминированием корытообразных конструкций и преобладанием плиточных дольменов с приподнятым порталом, а также присутствием только здесь ложнопортальных корытообразных дольменов. Кроме того, только здесь отмечены такие конструкции, как составные коры-

тообразные дольмены, монолитные и ложномонолитные дольмены. Впервые локальные ареалы распространения дольменов были выделены В.М. Сыроевым, обратившим внимание на их концентрацию. В числе других им были выделены Анапско-Пишпский район, близкий по месту к землям Большой и Малой Және, Белореченско-Лабинский район в горном Закубанье, повторенный на карте XIX в. в виде ареала абадзехов. Черноморские памятники он объединил в единую группу в пределах от р. Сукко (у г. Анапа) и до р. Псезуапсе, что близко к территории союза ахучипсе. Позднее, опираясь на статистические сопоставления размеров деталей дольменов, А. Резепкин подтвердил выделение Белореченско-Лабинского района, расширив его от Малой Лабы до Псекупса. Он также выделил ареал от рек Абина-Убинки до Тамани, что идентично области Большой Шапсуг–Малое Және, Абхазский ареал (от р. Хипста до южной оконечности всей дольменной территории), ареал у р. Пшада и ареал, названный им Туапсинский районом (от р. Туапсе до сел. Гантиади). Последний близок к территории Малого Шапсуга вместе с землями убыхов и садзов. Указав на близость дольменов Пшады и Абина, А. Резепкин приблизил Пшадский ареал к территории Большого Шапсуга, а то, что исследователь назвал Туапсинским районом, может быть понято как Малый Шапсуг с некоторым его расширением к югу за счет тех земель, которые в XIX в. занимали убыхи и садзы, составлявшие мост между адыгами-абаза и абхазами.

По свидетельствам римских и византийских географов, пространство Черноморья было заселено несколькими общностями, маркированными самостоятельными названиями. Под вопросом остается как этническая природа называемых общностей, так и признание данных названий этнонимами. Однако можно согласиться с тем, что источники указывают на дискретное пространство, делившееся на ареалы. Псевдо-Скилак Кариандский (IV в. до н. э.) называет общности, населявшие пространство от Тамани до р. Чорох: синды, керкеты, тореты, ахеи, гениохи, кораксы, колы, меланхлены, гелоны, колхи.

Сходно показывают ареальность Артемидор Эфесский (II–I вв. до н. э.): за Синдской гаванью (Анапа?) находятся керкеты, тореты, ахеи, за ахеями — народ гениохи, за гениохами, кораскс и колика — Дионисий Египетский (II в. н. э.): синды, киммерийцы, керкеты, тореты, ахейцы, гениохи, зихи. Местность ахеев, по Артемию Эфесскому, указывается в границах от Горгииппии (Анапа?) до Питиунта (р-н Сухуми–Пицунды). В § 12–13 11-й книги сочинения Страбона предложена последовательность ге-

ниохи–зихи–ахеи к северу от Питиунта. Флавий Арриан (134 г.) показал наличие между гениохами и зихами зидритов–лазов–апсилон–абазгов–санигов, границей зихов указана р. Ахеунт (Шахе?). Но Псевдо-Арриан и Анонимный Перипл (V в.) эту реку называют границей санигов и зихов. Ахеев они локализуют до гавани Пагры (Геленджик?), торетов — севернее до Синдской гавани. Ипполит Портский (III в. н. э.) и Евсевий Кесарийский (IV в. н. э.) племя *Sanni, qiu appellatur Sanices* (саниги?), соотносят со всем Черноморским побережьем.

Основываясь на приведенных сведениях, можно предположить двоякость обозначения *санн / саниг* и взаимозаменяемость обозначений *зихи* и *ахеи*.

Отмечено, что название *Sannia / Sanna* присутствует на карте Меркатора 1595 г. и средневековой генуэзской карте и обозначает местность в районе современного Туапсе. Очевидно, это название в форме сагины (сугдеи, согдиане) было известно Константину Багрянородному (X в.). Сагины сопоставляются с адыгской общностью XIX в. шегаги / хегаки (по Новицкому, хекудз — прибрежные жители), населявшей район Суджук-кале (Новороссийская бухта). По мнению Н.Г. Волковой, термины хегаки и ахеи восходят к адыгскому слову *хы / хэ* — море.

На некоторых картах (карта европейской Татарии 1665 г., Малой Татарии 1684 г., карта России Сансона 1688 г. и др.) присутствует название *Gianna / Giana*. Оно может быть связано и с географическим названием *Sannia / Sanna*, и с названием адыгской общности *Жане*. Жанеевцы управлялись в XVII–XIX вв. княжеской фамилией Зановых / Заноко, чьим доменом были земли шегаков, но чьи властные претензии распространялись на все Черноморье до р. Шахе. Малое *Жане* находилось на Черноморье, Большое — в нижнем Прикубании. В XIX в. на территории *Жане* присутствует союз *ахгутчипсе* (шапсуги и натухаевцы), Большое *Жане* повторилось в ареале Большого Шапсуга.

Можно предположить, что названия *Санн / Жан* могли иметь применение к обширному пространству Черноморского побережья в широком хронологическом контексте. Слово же *саниг* в древности означало население к югу от р. Шахе, в XIX в. для части населения этих земель бытовал похожий этноним *садз*.

По сведениям Константина Багрянородного, в X в. Северо-Западный Кавказ был поделен на 4 территории: Таматарха (на Таманском полуострове) с областью, протянувшейся на 20 миль; *Зихия* (т.е. собственно Черноморье), которая тянется по берегу на 30 миль; Папагия, лежащая выше *Зихии*; Касахия, за которой находятся Кавказские горы, отделяющие Касахию от Алании.

По мнению А.В. Гадло, уже к началу VI в. н.э. на территории Северо-Восточного Кавказа сложились три независимых союза адыгских общин и племен. Черноморское побережье от Шахе до юга нынешнего Анапского района занимала Зихская конфедерация. Она включала земли собственно зихов (между реками Шахе и Туапсе), ахеев (от Туапсе до Геленджика) и эвдусиан (между Геленджиком и Анапой), южнее находилась земля абхазоязычных санигов. Эту область можно сопоставить с землями ахгутчипсе.

Юг современного Анапского района, левобережье Кубанской дельты и часть Закубанской равнины занимала Сагинская конфедерация. На землях древней Синдики у дельты Кубани жили «нижние сугды», в степной части Закубанья, выше дельты — «верхние сугды». Данный район составит позднее территорию Таматархи и еще позднее — земли Большого и Малого Жане, в XIX в. — земли хегаков, натухаевцев и шапсугов Большого Шапсуга.

В горном Закубаньи, по притокам левого берега Кубани, разместилась Касожская конфедерация. Эту территорию можно сопоставить с абадзехскими землями XIX в.

К концу VII в. Зихская конфедерация включила в себя земли приморских сугдов (вследствие чего ее территория окончательно совпала с ареалом ахгутчипсе XIX в.), а Касожская — верхних.

К XIX в. территория Черноморья, в частности Шапсугии, достигла максимума пространственной дифференциации. По данным Л. Люлье и Н. Дубровина, на территории Черноморской Шапсугии существовали два типа территориальной общности. Первый из них соответствовал населению каждой речной долины по руслам рек, впадавших в Черное море, на земле, заселенной шапсугами. Орография Черноморья такова, что, действительно, речная долина на некотором расстоянии от побережья создает условия для формирования в ее пределах микросоциума. Вторым типом были объединения более значительного порядка, занимавшие или расширившуюся часть речной долины в среднем ее течении, или несколько речных долин с их водоразделами. Известны названия нескольких таких общностей: Гуаие или Шехокуадже, Цюхук, Шемитокуадже, Хизе, составлявшие союзы микросоциумов. К числу таких общностей принадлежит и находившаяся ближе всего к водораздельному хребту Хакучинская общность, известная тем, что она постоянно впитывала наиболее радикальные элементы населения Северо-Западного Кавказа и тем самым сформировала субэтническое своеобразие. Помимо территориальных союзов существовали фамильные объе-

динения. Первые образовывали земельное пространство Шапсугии, вторые включали его в пространство ахгутчипсе.

Разгром земель Шапсугии во время Кавказской войны XIX в. и переселение сохранившегося населения к местам стоянки российских войск образовали нынешнюю географию Черноморской Шапсугии.

Современная Черноморская Шапсугия не составляет единой территории. На ее карте наблюдаются четыре территориальные системы, в которых центральная является такой не только по месту расположения, но и по связи с соседними. Северная часть (между реками Нечепсухо и Туапсе) состоит из аулов Псебэ, Агуй, Цыпка, связанных через побережье, только аулы Цыпка и М. Псеушхо (из центральной группы) связаны речной долиной. Центральную часть (между реками Макопсе и Псеуапсе) составляют аулы долины р. Аше (I–III Красноалександровские, или Хаджико, Калеж-Лыготх, Б. Псеушхо), долин рр. Псеуапсе (а. Тхагаш) и Макопсе (а. Наджиги). Данная система имеет выход к перевалу, ведущему в Прикубанье. Южную группу составляют аулы Ахитам, Б. и М. Кичмай, занимающие нижнюю часть долины р. Шахе. Каждая из группы аулов связана по речному руслу и, следовательно, проходящей вдоль реки дорогой с поселком или городом, находящимся на побережье. В северной группе находятся г. Туапсе и пос. Новомихайловский, в центральной — пос. Лазаревское, в южной — пос. Головинка.

Характер распространенности фамилий в Шапсугии при неизбежном нарастании интерференции между родственными группами демонстрирует тенденцию сохранения локальной привязки фамилий. С одной стороны, налицо размывание связи фамилии и территории, что легко проследить по тому, как произошло в XX в. расселение по всему побережью, например, фамилии Ачмизовых. С другой стороны, много фамилий концентрируются в одних селах и редко представлено в других. Так, Коблевы в Шапсугии расселены так, что имеют квартал в Псебэ, в Б. Псеушхо, отдельных представителей в М. Псеушхо и Головинке, в Калеже они расселены так, что этот аул можно было бы назвать их родовым поселением, но в Наджиги и Б. Кичмае у них по одной семье, 2 семьи живут в Ахинтаме, 1 — в Хаджико. Коблевы являются фамилией, представленной и в хакучинской, и в северошапсугской частях национальной территории.

При расширенном расселении Шхалаховых, Нагучевых эти фамилии явно преобладают в северной зоне вместе с Куадже, Мафагел, Алало, основными фамилиями крупнейшего аула Агуй. Северянами являются и Хуновы, эту фамилию носили первопо-

селенцы аула Ципка. Основную часть пространства фамилии Тешевых можно разместить по линии, связывающей аулы Псеушхо и Наджиго. Ядро территории Нибо, Сизо, Хахо, Боус и др. находится в центральной зоне Шапсугии. Фамилия Чачух в большей степени локализуется в аулах Калез, Хаджико на р. Аше и ауле Тхагапш на р. Псеуапсе. Фамилии Хушт и Тлиф преобладают в центральной и южной зонах, а для Гвашевых центром является аул Б. Кичмай в южной зоне.

При том, что территория современной Шапсуги значительно сокращена, в ее пределах сохраняется ареальная преемственность, сложившаяся в древности и средневековье.

Л.Т. Соловьева

АБХАЗО-ГРУЗИНСКОЕ ПОГРАНИЧЬЕ: ОСОБЕННОСТИ ЭТНОКУЛЬТУРНОГО РАЗВИТИЯ НАСЕЛЕНИЯ САМУРЗАКАНО В XIX — НАЧАЛЕ XX в.

Работа написана в рамках программы фундаментальных исследований Президиума РАН «Адаптация народов и культур к изменениям природной среды, социальным и техногенным трансформациям», проект «Многокультурные общества Кавказа в условиях глобализации».

Зона этнического пограничья создает, как правило, особенно благоприятные условия для развития этнических процессов, а возможность тесного и постоянного межэтнического общения определяет их интенсивность и динамичность. Сложность этнической структуры населения пограничных районов определяется тем, что в ходе этнического взаимодействия и этнических процессов здесь могут формироваться переходные этнические группы, в ряде случаев не имеющие четкого этнического самосознания, четкой этнической идентичности. Смещение этнических признаков, сопровождаемое широким распространением двуязычия, может достичь таких масштабов, что трудно бывает определить, к какому из контактирующих этносов ближе данная группа населения (Кушнер (Кнышев) 1951: 7). Этноконтактной зоной являлся исторический Самурзакано — территория между реками Ингур и Галидзга, где уже в XVIII в. фиксируется смешанное абхазо-грузинское (абхазо-мегрельское) население. Традиционно-бытовая культура населения Самурзакано в XIX в. во многом была результатом длительных этнокультурных контактов этих

народов. (Следует при этом учитывать значительную близость традиционно-бытовой культуры абхазов и грузин / мегрелов. См.: Этнографические параллели, 1987.)

Пограничное положение этого района в зоне этнической границы абхазов и мегрелов, особенности его исторической судьбы, миграционные процессы, тесные хозяйственные связи, межэтнические браки — все эти факторы определяли глубокие и разнообразные абхазо-мегрельские связи, проявлявшиеся в различных областях традиционной культуры. Этническое своеобразие — одна из причин того, что в XIX — начале XX в. население этого района обозначали в различных документах, переписях, статистических обзорах особым термином — «самурзаканцы», отделяя их тем самым как от абхазов, так и от мегрелов. Конечно, в значительной степени это определялось некоторым политико-административным обособлением Самурзакано (Анчабадзе 1959; Эсадзе 1907). Но сыграло свою роль и то обстоятельство, что царские чиновники не смогли отнести население этого района ни к одному из соседних народов. Показательно высказывание Д. Кипиани, что самурзаканцы — это «мингрельцы или, пожалуй, и не мингрельцы, потому что не входят в состав Мингрелии; да и не абхазцы, потому что и в состав Абхазии не входят; а просто себе самурзаканцы» (Кипиани 1865). Вопрос о том, кто такие самурзаканцы, оставался открытым и в начале XX в. Так, в 1906 г. Канцелярия экзарха Грузии поручила церковным властям Сухумской епархии определить, «какой национальности жители Самурзаканского округа». Но Сухумская епархиальная канцелярия не смогла дать четкий ответ, так как с мест приходили разноречивые донесения: одни священники писали, что самурзаканцы — абхазской национальности, другие — что они «грузинского племени», как и мегрелы (ЦГАА. Ф. 1. Оп. 1. Д. 3859). Видимо, именно незавершенность проходивших здесь этнотрансформационных процессов, распространенное здесь абхазо-мегрельское двуязычие давали основание для подобных полярных суждений.

Я остановлюсь на одном из аспектов указанной темы — развитии в Самурзакано языковых процессов. Данные о двуязычии населения Самурзакано имеются начиная с 1830-х гг. Так, Ф. Торнау отмечал относительно данной территории, что «трудно определить, какого именно происхождения народ, ее населяющий», так как там говорят «частью абхазским, частью мингрельским языком» (РГВИА. Ф. 482. Д. 57. Л. 7); о том же сообщал Дюбуа де Монпере. К. Мачавариани, чье детство и юность прошли в Самурзакано, утверждал, что в 1850-е гг. здесь «редко можно было

слышать говор на мингрельском языке, все изъяснялись на абхазском наречии» (Мачавариани 1900). Иные сведения находим о территории Набакевского и Саберийского участков Самурзакано (между реками Ингур и Эртисцкали): в 1860-е гг. здесь преобладал мегрельский язык (Мачавариани, Бартоломей 1864: 76). В то же время большинство авторов говорят о распространении билингвизма: многие жители Окуми и Бедия, где преобладал абхазский язык, знали и мегрельский; а в Илори 160 дворов «старинных крестьян мингрельского происхождения», постоянно говорившие по-мегрельски, знали и абхазский язык (Из путешествия..., 1869; Анчабадзе 1959: 297). А. Цагарели, изучавший в 1877 г. взаимоотношение языков в Самурзакано, отмечал, что на территории от Ингура до Галидзги «одинаково господствовали» абхазский и мегрельский языки, причем двуязычие населения достигало такой степени, что он порой затруднялся «отличить родное от неродного». Абхазский язык знали и многие мужчины из мегрельских сел Зугдидского у., расположенных по левому берегу Ингура (Цагарели 1877: 209; 1880: VII–VIII).

К концу XIX в. языковая ситуация изменилась; современники уже называли абхазский язык «языком моды» у самурзаканцев: он дольше сохранялся в среде высшего сословия (по словам А. Цагарели, им «щеголяли» князья и дворяне). Важные позиции сохранял абхазский язык в культовой практике: по данным конца XIX в., многие молитвы полагалось произносить по-абхазски (Альбов 1893: 305, 324; Окумели Акакий 1894; Мачавариани 1889: 74). В течение XIX в. в Самурзакано постепенно утверждалось преобладание мегрельского языка. В конце XIX в. он стал не только более распространенным, но и считался здесь уже более престижным. О совершившемся переходе от абхазо-мегрельского двуязычия к мегрельскому языку в начале XX в. писал языковед И. Кипшидзе (Кипшидзе 1914: XVII). Данные топонимики также свидетельствуют об этнической неоднородности населения Самурзакано; при этом абхазские топонимы в основном расположены в предгорьях и горной полосе района (Циколия 1959: 193; Бжания 1973: 31). Однако некоторые исследователи отрицают древность абхазских топонимов Самурзакано (Цхадаиа 2000).

Тесное взаимодействие в Самурзакано в течение длительного времени абхазского и мегрельского языков отразилось и на особенностях местных говоров. Оба языка в результате совместного развития приобрели определенное своеобразие. Так, фонетические и лексические особенности мегрельской речи населения Самурзакано отмечал А. Цагарели; И. Кипшидзе выделял самурзакано-зугдидский говор мегрельского языка. В свою

очередь Н.Я. Марр выделял «самурзаканское наречие» абхазского языка, а М. Циколиа — самурзаканский говор, или окумско-чхортольский подговор абжуйского диалекта абхазского языка (Цагарели 1880; Кипшидзе 1914; Циколиа 1959; Марр 1920).

Многочисленные данные подтверждают сосуществование и взаимодействие в Самурзакано абхазского и мегрельского языков, причем территория распространения последнего постепенно расширялась. Переход части населения от двуязычия к использованию одного (мегрельского) языка, видимо, оказывал решающее воздействие на этническое самосознание. Но смена языка и самосознания, судя по всему, не всегда совпадали по времени. Решение вопроса этнической идентификации нередко было обусловлено теми или иными конъюнктурными соображениями. Отмечают современники и наличие своего рода «локальной» идентичности самурзаканцев: они не причисляли себя ни к абхамам, ни к мегрелам, но «с гордостью называли себя особым племенем Самурзакань» (Альбов 1893: 306). Об особенностях идентичности населения этого района говорит и следующий факт: в 1918 г. меньшевистское правительство Грузии пыталось присоединить Самурзакано к Кутаисской губ., но через два месяца вынуждено было вновь включить его в состав Абхазии, так как местные жители сочли это «территориальное и культурное отторжение от всей Абхазии» чрезвычайно несправедливым (Басария 1923: 103).

По данным переписи 1926 г., около 26 % жителей Самурзакано считали себя абхамами (12 963 чел.), но родным языком для большинства был уже мегрельский. Только 10,6 % населения (5295 чел.) объявили родным абхазский язык. Видимо, это были в основном представители старшего поколения. Так, в 1925 г. Е.М. Шиллинг отмечал, что в Самурзакано «молодежь уже перестает говорить по-абхазски» (Шиллинг 1926: 61).

Рассмотренные материалы свидетельствуют о важнейшей роли языкового фактора в формировании этнического самосознания населения Самурзакано. Довольно длительный период сохранения абхазо-мегрельского двуязычия способствовал активизации происходивших здесь этнических процессов. Видимо, для локальной группы с этнически смешанными характеристиками традиционно-бытовой культуры при условии значительной хозяйственно-культурной близости контактирующих этносов именно язык имел решающее значение при осознании своей этнической принадлежности, а двуязычие способствовало сохранению на определенном этапе некоторой нечеткости этнического самосознания.

Библиография

- Альбов Н. Этнографические наблюдения в Абхазии // Живая старина. 1893. Вып. 3.
- Анчабадзе З.В. Из истории средневековой Абхазии VI–XVIII вв. Сухуми, 1959.
- Басария С. Абхазия в географическом, этнографическом и экономическом отношениях. Сухум-кале, 1923.
- Бжания Ц. Из истории хозяйства и культуры абхазов. Сухуми, 1973.
- Из путешествия епископа Имеретинского Гавриила для обозрения абхазских и самурзаканских приходов // Кавказ. 1869. № 13–14.
- Кипиани Д. Еще по поводу статьи в № 154 «Московских ведомостей» // Кавказ. 1865. № 83.
- Кушнер (Кнышев) П.И. Этнические территории и этнические границы // Тр. Ин-та этнографии. М., 1951. Т. 15.
- Марр Н.Я. Племенной состав населения Кавказа. Пг., 1920.
- Мачавариани Д., Бартоломей И. Нечто о Самурзакани // Записки Кавказского отдела Русского географического об-ва. Тифлис, 1864. Вып. 6.
- Мачавариани К. Очерки Абхазии // Черноморский вестник. 1900. № 41.
- Мачавариани К. Религиозное состояние Абхазии // Кутаисские губернские ведомости. 1889. № 14.
- Окумели А. Самурзаканские вести // Квали. 1894. № 27 (на груз. яз.).
- Цагарели А. Из поездки в Закавказский край // Журнал Министерства народного просвещения. 1877. № 12.
- Цагарели А. Мингрельские этюды. СПб., 1880. Вып. 1.
- Циколиа М. Абхазская речь Гальского района // Тр. Абхазского ин-та языка, литературы и истории. Сухуми, 1959. Т. 30. (на груз. яз.)
- Цхадаиа П. К вопросу топонимической ситуации в Самурзакано // Артануджи. 2000. № 10. (на груз. яз.)
- Шиллинг Е.М. В Гудаутской Абхазии // Этнография. 1926. № 1–2.
- Эсадзе С. Историческая записка об управлении Кавказом. Тифлис, 1907.
- Этнографические параллели: Матер. VII Республиканской сессии этнографов Грузии (5–7 июня 1985 г., Сухуми). Тбилиси: Мецниереба, 1987.

Х.Г. Магомедсалихов

БЛАГОПОЖЕЛАНИЯ И ПРОКЛЯТИЯ КАК ФАКТОРЫ ТОЛЕРАНТНОСТИ В ТРАДИЦИОННЫХ АВАРСКИХ ОБЩЕСТВАХ ДАГЕСТАНА

Каждый большой или малый этнос или этническая группа обладают более или менее богатыми и разнообразными матери-

альными и духовными ценностями, которые сложились в процессе многовековой истории и выражают этнопсихологические особенности данного народа. Формирование таких особенностей было обусловлено социально-экономическими и природно-географическими условиями проживания в конкретном случае аварцев, уровнем их общественно-политического развития, принятыми в обществе морально-нравственными устоями, этическими и правовыми нормами, религиозным и иными факторами.

Дефицит материальных благ, в частности земельных угодий, пригодных для сельскохозяйственной обработки, был одним из значимых факторов конфликтогенности в традиционных аварских обществах. В свою очередь, социальные взаимоотношения нашли наиболее яркое отражение и самовыражение в устном народном творчестве — фольклоре, который в концентрированном виде вобрал в себя многовековые чаяния, радости и печали народа, будничные и праздничные его настроения, что предопределяло идентификацию самосознания горцев Дагестана.

Особое место в фольклорном творчестве народа наряду с другими жанрами занимают благопожелания и проклятия. Это и понятно, так как данный жанр находит свое выражение в минуты высокого душевного напряжения, на гребне высоких эмоциональных как позитивных, так и негативных переживаний.

Благопожелания и проклятия представляют собой разновидность устойчивых словесных формул. Жанр благопожеланий и проклятий не имел строгих границ с другими жанрами фольклора. Они являются пословичными выражениями и большими стихотворными текстами, прозаическими кусками сказочного эпоса и неотъемлемой частью свадебного фольклора, а также похоронного обряда, частями календарно-обрядовых песен и заговоров, знахарских магических текстов. Рассматривать проклятия наряду и в неразрывном единстве с благопожеланиями, на наш взгляд, вполне обосновано по той причине, что народ, способный беззаветно любить, способен также по достоинству оценить негативное. Это взаимосвязанные явления общественной жизни, которые один без другого не существуют, обеспечивая тем самым диалектическое единство жанра. Поэтому суждения о том, что проклятия необходимо предать забвению, на наш взгляд, являются ненаучными и некорректными. Заметим и то, что благопожеланий в количественном отношении куда больше проклятий, что является свидетельством толерантности общественных взаимоотношений в горском обществе.

Необходимо отметить, что значительная часть проклятий носит шуточный характер, они звучат с оттенком забавы, внося

тем самым через речевой этикет эмоциональное разнообразие и насыщенность во взаимоотношения в обществе. Таковыми являются, например, проклятия *Дур эбел хвад* — «Чтобы мать твоя умерла», *Дур эмен хвад* — «Чтобы отец твой умер», *Дур рачI къотIад* — «Чтобы хвост тебе отрезали», *Дур инсул гIурусал лъугIад* — «Чтобы у твоего отца русские закончились» и т.д. Такого рода проклятия не носили явно выраженного экспрессивного оттенка, а скорее выражали эмоциональный настрой и отношение говорящего к тому или иному действию.

Благопожелания и проклятия — наименее изученный жанр устно-поэтического творчества народов Дагестана, в частности аварцев. В то же время в них отражаются традиционные и современные представления об общественной и семейной жизни, общественных и личных взаимоотношениях, о добре и зле, чести и достоинстве, мужестве и храбрости, дружбе и патриотизме, о смысле жизни и хлебе насущном.

Классифицировать благопожелания по строго определенной схеме на практике затруднительно по той причине, что многие из них с одинаковым звучанием употребительны в разных жизненных ситуациях. При сборе полевого материала по благопожеланиям, на наш взгляд, рационально придерживаться следующей классификации:

- 1) по случаю бракосочетания и свадебных торжеств;
- 2) по случаю рождения сына или дочери;
- 3) благопожелания, выражающие благодарность за оказанную помощь в ходе выполнения хозяйственных работ;
- 4) напутственные слова отправляющимся в путь; проводы в армию; проводы гостей, друзей и т.д.
- 5) благопожелания, выражающие соболезнование по поводу утраты или сочувствия по другим значимым случаям;
- 6) благопожелания по поводу хозяйственно-экономической деятельности;
- 7) благопожелания религиозного характера и молитва после намаза;
- 8) любовные;
- 9) благопожелания, связанные с семейно-брачными отношениями;
- 10) благопожелания при приобретении какой-нибудь вещи;
- 11) благопожелания по различным случаям жизни.

Благопожелания как жанр фольклорного творчества имеют свои специфические особенности. Так, благопожелания могут быть выражены как в стихотворной форме, так и в прозаической. Во многих произведениях любовной лирики аварцев благопожела-

ния и проклятия встречаются в неразрывной связи, притом они плавно сочетаются друг с другом или же переходят друг в друга, и поэтому их сложно разграничивать. Таковым, например, является следующий стих, где влюбленная девушка свои чувства к возлюбленному выражает в следующих словах: *Борхатаб магГарде мун цвараб мехалъ, / Щвайги дун ракГалде, кГогегги чГезе. / КГкГалал къваридалъув лъугъарав мехалъ, / Къайги дун каранда, квен билъунгегги* — «Когда ты поднимешься на высокую гору, // Чтоб покой потерял, вспомнив обо мне. // Когда спустишься в глубокое ущелье, // Чтоб пропал аппетит, вспомнив обо мне». Другой особенностью благопожеланий является то, что они могут быть выражены не только по отношению ко второму или третьему лицу, но и в виде просьбы, обращенных к божественным силам, где также наглядно отражаются чаяния простого горца. Таких форм благопожеланий в народной памяти сохранилось довольно много, и они в значительной степени обогащают духовную культуру народа. Порою в одно слово или сочетание слов горцы вкладывают столько душевной теплоты и позитивного заряда, что невольно вызывают одобрение и ответную реакцию вместе с приветливой улыбкой у собеседника или собеседницы. Таковыми были обращения горцев к знакомым и незнакомым людям типа «брат», «сестра», к старшим — «отец», «мать» и т.д. Подобная корректность и коммуникабельность ценились и ставились в заслугу тем, кто ими обладал, и являлись неизменным атрибутом горского этикета, культуры поведения и толерантности в социальной среде.

С хозяйственно-экономической деятельностью аварцев также связано значительное число благопожеланий, что является свидетельством исключительной важности в местной культуре земледелия и скотоводства. Так, горцы-скотоводы в благопожелании *Хасел ингун их цваги* («Да наступит весна сразу после зимы») в лаконичной и емкой форме выразили свое желание после продолжительной зимы поскорее вывести домашний скот на подножный корм. Таких благопожеланий, связанных со скотоводством, у аварцев достаточно много.

Еще больше у горцев благопожеланий, связанных с земледелием, что свидетельствует об актуальности этого вида хозяйственной деятельности. Таковым, например, является благопожелание: *Хурул хьоналъ чехъ гГорцГаги, чохьол хьоналъ ракГ боххаги*, которое буквально переводится так: «Плодами с поля живот чтобы насытился, и плоды из утробы чтоб обрадовали». Или же, напротив, проклятие: *Хурул хьоналъ чехъ гГорцГугегги, чохьол хьоналъ ракГ боххугегги*, которое буквально переводится так:

«Плодами с поля живот чтобы не насытился, а плоды из утробы чтоб сердце не обрадовали», которое является одним из самых негативных.

В фольклоре горцев в яркой и лаконичной форме находит выражение веками выверенная мудрость народа, наиболее полным выражением которой являются пословицы и поговорки. То же самое можно наблюдать и в жанре благопожеланий и проклятий, где каждое слово имеет строго определенное место, несет конкретную смысловую нагрузку. Именно такой смысл горцы вложили в следующее благопожелание *Дунялалгул балагъаздасаги, ахираталгул гГазабаздасаги цГунаги*, которое буквально переводится как «Упаси от земных страданий и мук загробной жизни».

Философский смысл также вложен в следующем благопожелание, которое приписывают имаму Шамилю: *ХвезегІан чІаго хутІаги* (буквально: «Чтоб остался жив до смерти»), и это подразумевает, что человек при земной жизни должен жить полнокровной жизнью и быть деятельным, а не существовать, что равносильно преждевременной смерти.

Таким образом, в благопожеланиях аварцев, так же как и у других народов Дагестана, заключена многовековая мудрость. Проклятия заслуживают не меньшего внимания. Так же как в благопожеланиях, в них выражены сокровенные чувства народа. Выражая отношение к тому или иному общественному поведению, они существуют на границе между позитивным и негативным, тем самым разграничивая добро и зло. Почти в каждом ауле находились представительницы женского пола (как правило, пожилого возраста), известные своими способностями к проклятиям. В народе бытуют твердое убеждение и вера в то, что обоснованные проклятия, как правило, каким-то образом достигали цели, а необоснованные — оборачивались злом самим же проклинающим. И едва ли не в каждом селении расскажут истории, подтверждающие это.

Р.Р. Рахимов

О ТЕОМОРФИЗАЦИИ ОТЦА СЕМЕЙСТВА У ТАДЖИКОВ

Еще в семидесятые годы прошлого столетия в процессе полевых исследований в Центральной Азии кое-где в среде таджиков мне доводилось слышать слово (словосочетание) *кас-худо*. Мне, носителю языка и культуры, оно было совершенно незнакомо. Из

пояснений собеседников я установил, что *кас-худо* прилагается к женатому мужчине, соответственно к главе семьи, с которым в условиях Центральной Азии связывается функция хозяина дома (и семьи). Следовательно, зафиксированный номинант выражает ту же самую идею, что и привычные мне *марди хона* (букв. «мужчина (который хозяин) дома») или *сохиби хона* («хозяин дома и семьи»). Выяснилось и то, что там, где малые семьи нескольких родных братьев живут, занимая каждая в рамках неразделенной семьи пространство в виде отдельной ячейки в пределах большой *хаули* («дом-усадыба»), и ведут хозяйство, сочетающее элементы общего (совместного) и обособленного (индивидуального), *кас-худо* считается старший по возрасту брат.

Следует сказать, что в среде таджиков данное наименование не имеет повсеместного распространения, хотя его значение старшее поколение знает и в других районах. В этом я убедился в 2005 г. в Самарканде. Это говорит о том, что словосочетание *кас-худо* вышло из употребления сравнительно недавно, сохранив свою живучесть лишь в отдельных местах. Уже это обстоятельство возбуждает интерес. Мне также показалось, что восприятие наименования *кас-худо* окрашено особой эмоциональностью. Поэтому я задался целью предпринять посильную попытку этнографического анализа термина, рассчитывая на возможное выявление его связи с более сложной категорией историко-культурной традиции таджиков¹. Таким образом, в центре предлагаемого построения — попытка раскрыть происхождение и семантику указанной формы величания женатого мужчины в лексике таджиков. Конечно, для не-лингвиста это трудный вопрос. Поэтому ошибки на этом пути возможны. Но было бы большей ошибкой оставлять его без внимания.

Размышляя о термине *кас-худо*, я вспомнил наименование *кайвону*, которое у таджиков употребляется для обозначения прав и обязанностей замужней женщины. В отличие от *кас-худо* слово *кайвону* в живой лексике таджиков встречается почти повсеместно. Наиболее часто оно применяется для обозначения женщины, обычно являющейся мастерицей по приготовлению прекрасных блюд и вообще примером образцового ведения внутрисемейных дел. Шаг за шагом все больше таяло сомнение, что между словами *кас-худо* и *кайвону* существует какая-то трудно уловимая, я бы сказал, интимная связь. Вскоре это подтвердилось. Оказалось, что тадж. / перс. *кайвону* в форме *кайвони* зафиксировано Г.П. Снесаревым у узбеков Хорезма. По мнению этого исследователя, *кайвони* (у населения Хорезма) происходит от общеиранского *кятбону / кадбону* в значении «госпожа», «хозяйка дома» (Снеса-

рев 1957: 138). В словаре М.А. Гаффарова даются и такие значения слова *кадбону*, как «мать семейства», «дама», «барыня» (Гаффаров 1927: 651, стб. 1). *Фарханги забони тоджики* (Словарь таджикского языка 1969: 525, стб. 2; далее — Фарханг) наряду с указанными значениями *кадбону* приводит его также в смысле замужней женщины, ответственной за приготовление пищи для угощения, или женщины, которая руководит работой мастериц блюд. Там же говорится и о такой функции *кадбону*, как руководить выполнением других внутридомашних дел (Фарханг: 525, стб. 2). Нужно сказать и о том, что в форме *katak-banuk* данный термин отмечен в Сасанидском Иране (Периханян 1983: 50, 90). В свете этих данных почти не остается сомнений, что лексический элемент *кас* в словосочетании *кас-худо* восходит к той же основе *кад / кат* (ср. элемент *katak*², где —ак представляет собой суффикс). Значит, можно строить предположение, что компонент *кас* представляет собой разговорную форму общеиранского архаического *кад*, значение которого — «дом», «семья», «семейное образование»; «поселение». Нужно поискать сведения, которые бы пролили свет на происхождение компонента *худо* (*худа*).

Представляется, что тадж. / перс. *худо* (*худа*)³ по своему происхождению связано с известным в науке древнеиранским *xwataw* (Bartholomae 1961: Sp. 1862), значение которого — «самогоуший». В среднеперсидском (пехлевийском) ему соответствует *xwaday* (MacKenzie 1971). Последующий ряд развития этого слова — архаическое *xudai* и современное *худо / хода*. В форме среднеперсидского *katak xvataw* этот термин употреблялся для обозначения патриархальной власти главы семьи в парфянский и Сасанидский периоды (Периханян 1983: 50, 113). *Katak xvataw* в памятнике светской пехлевийской литературы запечатлено в форме *kadag-xwaday* (Книга деяний Ардашира сына Папака 1987: 38). Таким образом, интересующий нас номинант *касхудо / кадхода* (среднеперс. — *katak xvataw, kadag-xwaday*) может быть переведен на русский язык как «бог (божество, владыка, хозяин) дома и семьи». Именно в этом мы усматриваем эмоциональное восприятие термина *кас-худо* (происходящего от *кад-хода*), о чем говорилось выше. В.В. Бартольд, зафиксировавший рассматриваемый здесь термин в форме *кадхуда / кедхуда, кад-хода* (Бартольд 1963, II, 1: 209), полагает, что первоначально это понятие «связывалось с понятием власти над семьями и потомством» (Бартольд 1963, II, 1: 209); по преданию, мифический царь Фаридун «назначил людей правителями своих домов, своих семейств и потомков и дал им название *кетхуда*» (Бартольд 1963, I: 273). Как видно, мы имеем дело с явлением, которое напрямую связано с пониманием

картины мира ираноязычных народов. Это обстоятельство обязывает обратиться к вопросу о правовых основах «богости» (теоморфизации величия) «женатого мужчины», т.е. о смысле приложения к нему термина *кас-худо/кад-хода* в традиционной таджикской семье. Сказать иначе, что дает право главе семьи именоваться термином, в основе которого — бог (владыка, божество). Это уже второй вопрос, требующий осмысления.

По моему мнению, ответ на поставленный вопрос очевиден: правовой основой для богости женатого мужчины является семейная собственность. В традиционном таджикском обществе восприятие женатого мужчины как первособственника семьи прослеживается отчетливо. Преобладающая часть движимого и недвижимого имущества семьи — жилище, садово-земельный участок, домашние животные, скот и т.п. — обычно ассоциируется с его именем. Следовательно, можно сказать, что представление о «богости» женатого мужчины базировалось на том, что он мыслился хозяином семейной собственности как основы существования самой семьи. И в самом деле, в традиционном таджикском обществе уровень самосознания и притязаний женатого мужчины определял наличие достаточной собственности, он давал ему право занимать главную позицию в семейной иерархии. Объемы прав и обязанностей главы традиционной семьи, которые основывались на ассоциирующей с ним семейной собственности, определяли его властное положение в семье, легитимировали его право управлять ее членами в качестве господина (и владыки). Следовательно, образ женатого мужчины как первособственника объясняет и мотивацию другого его образа — бога дома и семьи. Право олицетворять распорядителя семейной собственности давало ему и право управителя всем домохозяйством. Будучи главным исполнителем насущно важных (для существования семьи) дел, он был наделен и правами разделения обязанностей между подопечными членами семейного образования. Отец семейства концентрировал в своих руках всю полноту экономической и идеологической сфер жизни семьи; в последнем случае ему принадлежало право инициирования и принятия решений по организации и проведению разнообразных семейных обрядов, в том числе жертвенных угощений для умилостивления духов предков, он молился за умерших предков, спасая их от преисподней. Другой обязанностью женатого мужчины было поддержание мира и согласия среди домочадцев, обеспечение их безопасности; в нем воплощался главный судья семьи и ее главный дисциплинатор. Его прерогативой был прием гостей мужского пола. С ним, как с лицом, соотносящимся с социальной сферой, было связано представление о праве

представительства в местных органах самоуправления или инициативных группах, а также членства в локальном «мужском доме». «Первому лицу» семьи также вменялась роль посредника в связях с окружающим миром, ходатая и защитника интересов семьи в общине. На физическом уровне отец семейства — зачинатель детей, что поддерживало демографическое благополучие группы (общества), усиливая представление о его креативной деятельности. Родитель — один из носителей этнокультурных традиций. Какую бы сторону ролевых характеристик мужа и родителя мы ни брали, во всем ощущается тот очевидный факт, что его бытие и выполнение им ролей, производных от обязанностей добывать, кормить и содержать семью, были основным условием существования самой семьи и реализации ею функций воспроизводящего института. Сказанное поясняет смысл предписаний традиции об обязанности подопечных почитать и повиноваться родителю, объясняет истоки его непререкаемого авторитета и главенствующего положения в семейной иерархии. Это позволяет понять мотивы «бытия бога» в теле главы семьи и, следовательно, уяснить смысл основных характеристик традиционной семьи на Востоке: ее патриархальности, патрилокальности и патрилинейности. Эти признаки отражают представления о *ходе* (*patria*) как о сакральном управителе сакрального пространства — *кад* (дома). *Кад-хода*, с точки зрения традиционного сознания, обладал особой (сопоставимой с невидимой высшей) силой. Она дана ему богами олицетворять на земле эту сакральную силу. Ассоциирующийся с ним дом служит поэтому обителью (*кад*) божества в самом себе (*хода*). Этим он символизировал некую природу вневременного и внепространственного Бога, за которого он правил домочадцами, становясь объектом их почитания уже как бог.

Как бог для членов семьи, *кас-худо* безымянный — в таджикской среде жена часто обращается к мужу, называя его именем старшего сына. Для сна и приема пищи у властелина семьи существует свое постоянное место, оно самое почетное. В его присутствии никто, кроме значимых (по возрасту и положению) гостей, не имеет права претендовать на это место. Благодаря такому устоявшемуся порядку вещей к детям по мере их роста и формирования приходит убеждение, что как носителям бога в своем теле и как наследникам роли боготворцев в этом вечном процессе активного богопорождения предстоит участвовать и им самим. Ощущение божественных качеств отца, которому ребенок обязан своим бытием, рождается, таким образом, из детского жизненного опыта, из зависимости детей от отца как от источника (после их отлучения от материнской груди) своего существования. Этот источ-

ник помогает ребенку справляться с угрожающими ему силами, полагаясь на отца, который вызывает в ребенке восхищение, иногда и опасение. В конце концов, все это подводит растущего ребенка к признанию за этой видимой высшей инстанцией права требовать подчинения, почитания и поклонения как олицетворению невидимой Высшей Инстанции. Из этого принципа вытекает, что вера в «бога» приходит к человеку вместе с материнским молоком: на этапе раннего детства богом для них является защитник, кормилец и источник эмоционального тепла в лоне родительской семьи. З. Фрейд говорит, что «религиозное мировоззрение детерминировано ситуацией нашего детства» (Фрейд 1989: 403). Вера в конкретного (зримого) бога, который пребывает рядом с ребенком, еще долго затмевает его веру в Абстрактного Бога. Постепенно все эти отношения (вкуче с существующей системой запретов, поощрений и наказаний, которые являются и инструментами, с помощью которых Верховный Бог управляет миром) человек переносит в область религии. Перенос почитания отца в сферу религии находит свое отражение в таджикской поговорке, которая (в русском переводе) звучит так: «Согласен отец — согласен Бог». Этот пример наглядно иллюстрирует сакральность бытия отца семейства: он чтим потому, что уравниен с Богом Мира. Средневековый (XI в.) автор этико-дидактического произведения «Кабуснаме» Унсуралмаали (Унсур ал-Маали) Кайкавус, призывая сына к выполнению «велений Господа всевышнего», уточняет, что веление состоит в том, чтобы «почитать отца своего» (Унсуралмаали Кайкавус 1986: 20).

Сакрализация бытия женатого мужчины имела определенную ритуализованную природу. Одна из ее форм проявляла себя еще на этапе свадебных церемоний по случаю женитьбы *кас-худо*. Дело в том, что жених у таджиков практически повсюду на завершающих фазах свадебных обрядов именовался *ша(х)/шо(х)*, т.е. «князь», «царь», «государь» (ср. величание жениха князем у русских); архаическая форма величания молодого — *подшо(х)/пошшо, поччо*. Судя по всему, отвлеченная форма данного термина — *подшохи* — когда-то означала церемонию женитьбы. Во всяком случае, известно, что значение слова *patixsayih* в Иране парфянского и сасанидского периодов было связано с формой брака, из которой возникала подлинная патриархальная власть (Периханян 1983: 84 и след.).

Изложенный нами материал, отражающий картину мира таджиков, позволяет заключить, что вера, объектом которой является *Худо* Мира, берет свое начало из веры, объектом которой является *худо* дома семьи. Иначе говоря, вера в Бога-Творца предстает

производной рационального теизма от конкретной его формы с человеческим (родительским) лицом до Обобщенно Абстрактной, лежащей вне сферы интеллекта.

¹ Некоторые дополнительные сведения по рассматриваемому вопросу интересующийся читатель найдет в публикации автора (См.: Рахимов 1996: 18–35).

² В современной лексике таджиков слово *катак* употребляется для обозначения курятника.

³ Следует отметить, что в живом языке местного населения, как и в других иранских языках, Бог в противоположность кораническому Аллаху часто именуется *Худо / Худованд, Парвардигор* или, редко, *Йаздун* (кн. *Йаздон*), что, по нашим полевым данным, отражает диалектную особенность языка таджиков долины Шинг. Сфера употребления наименования *Аллах* — в основном религиозная литература, исламская обрядность и некоторые другие области, например памятники монументальной или культовой архитектуры, где религиозные тексты на основе арабской графики использовались как элемент декора. В прочих случаях, особенно в разговорной речи, имя *Аллах* имеет замену в форме общеиранского *Худо / Худованд, Парвардигор*.

Библиография

Бартольд В.В. Туркестан в эпоху монгольского нашествия // Бартольд В.В. Сочинения: В 2 т. М., 1963. Т. I.

Бартольд В.В. История культурной жизни Туркестана // Бартольд В.В. Сочинения: В 2 т. М., 1963. Т. 2. Ч. 1.

Гаффаров М.А. Персидско-русский словарь. М., 1927. Т. II.

Книга деяний Ардашира, сына Папака / Транскрипция текста, перевод со среднеперсидского, введение, комментарий и глоссарий О.М. Чунаковой. М., 1987. (Памятники письменности Востока. Т. LXXVIII.)

Периханян А.Г. Общество и право Ирана в парфянский и сасанидский периоды. М., 1983.

Рахимов Р.Р. Об одном социально-возрастном термине у современных таджиков // Материалы полевых этнографических исследований МАЭ РАН. СПб., 1996. Вып. 3.

Снесарев Г.П. Материалы о первобытно-общинных пережитках в обычаях и обрядах узбеков Хорезма // Полевые исследования Хорезмской экспедиции в 1957 г. М., 1960.

Унсуралмаали Кайкавус. Кабуснаме // Энциклопедия персидско-таджикской прозы. Душанбе, 1986.

Фарханги забони тоджики (аз асри X то ибтидои асри XX). («Словарь таджикского языка». X — начало XX века). М., 1969. Т. I. А–О.

Фрейд З. Введение в психоанализ: Лекции / Издание подготовил М.Г. Ярошевский. М., 1989.

Bartholomae Chr. Altiranisches Woerterbuch. Berlin, 1961.

MacKenzie D.N. A Concise Pahlavi Dictionary. L., 1971.

Т.С. Каландаров

ТРАДИЦИИ И ИННОВАЦИИ В РЕЛИГИОЗНОЙ ЖИЗНИ НАРОДОВ ЗАПАДНОГО ПАМИРА

Долины верховьев р. Пянджа на Западном Памире, или Горно-Бадахшанскую автономную область (ГБАО) Республики Таджикистан, населяют многочисленные восточно-иранские народы. Все они, за исключением язгулемцев, исповедуют *исмаилизм* — одно из направлений шиитского ислама. Ортодоксальные мусульмане до сих пор рассматривают исмаилитов как секту «неверных», вероотступников. Тем не менее численность только исмаилитов-низаритов, к которым принадлежат памирцы, превышает 20 млн человек. Под руководством своего духовного лидера имама Ага-хана IV они оказывают значительное влияние на социально-экономическую жизнь более чем 20 стран мира, в которых проживают.

Памирская община — одна из крупнейших в исмаилитском сообществе. Традиционно во главе группы селений стоял *пир* — человек, достигший духовных высот, имевший богословское образование и обладавший большими познаниями в области исмаилизма. Помимо духовного окормления паствы он решал наследственные дела и обычно выступал в роли судьи. Должность пира была наследственной, и для ее занятия необходимы были согласие общины, с одной стороны, и утверждение кандидата имамом Ага-ханом — с другой. Посредниками между пиром и мюридами являлись *халифы*, в компетенцию которых входило исполнение треб, а также сбор с мюридов *закята* для последующей отправки имаму Ага-хану.

Традиционных для мусульман мечетей у памирцев не существовало, и молились они индивидуально или группами (мужчины и женщины вместе) в своих жилищах, совершая намаз не пять раз в день, как сунниты, а два — утром и вечером. По пятницам исмаилиты собирались в доме пира или халифы, а также на святылицах-мазарах, которые на Памире называются *остонами*, где молились, читали духовную литературу, исполняли песнопения религиозного характера, играли на музыкальных инструментах.

После установления на Памире советской власти постепенно начала разворачиваться борьба с исмаилизмом, который рассматривался в СССР как враждебная большевизму идеология, а глава исмаилитов Ага-хан — как «пособник империализма». В этих условиях одни пиры вынуждены были бежать за границу, другие подверглись репрессиям. Каналом, связывавшим памирских исмаилитов с единовѣрцами в других странах, оставался Афганистан, куда можно было попасть, перебравшись через р. Пяндж. Однако в 1936 г. советско-афганская граница была закрыта и памирская община оказалась в духовной изоляции.

За несколько десятилетий господства атеизма в ГБАО выросло несколько поколений людей, в лучшем случае толерантных, в худшем — индифферентных по отношению к исмаилизму. Институт пиров прекратил свое существование, а деятельность халифов находилась под контролем властей трех уровней — местных, республиканских и союзных. Единственными хранителями и ретрансляторами исмаилитского вероучения и обрядовой практики оставались люди старшего возраста, которые продолжали тайно собирать закят и сохранять традиции предков.

Вскоре после образования в 1991 г. независимой Республики Таджикистан началась гражданская война, в ходе которой Ага-хан IV призвал своих последователей не участвовать в вооруженном конфликте. Распад СССР, разрушительные последствия гражданской войны привели к катастрофическому обнищанию населения ГБАО, оказавшегося на грани вымирания. В этих условиях на помощь ему пришел Ага-хан, предоставивший материальную помощь не только исмаилитам, но и представителям других конфессий. Гуманистические идеи и миротворческая деятельность имама, исмаилитская вера и рост самосознания памирцев способствовали их этнической консолидации, которая, в свою очередь, вызвала процесс формирования этноконфессиональной общности *помири* как составной части таджикского этноса.

Важнейший компонент указанного процесса — возрождение исмаилизма у жителей верховьев Пянджа. В 1995 г. в ГБАО начал функционировать Комитет по исмаилитскому пути (тарику) и религиозному обучению (ИТРЕК), который активно сотрудничает с халифами, Отделом по работе с молодежью при хукумате (правительстве) области и занимается религиозно-просветительной деятельностью среди населения. В начальной школе учащиеся знакомятся с основами ислама и исмаилитского вероучения. Сотрудники ИТРЕК при помощи студентов Хорогского государственного университета занимаются подготовкой волонтеров для проведения различных мероприятий религиозного ха-

рактера, а также для миссионерской деятельности. С этой целью в летний период в ГБАО ежегодно действуют несколько учебно-оздоровительных лагерей для юношей и девушек в возрасте 14–16 лет.

В начальный период возрождения исмаилизма на Памире наблюдалось восстановление некоторых разрушенных или пришедших в упадок остонов и паломничество к ним. Однако в последние годы к святыням отправляются главным образом представители старших поколений. Молодые люди в своих чаяниях и религиозных потребностях обращаются в молитвах к имаму Ага-хану, считая, что он всегда рядом с ними и что его слово более действенно, чем паломничество к традиционным святилищам. И если раньше, например, женщины отправлялись на мазары с просьбой о даровании потомства, то теперь чаще обращаются с молитвой к имаму.

Понимая важное значение памирской общины в исмаилитском сообществе и желая поддержать ее, Ага-хан IV дважды — в 1995 г. и в 1998 г. — приезжал для встречи с мюридами, которая у исмаилитов носит название *дидор* (букв. «лицезрение»). До этого памирцы никогда не встречались со своими имамами. А встреча той или иной крупной общины со своим духовным лидером, что бывает нечасто, считается значительным событием в жизни каждого исмаилита. Оба дидора стали важным стимулом в развитии и укреплении исмаилитского вероучения на Памире.

В 1995 г. в основополагающую молитву «Пир-и-Шо», связанную с именем Носира Хосрова и, очевидно, им написанную, были внесены радикальные изменения. Каждая из шести частей заканчивается свидетельствованием преданности имаму Ага-хану IV.

В настоящее время у памирских исмаилитов возродились многие забытые в годы советской власти традиционные религиозные обряды. Ныне при рождении ребенка, обрезании (*хатна*), бракосочетании (*никох*) и похоронах в дом приглашается халифа, который читает соответствующие молитвы и совершает религиозные процедуры, в которых активно участвуют и рядовые исмаилиты. Одна из самых главных молитв в обрядах жизненного цикла — «Чирогнома». С течением многих десятилетий, если не столетий, ее текст отличается не только в тех или иных долинах Западного Памира, но даже в различных селениях одного и того же района. В связи с этим текст «Чирогномы» был унифицирован.

Традиционно на третий день поминок обряд зажигания свечильника проводился жителями долин Пянджа в разное время — либо в полночь, либо в 5 часов утра. Эта церемония у памирских

исмаилитов играет важную роль, поскольку в народе считают, что огонь в светильнике призван осветить душе умершего путь в загробный мир и одновременно очистить дом покойного от скверны. В настоящее время рекомендуется проводить указанный обряд в полночь.

И халифы, и представители ИТРЕК придают большое значение исламской этике, в частности нежелательности употребления спиртных напитков на свадебных торжествах. Об этом говорят и на пятничном намазе, традиция которого возрождается у исмаилитов Западного Памира. Он поочередно проходит в доме какого-либо исмаилита, где собираются жители всего кишлака (если он небольшой) или жители квартала (если селение крупное).

Ага-хан III — дед нынешнего имама, — осознавая важность духовного общения и совместной молитвы исмаилитов, мечтал о создании на Памире молельных домов (*джамоатхона*). В настоящее время в ГБАО построен такой молельный дом, представляющий собой не только религиозный, но и общественно-просветительский центр. Каждое утро и каждый вечер сюда приходит множество людей для совершения молитвы. Однако джамоахона ждет своего официального открытия, которое должен совершить имам.

Еще в декабре 1986 г. Ага-ханом IV был подписан Основной закон, в котором нашли отражение основные принципы функционирования общеисмаилитского мазхаба. Однако положения данного документа до сих пор не распространяются на исмаилитскую общину Памира. Причина этого заключается в нерешенности на государственном уровне ряда правовых вопросов.

Задача памирской исмаилитской общины, с одной стороны, сохранить свои традиционные религиозные устои, а с другой — провести модернизацию общинной жизни и влиться в общеисмаилитское сообщество.

С.А. Штырков

ОСЕТИНСКАЯ НАРОДНАЯ РЕЛИГИЯ И ПРОЕКТЫ ВОЗРОЖДЕНИЯ НАЦИИ В РЕСПУБЛИКЕ СЕВЕРНАЯ ОСЕТИЯ — АЛАНИЯ

Перспективы исчезновения осетинского народа в ходе миграционных и ассимиляционных процессов являются своего рода национальной эсхатологией современного осетинского общества¹.

Об этом постоянно говорят не только политики и представители культурной элиты республики, но и обычные люди. Самые разные аспекты социальной реальности оказываются взаимосвязаны в подобном эсхатологическом нарративе: далеко не идеальная демографическая ситуация (один из постоянных мотивов таких рассуждений — осетины проигрывают в своеобразной демографической гонке своим соседям); падение нравов, особенно среди молодого поколения (здесь обычно упоминается о проблемах алкоголизма и наркомании, понимаемых скорее в этических, чем в медицинских терминах) и, наконец, перспективы утраты осетинами своей культуры, в первую очередь языка (предполагается, что в Северной Осетии основная «угроза» исходит от русского, а в Южной — от грузинского языков).

В этой ситуации особые надежды часть осетинского общества возлагает на так называемую традиционную или народную (здесь «народная» понимается как «этническая») религию. Образ традиционной религии все прочнее внедряется в картину социальной реальности РСО-А. Так, зачастую можно услышать или прочесть о том, что конфессионально осетины делятся на христиан, мусульман и традиционалистов. Привлекательность перспективы построения (или воссоздания) своей религии вполне очевидна. Но почему подобный проект рассматривается в терминах религиозной веры и практики, а не как просто культурно-просветительский? Ответ на этот вопрос нужно искать в тех основных смыслах и коннотациях, которые имеет концепт «религия» для современного человека. Она, как известно, прямо соотносится со сферой нравственного и традиционного. Это предполагает, что чем религиознее человек, тем выше его мораль, а значит, общество вправе ожидать от религии и институтов, за ней стоящих, активной борьбы с «общественными язвами». Традиционность религии предполагает, что, во-первых, все «новые» религиозные течения выводятся из сферы собственно религиозного и помещаются в социальный сегмент «сектантства» — очередной угрозы для сохранения осетинского народа, где по определению поступки людей мотивируются не этическими установками, а властными устремлениями и соображениями материальной выгоды. Во-вторых, «традиционность» религии предполагает ее устойчивость к модернизационным социальным процессам, в том числе и демографическим. Проще говоря, в «религиозной семье» должно быть больше детей, чем в нерелигиозной, и, кроме того, такая семья должна быть менее мобильна в миграционном плане (запустение сельских регионов республики рассматривается как одна из угроз сохранению нации).

Но почему же не попытаться решить проблему привлечения религии к сохранению народа через обращение к православию и исламу? Ответ довольно прост: тот факт, что среди осетин есть православные и мусульмане, рассматривается как потенциальная угроза единству нации. Своя народная вера должна создать некую общую конфессиональную (или квазиконфессиональную) базу для всех осетин — христиан, мусульман и даже атеистов, от которых требуется участие в ряде традиционных ритуалов и соблюдение набора традиционных этических норм. У подобного проекта могут быть два вектора развития: принятие всеми осетинами «народной религии» как полноценного вероучения и системы практик или же как важной части традиционной этнической культуры. Второй вариант, вообще говоря, не требует отказа от веры предков, исповедовавших ислам или христианство. Через участие в традиционных религиозных ритуалах человек актуализирует свою этническую идентичность, как бы говоря: «в первую очередь я осетин, а уж потом приверженец какой-то наднациональной религии». Ситуацию с «имиджем» народной религии осетин делает еще определеннее тот факт, что православие воспринимается многими в Осетии как религия русских, своего рода символ русского культурного и языкового империализма. Этому способствует весьма ограниченное использование осетинского языка как языка богослужения в храмах Северной Осетии. Языком же «традиционной религии» может быть только осетинский, на котором произносятся молитвы и благословения на ритуальном пиру — *кувде*. Подобные взгляды хорошо характеризуются следующим пассажем: «Самобытность традиционного религиозного культа сама по себе является мощным барьером на пути культурной ассимиляции. Распространение же в осетинской среде христианской религии ведет к усилению русифицирующих тенденций. <...> Соответственно языковая политика должна предусматривать поощрение и развитие традиционного религиозного культа осетин как мощного средства сохранения языка и трансляции традиционной культуры, а также как эффективно средства этнической интеграции» (Камболов 2002: 88).

Таким образом, образ «традиционной» осетинской религии должен содержать такие ее характеристики, как несводимость к православному христианству и исламу в морфологическом (учение и ритуал) и генетическом плане и целостность. Другими словами, религия должна быть органически единым мировоззрением, основывающимся на определенной догматической базе и поддерживаемым устоявшимся ритуалом, священнической корпорацией и по возможности священными текстами². Подобное понимание тради-

ционной религии не только активно формируется, но даже становится частью «естественного конфессионального ландшафта» североосетинского общества. Природа этой народной религии понимается по-разному. До недавнего времени к ней часто и охотно прилагали определение «язычество». Популярность этого определения объясняется «почвенническими» и экологическими коннотациями, которые сопутствуют этому термину в современной постмодернистской культуре. Кроме того, этот концепт окружает ареол свободы от вероучительной и ритуальной дисциплины, приписываемой христианству и исламу, а также подразумеваемой противопоставленности местной традиции унифицирующей все национально самобытной политике мировых религий. Язычество в данном случае является не просто привлекательным ярлыком, но содержит определенную программу действий по приведению имеющихся представлений и практик в соответствие с образом «идеального язычества». Среди прочего языческое толкование осетинской религии подразумевает создание полноценного пантеона и культа природных объектов.

Однако в последние годы языческий проект в Северной Осетии столкнулся с альтернативным пониманием природы народной религии. Дело в том, что при всех своих плюсах концепт «язычества» обладает трудно устранимыми ассоциациями с «отсталостью», «дикостью». В определенных социальных условиях этот момент не является препятствием для распространения как самого термина, так и соотносящихся с ним практик. Так, в Западной Европе современные неоязычники охотно используют этот семантический потенциал понятия в своих протестах против индустриального общества. В Северной Осетии образ «наивного дикаря», не нуждающегося в достижениях цивилизации, входит в открытое противоречие с распространенным убеждением, что осетины являются самым культурным народом Северного Кавказа, а их предки внесли значительный вклад в создание мировой цивилизации. Кроме того, специфика социального пространства Северного Кавказа заключается в близком соседстве разных этнических групп. Это приводит к тому, что осетины вынуждены видеть себя «глазами соседей». В этих условиях не все готовы признать себя язычниками, зная о том, что с точки зрения, скажем, ингушей этот тип религиозности обладает низким статусом. Характерна фигура избегания упоминания этого термина в описании специфики религиозной жизни осетин. Так, Анзор Хачирти характеризует религиозные воззрения осетин следующим образом: «Религиозные воззрения, о которых мы говорим, — это не просто многобожие или язычество, термин, которым обычно характеризуют

верования, предшествовавшие христианству, исламу у нас» (Хачирти 2002: 204). И ниже прибегает к другому термину, выглядящему не столь одиозно, — «осетинская политеистическая религия» (Хачирти 2002: 205).

В этих условиях оказывается востребованным понимание народной религии осетин не как язычества, а как оригинального дохристианского (и доисламского) монотеизма. Возможно, наиболее ясно эта концепция представлена в интервью видного владикавказского ученого Р.С. Бзарова, данного им газете «Православная Осетия». Высказавшись о судьбах православия и ислама в Осетии, он продолжил: «Не могу не упомянуть также не менее важное религиозное направление — древнюю народную традиционную религию. Православная церковь предложила называть ее язычеством, так как она не имеет церковной организации, священного писания. Но, с точки зрения науки, подобная аттестация не верна. Это монотеистическая религия, которая настолько перекликается с православием, что даже имеет общих святых, в ней также соблюдена божественная иерархия. <...> Это и есть народная форма религии. <...> И уж если попробовать ее как-то обозначить, то я бы предложил назвать ее либо Народной, либо Осетинской религией. А человека, принадлежащего к этой религиозной системе, соответственно — осетином. Быть осетином и не участвовать в этом невозможно, ведь мы на каждом шагу вспоминаем своих святых и своего единого Бога. Когда говорят: “Мы, осетины, — язычники”, хочется задать вопрос: “Ты из Африки приехал?”. Называться язычником, конечно, его право, но почему он и меня объявляет язычником? Наш народ не являлся языческим уже в течение тысячелетий до того, как принял в большинстве своем христианство. <...> Народная традиция совершенно ясно прослеживается на протяжении нескольких тысячелетий. Она дохристианская и по большому счету очень близкая древней религии всех индоевропейских народов. Но у них она утрачена, так как не прошла эволюцию. Там она не превратилась в законченную монотеистическую религию, т.е. все было утрачено в культурной и религиозной борьбе» (Бзаров 2003: 2).

¹ Приведу пример подобного эсхатологического суждения: «Процесс разрушения осетинского народа, личности осетина, генетического носителя определенной духовной и физической программы нации за последние годы принимает обвальный характер» (Газданова 1997: 1).

² В качестве священного осетинского писания некоторые предлагают использовать Нартский эпос (см. напр., Макеев 2002).

Библиография

Бзаров Р.С. Нетрадиционно о традиционной культуре Осетии: Интервью // Православная Осетия. 2003. № 5 (23).

Газданова Е.А. Мы и вечность. Владикавказ, 1997.

Камболов Т.Т. Опыт языковой политики и приоритеты языкового строительства в Республике Северная Осетия–Алания. Владикавказ, 2002.

Макеев Д.Б. Основы вероисповедания осетин: Тайна древних асов. Владикавказ, 2002.

Хачирти А. Аланика — культурная традиция. Владикавказ, 2002.

М.Ю. Роцин

ИСЛАМ В СЕВЕРНОЙ ОСЕТИИ

Один из боевиков, участвовавших в захвате школы в Беслане, — Владимир Ходов — был жителем осетинского села Эльхотово. Владимир Ходов переехал в Северную Осетию в детстве, в 1979 г., когда его мать, жительница Бердянска, вышла замуж за уроженца села Эльхотово осетина Анатолия Ходова. Кто его отец — точно неизвестно, однако воспитывался он в осетинском селе осетинским приемным отцом. Село Эльхотово считается мусульманским. Местная мечеть построена в 1902 г. По словам односельчан, Анатолий Ходов — бывший военный — пользовался в селе уважением, семья была по местным меркам довольно состоятельной. Владимир первый раз был объявлен в розыск по обвинению в изнасиловании еще в 1998 г. Но с тех пор неоднократно приезжал в село и именно в это время поступил на обучение в одно из дагестанских медресе. После его окончания Владимир Ходов серьезно изменился и примкнул к «ваххабитам». В Эльхотово он приезжал регулярно, навещал мать. Каждый день по много часов проводил в мечети. С 2002 г. Ходов обвинялся в организации взрыва во Владикавказе и организации диверсии на железной дороге недалеко от Эльхотово. Об этом сообщалось по всей Северной Осетии. Тем не менее на его жизни в родном селе это почти не отразилось. Он жил там непостоянно, но довольно часто. Соседи также поддерживали с ним обычные соседские отношения. Говорят, что одно время он был поваром в отряде полевого командира Руслана Гелаева. Есть серьезные основания полагать, что некоторые из радикальных мусульман в Осетии, как и в других республиках Северного Кавказа, вливаются в ряды боевиков.

О мусульманах Северной Осетии за ее пределами известно немного. Однако, по оценкам специалистов, примерно 20 % на-

селения республики являются мусульманами. Центральная мечеть Владикавказа (столицы Северной Осетии) была построена в начале XX в. Средства на строительство дал азербайджанский нефтяной магнат Мухтаров, женатый на осетинке Тугановой. Мечеть была построена в египетском стиле. По своей архитектуре она не имеет аналогов на Северном Кавказе.

В начале февраля 2005 г. сотрудники УФСБ России по Северной Осетии совместно с сотрудниками УБОП МВД арестовали председателя Исламского Культурного Центра 48-летнего Ермака Тегаева. *Caucasus Times*, ссылаясь на правоохранительные органы республики, уточняет, что во время задержания у Ермака Тегаева было обнаружено 270 г пластида и 3 электродетонатора, а также изъята религиозная литература, учебные пособия и видео- и аудиокассеты экстремистского характера.

По мнению сторонников Ермака Тегаева, взрывчатка ему была подброшена, а его задержание стало целенаправленной акцией, в которой было замешано Духовное управление мусульман Северной Осетии во главе с его муфтием, в то время 30-летним Русланом Валгасовым, бывшим сотрудником ГИБДД МВД, считающейся одной из наиболее коррумпированных структур милиции. Как полагают, Руслан Валгасов был избран муфтием в мае 2004 г. по прямому указанию правительства Северной Осетии, недовольного самостоятельностью мусульманских общин в республике. Создание подконтрольных государственным органам официальных духовных управлений мусульман (муфтиятов) в регионах, а позднее — в отдельных республиках восходит еще к сталинскому времени — 1940-м гг.

Во время религиозного подъема, наступившего после распада СССР, многие молодые люди в Северной Осетии стали активно исповедовать ислам, причем преимущественно в форме «ваххабизма». Сторонники умеренного фундаментализма в Северной Осетии создали в последние годы свое неформальное объединение верующих, параллельное официальному муфтияту, которое и возглавлял Ермак Тегаев. Пожалуй, еще более заметной фигурой в этом объединении является имам Центральной мечети Владикавказа Сулейман Мамиев, с которым я неоднократно встречался. В это объединение входят также мусульманские общины Беслана и Эльхотово. Сулейман Мамиев рассказал мне, что в общине Владикавказа около 500 человек. Сейчас большинство из них — осетины. До трагедии в Беслане было много чеченских и ингушских студентов, но после бесланских событий их отчислили из вузов и вынудили покинуть Владикавказ.

По мнению Сулеймана Мамиева, духовное управление мусульман Северной Осетии стремится взять под контроль религиозную деятельность мусульман и находится под негласной опекой ФСБ. Он говорит, что «муфтият является искусственно созданной структурой, которой не было во времена пророка, поэтому принимать какое-либо участие в его деятельности недопустимо». Как считает Сулейман Мамиев, «ислам в Осетии содействует очищению общества. Ни одна криминальная тропинка не привела в мечеть. В исламе нет скрытых знаний, все открыто. При мечети действует медресе, где верующие изучают основы арабского языка и мусульманского вероучения, учатся читать Коран. Наши занятия неоднократно посещали представители правительства и ничего предосудительного не нашли». Тем не менее за самим Сулейманом в официальных кругах Северной Осетии прочно закрепилась репутация главного идеолога местных «ваххабитов». Возможно, это связано с его твердой позицией в защите интересов мусульманской общины. Сулейман рассказывает: «Призыв верующих на молитву, будь то в виде мусульманского *азана* или православного колокольного звона, не запрещен законом, но у нас сложная ситуация. Мечеть находится в центре города, азан хорошо слышат члены правительства, ответственные чиновники. Многим из них это не нравится. Нам не раз отрубали электричество, так как азан произносился с помощью усилителя и плыл над центром города. Мы находим его мелодию красивой, но, видимо, не все так считают».

Осенью 2004 г. Сулейман Мамиев и Ермак Тегаев выступали с лекциями об исламе перед сотрудниками МВД республики и военными. «Мы им напомнили об их ответственности перед Аллахом за их действия», — говорит Сулейман. По его мнению, «власти республики, потерявшие авторитет после теракта в Беслане, пытаются переключить внимание недовольных на тему мусульманского экстремизма. И делают это при помощи официального муфтията».

Мусульмане являются в Северной Осетии меньшинством, хотя и достаточно значительным. Очевидно, что их роль в жизни республики постепенно возрастает. В конце апреля 2005 г. новым муфтием Северной Осетии был избран опытный *алим* (мусульманский ученый) Мурат-хаджи Тавказахов. В настоящее время определенное напряжение внутри североосетинской мусульманской общины по-прежнему сохраняется, но в целом не является таким острым, как в предыдущие годы.

ИСТОЧНИКИ В ОБЛАСТИ ПРАВОСЛАВНОЙ КУЛЬТУРЫ ГРУЗИН

Источниковедческая база грузинской письменной православной культуры и истории неоднородна по своему составу, к тому же многочисленные подлинники древней культуры утрачены безвозвратно на протяжении длительной истории борьбы с иноверцами, погибли в результате опустошительных войн или не доступны российской науке. Поэтому систематизация памятников, разыскание неизвестных источников и введение их в музейный оборот представляют научную ценность, выстраивают некоторую перспективу воссоздания из фрагментированного материала более или менее целостного представления о тенденциях культуры. При этом в процессе работы изучался вопрос влияния христианской религии на искусство и бытовую жизнь страны. Представляется, что смена религиозных ориентаций явилась мощным импульсом, стимулировавшим образование новых культурных форм, подходов к оценке действительности, выработке новых парадигм.

На проблему происхождения грузинской письменности проливают свет рукописные, археологические, эпиграфические и др. источники, обнаруженные учеными в XIX и XX вв. В районе древней столицы Грузии — Мцхета, у Армазисхеви имеется надпись на могильном камне (I–II вв. н.э.), выполненная армазской билингвой, очертания которой включали в себя греческие и арамейские письмена. Эта надпись обладает определенной близостью к грузинскому письму, в котором историк XX в. Н. Бердзенишвили усматривал более архаичные очертания. Помимо этого, есть мнения, базирующиеся на сведениях грузинского историка-летописца XI в. Леонти Мровели, о том, что грузинский алфавит был утвержден в III в. до н.э. первым царем Картли Фарнавазом. Грузинская надпись (492–493 гг.) была обнаружена на одном из камней Болнисского храма. Надпись выполнена заглавными прописными буквами древнейшего вида грузинской письменности — асомтаврули. Но первым источником, дошедшим до нашего времени, написанным на грузинском языке, был образец агиографической литературы «Мученичество Шушаник», принадлежащий перу личного духовника мученицы Якову Цуртавели, написавшего мартиролог к 480-м гг. по следам гибели Шушаник, что придает произведению черты документальности. Именно это произведение дало основание считать нижней грани-

цей формирования грузинской письменности V век. Однако литературное мастерство священнослужителя указывает на распространённость не только грамоты, но и культуры книжников. Пафос произведения построен на осуждении вероотступничества и предательства и утверждении христианских доктрин. Питиахш Варскен из корыстных побуждений отрекается от христианства и принимает огнепоклонство в угоду персидскому шаху и жестокими пытками понуждает жену присоединиться к измене. Но великодушная и слабая физически женщина прошла через жестокие пытки, тюремные заключения и мученическую смерть в 475 г., сохранив духовную стойкость. В этом источнике рассказ построен динамично, повествование ведётся живо и конкретно, без пышных и назидательных отступлений, в нём много подлинных бытовых и психологических черт. История христианизации нашла отражение в рукописи IX в. «Мокцеваи Картлисаи» — «Обращение Грузии», повествующее о крещении царя Мириана и его народа святой Нино. При этом основная часть хроник написана как воспоминания очевидцев. Рассказ об обращении Грузин дается в историческом контексте. Христианизация шла с первых веков н.э. по трем основным каналам: по преданию, это была миссионерская деятельность Святых Апостолов и равноапостольной крестительницы Грузии св. Нино, веру несли тайные приверженцы религии, искавшие в труднодоступных горах на окраине ойкумены защиты от гонений, о событиях в Палестине свидетельствовал хитон господень, перенесенный в г. Мцхета евреями-переселенцами. Грузия устанавливает христианство в качестве государственной религии раньше, чем это произошло в Византии, — в первой трети IV в. При этом христианизация проходит без общественных напряжений и насилия, так как главные догматы христианства выстроены на символах, отвечающих массовым парадигмам и архетипам, — Хлеб, Вино, Ягненок, Добрый пастырь, Древо познания, Любовь к ближнему, Искупительная жертва. Самые абстрактные позиции православия — единство божественного и мирского в сыне Божиим, тройственная сущность Бога-вседержителя — были восприняты достаточно единодушно без критического отторжения. Подтверждением чего служат интерпретации этих вопросов в церковных и монастырских документах.

В некоторых грузинских рукописях содержатся ценные сведения о месте написания книги, указывается имя каллиграфа, художника-миниатюриста, приводится точная дата переписки текста и изготовления художественных иллюстраций, часто упоминается заказчик рукописи и т.д. Эти сведения создают твер-

дую почву для построения исторического обзора книжного искусства древней Грузии. При этом зачастую сама форма повествования построена на авторском обращении к читателю, что сближает книжные образчики с фольклором и устными сказаниями. Очагами грамотности становятся церковные школы и академии при монастырях. Начало этого периода было положено в VI–VII вв. строительством многочисленных монастырей. В них обучали чтению, письму, пению, толкованию Евангелия, а также искусству каллиграфии, художественного украшения книги, художественным ремеслам и т.п. В монастырях и храмах существовала база типа скрипториев для создания и переписывания рукописей.

С принятием христианства, естественно, стал развиваться церковный язык. Грузинская церковь к VII–VIII вв. выработала свой собственный алфавит (нухса-хуцури) и литературный язык молитв, служебных текстов, посредством которых она усваивала плоды культурной деятельности Греции и Византии. Шел процесс приобщения к доктринам Вселенской Церкви, при этом они обрабатывались настолько, что приобретали признаки собственной культуры. Еще в житии грузинского мученика святого Або Тбилели сказано: «Не только греки обрели веру сию, но и мы, отдаленные от Греции обитатели. <...> Ибо вера правая есть и в Грузии, которая называется матерью святых» (Кекелидзе 1908).

Имеются рукописи переводов с греческого, сирийского, армянского, арабского и др. В них наличествует обширный теологический материал, способствовавший развитию христианской мысли и церковно-исторического знания. Переводы охватывают обширный период времени от VI в. до XIX в., содержание их касается всех сторон церковной жизни и деятельности. Через переводы шел путь к созданию своих собственных, сугубо национальных произведений: «Против монофизитов» Иоанна Хахулели, «Отпадение армян от православных» Иоанна Грдзелидзе, «Марцухи» митрополита Иосифа, «Грдемли» католикоса Виссариона и в особенности «Мзаметквелеба» католикоса Антония I.

Многие рукописные источники снабжены каллиграфическими вязями и иллюстрированы. Книжная иллюстрация и декор тесно связаны с содержанием книги. Для понимания многих художественных явлений в области искусства оформления книги необходимо учесть и те культурные очаги, которые существовали за пределами Грузии. Монастырская деятельность в Грузии развивается с середины VI в., до этого времени грузинские монахи находили приют в обителях Востока. Всего в Палестине, судя по письменным источникам, было около двадцати грузинских

монастырей. Петр Ивер в V в. построил в Палестине грузинский монастырь и гостиницу, в которой останавливались грузины и греки. В конце V в. в Лавре св. Саввы Освященного было много монахов-грузин. В Сирии на Черной, или Дивной, горе в VI в. была грузинская обитель. К Симеону Столпнику (конец VI в.) приходили грузины: некоторые из них оставались при Лавре. В Малой Азии, в Вифинии, в IX в. грузины имели три церкви: храм Богородицы (пещерная церковь) свв. Козьмы и Дамиана и обширную Лавру. Здесь длительно подвизался знаменитый духовный деятель Иларион-грузин. На Синае грузинская монастырская колония появилась в середине X в. В 982–985 гг. на Афоне был основан Иверский монастырь. Здесь создалась особая школа, выработавшая свой стиль в области не только духовной литературы, но и художественного оформления книги. Из этой школы вышли такие известные ученые, филологи и переводчики, как Ефимий и Георгий Святогорцы. В 1083 г. в Болгарии около м. Бачково Григорий Бакуриани, будучи domestиком византийского императора Алексея Комнина, на свои средства основал монастырь. Грузинский ктитор специально оговорил в уставе (типике), написанном на грузинском, греческом и армянском языках (сохранился лишь греческий текст), условие, чтобы в монастыре были исключительно грузины и люди других национальностей, владеющие грузинским языком и письменностью. Грузинская летопись сообщает, что на острове Кипр был грузинский монастырь, основанный царицей Тамарой.

В IX–X вв. усиливается значение монастырей Западной Грузии, где было создано «Житие Георгия Хандзтели» Георгия Мерчули (951 г.), один из лучших образцов агиографической литературы. Дан образ церковного просветителя, ктитора и организатора монастырской жизни и книжного дела и раскрывается все многообразие связей церковной и повседневной жизни, где все политические, экономические, морально-нравственные позиции рассматривались сквозь призму служения Божественному началу. Из основанных Георгием пяти монастырей наиболее значительным был Шатберди, посвященный Богородице. В 973 г. здесь был создан так называемый Шатбердский сборник, в котором помимо переводов с греческого (Епифания Кипрского «О драгоценных камнях», Немессия Эдесского «О сотворении человека» и др.) дано «Моквецаи Картлиса» — «Обращение Грузии». В 897 г. здесь было переписано и иллюстрировано Евангелие, хранящееся в Верхней Сванетии.

Совокупность всех фактов дает общее представление о культурных достижениях раннехристианской культуры.

Библиография

Кекелидзе К. К вопросу о важности и современности научной разработки памятников древнегрузинской церковной, в частности литургической, письменности. Киев, 1908.

Б. Хорава

ДРАНДСКОЕ ЕПИСКОПСТВО

Драндский храм и его монастырский комплекс расположен в Абхазии. Он занимает возвышенность в предгории на берегу р. Кодори неподалеку от моря. Драндский храм построен во имя святой Богородицы. Он несколько раз перестраивался, что затруднило его изучение.

В 1978 г. в связи с началом ремонтно-реставрационных работ Драндского храма была произведена очистка, исследование и изучение архитектурного памятника, в результате чего стало возможным восстановление его первоначального вида.

В центре монастырского комплекса Дранды расположен крестово-купольный храм, построенный из кирпича и булыжника. Он приближается к типу Мцхетского Джвари (VI в.). По плану, рукава креста со всех трех сторон прямоугольной формы. Входы в угловые помещения расположены со стороны южного и северного рукавов. Снаружи крест вписан в прямоугольник с выступающими с восточной стороны полукруговыми абсидами. М. Хотелашвили и А. Якобсон датируют памятник VI в.

В IX–X вв. в Абхазском царстве происходили важные процессы в церковной сфере, что было связано с выделением западно-грузинской церкви из патриаршества Константинополя и формированием новой грузинской церковной организации. В 80–90-х гг. IX в. церковные кафедры Западной Грузии вышли из-под юрисдикции патриаршества Константинополя. В то же время было создано абхазское католикоство, свободное от греческого конфессионального влияния. После этого имел место процесс упразднения («смены») бывших греческих кафедр Западной Грузии и основания новых епископских центров, которые «в самой основе» были грузинскими. Во второй половине X в. было основано Драндское епископство вместо старой кафедры Себастополиса.

Архиерей Драндской епархии известен под именем Драндели. По сведениям Вахушти Багратиони, епархию Драндели составляла территория между реками Кодори и Анакопия (ныне р. Псырцха). К сожалению, у нас нет сведений о церковном зем-

левладении Драндского епископства и земельной системы Дранды как церковно-феодальной сеньории.

При исследовании истории епархии весьма важным является установление хронологии архиереев и определение их хронологического порядка. Эта работа требует дополнительного исследования.

Деятельность известного нам первого Драндели датируется первой третью XI в., а последнего — первой третью XVII в. В 80-х гг. XVII в. в связи с экспансией абхазов Драндская кафедра была упразднена.

Е.Л. Капустина, М. Солоненко

ШАХСЕЙ-ВАХСЕЙ В ДЕРБЕНТЕ: ТРАДИЦИЯ АШУРЫ В НАЧАЛЕ XXI в.

Дербент является одним из древнейших очагов распространения ислама на Кавказе. В эпоху арабских завоеваний в начале VIII в. Дербент из видного христианского центра превратился в крупнейший на Кавказе культурный центр ислама суннитского толка. В XVI в., со времени персидского шаха Исмаила, в Дербенте укрепляется шиитский ислам. Однако в глубь горного Дагестана шиизм не проник, к настоящему моменту в Южном Дагестане лишь дербентцы и жители лезгинского селения Мискинджи придерживаются этого направления ислама.

Самым главным религиозным событием года у шиитов считается Ашура — дни поминовения имама Хусейна, сына Али, внука Пророка Мухаммада, убитого вместе со своими сторонниками в 680 г. в битве с войсками халифа Язида при Кербеле. Согласно мусульманскому летоисчислению, все события, связанные с этой трагедией, произошли в первые 10 дней месяца мухаррама, а гибель Хусейна — в день Ашуры (от араб. — «десятый»). Этот день почитается у всех мусульман, поскольку именно в Ашуру произошли многие ветхозаветные события: встреча Адама и Евы после изгнания их из Рая, выход Ноя из Ковчега, переход Моисеем моря и другие. Но для шиитов трагедия у Кербелы перекрывает полностью эти праздничные события.

Название праздника «Шахсей-Вахсей», закрепившееся за ним в литературе и часто используемое нешиитским окружением Дербента, произошло от персидского «Шах Хусейн, вах, Хусейн!» («Царь Хусейн, ох, Хусейн!») — возгласов во время ритуалов самобичевания. Шииты в основном используют название «Ашу-

ра». Ашурой называют не только сам 10-й день мохаррама, но и всю первую декаду месяца. Если, по свидетельству И. Лерха, в XVIII в. «торжество сие продолжается целый месяц», на протяжении которого непрерывно разыгрываются мистерии, уже к XX в. оно стало ограничиваться именно этой декадой.

Ашура — это комплекс обрядовых действий, которые направлены на символическое проигрывание и коллективное воспоминание о событиях 680 г. Первые 10 дней мухаррама дербентские шииты вечером и рано утром ходят в мечеть, где читаются священные шиитские тексты и Коран. Подростки (по желанию) участвуют в обряде самобичевания плетьюми, состоящими из железных цепей. В 9-й день возле мечети происходит жертвоприношение баранами, его совершают те, кто исполняет *назир*, обет, мясо раздается бедным.

Кульминационный момент наступает вечером десятого дня — в день Ашура. Вечером этого дня шииты Дербента собираются в джума-мечети, расположенной в центре Магала — квартала в центре Дербента. У входа в мечеть мужчины держат траурные черные знамена с навершиями в виде ладони — знак руки Фатимы (пять пальцев — это Мухаммад, Али, Фатима, Хасан, Хусейн). На эти знамена приходящие люди повязывают платки в ознаменование «назира» — обета, который они обязались выполнить, если их желание исполнится. По мере того как эти платки накапливаются на знаменах, их отвязывают и уносят в мечеть. После Ашуры их будут продавать, а вырученные деньги пойдут на обустройство мечети и благотворительность.

У входа во внутренний двор мечети стоят молодые люди из тех, кто посещает местное медресе, они проверяют, правильно ли одеты входящие, особенно женщины, не пускают праздных зевак (нововведение последних лет). Кроме того, они проводят разделение на мужчин и женщин во дворе. С вечера в мечети зачитываются шиитские тексты, повествующие о некогда произошедшем в Кербеле. Мужчины и женщины заходят в мечеть со своего входа, другие в это время стоят и слушают во дворе то, что транслируется из мечети. В мужской половине время от времени повторяется обряд самобичевания (действие скорее символическое, чем самоистязание). В женской половине мечети также слушают Коран, ставят свечи на поднос у входа. Во дворе раздается *саадака* из сладостей, а также собираются пожертвования на нужды мечети. Также некоторые люди льют на ладони всем присутствующим из стеклянных графинов розовое масло — символ райской воды; его также льют во время обычных поминок по покойнику.

К ночи после собрания в мечети все расходятся по близлежащим домам, где собираются родственники и друзья. В дома, в которых проходят добровольные собрания, читают священные тексты, а также проводит обряд «Шахсей-Вахсей», называемый Хусейнии.

Сначала в кругу мужчин проходят чтения Корана и житий святых имамов, на которые порой приглашаются опытные чтецы из Азербайджана и Ирана, затем происходит трапеза. После этого во дворах дома проходит сам обряд. Под крики «Шахсей-Вахсей» пожилые распорядители (или сами участники) наносят несколько ударов кинжалами по голове сначала плашмя, а затем уже острием. При этом желательно, чтобы из надреза пошла кровь — доказательство того, что вера человека сильна и он не боится.

После этого в 3–4 часа ночи все участвующие в церемонии по одной из улиц спускаются к Каспию. Подойдя к морю, люди бросают в него записки со своими пожеланиями и, не поворачиваясь, пятятся назад. По мнению информантов, вода воспринимается ими как стихия-посредник между человеком и святым 12 имамом Махди, который не умер, а скрылся в море, и из него он появится в день Страшного Суда. Через воду можно просить его, а также Хусейна о своих желаниях, чтобы они передали их Аллаху. Подобное практикуется и в Иране, когда записки с просьбами Хусейну на Ашуру бросаются в священные колодцы.

Утром, еще до рассвета, все опять собираются в мечети и во дворе. Кульминацией скорби становится 6 часов утра, когда были убиты Хусейн и его сторонники. Под тексты чтеца все бьют себя правой рукой в область сердца, при этом некоторые плачут. В час смерти Хусейна люди с зелеными повязками на голове — *сеиды* (потомки Пророка) — выносят портрет Хусейна, на него также люди накидывают платки. Пронеся портрет, в центре двора выпускают белых голубей. После этого все расходятся по домам. В течение ночи и всего дня Ашура шииты не должны спать.

Днем, после того как все обряды в мечети закончились, женщины и дети идут на старое шиитское кладбище, где подходят к водному источнику. Одна из женщин пальцем зачерпывает глину из него, мажет на лбу точку всем подходящим к ней. Те складывают у источника *саадаку* — печенье, конфеты, просят об исполнении своих желаний (*назир*). По преданию, именно здесь конь «праведного» халифа Али ударил копытом, от этого и образовался источник. Глина же символизирует землю, на которой происходили те памятные события. Посещение кладбища также является воспроизведением событий 10 дня мохаррама, когда

после смерти Хусейна и его сторонников бывших с ними женщин и детей в тяжелых условиях вели до Дамаска.

Вечером снова отправляются в мечеть на поминки Хусейна. В это время происходит обряд «выключение света» в знак уважения к незахороненному имаму и его сподвижникам, оставшимся под солнцем на поле боя. На этом активная фаза Ашуры завершается.

С 11 часов дня в домах Магала начинается 40-дневный траур по погибшим у Кербелы: женщины надевают черные одежды (те, которые дали такой назир), не справляют свадьбы, не проводятся праздники, даже Новруз, если он выпадает на эти 40 дней.

Описав обряд, можно сказать, что Ашура — это прежде всего день поминовения и памяти. Поэтому в нем присутствуют многие обряды, характерные для поминок (оплакивание, поход на кладбище, розовая вода, свечи, траур и другие элементы). С другой стороны, все основные обряды Ашуры суть воспоминание о событиях в Кербеле, и они направлены на то, чтобы участники прочувствовали их, методично повторяя в строгой последовательности.

Безусловно, Ашура в Дербенте имеет свою специфику, некоторые обряды, входящие в ее комплекс, отличаются от обрядов в Азербайджане или Иране, а также народная трактовка этого события разнится с *фетвами* шиитов-богословов. Интерес представляет тот факт, что в настоящее время в Дербенте, по сути дела, сталкиваются две разные традиции Ашуры и шиизма вообще. Дело в том, что во время советской власти религия, в частности Ашура, преследовались. Дербентским шиитам приходилось скрываться, обряд Шахсей-Вахсей проводили тайно, многие ашеры пострадали в период репрессий. После открытия границ сотни и тысячи людей поехали изучать богословие за границу — в Иран, Ирак. Возвращаясь, они стараются насаждать традиции тех школ, где учились, что вступает в некоторое противоречие с «доморощенным» шиизмом. Например, эти люди осуждают кровавые Хусейнии, поход к морю и некоторые другие обряды, вводят жесткое разделение на женщин и мужчин во дворе мечети.

Помимо безусловной религиозной значимости этого события Ашура может считаться и маркером идентичности азербайджанского шиитского населения города, положение которого существенно изменилось за последние сто лет. К началу XX столетия в городе проживали в основном азербайджанцы, русские, персы, евреи и армяне. Во второй половине XX в. ситуация принципиально изменилась: в условиях выделения горским колхозам Южного Дагестана кутанных земель в Дербентском районе, а

также при возросших темпах урбанизации население Дербента стало более пестрым за счет переселения лезгин, агулов, табасаранцев и других народов Дагестана, и соответственно увеличилось количество мусульман-суннитов в городе. Шиитская община Дербента локализуется в старой части города. По переписи 2002 г., в Дербенте живет 101 тысяча жителей, из них 31,6 % — азербайджанцы (лидеры азербайджанской общины Дербента называют и другую цифру — 40 тысяч азербайджанцев, от 80 до 90 % которых составляют шииты). Таким образом, специфика шиитской Ашуры состоит еще и в том, что она консолидирует общину и становится маркером идентичности жителей Магала наряду с территориальной локализацией и языковой принадлежностью.

В.Ю. Крюкова

«ВОЗДЕЛЫВАНИЕ ИСТИНЫ» В АВЕСТИЙСКОМ ВИДЕВДАТЕ

В нескольких фрагментах авестийского Видевдата речь идет о прославлении земледельческого труда и возделывания хлеба. Безусловно, такого рода сентенции (прочно вошедшие затем в литературу на среднеперсидском языке, следующую за Видевдатом) не могли попасть случайно в жреческий кодекс. Очевидно, что, декларируя сверхценность занятия земледелием и фактически возвышая крестьянский труд до первостепенного ритуального действия, жрецы, далекие от грубых материальных сфер, преследовали определенные цели. Так, земле и особенно земледелию посвящен третий фрагмент Видевдата, в частности декларирующий:

3.30. О создатель плотского мира, праведный! Что является зерном маздаяснийской веры? — И сказал Ахура-Мазда: Когда усердно возделывают хлеб.

31. Кто хлеб возделывает, тот возделывает Истину. Тот веру маздаяснийскую вперед продвигает; тот веру маздаяснийскую приумножает согией поселений, тысячью укреплений, мириадам молитв Йенхе хатам.

Примечательно, что вслед за этими возвышенными строками зороастрийские компиляторы Видевдата поместили текст, не связанный стилистически с процитированным и почерпнутый, вероятно, из иного источника:

32. Как быть зерну — так дэвы вспотевают, как молотят —

так дэвы исходятся, как толкут — так дэвы рыдают, как замешивают — так дэвы пускают ветры. Здесь пусть [оно] пребывает, чтобы выбить этому тесту дэвов из дома,

Чтобы в пастях [у них] зажгло так сильно,
Что видно, как они удирают,
Оттуда, где зерна в достатке.

33. Так пусть повторяет мантру:

Никто из неедящих не может,
Бессилен Истине служить,
Бессилен на пастбище,
Бессилен к деторождению.

Вкушением [пищи] весь плотский мир живет, не вкушая — умирает.

Приведенные пассажи, безусловно, не только служат апологией земледелия, но и являются отражением религиозной полемики, которую вели зороастрийские жрецы с представителями конфессий, в которых были приняты аскетические практики или устанавливались какие-либо иные ограничения для верующих. В данном случае скорее всего Видевдат выступает против установлений Мани, осуждавшего занятие земледелием, поскольку в процессе сельскохозяйственных работ причиняется вред растениям. Более того, можно указать на манихейский текст, засвидетельствованный Актами Архелая, которому как будто бы слово за словом возражает только что приведенный текст авестийский:

Я не скосил тебя, не смолот тебя, не месил тебя,
не клал в печь,
но другой сделал это и принес тебя мне.

Я ем тебя без вины (Цит. по: Виденгрэн 2001: 146).

Эта манихейская формула (ср. авестийское определение «мантра» по отношению к тексту с противоположным смыслом) служила для самооправдания «избранных» манихеев, «вторая печать» этических нормативов которых налагала запрет на совершение большого круга действий, в том числе связанных с земледелием (см.: Виденгрэн, 2001: 144–145). Таким образом, помещая в Видевдат апологию земледелия и производства хлеба, составители буквально обрушивались на манихейских оппонентов, видя, возможно, в них тех самых демонов, которые «удирают оттуда, где зерна в достатке».

Несколько фрагментов авестийского Видевдата, относящиеся к религиозной полемике, давно привлекают внимание исследователей, поскольку они не только важны своей информативнос-

тью, но и должны помочь датировать хотя бы некоторые из пластов этого сложного памятника. Еще в своем введении к переводу Видевдата Дж. Дармстетер прокомментировал один из пассажей (Видевдат 4.47 и след.) как выступающий против манихейских ритуальных установлений (The Zend-Avesta 1887: XL–XLI). Судя по деталям, изложенным в этом отрывке, он действительно мог бы рассматриваться в русле полемики с последователями учения Мани:

4.47. Итак, я же здесь говорю прежде женатому, о Спитама Заратуштра, чем тому, кто вырос бы в целомудрии (*maāva*=), домохозяину чем бездомному, имеющему сыновей чем бездетному, имущему чем неимущему.

48. И тот из двух мужей Благой Мысли более придерживается, кто мясом чрево наполняет, чем тот, кто не [делает] так; кто сговаривается тем, что стоимостью в *aspərəna*, что стоимостью овцы, что стоимостью крупного скота, что стоимостью человека.

49. Такие вот мужи избегают [опасности], когда Асто-Видоту им противостоит, когда стрела из туго натянутого [лука] противостоит, когда зимняя непогода противостоит скудной одеждой одетому, когда мужу, злему правителю, разбивающий [дэвовские] башки противостоит, когда лжеучителю (*ašetaoša*=) неправедному, постящемуся («неедящему»), противостоит.

Вместе с тем отрицающиеся здесь аскетические подвиги (целомудрие, безбрачие, добровольная ницета, нестяжание, пост) вполне соотносимы с христианским монашеством, причем не в меньшей степени, чем с манихейской средой, где такого рода правила декларировались также только для «избранных». В любом случае представляется, что характерный для зороастризма культ земледелия, получивший дальнейшее развитие в зороастрийской назидательной литературе на среднеперсидском языке, обязан своим возникновением не только традиционной, идущей издревле приверженности зороастрийцев к оседлой жизни, но и той полемике, которую зороастрийское жречество вело с последователями Мани.

Библиография

Виденгрэн Г. Мани и манихейство. СПб., 2001.

The Zend-Avesta. Part I. The Vendidad / tr. by J. Darmesteter (SBE 4): Oxford University Press, 1887.

**«ЗНАМЯ ДЛЯ МОЛЕНИЯ»
(СИМВОЛИЗМ И ФУНКЦИИ ТУГА В ПРАКТИКЕ
ЗИЙАРАТ У НАРОДОВ ЦЕНТРАЛЬНОЙ АЗИИ)**

Часто встречающиеся в различных регионах Центральной Азии высокие деревянные шесты (*туги*) являются одним из важных (хотя, впрочем, необязательных) атрибутов мест паломничества и поклонения мусульманского населения (*мазаров*). В первую очередь это касается *мазаров*, являющихся местами захоронений почитаемых мусульманских праведников (*аулия*, *пиров*, *шайхов*). Форма *туга* может варьироваться, но в своем наиболее распространенном виде представляет длинный деревянный столб с навершием (*тадж-и туг*) в виде раскрытой ладони (*панджа*, *хамса*) или нераскрывшегося бутона. *Тадж-и туг* обычно выковывался или отливался из металла, преимущественно железа, реже из бронзы или серебра (навершие из более дорогого материала свидетельствовало о значительной популярности и благосостоянии мазара). Сам шест может быть изготовлен в виде цельной деревянной жерди либо же быть составным и представлять собой несколько звеньев, скрепляемых друг с другом. Под навершием установлена перекладина незначительной длины, к которой крепится кусок материи обычно треугольной формы (в основном красного или белого цветов), пучки конского волоса (или конский хвост), иногда колокольчики и разноцветные ленты (Бабаджанов, Некрасова 1999: 85). *Туги* (знамена), являясь отличительным признаком могилы почитаемого мусульманского праведника, могут быть укреплены как снаружи мазара, так и внутри надгробного сооружения (Снесарев 1983: 35).

Несомненно, сам *туг*, равно как и подавляющее большинство остальных элементов, формирующих традицию совершения паломничеств и поклонения (*зийарат*), уходит корнями в доисламскую эпоху (по-видимому, едва ли не единственным исключением здесь можно признать молитвенные формулы, произносимые паломником), хотя и прочно ассоциирован в сознании верующих с религией пророка Мухаммада. Воздвужение на почитаемых местах захоронений деревянных шестов с полотнищами ткани получило новую интерпретацию, при этом зачастую народные толкования символики и предназначения *тугов* приобретают формы, весьма далекие как от их изначального предназначения, так и от норм и правил классического ислама.

Часто *туг* называют «знаменем для моления», которое, согласно легенде, впервые по повелению Аллаха было спущено с

неба для Мухаммада архангелом Джабра'илом (Чвьрь 2006: 149). Подобное объяснение отчасти перекликается с функциями *тугов* у древнетюркских народов, у которых они соотносились с символами верховной власти — знаменем или барабаном. Упоминания об использовании термина *туг* применительно к барабанам имеется у Махмуда ал-Кашгари в *Диван лугат ат-турк*. Он говорит о *тугах* как о барабанах, в которые били в присутствии (или предвещая прибытие) правителя. В исламскую эпоху схожее значение приобрел термин *наккара*, обозначающий ударный музыкальный инструмент, составляющий основу *наккараханы* — своеобразных придворных оркестров, совмещающих функции военного оркестра и музыкального сопровождения придворных церемоний (Lambton 1999). Что касается знамени, то здесь речь шла о боевом штандарте и знамени, обозначающем место сбора на поле битвы. Традиционный древнетюркский *туг* представлял собой конский хвост (или пучок конского волоса) прикрепленный к жерди. В районах глубинной Центральной Азии (Тибете и прилегающих территориях) использовался также хвост яка. Знамя являлось одним из внешних знаков ханской власти. Ссылаясь на сведения Махмуда ал-Кашгари, академик В.В. Бартольд говорит о том, что «высшее число знамен, которое могло быть у одного *хана*, было девять; когда говорили о *хане* с девятью знаменами (*токуз туглу хан*), то это вызывало представление о самых могущественных *ханах*» (Бартольд 1968: 101). Ал-Кашгари описывает *туг* как знамя ('*алам*) правителя, изготовленное из парчи или шелка оранжевого цвета. Последнее следует, по всей видимости, считать следствием влияния Китая, а некоторые исследователи напрямую рассматривают термин *туг* как заимствование китайского *ту* (знамя) (Bosworth 1999). В условиях исламской цивилизации во времена ранних *османов туг* продолжал являться символом верховной власти или знаком наместника верховного правителя. В военные походы *султаны* выступали под своими боевыми знаменами и *тугами* (конскими хвостами, свешивающимися с шеста, увенчанного круглым золотым навершием). Число подобных штандартов достигало семи или девяти; наместники *султана*, *вазиры*, *бикларбийи*, как представители власти более низких рангов, имели меньшее число *тугов*.

Г.П. Снесарев, рассматривая вопрос о том, каким образом знамя со стягом, бунчуком и навершием как явно военный аксессуар стало непременной принадлежностью культа *аулийа*, указывает на напрашивающееся объяснение этого факта воинствующим характером процесса распространения ислама. Однако от-

существование знамен как культовых атрибутов в мечетях и зачастую вполне миролюбивый характер многих персонажей мусульманской агиологии делают подобное истолкование не вполне логичным, в то время как широкое применение знамен или их имитаций в погребально-поминальной обрядности более древних культур наталкивает на предположение, что *туги* в качестве обязательной принадлежности *мазаров* могли проникнуть в эту область религиозных представлений вместе с той основой, на которой и развился культ *аулийа* — погребально-поминальной обрядностью, связанной с поклонением родовым предкам и вождям (Снесарев 1969: 275). Определенное совмещение символизма *туга* как военного атрибута, с одной стороны, и элемента погребально-поминальной обрядности — с другой, можно попытаться проследить в традиции обязательного возведения *тугов* на могилах *гази* (борцов за веру, павших мученической смертью) (Снесарев 1983: 44). Некоторые исследователи свидетельствуют о том, что погребения арабских полководцев, участвовавших в первых завоевательных походах и принявших активное участие в распространении ислама за пределами Аравии, отмечались боевыми штандартами и были объявлены почитаемыми местами, т.е. *мазарами*. Обычай водружать на могиле праведников знамя сохранился с тех времен, потеряв со временем свое первоначальное значение (Камол 2005: 112).

В описаниях знахарских (шаманских) практик приводятся любопытные сведения о другой функции *туга*. В частности, у населения Восточного Туркестана (в первую очередь уйгуров) обычным местом проведения камланий было помещение, в центре которого заранее вертикально натягивали веревку (*туг*), и все происходило вокруг нее (Чвырь 2006: 148). Приведенное ниже описание, а также символизм как всего сооружения, так и отдельных его элементов наводят на предположение о том, что деревянный и веревочный *туги* если и не являются всего лишь разными видами одного и того же предмета, то по меньшей мере имеют общее происхождение и обнаруживают значительное совпадение в деталях:

«Черная шерстяная веревка (*туг*), натянутая вертикально в центре комнаты между вбитым в пол колышком и потолочной балкой, в прямом и переносном смысле была центром шаманского действия у уйгуров. На высоте человеческого роста к ней прикрепляли небольшой белый платок (*яхлик*), а еще выше — связку разноцветных лент (*хелем*) <...>» (Чвырь 2006: 148).

Упоминается также об исполнении большим, шаманом-знахарем и прочими участниками церемонии своеобразного ритуаль-

ного «танца» вокруг *туга* (круговых обходов) как части подготовительных действий для призвания и задабривания духов (Чвырь 2006: 154, 156). В этой связи напрашиваются прямые аналогии с практикой суфийских радений, включающей в себя и ритуальные обходы (в частности, круговые обходы (*таваф*) *мазаров* или *тугов* при *мазарах*).

Центральное положение *туга* во многих обрядах подразумевает его ключевое сакральное значение. К древнейшим представлениям следует отнести восприятие вертикально установленного шеста или столба как символа связи земной и небесной сфер, мира людей и духов, живого и мертвого. Уподобление *туга* «мировому дереву» (Снесарев 1969: 67) вполне логично укладывается в научные представления о типичной для шаманов картине мира. Так, в частности, имеется свидетельство, что посредством *туга* (веревочного) шаман поддерживает связь с духом предков; *туга* необходим для жертвоприношений, а привязанные к нему платки и ленты обозначают различные уровни Неба или ступени лестницы, по которой можно подняться наверх (Чвырь 2006: 148). Впрочем, для реалий оседлого населения Центральной Азии подобные представления о своеобразном путешествии шамана в потусторонний мир, характерные для шаманизма, являются скорее исключением (по всей вероятности, они остались в далеком прошлом), а довольно архаичная схема мироздания, типичная для шаманизма, была вытеснена (или, скорее, дополнена) мусульманской космологией (Басилов 1992: 88, 230). В условиях господства мусульманской религии частью населения *туг* воспринимается как средство связи почившего праведника с Богом или же паломника с духом *вали*, вознесшимся к «трону Аллаха». Привязывание вотивных лоскутов ткани к *тугу*, прикосновения паломников к нему как атрибуту святости являются не только формальным знаком обета, но также представляют собой акт, устанавливающий магический контакт между объектом культа и человеком.

Подобные представления о *тугах* прослеживаются также на примере знахарских практик, когда в процессе процедуры изгнания хвори из тела больного часто «переводили» болезнь (или злоторных духов, вызывающих ее) на другие объекты. Для этой цели использовались разнообразные обрядовые предметы (исследователи сообщают о применении пучков растений или веток, хлебных лепешек, легких животного, живых или мертвых птиц, специальных кукол (*кончак*, *койчак*) и т.д. — (см. Басилов 1992: 198–199; Малов 1961: 134, 139). Повсеместно употреблялась для этого и ткань, куски материи различного размера, привязыв-

ваемые к *тугу* (Чвырь 2006: 153). Использование *туга* в подобных практиках, основной задачей которых являлось «выманивание» недуга из тела больного и последующие заклинания, уговоры или принуждение этого зло-(болезне-)творного духа покинуть мир людей и вернуться в мир иной, подкрепляет указанные выше предположения о древнем символизме *туга* как о своеобразном связующем звене между мирами.

Следует отметить также и вероятную ассоциацию *туга* с атрибутом власти, когда шест с полотнищем ткани и пучком конского волоса, возведенный на могиле почитаемого человека, символизирует его авторитет, «власть над душами» посетителей *мазара*.

Однозначно определить, в какой степени в бытовом исламе видоизменились изначальные доисламские ритуальные и религиозные функции *туга*, представляется делом весьма непростым. Видимо, уже с XIV в. в Центральной Азии *туг* становится неременным атрибутом мест поклонения, несмотря на весьма неодобрительное отношение к нему (а вернее, к окружавшим его действиям, носящим явно языческий характер) со стороны *суннитского* духовенства (даже представителей *ханафитского мазхаба*, наиболее терпимого к проявлениям и сохранению в тех или иных формах обычаев (*'урф*, *'адат*), имевших доисламское происхождение) (Бабаджанов, Некрасова 1999: 85). Тем не менее установка нового *туга* (или обновление старого) над могилой почитаемого праведника стала считаться богоугодным делом, относящимся к поступкам категории *саваб* (букв. «правильность, благоразумие») — категории, характеризующей правильные и верные поступки, помыслы или слова, в противоположность ошибкам (*хата'*). Средневековые письменные памятники повествуют о традиции возведения *тугов* на местах захоронения мусульманских праведников. Так, в сочинении *Тазкира-йи Хваджа Мухаммад Шариф*, посвященном жизни и деяниям известного деятеля суфизма, руководителя (*пир*) суфийского братства *увайсийя*, духовного наставника и политического советника кашгарского правителя 'Абд ар-Рашид-хана, Хвадже Мухаммаду Шарифу (ум. 973/1565–66 г. или 963/1555–56 г.) (Baldick 1993), в частности, говорится: «Остаток жизни Хазрата Великого Ходжи (т.е. Хваджи Мухаммада Шарифа. — Н.Т.) прошел в Яркенде. Он ежедневно выезжал и совершал прогулки по окрестностям города. Повсюду в земле лежали святые, но никто не знал этого. Хазрат Великий Ходжа вонзал в землю на таких местах *туг*, устраивал *мазар* и проезжал дальше, назначив *шайха*, подметальщика, *имама* и *муаззина*» (Тазкира 1969: 235).

Несомненно, *туги* выполняют и вполне утилитарные задачи, являясь определенными маркерами почитаемых мест, позволяющими паломнику издали определить месторасположение *мазара*, а прохожему вовремя прочитать положенную благопожелательную заупокойную молитву (*ду'а*). Как было указано выше, *туги* широко используются паломниками и для привязывания лоскутов материи, лент, тряпочек, выполняющих функции votивных предметов, особенно в условиях пустынной местности, когда невозможно использовать для этой цели ветви деревьев или кустов, находящихся поблизости. Однако, несомненно, функции *туга* не исчерпываются лишь целями практического характера и несут в себе глубокий сакральный символизм, сохранившийся в народном сознании и получивший новое осмысление в условиях смены мировоззренческих установок.

Библиография

Baldick J. Imaginary Muslims. The Uwaysi Sufis of Central Asia. London, 1993.

Bosworth C.E. Tugh // The Encyclopaedia of Islam: CD-ROM / Edition v. 1.0, Koninklijke Brill NV. Leiden, 1999.

Lambton A.K.S. Nakkara-khana (Nakara-khana) // The Encyclopaedia of Islam: CD-ROM / Edition v. 1.0, Koninklijke Brill NV. Leiden, 1999.

Бабаджанов Б.М., Некрасова Е. Туг // Ислам на территории бывшей Российской империи. Энциклопедический словарь. М., 1999. Вып. 2.

Бартольд В.В. Двенадцать лекций по истории турецких народов Средней Азии // Сочинения. М., 1968. Т. V.

Басилов В.Н. Шаманство у народов Средней Азии и Казахстана. М., 1992.

Камол Хамза (Хамзахон Камолов). История мазаров Северного Таджикистана. Душанбе, 2005.

Малов С.Е. Уйгурские наречия Синьцзяна. М., 1961.

Снесарев Г.П. Реликты домусульманских верований и обрядов у узбеков Хорезма. М., 1969

Снесарев Г.П. Хорезмские легенды как источник по истории религиозных культов Средней Азии. М., 1983.

Тазкира-йи Ходжа Мухаммад Шариф // Материалы по истории казахских ханств XV–XVIII веков: Извлечения из персидских и тюркских сочинений. Алма-Ата, 1969.

Чвырь Л.А. Обряды и верования уйгуров в XIX–XX вв.: очерк народного ислама в Туркестане. М., 2006.

К ВОПРОСУ О РОЛИ ЛОСКУТОВ ТКАНИ (ЛАТТА-БАНД) НА МАЗАРАХ ЦЕНТРАЛЬНОЙ АЗИИ

Предметом внимания автора представленной заметки стало явление, характерное для многих районов Центральной Азии, а именно — традиция развешивания на деревьях, кустах, шестах и прочих объектах мелких лоскутов ткани. Это явление получило поистине повсеместное распространение вне зависимости от хозяйственно-культурных особенностей народов, географической среды или политической конъюнктуры, демонстрируя схожие черты в среде как кочевых народов Дашт-и Кипчака, так и обитателей древнейших земледельческих оазисов центрально-азиатского междуречья, как у населения равнинных территорий, так и у жителей высокогорных регионов Памира и Тянь-Шаня.

Привязывание разнообразных по форме, размеру и расцветке тряпочек и лент является неотъемлемым элементом практики *зийарат* (*зийрат*) — совершения паломничества к почитаемым объектам (*мазарам*). Традиция посещения «святых» мест распространена по всему мусульманскому миру, однако, вероятно, нигде не играет столь важной роли, как в Центральной Азии, где она является одной из основополагающих составных местной (региональной) формы бытования ислама, во многом определяющей особенности местного менталитета, духовной и материальной культуры. В рассматриваемом регионе наблюдается широкое разнообразие типов *мазаров* (для обозначения объектов паломничества в некоторых районах Центральной Азии также используются термины *зийарат-гах* и *остон*). Это могут быть могилы мусульманских праведников (*аулийа*, *хазратов*, *пиров*, *шейхов*) и пророков, разнообразные природные объекты (камни, водные источники, деревья, иногда целые горы), связанные легендами с жизнью и деяниями почитаемых личностей, прославившихся своим благочестием. Многие из *мазаров* являлись объектами паломничества еще в до-исламский период и были позже инкорпорированы в русло мусульманской религии; равно как и многие ритуалы и обряды, связанные с совершением *зийарата*, носят следы тех далеких времен. По всей видимости, истоки обычая развешивать лоскуты ткани на мазарах также теряются в эпохе, предшествовавшей появлению ислама в Центральной Азии.

Элементы ритуала паломничества к *мазарам* в основном идентичны: люди приносят дары-подношения духу праведника, со-

вершают молитву, закалывают жертвенных животных, устраивают коллективную трапезу и т.д. Большинство паломников оставляют на *мазарах* разнообразные votивные предметы как символы обращения-просьбы к «святому», а также в знак данных ему обетов. Наибольшее распространение в качестве votивных предметов получили именно лоскуты ткани, по всей вероятности, в силу своего универсального характера. Русский путешественник описывает следующую картину, представшую перед его глазами: «По их [местных жителей. — Н. Т.] мнению, многие могилы, в степях существующие, скрывают в себе остатки святых (авлия). Они ездят им поклоняться, читают над ними молитвы, призывают их, приносят им в жертву скот, который тут же сами съедают, и привязывают к траве, кустарникам или вбитым в землю колям лоскутья, волосы и ленты, полагая, что души святые обитают над своими телами в местах счастливых и что они нисходят на гробы свои при воззвании к ним» (Левшин 1832: 67). Посетители мазаров обращаются к духу праведника с весьма разнообразными мольбами: о ниспослании здоровья, потомства, прежде всего сына-наследника, благополучия в доме, хорошего урожая. Имеется также целый ряд «специализированных» мазаров, посещение которых позволяет паломнику надеяться, например, на избавление от конкретных недугов и т.п. В то время как многие votивные предметы также являются «специализированными» (например, навешивание на растущие вблизи *мазаров* деревья или кусты игрушечных матерчатых колыбелек, иногда с положенной во внутрь щепочкой, изображающей младенца, естественно, символизирует исключительно обращение с просьбой о потомстве), кусочки ткани и ленты могут использоваться повсеместно и вне зависимости от характера просьбы. Часто, особенно в горных районах, мазары устраивались в местах, представлявших наибольшую опасность для путешественников. В таких случаях, прося об удаче, «проходя или проезжая опасный участок пути, путник привязывал к *мазару*-дереву лоскут, оторванный от своей одежды» (Кисляков 1960: 115).

Выбор ткани в качестве votивного предмета во многом был обусловлен традиционным представлением о ее высокой стоимости. Издревле текстиль являл собой показатель достатка и состоятельности, составлял важную часть приданного или *махра* (выделяемого жене имущества). Таким образом, символическая передача частицы своего имущества в качестве своего рода дара духу «святого» является показателем выказываемого почтения и пиетета. Тесно связано с подобным воззрением и представление о ткани (одежде) как о неотъемлемой части человеческого

тела, что позволяет сделать предположение о соотношении подобных подношений тканью, а особенно традицию отрывать лоскуты ткани от одежды паломника, с жертвоприношениями.

Необходимо отметить, что в силу целого ряда обстоятельств в условиях современной Центральной Азии посещение большинства *мазаров* (не только «женских») стало относиться к сфере женской религиозности. В еще большей степени это относится к традиции привязывания на *мазарах* лоскутов тканей, впрочем, как и вообще любых votивных предметов, по-видимому, изначально являвшейся прерогативой в первую очередь паломниц. Так, к примеру, в праздничные дни, в дни поминовения духов предков (четверг, воскресенье) к весьма популярному комплексу Кыз-Биби, расположенному в 30 километрах от Бухары, стекается множество паломников. При этом мужчины заняты приготовлением пищи, а женщины совершают ритуал поклонения: зажигают свечи, оставляют мелкие деньги, рассыпают зерно, а также привязывают обетные тряпицы и носовые платки (Некрасова 2001: 60).

Лоскуты ткани или тряпичные ленты носят название *латта* (*латтэ*) (букв. «тряпка, лоскут») или *латта-банд*. Материалы, из которого изготовлены эти votивные предметы, весьма разнообразны, что, по всей видимости, свидетельствует об отсутствии смысловой нагрузки при выборе типа ткани. Несмотря на отмеченную вариативность, большая часть *латта* представляет собою обрывки или отрезки хлопчатобумажных материй, что в первую очередь может быть объяснено причинами практического характера: широкой доступностью этого типа тканей и их относительной прочностью к воздействиям окружающей среды. Лоскуты ткани могут привязываться или навешиваться на различные объекты в зависимости от типа *мазара*. В случае если мазаром является собственно дерево, то тряпицы привязываются непосредственно на его ветви. Если же *мазар* представляет собой какую-либо постройку (могилу, надгробие, мавзолей и т.п.), то для указанной цели могут использоваться деревья и кустарники, расположенные поблизости, или же особые шесты (*тугу*), сооружаемые близ большинства мест паломничества. *Туг* (букв. «знамя, штандарт») представляет собой высокий деревянный шест, верхнюю часть которого венчает наверху в виде раскрытой ладони (*панджа*) или в форме полураскрытого бутона. Под навершием крепится короткая перекладина (50–70 см длины) с куском ткани чаще всего треугольной формы, пучком из конского волоса и иногда небольшими колокольчиками. В большинстве случаев эта ткань белого цвета, однако на шиитских *мазарах*

она бывает и красной. Как символы просьбы и мольбы, обращенной к духу праведника, к *тугу*, стоящему на его могиле, паломники во время *зийарата* привязывают не только лоскуты ткани, но также и свои поясные платки (*мийанбанд*, *бил-баг*).

Цветовая гамма *латта* весьма разнообразна и включает множество всевозможных оттенков. Ткани могут быть как пестрыми, так и однотонными. С большой долей вероятности можно говорить о следующей закономерности — цветовая гамма вотивных тряпочек в равнинных районах несколько богаче, чем в горных. Определенно можно отметить доминирование белого цвета, наблюдаемое во всех районах Центральной Азии. Объяснение этого факта не в последнюю очередь следует искать в указанном выше отнесении *мазаров* к сфере женской религиозности. Белый цвет обязательно присутствует и преобладает в женской обрядности, символизируя феминное божество и в более широком смысле женское начало (схожей семантикой обладает также и синий цвет). Важное значение придается белому как символу чистоты, добрых помыслов, пожеланий и искренности. Красный цвет, связанный с мужским началом, также довольно широко распространен. В горных районах Памира лоскуты ткани на *мазарах* по большей части ограничиваются именно белым и красным цветами.

Рассматриваемая традиция демонстрирует свою удивительную живучесть, несмотря на неоднократно предпринимаемые попытки искоренить эту практику. Споры о позволительности *зийарата* и связанных с этой практикой представлений и обрядов велись в мусульманском мире фактически постоянно, и Центральная Азия не была исключением в этом плане, хотя и следует отметить, что доводы противников этой традиции никогда не были особо популярны в этом регионе. Тем не менее некоторые действия паломников подвергались осуждению и ограничению, например жертвенные угощения, приготовления пищи и застолья на *мазарах*, возжигание свечей, причитания и плач, взывания с просьбами к духу праведника, растирание по лицу пыли с *мазара* и т.д. Немало критики вызвали установка на *мазарах тугов* и развешивание вотивных тряпочек. В среде мусульманских деятелей, порицавших практикование *зийарата*, преобладали богословы, не принимавшие новшеств и заимствований неисламских традиций, ратовавших за возвращение к нормам изначально ислама. Менее многочисленную категорию критиков составили сторонники рационалистических течений в рамках мусульманской религии, протестующие не против новшеств, а против проявлений суеверия. Несколько иная ситуация сложилась после того,

как центрально-азиатские территории вошли в состав Советского государства. Особое отношение к *зийарату* со стороны духовного руководства в годы советской власти наблюдалось всегда, особенно в период после окончания Великой Отечественной войны, когда Комитет по делам религиозных культов специальными письмами потребовал от Среднеазиатского духовного управления мусульман «включиться в усилия Партии и Правительства по борьбе с вредными пережитками» (Бабаджанов 2003: 70). Пережитками объявлялся обширный комплекс обычаев, обрядов, ритуалов, поверий, носящих «нешариатский» характер, среди которых практика *зийарат* занимала едва ли не главное место. Однако, несмотря на постоянные попытки придать *зийарат* статус «незаконности» и несоответствия нормам ислама, эта традиция и сопутствующий ей ритуал сохранялись и продолжают успешно существовать в наши дни. Следует отметить, что практика развешивания и привязывания лоскутов ткани на местах паломничества и поклонения не представляет собой явления, уникального лишь для региона Центральной Азии. Эта удивительная традиция распространена по всему мусульманскому миру и наблюдается также в среде других культур.

Библиография

Бабаджанов Б. САДУМ // Ислам на территории бывшей Российской Империи (далее — ИТВРИ). М., 2003. Вып. 4.

Кисляков Н.А. О некоторых древних повериях таджиков долины реки Хингоу. М., 1960

Левшин А.И. Описание киргиз-казачьих, или киргиз-кайсацких, орд и степей. СПб., 1832.

Некрасова Е. Г. Кыз-биби // ИТВРИ. М., 2001. Вып 3.

А. Шоинбеков

ПРЕДСМЕРТНАЯ МОЛИТВА ИСМАИЛИТОВ ЗАПАДНОГО ПАМИРА

В западной части Памира (Горно-Бадахшанская автономная область Республики Таджикистана) проживают немногочисленные ираноязычные народы: рушанцы, бартангцы, шугнанцы, ишкашимцы, ваханцы, исповедующие исмаилизм — одно из направлений ислама. Ввиду своей изолированности западно-памирские народы до настоящего времени сохраняют не только индивидуальный облик, свои бесписьменные языки, но и многие обы-

чай, которые в других районах Центральной Азии давно исчезли. Учитывая исключительную консервативность обрядов указанных народов, составляющих обособленную этноконфессиональную группу, интенсивное накопление новых полевых этнографических материалов в этом уникальном регионе дает возможность глубже проникнуть в структуру воззрений наших современников на Памире. Это позволяет также обнаружить не только специфические черты их обрядности, но и вскрыть пласт общечеловеческой культуры. В этом плане огромный интерес представляют памирские преломления тех или иных общемусульманских мировоззренческих концепций.

Так, согласно одному из коранических преданий, когда Всевышний сотворил Адама, перед первочеловеком преклонились все ангелы (15:30) кроме Иблиса, впоследствии отвергнутого и проклятого Богом. Он-то и стал Сатаной (араб. аш-Шайтан), родоначальником злых духов, демонов (*шайатин*), который преисполнился ненависти к Адаму и хотел отомстить ему. Начиная с того дня Иблис противостоит человеку. Он даже в момент смерти человека появляется перед ним, стремясь завладеть его верующей душой, но сородичи не допускают этого, совершая ряд обрядов. Одним из таких обрядов является предсмертная молитва. Форма этих обрядов в разных районах мусульманского мира разная. Способ совершения предсмертной молитвы у памирских народов является предметом рассмотрения в статье.

Среди исмаилитского населения Западного Памира традиционно принято, чтобы при приближении смерти около больного неотлучно находился *халифа* — человек из числа авторитетов в области исламского вероучения и обрядности, в компетенцию которого входит совершение обрядов, связанных с важнейшими циклами жизнедеятельности человека — рождением, бракосочетанием, похоронами и др. Это необходимо для того, чтобы в последний момент жизни умирающего он прочитал над ним молитву. В случае отсутствия *халифы* его могут заменять мужчины-знатоки мусульманской обрядности, именуемые *мулло* или *калимахон*, речь о которых пойдет ниже. Институт *бибихалифа* (женщин-знаковок мусульманской обрядности), характерный для равнинных районов Центральной Азии, на Западном Памире отсутствует. В принципе здесь *калимахонами* могут быть и пожилые женщины, но ни в коем случае не допускается, чтобы над умирающим молитву читали они. Это обязанность *халифы* вне зависимости от того, умирает женщина или мужчина. Если умирает женщина, то *халифа* располагается у изголовья умирающей. В долинных районах Центральной Азии дело обстоит не-

сколько иначе: над умирающей женщиной предсмертную молитву читает женщина, именуемая *бихалифа*, *биотун*, *отунча*. В случае их отсутствия к умирающей приглашается мулла-мужчина, который читает указанную молитву, сидя в удалении от умирающей — обычно снаружи помещения, часто у входной двери.

Среди населения исследуемой территории молитва, которая читается над умирающим, называется *калима* (букв. «слово»). Ее называют также «слово-Истина» (*калимат-ул-хак*) или «слово веры» (*калимаи дин*). Следует заметить, что необходимость чтения 36-й суры Корана (*Йа-син*) (а при затянувшейся агонии ее сорокакратного прочтения — *чильюсин*) для облегчения выхода души, представляет собой обычную практику в исламе. Среди населения Бадахшана и Южного Таджикистана чтение *Йа-син* было распространено не так широко, как чтение *калима* (Рахимов 1953: 109; Писарчик 1976: 120). По сообщению наших информантов, раньше уровень грамотности среди населения Бадахшана был низок. Поэтому не каждый мог выучить наизусть текст *Йа-сина* на арабском языке. Зато почти каждый мужчина преклонного возраста, раскаивающийся в своих грехах, становился *калимахоном* («читающий слово»). Это позволяло ему во время отсутствия *халифы* заменять его. О том, как становятся *калимахоном*, М.С. Андреев пишет: «Когда припамирский исмаилит приходит к такому решению, он приглашает к себе в дом своего духовного наставника — *халифу* и устраивает для него угощение. И ночью, когда все уже легли спать, *халифа*, оставшийся на ночь, учит принимающего этой молитве, говоря ее тихонько ему на ухо и повторяя несколько раз, пока посвящаемый ее не запомнит. Вероятно, потому что ее нельзя говорить при непосвященных — молодежи, женщинах, детях, — когда наступает смертный час припамирского исмаилита, с ним остается только *халифа*, который и читает названную молитву» (Андреев 1953: 186). Из работы М.С. Андреева видно, что тексты *калимы* не были легкодоступны. По его мнению, среди исмаилитов «данная молитва представляет собой что-то замкнутое, что весьма понятно при общей тенденции исмаилитов хранить тайны своей веры от непосвященных» (Андреев 1953: 186). Нам, как носителям языка и культура этого народа, удалось обнаружить несколько вариантов этой молитвы, позволяющих дополнить данные М.С. Андреева по исследуемому вопросу.

Молитва *калима* читалась на таджикско-персидском языке с употреблением лишь некоторых религиозных формул на арабском. Мы проводили сравнение нескольких текстов напутственной молитвы (*калима*). Выяснилось, что по содержанию они в

целом сходны. Но по употреблению некоторых терминов и религиозных формул молитва, читаемая одним *пиром* (руководитель отдельной исмаилитской общины), отличается от молитвы, читаемой другим *пиром* (имя *пира* обычно приводится в конце текста молитвы).

Независимо от варианта напутственная молитва («слово-Истина») оканчивается следующими строками в стихотворной форме:

Хар ки бо амр аст, бо Парвардигор,

Хар ки бе амр аст, бе Парвардигор

[Всякий, кто живет в согласии с высшим повелением, находится под защитой Всевышнего.

Всякий, кто живет в несогласии с высшим повелением, лишен защиты Всевышнего].

Шавад занчир бо занчир пайванд

Сари занчир бо дасти Худованд

[Звена цепи связываются друг с другом,

А конец цепи с рукою Всевышнего].

В некоторых районах после окончания первого чтения напутственной молитвы два–три раза дуют в лицо умирающему. Большинство *халифов* и *калимахонов* «специализируются» в чтении *калимы* или суры *Йа-син*, иногда молитвы (*намоз*), раньше называемой «*Пир-и-Шо*», именно над умирающим. Под словом *Пир* здесь подразумевают пророка Мухаммеда, а слово *Шо* является эпитетом двоюродного брата и зятя пророка — Али б. Аби Талиба — четвертого халифа и первого духовного лидера (*имама*) шиитов.

На Памире чтение *Йа-син* как напутственной молитвы над умирающим мотивируется тем, что благодаря ее звучанию душа вошла в тело первочеловека Адама и по ее же звучанию душа покидает тело человека. По этим поверьям, душа вошла в тело первочеловека якобы под звуки *рубaba* — струнного музыкального инструмента памирцев. Поэтому в прошлом предсмертную молитву не читали, а пели, аккомпанируя себе на *рубabe* (Андреев 1953: 186). Существует и вариант чтения напутственной молитвы тихим голосом.

Интерес представляет вопрос о смысле чтения напутственной молитвы. По народному представлению, агония — самый опасный период для умирающего. Перед смертью Сатана (*шайтон*) пытается забрать веру (*имон*) у умирающего, лишить его *имона*. Но, услышав *калиму*, он отказывается от своих намерений. Он

исчезает, услышав лишь формулу *Аллоху Акбар* («Аллах велик!»). Если по какой-либо причине не успели вовремя прочитать напутственную молитву, то это интерпретируется как козни сатаны, унесшего веру умершего, из-за чего он уходит в мир иной без *имона*, как «неверующий». Как пишет А.Е. Снесарев, «горцы твердо были убеждены в том, что молитва может повлиять на дальнейшую судьбу души. Поэтому родные и близкие покойника были рады тому, если накануне смерти читалась молитва» (Снесарев 1904). Все это объясняет, почему родственники больного, чувствуя приближение его смерти, заботятся о необходимости прочтения над ним напутственной молитвы. Но бывают случаи внезапной смерти, когда кто-то умирает вдали от дома (например, далеко в горах) или утонул. Существует мнение, что человеком, утонувшим в воде, руководит дух воды, а человеком, умирающим в горах, — дух горы. Эти могучие духи защищают умирающего от козней сатаны, поэтому необходимость в чтении молитвы над ними отпадает.

Как уже говорилось, самым трудным для умирающего является выход души из тела. Поэтому, как считается, необходимость напутственной молитвы состоит в том, чтобы способствовать быстрому выходу души из телесной оболочки. К тому же благодаря этой молитве душа легко находит свое место в потустороннем мире. Чтобы она не осталась в чистилище, напутственная молитва, как светильник в темноте, освещает душе путь в обитель Бога. По некоторым представлениям, предсмертная молитва уменьшает грехи покойного. Как нам кажется, все подобные поверья представляют собой наследие доисламских времен. Так, необходимость прочтения предсмертной молитвы над умирающим и соблюдение предосторожностей от нападков на него демона *Друг Насу* широко известны у зороастрийцев (Бойс 1987: 47–48; Дорошенко 1982: 56). Отсюда можно сделать вывод о том, что прочтение суры *Йа-син* над умирающим является поздним переосмыслением доисламской традиции. Вероятно, это относится и к поверьям о кознях дьявола, который может завладеть душой умирающего, забирая его веру (*имон*), сделав, таким образом, из него грешника. Прочтение некоего аналога *калимы* в простейшей форме также было свойственно доисламским религиям.

Таким образом, можно полагать, что в практике прочтения напутственной молитвы над умирающим у памирцев за мусульманской оболочкой скрывается более древний, архаичный пласт народных верований и представлений.

Библиография

Андреев М.С. Таджики долины Хуф. Сталинабад: Изд-во АН Тадж. ССР. 1953. Вып. 1.

Бойс М. Зороастрийцы: Верования и обычаи / Пер. с англ. и прим. И.М. Стеблин-Каменского. М.: Наука, 1987.

Дорошенко Е. А. Зороастрийцы в Иране. М.: Наука, 1982.

Писарчик А.К. Смерть. Похороны // Таджики Каратегина и Дарваза. Душанбе: Дониш. 1976. С. 118–164. Вып. 3.

Рахимов М. Обычаи и обряды, связанные с похоронами у таджиков Кулябской области // Изв. АН Тадж. ССР. 1953. № 3. С. 107–130.

Снесаре А.Е. Религия и обычаи горцев Западного Памира // Туркестанские Ведомости. 1904. № 93. [Архив СПбФ ИВ РАН. Ф. 116. Оп. 1. Ед. хр. 36.]

Р.Р. Рахимов

О ТЕОМОРФИЗАЦИИ СОЦИАЛЬНЫХ И ПОЛИТИЧЕСКИХ АВТОРИТЕТОВ У ТАДЖИКОВ (Возвращение к сюжету)

На прошлых чтениях мной было сделано небольшое сообщение относительно термина *кас-худо* (архаич. *кад-хода*) в живой лексике таджиков. Он подвергался анализу в ключе неких ступеней веры, в которой находят отражение отголоски весьма отдаленных времен. Есть некоторые основания полагать, что разбираемый термин *кад-хода* в прошлом имел значительно более широкий диапазон применения. В этом убеждает, например, весьма примечательный в этнографическом смысле рассказ замечательного сатирика и юмориста, лирика, автора научного трактата о риторике и панегирике Убайд Закани (1270–1370). Из его рассказа явствует, что богом мог быть не только владелец и хозяин дома (и семьи), но и староста селения или хозяин садов. Позволю себе привести соответствующий пассаж средневекового писателя в русском переводе: «Некий дехкан¹ в Исфагане направился к дому Хаджи Бахауддина (Баха-уд-Дина) сахибдивана² и [обратившись] к [его] слуге, сказал: “Передай Хадже, что бог сидит [в ожидании] у ворот и [что] у него к тебе есть дело”. [Слуга] сообщил об этом Ходже. Тот распорядился привести его. Когда [«бог»] вошел, [Ходжа] спросил: “Это ты бог?”. [Тот] ответил: “Да”. [Ходжа] спросил: “Это как?”. [Он] сказал: “Дело в том, что прежде я владел селением, садом и домом. Твои люди насильно отняли у меня селение, сад и дом, а (я) бог — остался”» (Зокони Убайд 1990: 28).

Приведенный рассказ свидетельствует о том, что термин *кад-худа* кроме значения «хозяин дома и семьи» прилагался к значительно большей группе социально значимых фигур, олицетворявших достаток и благодаря этому обладавших влиянием. Подтверждение этому мы находим в памятнике пехлевийской литературы, где сказано о том, что «после смерти Александра Румийского в Эран-шахре³ было 240 удельных правителей» (Книга деяний Ардашира, сына Папака 1987: 66). *Удельные правители* в этом источнике — перевод пехлевийского *kadag-xwaday*. Там же *dusxwadaih* переводится как «жестокое правление» Александра. Это переводит наше внимание от разговора о теоморфизации отца семейства к разговору о ступенях веры в богов на других уровнях общества. В сущности, перед нами тот аспект эволюции тезиса в сознании человека, когда он от веры, объектом которой является его родитель, переходит в ту плоскость, где во всю полноту предстает сакрализация носителей социальных (и политических) функций, являющих собой объекты веры в качестве богов. Разумеется, в этом плане мы опираемся в основном на данные литературы, в том числе справочной.

У узбеков Хорезма это общеиранское слово этнографами зафиксировано в форме *кат-куда* / *кет-куда* для обозначения старейшины и доверенного лица общины (Снесарев 1957: 138), у афганцев, персов и туркмен — для обозначения родовых старшин (старейшина рода), квартально-общинных старейшин («квартальный старшина») (Гаффаров 1927: 651, стб. 1), старост селений (ср. истор. *Саганхудат*, по В.В. Бартольд, — *Саманхудат*; в рассказе средневекового писателя Убайда Закани *дех-хода* — синоним *кад-хода* — означает старосту селения, упоминается и псевдонимическая модель *тахаллос*, например, иранского ученого *Деххода* 'Али Акбар). В словарях (Будагов 1871, 2; Гаффаров 1927, 2; Али Акбар Деххода) наряду с указанными значениями упоминается «вождь племени» (тюрк. синоним *аксакал*, араб. *ра'ис*) даются также такие значения интересующего нас слова, как полицейский, начальник полиции, начальник гарнизона, полководец, градоначальник, губернатор, государственный чиновник, визирь; кроме того, при толковании слова *кад-хода* в источниках упоминаются казначеи, интенданты морского арсенала, мэры городов или еще «гражданский администратор при военном наместнике» и «чиновник при полководце» (Бартольд 1963: 210).

Следующий ряд значений *кад-хода* — правитель, повелитель, государь. *Хода* в форме *худат* в Саманидский период употреблялся как титул правителей местных династий в системе власт-

но-управленческой вертикали: Бухархудат, Чаганхудат, Гузганхудат, Хутталянхудат; предок самого рода Саманидов (владелец селения Саман) величался Саманхудат (Негматов 1977: 18). У Саманидов *худаты* назывались также *кад-хода/кет-худа* (среднеперс. Katak-xvatau), где лексический элемент *кат/кад* означал «дом», «семья», «семейное образование». Эпитет богов в системе титулатуры саманидских властителей выдвигает проблему, которая заслуживает внимания. Похоже, это наименование несет на себе печать сложной категории историко-культурной традиции и таит отголоски отдаленных идей и представлений создателей интересующей нас культуры о структурированном мире. Абу-л-Фазл Бейхаки, у которого термин *кат-хода* встречается часто, в своей истории о газневидских правителях приводит также слово *ходаванд* («бог») (Бейхаки 1945). «Шахнаме» Фирдоуси изобилует упоминаниями о *худаи* — правителях (царях) стран: Туранходай, Кабулходай, Забулходай или просто *кад-хода(й)*; встречается и выражение *джехан кад-ходай* («государь мира»), этим именем называется, например, Кеюмарс. Зафиксировано пять случаев употребления Фирдоуси выражения *джехан кад-ходай* или в том же значении *кадхода-йе джехан* (Wolff Fritz 1935: 280, 19). В среднеперсидских текстах человек — хозяин тела — *xvatau-i tanomand* (Gignoux Ph. 1979: 60). Причисленный набор *кад-худа* венчает величание в классической персидско-таджикской поэзии солнца Богом (*кад-худа*) Неба (Фарханг 1969: 526, стб. 2).

Широкая палитра значений термина *кад-хода / худат* («хозяин», «барин», «господин», «владелец», «начальник», «чиновник», «мэр», «губернатор», «полководец», «владыка», «царь», «государь»; «божество», «бог») при всем кажущемся многоцветии связана, тем не менее, единой нитью, на которую нанизаны ступени отношения «власть-подчинение» от «управителя» человеческого тела, а также хозяина дома (семья; Зокони Убайд,)⁴ и первого лица государства до Владыки Неба. Полисемантичность *кад-хода / худат* находит определенное подтверждение и в европейских языках: ср. немец. *herr* («мужчина», «хозяин», «владелец», «патрон», «господин», «барин»; Господь, Бог) или *Herrgot* (Бог), соответственно англ. *lord* и *the Lord*, франц. *seigneur* и *le Seigneur* и др. Вспомним и русское «господин» и «господь».

Вырисовывается предположение о том, что концептуальная идея выстраивания значений термина в один ряд (на оси «низ-верх» / «верх-низ») предстает в категории идеологии власти и управления как на социальном (семейном, административном или государственно-политическом), так и на надсоциальном — Кос-

мическом — уровнях. Соответствие в иранском этнолингвистическом ареале наименования Бога (*хода*) лексическому компоненту величания земных субъектов власти (*кад-хода / худат*) ставит вопрос о мировоззренческом обосновании анализируемой мыслительной конструкции. Судя по всему, источником переноса этого слова от Бога на Его подданных является представление о сакральности ролей и бытия главы семейного образования (начальной ступени глобальной властной вертикали), лидера социального управления, чиновников государственного аппарата и первого лица государства. Потребность в теоморфизации величания «властных фигур» на всех уровнях властно-управленческой иерархии возникла, видимо, из необходимости утверждения идеи о сверхъестественном происхождении не только носителей властных функций, но и самой власти, с которой ассоциировался инструмент «удержания подданных в строгости» (Низами ‘Арузи Самарканди). Представление о *кад-худа*, олицетворяющем Бога, отталкивается, вероятно, от связи власти (лидерства) и собственности (владения) в том смысле, что в традиционных обществах последняя выступает как средство достижения власти и величия (ср. источники «богости» главы семьи). Отсюда и предположения о том, что: 1) подвластные владения лица, наделенного властными функциями, рассматривались его собственностью (ср. тадж.: *сохиби хонаю дар* — «хозяин / владелец дома и всего остального»; *малик* — владелец / царь.); 2) с *кад-худа*, вероятно, связывалось единое в своей основе воззрение о первотворцах, первокоормильцах, первоходатаях, правосудьях, первозащитниках, переводисциплинаторах, первожрецах и т.п.; 3) «богость» главы таджикской семьи, как и «богость» древних и средневековых владык, как будто отражает изначальноную «приземленность» идеи Бога-Творца (к слову сказать, тадж. / перс. слово *парвардигор / парвардигар* — «творец», «создатель», «бог» — образовано от глагола *парвардан*, обозначающего земные понятия «воспитывать», «кормить»); земные *кад-хода* воспринимаются аспектами богов, удаленных во времени, поскольку, будучи избранными ими, они их выражают и соответствуют им.

Совокупность изложенного дает определенный ключ к осмыслению приписываемых земным *кад-хода* черт, которые обычно ассоциируются с восприятием бытия Бога на Небе. К сказанному следует добавить, что дом / жилище (семейное образование) как сакральное и структурированное пространство выступает символом и моделью упорядоченного (освоенного) мира, поэтому основные его черты проецировались на общинные, административные и территориально-политические образования. Основываясь

на известной концепции М. Элиаде (Элиаде 1987: 34) об удвоении вещно-событийных реальностей (сотворений), представляется возможным допустить, что дом (жилище), зафиксированный предками иранских народов в термине *кат /кад*, вероятно, в сознании людей, от которых нас отделяет историческая давность, отражал идею удвоения и, таким образом, соответствовал небесному Дому с Богом-Творцом во главе. Это приближает нас еще на одну ступеньку к пониманию смысла того, почему слово *кад-хода* охватывает столь много значений, пусть и одного порядка. Земной дом, сельский или городской кварталы, селение, город, цитадель, округ, область, страна — все это суть аспекты небесных Дома, Квартала, Селения, Города, Цитадели, Области, Округа, Страны. Первыми правят (владеют) боги (владыки), которые мыслятся как образ и подобие Бога (Владыки) Мира, их Верховного Господина. По аналогии со среднеперсидским *xvatau-i tanomand* можно сказать, что как Вседержитель выступает душою Вселенной, так и *кад-хода / худаты* предстают фигурами, воплощающими душу социального, административного или государственно-политического «тела» (образования).

Привлекательность выстроенного ряда в том, что он позволяет почувствовать значение слова *xvatau* для обозначения как стоящего над центром сакрального земного, так и над Центром сакрального Небесного. Все это объясняет смысл сведения разных значений слова (главы семьи, старосты сельской (и / или городской) квартальной общины, главы городской власти, правителя округа, страны, властителя государства, царя царей (или царя четырех сторон света, как в древности величали владык Ираншахра) и Всевышнего Бога) к единому семантическому ряду. Цари Древнего Ирана как воплощенные боги величались словом *bağa* («бог»). Египтяне в фараонах видели воплощение божественной сущности. Фараоны, как показывает самое имя их (Ра-Фра, т.е. Сын Ра), считались представителями богов на земле, даже самими богами, поэтому им воздавались божественные почести. Надпись на колонне в честь царя Хеопса называет его добрым богом и господином. В древнеиндийских государствах царям оказывали божественные почести, ибо полагали, что в них воплотилось божество, они сами и их власть соединяют природу Бога и Царства Божьего в одном лице. Отголоски подобных стереотипов мышления ощутимы и в условиях современной Центральной Азии. К примеру, президент Узбекистана Ислам Каримов в народе известен как *пана*, заместником Аллаха на земле величали туркмены почившего недавно Президента своей республики. Во всем этом угадывается секрет прямого управления событиями

мира — социального и надсоциального во главе со своими богами. Таким образом, высвечивается экстраполяция эпитета Бога на субъектов власти (лидеров) на земле. Выходит, в традиционном обществе власть священна не только на уровне верховной, но и на нижестоящих ступенях ее вертикали, вплоть до власти «женатого мужчины», который олицетворяет функцию божества дома.

Отражают ли изложенные данные ступени веры таджиков в Бога религии — этот вопрос требует еще внимательного изучения. На этом этапе мне представляется, что они содержат в себе зерно, из которого обычно вырастают религии. Поэтому величание целой группы лидеров термином, компонентом которого является слово *худо* / *худа*, может быть отнесено к представлениям, отражающим одну из ступеней развития религии. Это подтверждает справедливость точки зрения В. Джемса, сказавшего, что «религиозная мысль всегда получает свое выражение в терминах личной жизни. В наше время, как и в глубокой древности, религиозный человек скажет вам, что он познает божество в глубоко личных, эгоцентрических переживаниях» (Джемс 1992: 389).

Результаты предпринятой попытки анализа термина *кас-худо* оказались достаточно красноречивыми. Они свидетельствуют о том, что теоморфизация в культуре ираноязычных народов представляет собой устоявшееся явление. Причем она выходит далеко за рамки величания *богами* семейных, социальных и политических авторитетов. Более того, *боги* в опыте (земные боги) и Бог вне опыта (Бог религии) связаны практически одним именем. Дать этому явлению вразумительное научное обоснование представляет собой, может быть, одну из труднейших задач, особенно для исследователя, не имеющего достаточного опыта в освещении религиозной тематики. Вместе с тем предмет представляет не меньший интерес, чем любая форма религиозного переживания. Разница заключается в выражении некоторой интеллектуальной прагматичности в восприятии бытия богов — в опыте и вне опыта. В этом первом приближении к проблеме, которая легко может привести к заблуждениям, я намерен предпринять попытку ответа на вопрос, который относится к мотивации лингвистической однородности имени *богов*, воспринимаемых в свете земных реалии, и Бога, воспринимаемого в свете религии. Как мне кажется, одним из вероятных ответов может быть тот, который исходит из представления, что подобно тому, как высший гармонический порядок находится в руках абстрактного Бога (*Худо*), так и весь гармонический порядок на земле находится в руках подлинных (зримых) богов (*кад-худо*). Стержнем навечно

установленного гармонического порядка в земном мире являются ступени бесконечного числа *целостностей*. Каждой из этих ступеней соответствует *свой бог*. Взаимосвязь этих целостностей можно понять, если представить ее в виде неких подобий двух пирамид с вертикально разнонаправленными вершинами при общем основании. Обращенной вниз вершине перевернутой пирамиды соответствует человек. Он — *бог* (*xvatau-i tanomand*), поскольку олицетворяет хозяина *физической целостности* тела, души и сознания. (Подобная диалектика заслуживает серьезного внимания, поскольку постулирует идею понимания феномена человека: он уравнен с Мировой Душой и Мировым Сознанием.) Следующая ступень пирамиды носит социальную природу. Там — семья, представляющая собой первичную ячейку социальной организации и в этом качестве выступающая *целостностью* триединства отцовства, материнства и детства в ее патриархальной, патрилокальной и патрилинейной форме, закрепляющей право *бога* дома и семьи (*кас-худо*) за мужчиной. Соответственно теоморфизация старосты (старейшины) общины (семейной, родовой, соседской, квартальной, сельской, религиозной, земледельческой) объясняется тем, что он — первое лицо целостности института социальной организации. Величание *богами* владетельных особ, феодальных владетелей, в особенности руководителей институтов государственной власти основывается на том, что принадлежащие им владения или подведомственные этим фигурам структуры представляют собой также целостность, но уже на следующем — более высоком — уровне. Так, шаг за шагом мы подходим к правителям областей, властителям государств, империй, держав, мира (царям царей). Величание их подданными как *кад-хода* своим обоснованием имеет то, что они над-центром административной или политической целостности областей, стран и государств. В плане интерпретации значения термина *кас-худо* от *бога* тела, души и сознания до Бога Мира заслуживает упоминания представление, согласно которому у нашей галактики также есть *кад-хода*; его олицетворяет Солнце. Это уже вторая воображаемая пирамида (основание которой служит и основанием упоминавшейся выше перевернутой пирамиды). Таким образом, вершины двух вертикально разнонаправленных пирамид соответствуют двум богам, один из которых подлинно земной, второй — абстрактный Небесный, первому принадлежит власть над *собой*, второму — над бесконечным миром, один воплощает целостность физическую, второй — Обобщенную Абстрактную. Прочие целостности — между этими полюсами.

¹ *Дехкан* — человек, принадлежащий к старой земледельческой аристократии.

² *Сахибдиван* — государственный служащий, начальник государственной канцелярии и другого государственного ведомства, а также судья и визир.

³ Эран-шахр — официальное название Сасанидской империи.

⁴ Упомянутый Убайд Закани дает синоним термина *кад-худо* в форме *хона-худо*, где *хона* значит «дом» (Зокони Убайд 1990: 28).

Библиография

‘Али Акбар Дехходв. *Lughat nama-I Dekhhoda*. CD-ROM Edition. Tehran.

Бартольд В.В. История культурной жизни Туркестана // Бартольд В.В. Сочинения: В 2 т. М., 1963. Т. 2. Ч. 1.

Бейхаки. Тарихи Бейхаки. Тегеран: Изд-во Д-ров Гани и Фейза, 1324/1945 (на перс.).

Будагов Л.Х. Сравнительный словарь турецко-татарских наречий со включением употребительнейших слов арабских и персидских и с переводом на русский язык. СПб., 1871. Т. 2.

Гаффаров М.А. Персидско-русский словарь. М., 1927. Т. II.

Джемс В. Многообразие религиозного опыта. Репринт. изд. СПб., 1992.

Книга деяний Ардашира, сына Папака / Транскрипция текста, перевод со среднеперсидского, введение, комментариев и глоссарий О.М. Чунаковой. М., 1987. (Памятники письменности Востока. LXXXVIII.)

Негматов Н.Н. Государство Саманидов (Мавераннахр и Хорасан в IX–X вв.). Душанбе, 1977.

Снесарев Г.П. Материалы о первобытно-общинных пережитках в обычаях и обрядах узбеков Хорезма // Полевые исследования Хорезмской экспедиции в 1957 г. М., 1960.

Убайд Зокони. Хикоёти латиф (Юмористические рассказы). Самандари Термизи. Дастур ул-мулук (Руководство для правителей). Душанбе, 1990 (на перс. яз. на осн. кириллицы).

Фарханги забони тоджики (аз асри X то ибтидои асри XX). (Словарь таджикского языка. X — начало XX века). М., 1969. Т. I. А–О.

Элиаде М. Космос и история // Элиаде М. Избранные работы: Пер. с фр. и англ. М., 1987.

Gignoux Ph. Corps osseux et ame osseuse: essai sur la chamanisme dan l’Iran ancient // *Journal Asiatique*. 267. Paris, 1979.

Wolff Fritz. Glossar zu Firdosis Schahname. Berlin, 1935.

ОБЫЧАЙ, СВЯЗАННЫЙ С ПЕРВЫМ СНЕГОМ, У СРЕДНЕАЗИАТСКИХ САРТОВ

Сначала приведем несколько толкований, связанных со снегом, из так называемого Сонника патриарха Иосифа, чрезвычайно популярного на мусульманском востоке, в частности в Средней Азии.

«Кто увидит во сне снег, тот на законном основании получит имущество». «Кто увидит во сне снег или воду, то городу (его) или ему самому предстоит опасность от болезни; (в этом случае) следует подавать милостыню». «Кто увидит во сне снег, тот будет солдатом или же сон его будет беспокойным» (Поляков 1901: №№ 82, 87, 93).

К последнему варианту, видимо, примыкает убеждение, найденное в таранчинском соннике, а именно — «видеть во сне снег — пойти на войну» (Пантусов 1901: 39).

Из приведенных толкований видно, что, как это может быть в первом случае, снег, увиденный во сне, может принести прибыль, но, как это видно из других вариантов, он может быть и источником беспокойства. К положительному толкованию можно прибавить также распространенное на Востоке представление, которое донес до нас врач российского посольства в Кабуле в 1878–1879 гг. И.Л. Яворский, о том, что выпавший перед отправлением в путь снег является хорошим предзнаменованием (Яворский 1883: 185).

Эта двоякая — положительная и беспокойная — сущность толкования одного и того же явления представляется достаточно загадочной, если не рассмотреть отношение к снегу в традиционной культуре, в данном случае на материале культуры сартов Средней Азии. По всей вероятности, как это обычно бывает при толковании того или иного явления, увиденного во сне, определяющее значение имеет тот момент, кто его видел во сне, т.е. его позиция в жизни. Обычно если это богатый человек, то ему следует одно толкование; если бедный, то другое; женщине третье; определенное значение играет возраст человека, его семейное положение и т.д.

В нашем случае определяющим является присутствие в сюжете снега как повода для толкования. Это атмосферное явление, вроде бы вполне индифферентное по отношению к человеку, согласно толкованию сонников, играет в его судьбе достаточно большую роль. Причину этого достаточно трудно проследить, но все же попытаемся это сделать.

В «Туркестанских ведомостях» за январь 1876 г. в «Метеорологической заметке», подписанной Ю. Казбековым, мы находим следующую информацию по данному вопросу. «Прежде, — пишет этот автор, — у туземцев Средней Азии существовал интересный обычай, известный под названием *кар-ташламак* <...>, т.е. бросать снег; он состоял в следующем: когда в первый раз выпадал снег, то, завязав его в платок или спрятав во что-нибудь, посылают с ним кого-нибудь из родных или работников к своим родным или хорошим знакомым. Посланный под каким-нибудь пустым предлогом, приходит в дом и старается отдать снег прямо в руки самого хозяина дома или кого-нибудь из его семейных. Исполнив это, он торопится уйти, так как обыкновенно, увидев, в чем дело, получивший подобный подарок старается догнать его или посылает за ним в погоню своих людей. Если принесшего снег удастся поймать, то хозяин дома проделывает над ним все, что вздумается: мажет ему лицо сажей, сажает задом наперед на ишака и возит по улице и т.п. Все это пойманный должен терпеливо сносить и не обижаться. Если же его не успеют поймать, то получивший снег должен угостить посланного ему этот подарок. В таком случае тот, кто послал снег, пишет письмо или чрез нарочного извещает проигравшего приятеля, чтобы он приготовил для стольких-то гостей обед, который бы состоял из нескольких блюд и, кроме того, припас одну лошадь и халат. В настоящее время (т.е. в сер. 1870-х гг. — С.Д.) этот обычай почти вывелся из употребления» (Казбеков 1876: 32). В данном варианте этого обычая в качестве письма выступает непосредственно снег, имеющий, таким образом, значение символа.

Тот же сартовский обычай в своей известной книге «Сборник статей, касающихся Туркестанского края» описывает и збаторк туземной жизни того времени А.П. Хорошхин. Он приводит название этого обычая в следующих формах: «каръ-хатъ» (снежное письмо) или «каръ-ягды» (снег выпал). Его интерпретация этого обычая звучит следующим образом: «Компания желающих покутить на счет какого-нибудь креза своего околотка, как только выпадает первый снег, бросает к нему на двор лоскут бумаги, вызывающий на расходы. В этом снежном письме обыкновенно пишется: «Выпал снег; стало грязно; собираемся; нам нужно сахару, чаю, бузы, чтобы снежный пир был весел. Конечно, конечно, конечно». По словам А.П. Хорошхина, «снежное письмо» всегда заканчивается таким словами (Хорошхин 1876: 125).

В этом варианте обычая отсутствует такой элемент, как «подарок» — сам снег, а остается лишь письмо, приуроченное к его первому выпадению. В отличие от первого варианта также отсут-

ствует элемент личного вручения письма и опасность для вручавшего, с этим связанная.

Не менее известный, чем А.П. Хорошхин, автор статей по культуре Средней Азии Н.С. Лыкошин в своей заметке, опубликованной в 1893 г. в «Туркестанских ведомостях» и вошедшей впоследствии в его книгу «Полжизни в Туркестане», также описывает этот обычай, но гораздо более пространно. В описанной им версии в день первого снега обычай дает право всякому заставить одного из своих знакомых устроить угощение. Для этого нужно прежде всего заготовить написанные на клочке бумаги подходящие стихи. Он же приводит в своем переводе с арабского, персидского и тюркского языков три варианта такого письма. Первое из них в переводе с арабского звучит следующим образом:

Посылаю Вам, о источник милости, письмо о снеге.

Ваши прекрасные качества и добрый характер дают мне уверенность,

*Что Вы приготовите для нас обильное, богатое угощение,
Следуя древнему обычаю, исполняя обыкновение, завещанное нашими предками.*

Другой, тюркский, вариант звучит так:

Снег выпал по воле Бога, Владыки величия.

Этот снег доставляет всем только одно удовольствие.

Снегом осыпал нас наш Господь.

Это письмо пусть даст вам весть об угощении,

Вы нам устройте роскошный праздник, лучше прежних.

Доставьте нам развлечения, музыку, бачу, прекрасно поющего и декламирующего.

И, наконец, вариант на персидском языке краток:

Снег выпал по воле Всевышнего.

Наше дело сообщить вам известие об этом,

А вам остается устроить угощение.

С такой запиской, которая в варианте Н.С. Лыкошина, как и в у А.П. Хорошхина, носит название «каръ-хатъ» (письмо о снеге), нужно было отправиться к избранному знакомому и вручить его адресату, но самому при этом не попасть в руки хозяина.

Это предприятие было достаточно рискованным, так как если хозяин, получив эту записку, сразу же вспоминал, к чему его обязывает полученное известие, то он мог постараться поймать посланного раньше, чем тот, возвращаясь от него, въедет в свои ворота. И тогда, согласно обычаю, нерасторопный шутник сам не только устраивал угощение, но его еще предавали всеобщему осмеянию: вымазывали лицо сажей, на тело одевали через про-

деланное отверстие камышовую циновку, в таком виде его сажали на ишака лицом к хвосту и возили по улице.

По наблюдениям Н.С. Лыкошина, несмотря на приведенное выше мнение Казбекова, что обычай этот уже почти вышел из употребления, и через двадцать лет после того такие письма в день первого снега в Ташкенте вручали многие из туземцев. По его словам, туземная часть города в этот день приходила в интенсивное движение. В основном этим занимались молодые люди из купеческих семей (*байбача*). По улицам в этот день в большом количестве сновали всадники, догоняя друг друга, и многие, как он пишет, «скуповатые туземцы», которые в обычный день никогда не собирали к себе своих знакомых без особых побудительных причин, вынуждались таким вручением «каръ-хатъ» устраивать у себя угощения (Лыкошин 1916: 361–363).

Обычай этот, достаточно распространенный в основном среди сартовского населения Средней Азии, как мне представляется, имеет несколько семантических пластов. Прежде всего, он связан с первым снегом и имеет, таким образом, оттенок календарной аграрной обрядности. Н.С. Лыкошин прямо связывает его с водой, которой в Средней Азии чрезвычайно дорожат, и выпадение снега осенью перед посевом озимых считается особой милостью Аллаха (Лыкошин 1916: 361). Аналогичным образом и весной снег, идущий в день Науруза, по материалам Ильминского, предвещает плодородие (Ильминский 1897: 10). В книге, приписываемой Юрию Крижаницу, бывшему в XVII в. в ссылке в Тобольске, по этому поводу приводятся следующие сведения: каждый год, когда выпадал первый снег, калмыки его собирали, растапливали и полученную таким путем воду применяли в течение года в очистительных обрядах. Причиной такого отношения к полученной из снега воде они называли то, что когда-то Бог послал людям с неба муку в виде дождя, но затем вследствие людских беззаконий лишил их этого благодеяния. В память об этой милости, по словам калмыков, они и собирали у себя первый снег (Крижанич 1890: 175–176).

По-видимому, в данном обычае в среднеазиатском варианте присутствуют и элементы карнавала, связанные с переодеванием, ряжением, театрализованным представлением, характерным для такого рода действий. Так же, как и в карнавале, пойманный за передачей и вроде бы опозоренный субъект таковым не является, так как это его вынужденное положение находится в соответствии с правилами ритуальной игры, характерной для аграрной обрядности.

У сартов существовал и женский вариант обычая «первого снега», также календарного характера, который назывался, как

и в варианте А.П. Хорошхина, «каръ-ягды», т.е. «снег выпал». Однако в данном случае, как описывает этот обряд Н.С. Лыкошин, в нем отсутствует элемент насильственного дарения, но присутствует элемент обязательного угощения. Согласно этому обычаю, выпадение первого снега обязывало всех женщин, у которых в семье со времен прошлогоднего снега кто-нибудь умер, устраивать своим знакомым женщинам поминальное угощение (*аи*), во время которого родственницы умершего жалобно причитали, имея в виду умерших: «снег выпал, а где же вы?» (Лыкошин 1916: 363).

Во-вторых, этот обычай имеет явный коммуникативный характер, так как вынуждает людей к общению, закодированному в данном случае в таком мощном социальном действии, как состояние угощения, пира, хотя и вынужденного. В соннике Иосифа этот момент закодирован в определенном убытке в пользу общества.

Как символический подарок, требующий несимволического, а вполне материального отдарка, а в дальнейшем и угощения, снег в данном контексте сродни некоторым другим подобным предметам. Например, у ряда южно-сибирских народов — тувинцев, телеутов, хакасов — таковым может быть убитый лебедь. Например, у хакасов, человек, убивший лебедя, нес его кому-нибудь из своих знакомых и при этом требовал ценный подарок, например хорошую лошадь или корову. Получивший лебедя и отдарившийся человек мог сделать тоже самое по отношению к другому лицу, и довольно часто один и тот же лебедь передавался до семи раз — пока у него не высохли или не вытекали глаза. Человек, получивший лебедя последним, вследствие того, что птица к этому времени уже начинала разлагаться, устраивал у себя так называемый «лебединый пир». Впрочем, этот праздник мог устроить у себя любой из получивших лебедя, но только начиная с третьего по счету (Потапов 1959: 18–30).

Л.П. Потапов связывает обычай дарения лебедя с тотемистическими представлениями. В.Я. Бутанаев и Ч.В. Монгуш связывают это особое отношение к лебедю с тем, что он, по их пониманию, относится к так называемым «проклинающим птицам» (Бутанаев, Монгуш 2005: 98–99). В нашем случае в отношении к снегу связь с тотемом, видимо, отсутствует, хотя иногда явления природы, подобные снегу, и указываются как тотем для той или иной группы. Прямую причину такого отношения именно к подаренному первому снегу, который чаще всего является вестником удачи, счастья, мы пока не определили. Также не ясна и связь снега с военной службой и войной, которая указана в сон-

никах. Возможно, ее и нет, но, может быть, в дальнейшем мы ее определим.

Библиография

Бутанаев В.Я., Монгуш Ч.В. Архаические обычаи и обряды саянских тюрков. Абакан, 2005.

Ильминский Н.И. Киргизско-русский словарь [из материалов Н.И. Ильминского]. Оренбург, 1897.

Казбеков Ю. Метеорологические заметки // Туркестанские ведомости. 1876. № 9. С. 32.

Аноним [Крижанич Ю.?] История Сибири // Титов А. Сибирь в XVII в.: Сборник старинных русских статей о Сибири и прилежащих к ней землях. С приложением снимка старинной карты Сибири. М., 1890.

Лыкошин Н.С. «Кар-хат» и «кар-ягды» // Лыкошин Н.С. Полжизни в Туркестане: Очерки быта туземного населения. Пг., 1916.

Пантусов Н.Н. Материалы к изучению наречия таранчей Илийского округа. Казань, 1901. Вып. 7. Таранчинский снотолкователь (текст и перевод).

Поляков П.А. Снотолкователь, приписываемый мусульманами ветхозаветному патриарху Иосифу, сыну Иакова (Джангарский текст, русская транскрипция и русский перевод / Под ред. Н.Ф. Катанова. Казань, 1901.

Потапов Л.П. Из ранних форм семьи и религиозных представлений (Обычай дарения убитого лебедя у хакасов) // СЭ. 1959. № 2.

Хорошхин А.П. Сборник статей, касающихся до Туркестанского края. СПб., 1876.

Яворский И.Л. Путешествие русского посольства по Афганистану и Бухаре в 1878–1879 гг. СПб., 1883. Т. II.

Ю.М. Ботяков

ПРАЗДНОВАНИЕ АЖЬИРА-НЫХЭА В АБХАЗСКОМ СЕЛЕНИИ ЛЫХНЫ

Описание праздника *ажьира-ныхэа* (в Бзыбской Абхазии широко распространено также название *хечхуама*) — «моление кузне» — у абхазов в этнографической литературе представлено достаточно полно. На сегодняшний день сформирован значительный корпус эмпирического материала (Аджинджал 1969; Джанашиа 1960; Кукбая 1926), который содержит описание локальных особенностей ритуала, а также фиксирует изменения, произошедшие с ним за прошедшие два века. Кроме того, мы имеем

возможность познакомиться с аналитической интерпретацией накопленных сведений. Одним из примеров серьезного научного анализа этого праздника является статья В.Г. Ардзинба «К истории культа железа и кузнечного ремесла (почитание кузницы у абхазов)».

Тем не менее значительная локальная и временная вариативность, отличающая праздник «моление кузне», будет требовать постоянного к нему обращения для фиксации материала и как следствие новой его интерпретации. В январе 2007 г. нам была предоставлена возможность наблюдать проведение обряда на территории Бзыбской Абхазии — в селении Лыхны Гудаутского района в фамильной кузнице (кузне). В настоящее время дата с 13 на 14 января рассматривается подавляющим большинством абхазов как «главный» новогодний праздник. Новогодняя ночь с 31 декабря на 1 января также празднуется, но ее значение не идет в сравнение с первой из названных дат. Не будет большой ошибкой сказать, что празднование Нового года (с 31 декабря на 1 января) для абхазов аналогично традиции встречи так называемого «старого нового года», сложившейся в России, которую можно обозначить как «неофициальный Новый год». Главным обрядом, оформляющим приход нового года для абхазов, является обряд «моление кузне». При этом далеко не каждая абхазская семья или *абипара* (патронимия) имеет кузню, которая в настоящее время является исключительно культовым местом.

В проведении праздничной новогодней обрядности современное население Абхазии распадается на несколько неравных по численности частей: 1. Часть населения, которая проводит в этот день обряд «моления кузне» в родовой кузне. В современной Абхазии это незначительная часть населения. 2. Часть населения, проводящая обряд в семейной кузне, превышает по численности первую. 3. Как нам представляется, подавляющая часть населения, которая не участвует в данной обрядности, не имея кузни.

Главный новогодний обряд традиционно не имел и не имеет жесткой временной фиксации, единой для всей Абхазии. Согласно Н.Я. Марру, у бзыбцев (в западной части Абхазии), в частности в с. Лыхны, он начинался в канун Нового года и длился два-три дня, а в Абжуе (центральная часть Абхазии) — между Рождеством и Новым годом (Ардзинба 1988: 289). Особенно в этом отношении можно отметить представителей фамилии Ченгелия, которые «молилась Шашвы в великий четверг» (Маан и др. 2006: 478–479). А дата проведения обряда, например в фамилии Хеция из селения Калдахвара, традиционно «плавающая». Этот обряд отмечается членами фамилии по понедельникам и четвер-

гам. Поэтому если 13 января приходилось, например, на вторник, то проведение обряда переносилось на четверг.

В настоящее время проживающие в селении Лыхны четыре семьи фамилии Дзидзария, образующие одну *абипару*, совместно проводят обряд *ажьира-ныхэа* в своей родовой кузне. Сбор всех членов *абипары* для проведения обряда происходит в доме одного из братьев, на участке которого и располагается кузня. Именно он считается старшим во время проведения обряда, несмотря на то, что из четырех глав семей он третий по старшинству. По-прежнему строго соблюдается правило, согласно которому на проведение обряда допускаются только представители своей *абипары*. Представители чужих родов — жены и невестки — остаются дома. «Моление кузне» традиционно является одним из закрытых ритуалов, к проведению которого не допускались не только женщины чужих родов, но также и посторонние мужчины, например соседи. В этой связи отметим, что наше присутствие не вызвало у присутствующих негативной реакции, что красноречиво говорит о размывании ритуала.

В настоящее время кузни в Абхазии как культовое место оборудованы однотипно. Это небольшое помещение, способное вместить не более 10 человек; односкатную крышу и стены кузни образуют листы шифера, прикрепленные к деревянному каркасу. Кузня имеет три стены — заднюю и две боковые. Четвертая сторона, так называемый «рот кузни», открыта и ориентирована на восток. Внутри вдоль стен находится стол, предназначенный для ритуальной пищи, и низкая скамья, на которой в новый год располагаются члены семьи. Посредине кузни стоит деревянная плаха с закрепленной на ней небольшой наковальней, которая вместе с находящимися здесь же молотком и клещами (так называемые «три руки») предназначена исключительно для проведения ритуала и является сакральными предметами.

Кузня фамилии Дзидзария выделяется на общем фоне подобных культовых сооружений рядом самобытных черт. Во-первых, она является прямой «наследницей» кузнечной мастерской, которой владел в XIX в. один из представителей этого рода Капыт Дзария, имевший до 12 учеников-подмастерьев. Наследники Капыта Дзария, несмотря на то, что с течением времени кузня не раз меняла «стены», рассматривают современное строение как абсолютно аутентичное. Сохранить его без разрыва преемственности, сам «дух» прежнего сакрального места, могла позволить только регулярная культовая практика.

Конструктивно это прямоугольное в плане обшитое листовым железом каркасное сооружение, площадь которого равняется

приблизительно 12 кв. м. Крыша кузни двускатная, высота в коньке достигает ориентировочно 3 м. Таким образом, обычная современная кузня значительно уступает по размерам родовой кузне Дзидзария, которая может вместить 40 человек — приблизительное число членов *абипары*.

Внутреннее оборудование данной кузни также значительно отличается от подобных культовых мест. В центре кузни установлен большой квадратный стол, посередине которого расположена наковальня. В отличие от наковален из обычной семейной кузни она не имитационная, а использовалась в прошлом в кузнечном производстве. Здесь же на столе находятся самые разнообразные изделия из железа — старые лезвия для мотыги соседствуют со слесарными тисками, штыком, печной заслонкой и др. предметами. На поверхности наковальни и одного из металлических изделий участниками ритуала были установлены две связки свечей по семь штук в каждой. Свечи, скрепленные между собой бинтом только у основания, расходятся в разные стороны, напоминая внешним видом крону дерева. На изготовление этих свечей идет воск, собранный из долей всех четырех домохозяйств *абипары*. Традиционно свечи посвящаются семи главным абхазским святилищам.

Над столом кузни подвешена конструкция, представляющая собой три расположенных один над другим железных обруча различного диаметра. Обручи крепятся между трех цепей, верхние концы которых закреплены в балке. Данная конструкция, образуемая внешними контурами — цепями и обручами — конус, типологически близка церковному паникадилу, так как к плоскостям обруча участники обряда крепят свечи по одной на каждого члена *абипары*.

Принесенная с собой жертвенная пища — по одному вареному петуху на каждого члена *абипары*, печеные круглые хлебцы, красное и белое вино в кувшинах — занимали всю остальную поверхность стола. Расположение участников обряда в кузне выглядит следующим образом. Самые важные фигуры ритуала — главы семейств — находились по противоположную от входа сторону стола. Самый старший по возрасту мужчина *абипары* стоял у края стола, по правую от него сторону стоял второй по старшинству глава семьи, далее рядом с ним — хозяин кузни. Последний, четвертый глава семьи стоял справа от хозяина кузни. Остальные участники расположились слева, справа и напротив от центральных фигур ритуала. Находящиеся в кузне женщины в основном группировались в левой от входа части помещения.

Несмотря на присутствие хозяина кузни, руководил ритуалом (произнесение главной молитвы божеству кузни Шашвы) старший по возрасту мужчина. При этом он единственный из присутствующих мужчин находился в головном уборе — невысокой папахе из черного каракуля. Имея в виду, что подобные головные уборы вышли из практики повседневного употребления, папаха была надета явно по случаю проведения ритуала. Согласно информации, поступившей от самого хозяина кузни, место, где он стоял (центральное, напротив входа), является наиболее почетным — его он занимал как главное лицо ритуала — хозяин кузни. Вопрос, тем не менее, остается открытым, так как расстановка главных участников ритуала была организована по обычному для этого случая сценарию, когда более младшие располагаются по нисходящей по правую от молящегося сторону. И в нашем случае этот принцип не был нарушен.

Несмотря на то, что самый старший из представлявших *аби-пару* мужчин произнес общую молитву, каждый из трех глав других семей сотворил молитву от лица своих близких, и в известном смысле их можно рассматривать как сомолельщики. В дальнейшем после обязательных молитв, зажигания свечей старший в роду произносил благопожелания в адрес каждого из собравшихся. Для этого все принесенные петухи поочередно насаживались на фундуковую палочку, на острие которой затем накалывался хлебец. Каждому взрослому участнику наливался стакан вина и предлагался кусочек мяса и хлеба.

В кузне во время обряда среди присутствующих установилось скорее неформальное, праздничное настроение (проявляющееся, в частности, среди молодежи периодическими вспышками подавляемого смеха), чем состояние религиозной сосредоточенности, столь характерной во время молитвы в храме. В конце 1980-х гг., когда тема атеистического воспитания оставалась еще актуальной, М.Б. Квициния писал, что соблюдение абхазской молодежью таких сохраняющих национальную форму религиозных обрядов, как *ацуныхэа*, *хъачхуама*, *акурбан* и др., «истолковывается как выражение национальной самобытности» (Квициния 1988: 165). Тогда цитируемый нами автор видел в этом опасность «проникновения» религии в сознание молодежи. Сейчас, как нам представляется, религиозная составляющая *хечхума* ощутимо утрачена, и носителями культуры обряд осмысливается именно как выражение культурной самобытности.

Библиография

Аджинджал И.А. Из этнографии Абхазии: Материалы и исследование. Сухуми, 1969.

Ардзинба В.Г. К истории культа железа и кузнечного ремесла (почитание кузницы у абхазов) // Древний восток. Этнокультурный связи. М., 1988.

Джанашиа Н.С. Статьи по этнографии Абхазии. Сухуми, 1960.

Квициния М.Б. Особенности проявления религиозности у части современной абхазской молодежи // Всесоюзная научная сессия по итогам этнографических и антропологических исследований 1986–1987 гг.: Тезисы докладов. Сухуми, 1988.

Кукбая Ал. Как абхазцы встречают Новый год — «Хечхома» // Трудовая Абхазия. Сухум-кале, 1926. 14 января. № 10.

Маан О.В. Абжуа. Историко-этнографические очерки Очамчирского района Абхазии. Сухум, 2006.

М.-З.Ю. Курбанов

ЛЕТНИЕ КАЛЕНДАРНЫЕ ПРАЗДНИКИ БУРКУН-ДАРГИНЦЕВ

Календарные праздники принадлежат к тем компонентам духовной культуры, которые характеризуются относительной независимостью от формационных сдвигов в развитии общества. Экспедиционные исследования последних лет в Буркун-Дарго (историко-этнографический район расселения даргинцев) выявили сравнительно высокий уровень сохранности календарных традиций. Однако здесь, как и в других регионах Дагестана и Кавказа в целом, речь идет не столько о реальном бытовании, сколько о глубине «фольклорной памяти». Обычно подобные праздники превращаются в концерты самодеятельных коллективов или театрализованные концертные представления (народный театр с. Худуц).

Буркун-даргинские летние календарные праздники главным образом обусловлены наличием определенного количества свободного от напряженных полевых работ времени в период хозяйственного межсезонья.

В селах Ашты, Кунки и Худуц в начале лета организовывали молодежные *праздники черемши*. Задолго до рассвета девушки и молодые женщины с лучшей едой и песнями отправлялись в определенное традицией место. Нарвав черемши и цветов, девушки встречались с юношами, выезжавшими им навстречу с музыкой и с хурджунами, наполненными едой.

При встрече девушки одаривали юношей пучками черемши, перевитыми цветами. Тогда же происходила коллективная трапеза с песнями и танцами.

Подобный общесельский праздник назывался в Аштах *зурбантажи*, по названию травы *зурбанти*, в с. Худуц — *мурсела* (метелочный праздник). Его подготовкой руководил *тамада*. Весь день на сельской площади шло веселье: песни и танцы сменялись проделками ряженых *хъярчи*. На праздник приглашались гости из соседних селений. Угощение приготавливалось на общественные средства и на средства, поступавшие от в чем-либо провинившихся лиц. В полночь девушки и парни, станцевав прощальный танец, шли на окраину села. Здесь собирали метелочную траву *зурбанти*, резали баранов и устраивали торжество.

Праздник *зурбантажи* в с. Ашты проводился на Араца-майдане. Сюда из ближайших хуторов несли пироги, пастухи резали баранов, и устраивалась коллективная трапеза, сопровождавшаяся весельем и танцами.

Во всех вышеописанных праздниках заглавную роль играли девушки, поэтому такие праздники условно можно назвать «праздниками девушек». Бытовали здесь и «праздники мужчин» — *мирхъви* (с. Ашты) и *жамигIятла мехъ* (с. Кунки). *Мирхъви* в с. Ашты — общесельский праздник, продолжавшийся целую неделю. Из солода и муки готовили бузу, из муки — хлеб, резали быка. Женщины на коллективную трапезу не допускались. Всеми действиями распоряжался *шах*. Все праздничное действо происходило около дерева *кгалтухъ*, украшенного вареными яйцами, фруктами, орехами и т.п. На второй день праздника дерево устанавливали в центре площади села. В шутовых представлениях главную роль играли ряженые *хъярчи* двух категорий: *палтуса* (неопрятные) и *зангар* (звукоподражатели). Они исполняли коллективный танец: выходили все парами с женщинами, при падении пытались увлечь за собою и женщину-партнершу. В конце праздника устраивалось шуточное побоище, где *шах* попадал в плен, а охраняемое им дерево разрушалось.

Весь этот праздник представляется нам разновидностью кубачинского *гулала-акубукан* («неженатых последние три дня»), генетически восходящий к традиции мужских союзов.

Наиболее зрелищным и красивым был праздник села Кунки — *жамигIятла мехъ*, к которому заранее готовились все жители села. Праздник совмещал в себе черты обоих типов летних праздников: «праздника девушек» и «праздника мужчин».

В день праздника состязались конники, танцоры, певцы, силачи. Каждый чабан доставлял на праздник две туши баранов.

Жирной пищей, изобилием еды стремились магически обеспечить изобилие на весь год.

Характеристика летних календарных праздников буркун-даргинцев дает основания говорить о том, что они тесно связаны с идеей плодородия, изобилия, возрождения жизни (обилие пищи, ее жирность), а равно и о том, что на этих праздниках происходил выбор брачного партнера по инициативе обеих сторон. Использование такого обрядового атрибута, как дерево *кгалтукъ*, один из распространенных приемов умилоствления природы, он встречается у народов Дагестана, Кавказа, Средней Азии, русских и т.п. *Мехь* — праздник, имеющий аналогии у народов Северного Кавказа, Средней Азии и т.д.

М.Б. Гимбатова

МАГИЧЕСКИЕ ПРЕДСТАВЛЕНИЯ В ПОВЕДЕНЧЕСКОЙ КУЛЬТУРЕ НОГАЙЦЕВ (XIX — НАЧАЛО XX в.)

В традиционной культуре действия людей регламентировались не только общепринятыми правилами поведения и этикетом, но и многочисленными приметами и суевериями.

Руководствуясь приметами и суевериями, люди остерегались выполнять те либо иные действия. Так, например, не рекомендовалось подметать пол в четверг и пятницу, после отъезда кого-нибудь из домочадцев, а также с наступлением темноты. По приметам, после захода солнца не полагалось кроить одежду, стричь ногти, волосы, выливать воду, выносить мусор, стирать и вывешивать одежду, развешивать белье, не вывернув его наизнанку (наизнанку не выворачивали одежду покойника), выходить за водой, одалживать что-либо.

Нельзя было белить ночью — к покойнику. Не рекомендовалось выливать воду за порог — ноги будут болеть; прижимать колени к груди; молодым — стоять подбоченившись или скрестив руки на груди; закладывать руки за спину; не разрешалось переступать через топор, лопату, веник, скрещивать пальцы.

Многие бытовые поверья подразумевали поведенческие рекомендации. Некоторые запреты опирались на поверья, уходящие своими корнями в доисламский период истории народа. Их нарушение, сознательное или по неведению, воспринималось как нарушение этикета. Например, опасным считался счет; от пересчета чего-либо якобы «улетает благословение» (араб. *барака*. — М.Г.) и приходит несчастье. Поэтому чабан никогда не сообщит

число овец в своей отаре и никогда не разрешит пересчитывать их, а только скажет: «*Аллаха шукур, бар!*» (Хвала Аллаху, есть!). Точно так же поступит и многодетная мать. Она не назовет общее количество своих детей, а скажет: «У меня два сына и две дочери. Пусть Аллах не сочтет, что их у меня много». В ответ должны сказать: «*Тьфу, тьфу машалла*» (букв. «То, что угодно Аллаху!»; выражение употреблялось с целью уберечь что-либо или кого-либо от сглаза).

Существовали запреты и в отношении продуктов питания. Все продукты питания считались святыми, наступить на них — к беде, их надо подобрать и положить в безопасное место. Переступить порог нового дома следовало с хлебом, маслом, солью, чаем. Эти продукты должны были обеспечить достаток в новом доме. Нельзя было рассыпать муку, соль — это предвещало ссору. Не разрешалось раздавать, продавать яйца (их можно было лишь обменивать на что-либо). Известно, что у многих народов мира яйцо — символ плодородия, зарождающейся и воскрешающей жизни. Отдать яйцо или продать означало лишиться достатка в доме. Не полагалось продавать молоко. Молоко символизировало богатые удои. Продав молоко, человек якобы лишал себя в будущем этого достатка, от которого зависело благосостояние семьи. Ногайцы говорят: «*Суть сатканы агы яилмас*» («У продавшего молоко достатка не будет»). Излишки молока надо было раздать соседям. Нельзя было оставлять на ночь кости в доме, а то их будет грызть шайтан. Утром всю посуду следовало перемыть, говорили, что ночью ее якобы облизывали шайтаны.

Существовали поверья, связанные и с обрядами жизненного цикла. Так, во время похорон нельзя переходить дорогу траурной процессии — иначе умрешь, нельзя ставить лопату в вертикальном положении — к покойнику, нельзя провожать за ворота прибывших на соболезнование, иначе и у них в доме вскоре кто-либо умрет.

Ряд примет регулировал поведение беременной женщины. Так, ей запрещалось переступать через коромысло — роды будут тяжелыми, через аркан — у ребенка будет обвитие шеи пуповиной, дотрагиваться до собаки, кошки — ребенок родится волосатым, переходить дорогу верблюду — ребенка будет вынашивать двенадцать месяцев.

По традиции ногайцы разделяют дни лунного календаря на благоприятные и неблагоприятные. Благоприятным днем для любого начинания считался понедельник. Лучшим днем для сватовства считался четверг, для заключения брака — пятница (*неке*).

Неблагоприятными днями считались вторник и среда. Во вторник нельзя было отправляться в путь, в среду — выполнять тяжелую работу, купаться, выносить из дома мусор, выливать грязную воду. Последняя среда каждого месяца мусульманского лунного календаря считалась опасной для людей, в этот день не рекомендовалось заключать какие-либо сделки, отправляться в путь.

Не рекомендовалось также отправляться в путь и после заката солнца. У ногайцев на этот счет существует поговорка: «*Экилиде эллин таслаган, оькинер*» («Покинувший родные места после трех часов дня (в это время совершалась послеобеденная молитва. — М.Г.), пожалеет»). Благоприятными считались дни полнолуния. Полагали, что эти дни благоприятствуют плодородию, поэтому в этот период проводили сев, покрытие овец и коз и т.п.

Запрещалось примерять чужую новую одежду прежде хозяйна, нельзя поворачивать туфли подошвами вверх. В народе говорят, что на перевернутой подошве обуви молится шайтан.

Завершая обзор действий и примет, считающихся неблагоприятными, приведем еще несколько примеров: нельзя пристально смотреть на кого-либо или что-либо — сглазишь, нельзя плевать в воду.

Ряд запретов существовал в отношении домашнего очага. Так, запрещалось одалживать огонь кому-либо ночью, выносить из дома золу ночью, запрещалось плевать в огонь, бросать в него мусор, переступать через огонь, гасить огонь, брызгая на него воду. Считалось, что человека, который погасил огонь с помощью воды, ожидало наказание Всевышнего. Если возникала необходимость погасить огонь, то сверху его прикрывали специальной металлической крышкой, чтобы огонь погас сам.

Таким образом, на поведенческую культуру ногайцев определенное влияние оказывали различные приметы, суеверия, поверья. Несмотря на то, что их установки носили скорее рекомендательный, нежели обязательный характер, большинство ногайцев верило в них и строго им следовало.

М.Б. Гимбатова

ТАБУ НА ИМЕНА ЛЮДЕЙ И ТЕРМИНЫ РОДСТВА У НОГАЙЦЕВ (XIX — НАЧАЛО XX в.)

В этнографической науке запреты и избегания понимаются довольно широко и объединяются под термином «табу». В статье речь пойдет о коммуникативных табу. Проф. Б.Х. Бгажноков подразделил их на языковые, тематические и контактные.

В рассматриваемый период ногайцы строго соблюдали обычай избегания и связанные с ним запреты и ограничения на произнесение имен людей и термины родства.

Так, табу на имена людей и термины родства соблюдались невесткой (*келин*) с первых дней ее супружеской жизни. Женщина никогда не обращалась по имени к мужу, вместо имени она использовала выражения «мой богач», «мой хозяин», «отец детей». Муж к жене обращался следующим образом: «эй, женщина», «мать детей». Такое обращение допускалось лишь в том случае, если супруги жили отдельно от родных. Если же они жили в большой (неразделенной) семье, то даже такое обращение считалось недопустимым. В этом случае супруги общались через посредников. В роли посредников выступали младший деверь, золовка, собственные дети. Кстати, родителям также запрещалось называть по имени своих детей. Родители обращались к ним «эй, дитя», «эй, мальчик», «эй, девочка», придумывали разные ласкательные имена.

Общение через посредников происходило и со свекром. По обычаю избегания, невестка не имела права говорить со свекром, никогда не произносила его имени, а в разговоре с родственниками называла его *атай* (дедушка), *бизин иконыбыс* (наш старший); *бийим* (князь). Имени свекрови невестка также не произносила. В разговоре она называла ее *ана* (мать). Они же, в свою очередь, также не называли сноху по имени. Свекор со свекровью называли сноху, учитывая ее возраст, *кешек* (старшая невестка), *келин* (младшая невестка), *кызым* (доченька).

С большим почтением обращалась невестка и к другим родственникам мужа. Так, обращаясь к старшим братьям мужа, сноха называла их *амал* (надежда), *мырзам* (мой мурза), к младшим — *куват* (сила), *савэле* (луч), *акие* (младшенький), *алтын топ* (золотой мяч), *кишкой тай* (жеребенок).

Вторичные ласкательные имена сноха давала и золовкам. Так, к старшим сестрам мужа сноха обращалась *бийкем* (госпожа), *акылы* (умница), *аявлым* (дорогая), *синглим* (ясновидящая), к младшим — *аруэвкыз* (хорошенькая), *эркем* (баловница), *шикағрим* (любимая), *ак бет* (белолицая), *алтын шаш* (златокудрая) и т.д.

Обычай были настолько строги, что запрещали невестке произносить и имена деверей, золовок вслух. Более того, она не имела права произносить имен даже давно умерших родственников мужа. Если кто-нибудь из членов семьи мужа носил одинаковое имя с именем близкого родственника невестки (отца, дяди, брата), то последняя называла его *аты уыйкен* (букв. «большое имя»)

в знак особого уважения и почтения и к родственнику мужа, и к своему родственнику.

Подобные запреты на имена были характерны для традиционного этикета народов Северного Кавказа, Поволжья, Севера, Средней Азии и Казахстана.

Табу на имена людей и термины родства создали целую систему вторичных имен. Об их изначальном предназначении можно лишь догадываться, но то, что они играли роль своего рода этического и этикетного регулятора взаимоотношений внутри родственной группы, несомненно.

О.Л. Цахилов

«ВРЕДОНОСНОСТЬ» УМЕРШЕГО В ПРЕДСТАВЛЕНИИ ОСЕТИН И НЕКОТОРЫХ ДРУГИХ НАРОДОВ

Различные суеверные представления, связанные с покойником, нашли свое отражение в погребальном ритуале едва ли не всех народов. В науке существует несколько объяснений этого явления: вера в душу, которая, покидая тело, может вредить оставшимся в живых (Тайлор); реальная опасность, исходящая от разлагающегося трупа (Ю.И. Семенов); боязнь возвращения мертвеца из могилы (С.А. Токарев) и др. В действительности эти причины не исключают друг друга, вопрос в том, которая из них лежит в основе упомянутых суеверий, а которая является их позднейшим толкованием.

Представление о «нечистоте» покойника, бытовавшее в мировоззрении восточно-грузинских горцев (хевсур, пшавов, тушин), привело к возникновению и существованию у них служителей культа мертвых: *нареви* (в их обязанности входило обмывание и обряжение усопшего, бодрствование около него, захоронение); *сулис хуцеси* (производили заклятие жертвенных животных во время поминок и поминальных дней, произносили поминальные речи и др.); *месултане* (прорицательницы души, с их помощью происходило общение с умершими). Поскольку нареви считались оскверненными прикосновением к умершему, их сторонились; они не имели права войти в свой дом или святилище, не совершив обряд очищения водой (Хевсурети) или не прожив определенное время в одиночестве (Пшави, Тушети) (Георгадзе 1979: 12).

У осетин помещение, где лежал покойник, тщательно убиралось, причем пол, как показывают проведенные нами полевые исследования, по ныне действующему ритуалу, обязана была

помыть овдовевшая женщина, так как замужней женщине покойник может навредить.

У сванов средством очищения дома от осквернения, причиняемого присутствием мертвого тела, являлась особая паста из очаговой золы, замешанной на крещенской воде и спрессованной в виде лепешки. В надлежащих случаях кусочки этой пасты разводили в воде и окропляли ею «оскверненное» помещение (Религиозные верования 1931: 93).

Невидимая для окружающих людей бесплотная душа (дух), судя по культовым действиям, которые ее окружают, обладает свойствами, явно идущими в разрез с представлениями о ее нематериальности. На наш взгляд, справедливо утверждение Ю.И. Семенова, согласно которому душа умершего первоначально являла собой не что иное, как олицетворение опасности, исходившей от трупа: «Она (душа) возникла лишь после смерти человека и существовала лишь в течение того времени, пока от трупа исходила опасность. С исчезновением последней исчезала и душа» (Семёнов 1966: 413). Этим был вызван обычай выносить покойника из помещения вперед ногами, связывать ноги, руки, заколачивать гроб (ПМА). Раньше это воспринималось как попытка «обезвредить» умершего, но со временем толкование этих действий изменилось. Связывание больших пальцев ног практикуется также у узбеков Ферганы (Кармышева 1986: 141), азербайджанцев (Эфендиева 1989: 8).

Этим же объясняется суеверие не поворачивать к дому гроб с телом после выноса, якобы покойник заберет с собой на тот свет еще кого-нибудь из членов семьи, в основном принято, как показывают наши наблюдения, развернуть умершего лицом к воротам, чтобы он попрощался с домом. В настоящее время эти ритуалы также соблюдаются.

Представления о «нечистоте» мертвого тела бытовали и среди таджиков. В верховьях Пянджа и долине Хуф обмывание покойника производилось обязательно левой рукой. По окончании церемонии вода, стекавшая с тела и собиравшаяся в корыто, выливалась по возможности дальше от дома. Корыто, ложка-ковш, кувшинчик для воды, веник, которым подметали пол после того, как из дома вынесли покойника, также выбрасывались в какое-нибудь уединенное место (Андреев 1953: 188).

Очистительные процедуры осуществлялись сразу же после выноса тела со двора. Ритуал очищения дома у таджиков-гиссарцев имел свои особенности. Так, после выноса тела несовершеннолетняя девочка или пожилая уважаемая в селе женщина посыпала мукой головы всех находившихся в доме; все мыли руки

и лицо, свои носовые платки водой, оставшейся после обмывания покойника — *оби шехи* («черная вода»), обрызгивали ею все постельные принадлежности, подметали ковры, проветривали, просушивали вещи, вешая их на проволоку или на каком-нибудь выступе, но ни в коем случае не на плодовых деревьях, которые, по поверью, могли засохнуть (Мардонова 1989: 22).

Представление о «нечистоте» мертвого тела, «вредоносности» покойника оставило свой след и в погребальной обрядности узбеков Ферганы. К примеру, у них бытовал обычай заблаговременно выносить продукты и посуду из помещения, где лежал умирающий, чтобы они не стали ритуально нечистыми. После обмывания яму, куда стекала вода, заполняли вынутой из нее землей. На это место старались не наступать в течение года и более (Кармышева 1986: 140, 143, 146).

Кстати, обычай закапывания воды, использованной для обмывания покойника, бытовал не только у узбеков, но, как отмечалось выше, и у таджиков, а также у балкарцев, чеченцев, ингушей (Хасбулатова 1982: 39). По всей видимости, этот элемент обряда носит общемусульманский характер. Однако балкарцы иначе трактовали закапывание воды в укромном месте — они считали, что, наступив на нее, можно причинить вред умершему (ПМА).

Таким образом, вера во вредоносное влияние, исходящее от трупа, — древнейший тип представлений об опасности, грозящей живым со стороны мертвых. Многие факты красноречиво свидетельствуют о том, что наши предки опасались скорее тела, чем души умершего. Установлено, что в основе упомянутых представлений лежало понятие о «нечистоте» трупа. У одних народов это привело к существованию служителей культа мертвых — профессиональных обмывальщиков, могильщиков, которые считались нечистыми, их сторонились. У других народов это выразилось в «осторожном» обращении с телом покойника и предметами, контактировавшими с ним (закапывание воды, выбрасывание кружки после омовения и т.п.).

Способы очищения во многом универсальны (повсеместно для этого применяется вода), хотя встречаются и оригинальные варианты, например осыпание мукой присутствующих в доме покойника у гиссарских таджиков.

Библиография

- Андреев М.С. Таджики долины Хуф. Сталинабад, 1953. Вып. 1.
Георгадзе Д.Т. Культ мёртвых в горной восточной Грузии: Автореф. дисс. ... канд. истор. наук. Тбилиси, 1979.

Кармышева Б.Х. Архаичная символика в погребально-поминальной обрядности узбеков Ферганы // Древние обряды, верования и культы народов Средней Азии. М., 1986.

Семёнов Ю.И. Как возникло человечество. М., 1966.

Мардонова А. Архаичные обряды и верования гиссарских таджиков: Автореф. дисс. ... канд. истор. наук. Л., 1989.

Религиозные верования народов СССР. М., 1931. Т. II.

Хасбулатова З.И. Семейные обряды чеченцев и ингушей в конце XIX — начале XX вв. // Семейно-бытовая обрядность вайнахов. Грозный, 1982.

Эфендиева Р.П. Традиционная погребально-поминальная обрядность азербайджанцев (конец XIX — начало XX вв.): Автореф. дисс. ... канд. истор. наук. Л., 1989.

И.Г. Семенов

ИЗ ГОРСКО-ЕВРЕЙСКОЙ ДЕМОНОЛОГИИ: ДЕДЕЙ-ОЛ И СЕРГЮВИ

Возникновение горско-еврейской общины относится к ранне-му средневековью, когда довольно значительная группа иранских евреев была переселена на Восточный Кавказ. Позднее данная община пополнялась за счет новых миграций евреев из Ирана. Горские евреи, будучи по своей культуре яркими представителями переднеазиатского мира, за многие столетия своего проживания на Кавказе восприняли от соседних народов очень много элементов их культуры. Среди таких заимствований можно, в частности, указать на представления о демонологических персонажах Гудил, Кесен-бой, Гудур-бой, Земирей, Шэгьиту(н). Однако помимо кавказских заимствований в горско-еврейской демонологии сохранились и представления о таких персонажах, которые имеют явные связи с миром иранской культуры (Хюрсек и др.). К числу последних, возможно, относится и СергЮви (Ser'ovi; дословное значение в горско-еврейском — «Глава воды»), который иногда отождествляется с другим демонологическим персонажем — Дедей-Ол.

Первое описание демонов Дедей-Ол и СергЮви было дано И.Ш. Анисимовым в его известном труде «Кавказские еврей-горцы»: «Сер-Ови — водяной — имеет образ воздушной девы, белой как снег. В лунную ночь она сидит над фонтаном и охраняет воды, чтобы люди не бросали в них нечистоты. Иногда же Сер-Ови манит молодых людей к себе и топит их в воде, а стариков не трогает. Но Сер-Ови, по поверью народа, ужасно боится була-

та и убегает при виде его. Поэтому когда идут ночью за водой, то берут какую-либо стальную вещь, которой все время размахивают в воздухе и над фонтаном. Ввиду этого большинство мужчин и женщин носят на большом пальце булатные кольца. В темную ночь Сер-Ови преобразовывается и расстилается над водой в виде черного тумана».

Относительно Сер-Ови или, как ее иначе называют, Дедей-Ол, рассказывают следующее интересное предание.

Дедей-Ол особенно старается обмануть или ввести в заблуждение беременных женщин или рожениц. Поэтому у горских евреев никогда нельзя оставлять роженицу одну в комнате. В последнем случае Дедей-Ол приходит к ней в образе одной из родственниц, обманывает ее, приближается к ней, незаметно снимает с нее одеяло и затем вынимает из нее внутренности: сердце, печень и легкие. Рассказывают, что одна *момой* (повивальная бабка) принимала роды у женщины, но вышла на минуту, оставив роженицу одну. Вернувшись к роженице, она увидела над дверью большое кровавое пятно в виде ладони и пальцев и затем страшно бледную, почти полумертвую роженицу. На вопрос что произошло, роженица ответила, что приходила такая-то ее родственница, приблизилась к ней, превратилась в страшную женщину и вынула ее внутренности. В тот момент мимо реки проходил живший в этом же ауле некий благочестивый человек и видел женщину, одетую во все белое и с длинными волосами, которая стояла с засученными рукавами у берега и полоскала человеческие внутренности. Он немедленно вынул кинжал, побежал к ней, крича, чтобы она вернула их тому, кому они принадлежат. Та вернула внутренности роженице и исчезла, однако прокляла того мужчину, чтобы от него не осталось и семени, и проклятие сбылось: у него умерли все дети и родные. Рассказывают, что старик, догоняя Дедей-Ол, отрезал у нее одну косу, которую держал у себя и которую видели еще не так давно очень многие.

Представления о Дедей-Ол и СергЮви сохраняются у горских евреев и поныне, правда, если объектом негативного воздействия первой являются роженицы, как в описании И.Ш. Анисимова, то относительно СергЮви рассказывают только, что она охраняет чистоту воды; представление же о заманивании ею молодых мужчин и женщин уже утрачено.

Демонологический персонаж, подобный СергЮви, в далеком прошлом был известен кумыкам. Это *Сув-анасы* — «Мать вод». О функциях этого демона можно судить лишь по сохранившейся детской игре, которая носит то же название: дети «топят» друг друга в водоеме. А.М. Аджиев и К.С. Кадыраджиев проводят

аналогию с представлениями о подобном демоне — Су-анасы — у сибирских татар: он живет на дне водоемов и, хватая купальщиков за ноги, уносит в свое жилище. Можно было бы предполагать, что термин *сергЮви* является калькой с тюркск. *суб-анасы* (кумыкск.) или *су-анасы* (сиб.-татарск.), однако скорее всего это не так, поскольку в случае калькирования следовало бы ожидать горско-еврейское *Дедей-гЮв*. Кроме того, в представлениях о «Матери вод» у тюркских народов, в том числе и у кумыков, отсутствует мотив заманивания молодых людей в воду, как это имеет место в случае с горско-еврейским СергЮви. Образ СергЮви не находит прямых параллелей и в демонологии кавказских народов, поэтому наиболее приемлемым можно считать предположение о том, что представление о СергЮви было заимствовано горскими евреями у иранцев. В пользу данной гипотезы может говорить и прозрачная иранская этимология данного термина — «Глава воды», где общеиранское *сар-* имеет значение «голова, глава, вершина и т.д.», а *-ав / -аб* — «вода» (в языке горских евреев отсутствует долгое *a*, а его соответствием являются либо *o*, либо *e*).

Переходя к рассмотрению персонажа Дедей-Ол, процитирую еще одно его описание, источником которого, судя по всему, являлся писатель Х.Д. Авшалумов, уроженец с. Ньюди-Мюшкюр (Дербентский р-он Республики Дагестан): «Дедей-Ол имеет обличье женщины. Она живет в лесу, одеждой ей служат пышные черные волосы, доходящие до пят. Питается Дедей-Ол сердцем и легкими роженицы. Чтобы погубить свою жертву, злая богиня принимает облик кого-нибудь из ее близких, проникает в дом, вынимает внутренности женщины, затем спешит обратно в лес, здесь в речке она полощет свою добычу и проглатывает ее, после чего роженица умирает» (Н.Х. Авшалумова). Согласно этому же описанию, «у Дедей-Ол есть уязвимое место — ее волосы. Если кто-нибудь из мужчин, встретившись с Дедей-Ол в лесу, сумеет приблизиться к ней с обнаженным кинжалом и ухватить ее за волосы, то может потребовать, чтобы она не покушалась на жизнь ни одной роженицы из его рода. В этом случае Дедей-Ол вынуждена была исполнить требование храбреца. Она выдергивала один волос из своей головы и с клятвой протягивала ему, как гарантию того, что никогда не станет покушаться на жизнь какой-либо женщины из его рода».

В данном случае рассматриваемый персонаж не обнаруживает какой-либо связи с СергЮви, да и моя бабушка, Юшваева Гюльчег Беделевна (1916 г.р.), рассказывает о Дедей-Ол и СергЮви как о похожих, но все-таки разных существах.

Как известно, персонажи с наименованием «Ал» или же созвучных ему были распространены среди очень многих иранских и тюркских народов, в частности у турков (Ал, Ал-ана, Ал-кары, Ал-кузы) и азербайджанцев (Хал, Халанасы). Ср. также кумыкск. *Албаслы кзатын*. Нетрудно предположить, что горско-еврейск. *Дедей-Ол* («Мать Ол») является калькой с азербайджанск. *Хал-анасы*, так же, кстати, как и табасаранск. *Албаб* (или *Албав*), имеющее то же значение — «Мать Ал» (Сефербеков Р.И.). Не вызывает также сомнений, что и сам образ «Матери Ал» вместе с приписываемыми ему функциями был заимствован горскими евреями (и табасаранцами) у азербайджанцев.

Различие между персонажами Дедей-Ол и СергЮви проявляется и при сопоставлении их функций: первая вредит роженицам, вырывая у них внутренности, вторая — молодым мужчинам и женщинам, заманивая их воду. Разная у них и среда обитания: Дедей-Ол — у реки или ручья, за пределами населенного пункта, а СергЮви — у источника питьевой воды, т.е. в черте населенного пункта — внутри него или на его окраине.

СергЮви в отличие от Дедей-Ол не просто связана с водной средой, но еще и охраняет ее чистоту («В лунную ночь она сидит над фонтаном и охраняет воды, чтобы люди не бросали в них нечистоты»), т.е. она имеет четко выраженные черты водяного.

Необходимо также обратить внимание на то, что название *СергЮви* может иметь значение не только «Глава воды», но и «поверхность воды» или «(то, что находится) над поверхностью воды», что, вероятно, и отражено в следующих представлениях о данном демонологическом персонаже: «В темную ночь Сер-Ови преобразовывается и расстилается над водой в виде черного тумана»; «В лунную ночь она сидит над фонтаном...».

Надо полагать, что представления о СергЮви представляют собой наиболее архаичный слой горско-еврейской демонологии и скорее всего были заимствованы у народов Ирана. На это же указывает и определенная близость СергЮви с персидскими *peri* (ср. среднеперсидск. *паурики*, активизировавшиеся именно ночью). Контаминация же образов СергЮви и Дедей-Ол, судя по всему, имела место уже на Кавказе, причем их сближению (не только у И.Ш. Анисимова) способствовало не только сходство во внешнем облике обеих персонажей (СергЮви «имеет образ воздушной девы, белой как снег», и приблизительно такой же внешний облик имеет Ал по представлениям некоторых групп азербайджанцев и некоторых дагестанских народов), но и то обстоятельство, что оба они связаны с водной стихией.

КРЫМЧАКИ ГОРОДА ЕВПАТОРИЯ В НАЧАЛЕ XX в.

В XVIII–XIX вв. крымчаки проживали в основном в Карасубазаре, но к началу XX в. большая их часть расселилась по другим крымским городам. Небольшая их часть проживала и в Евпатории — уездном и портовом городе Таврической губернии. Население ее составляло в то время около 32 000 человек, преимущественно это были крымские татары, караимы и русские (русских было около 12 тысяч) (Крым 1914: 648). В 1913 г. во время первой (и единственной) национальной переписи крымчаков в Евпатории были заполнены 86 анкет, в них содержатся сведения о проживающих там 153 лицах мужского пола и 125 женского (включая несовершеннолетних).

В анкетах фиксировались семейное и социальное положение, род занятий; содержались вопросы, касающиеся состава семьи, грамотности, религиозности, возраста и состояния здоровья ее членов, наличия в семье преданий о происхождении крымчаков, старинных крымчакских вещей, рукописей.

На момент заполнения анкет из крымчаков-жителей Евпатории сапожниками были 33 чел., торговали обувью 3 чел., вином — 3, рыбой — 1; бакалейщиками были трое, приказчиками — пятеро, бухгалтером — один, кофейщиками — двое; 6 человек были шапочниками, 4 — жестянщиками, 2 — одеяльщиками. Также анкеты заполнили трое развозчиков, двое разносчиков, лоточник, столяр, портной, часовой мастер, ремесленник, мастеровой, аптекарский ученик. Пятеро мужчин род занятий не указали, три молодых человека проходили воинскую службу.

Работали и торговали крымчаки в съемных помещениях, только несколько человек (старики) работали у себя дома. Довольно часто крымчаки были наемными работниками: в этом случае в анкете не заполнялась графа «сколько платит за аренду помещения», а при указании профессии добавлялось «служит» (например, «сапожник, служит»).

В брак крымчаки вступали рано: девушки — в 16–18 лет, юноши — в 22–24 года. Женились по сватовству (только в одной анкете ответили, что брак по любви (Архив РЭМ. Л. 38 об.), почти всегда за девушку давали приданое. «Хорошее» приданое составляло 1000 руб., но чаще было 200–300 руб.

Судя по данным анкет, основная масса крымчаков Евпатории жила бедно. Собственность (свой дом) была только у двенадцати семей. В четырех случаях этот дом находился в Карасубазаре, и

в Евпатории их владельцы жили в съемных квартирах. Доход от собственности был небольшой (от 20 до 60 руб. в год — у шестерых, у двоих — 150–160 руб., у двоих — 500 и 800 руб., еще у одного домовладельца доход не указан, и только у виноторговца Кокуша был не один дом, а «дома», и доход от них составлял 2000 руб. в год). Большинство крымчаков жили в наемных квартирах от 1 до 4-х комнат. По анкетам сложно понять, что собой представляли эти квартиры, какова их площадь, были ли в них кухни. В анкетах спрашивалось только о количестве занимаемых комнат, о наличии кухни сказано только в одной анкете (Архив РЭМ. Л. 44 об.).

Расположенная на пологом берегу бухты Евпатория стала в начале XX в. не только городом, население которого занималось торговлей хлебом и солью, но и морским курортом, благодаря пологому песчаному пляжу, соляным озерам и целебным грязям. В результате связанного с этим строительства Евпатория начала XX в. состояла из трех частей: Старого города, Нового города и дачного района. В Старом городе улицы были по большей части немоощеными, узкими, кривыми. Дворы были тесными, постройки низкими и сырыми, канализация отсутствовала. На прямых широких вымощенных гранитом улицах Нового города в отличие от Старого были посажены деревья, в домах клозеты и помойные ямы оборудованы всасывающими колодцами. Благоустроивался и дачный район. Там было много зелени, но район был очень пыльным из-за грунтовых немоощеных дорог (Крым 1914: 648, 649; Путеводитель 1910: 19).

Как правило, крымчакская семья занимала помещение из 2–4 комнат. Родители и имеющие собственную семью дети жили раздельно. Например, старики Захар и Ривка Ачкинази (72 и 62 года) жили в квартире из одной комнаты (Архив РЭМ. Л. 6 об.). Из трех их женатых сыновей, тоже живших в Евпатории, двое снимали жилье (бакалейщик Исаак 44 лет с женой и шестью детьми — четырехкомнатную квартиру, сапожник Назар 28 лет с женой, бездетные — двухкомнатную). Третий брат, жестянщик Давид (36 лет), имел в Евпатории собственный дом, в котором жил с женой и четырьмя детьми и который приносил ему доход 800 руб. в год (Архив РЭМ. Лл. 7 об., 9 об., 8 об.).

Если в семьях жили старики, то это были овдовевшие родители одного из супругов (чаще всего мужа) (Архив РЭМ. Лл. 55 об., 71 об., 72 об., 73 об., 76 об., 84 об.). Еще в одном случае, в анкете шапочника Исаака Реби, в графу «есть ли в доме старики» вписаны его отец и мать, но при этом в графе «возраст смерти родителей» значится, что отец умер в 75 лет (Архив РЭМ.

Лл. 66 об., 107). В настоящее время нет возможности выяснить, в какой из граф запись ошибочна.

Квартиры из двух комнат стоили в год от 24 до 60 руб. Плата за три комнаты составляла в большинстве случаев около 100 руб. в год. На цену квартиры влияло не только количество комнат, но и то, в каком районе города она находилась, ее комфортабельность. К примеру, ремесленник Исаак Леви Гурджи жил в трехкомнатной квартире за 60 руб. (Архив РЭМ. Л. 37 об.), торговец обувью Иона Гурджи — тоже в трехкомнатной за 150 руб. в год (Архив РЭМ. Л. 19 об.). Квартира из 4-х комнат стоила чаще всего 90–120 руб. Минимальная плата за 4 комнаты в анкетах указана 60 руб. (у сапожника Ешovy Хахамова), а максимальная — 180 руб. (у 24-летнего сапожника Соломона Чапичова) (Архив РЭМ. Лл. 76 об., 80 об.). Для сравнения: приезжавшие на курорт нанимали жилье обычно в Новом городе или дачном районе; при этом меблированные квартиры курортникам на сезон (три месяца) сдавались за 300 руб. и выше (то есть по 100 руб. в месяц); дешевые комнаты на удаленных от моря улицах приезжим сдавались за 10–20 руб. в месяц (Путеводитель 1910: 33).

Судя по цене, большинство квартир, снимаемых крымчаками, расположены были (как и половина собственности крымчаков) в Старой части города. Квартиры эти, судя по описаниям Евпатории в путеводителях начала XX в., а также по некоторым сохранившимся до 1960-х гг. постройкам скорее всего представляли собой часть одноэтажного дома, в котором каждая квартира имела отдельный вход с улицы или двора (Безчинский 1904: 430).

Крымчакская беднота жила чрезвычайно скученно. Семья 50-летнего сапожника Арона Матушевича, состоявшая из пяти взрослых (Арон, его жена, дочь 21 года и два сына 18 и 26 лет) и четырех детей от 7 до 14 лет, жила в двух комнатах, за которые они платили 30 руб. в год (Архив РЭМ. Л. 43 об.). Сапожник Эфраим Пиастро с женой и шестью детьми жил в однокомнатной квартире, снимаемой за 48 руб. в год (Архив РЭМ. Л. 64 об.). Семья шапочника Исаака Реби, о котором уже говорилось выше, состояла из мужа, жены, семерых детей и одного или двух стариков-родителей. Семья жила в четырех комнатах собственного дома, а остальная часть дома сдавалась (приносила доход 150 руб. в год) (Архив РЭМ. Л. 66 об.).

Состоятельных крымчаков в Евпатории было немного. Кроме уже упоминавшегося виноторговца Юфуда Кокуша (доход от домов — 2000 руб., торговое помещение арендовал за 1200 руб.) к

состоятельными можно отнести жестианщика Давида Ачкинази (доход от дома — 800 руб.), сапожника Нисима Таукчи (доход от дома — 500 руб.), торговца обувью Иону Гурджи (имел возможность тратить на аренду торгового помещения 300 руб., обучение детей — 200 руб., снимать трехкомнатную квартиру за 150 руб.), виноторговца Исаака Шалом (на аренду торгового помещения тратил 240 руб.), бакалейщика Исаака Ачкинази (арендовал торговое помещение за 300 руб.). Степень их зажиточности показывает также сумма, которую они тратили в год на синагогальные нужды (20–30 руб. против обычных для остальных евпаторийских крымчаков 2–5 руб.).

Одним из показателей религиозности может служить посещение синагоги в будни. Из почти 80 лиц мужского пола, отвечавших на вопросы анкет, только 16 человек ответили, что посещают синагогу в будни. В основном это мужчины 40–50 лет и несколько стариков от 60 до 72 лет. При этом 36-летний жестианщик Давид Ачкинази был габаем крымчакской синагоги, 45-летний Рувим Пиастров — хазаном синагоги, несмотря на то, что первый в анкете записан малограмотным по-древнееврейски, а второй — неграмотным, хоть и обучался в крымчакском хедере (Архив РЭМ. Лл. 8 об., 57 об.).

В числе посещающих синагогу в будни оказалась и половина состоятельных по крымчакским меркам домовладельцев. При этом наиболее образованные из них были в числе «руководителей общины». Председателем общества Гемелас хесед (крымчакское название общества беспроцентных ссуд «Гмилут хесод», что переводится с иврита как «доброе дело») был бакалейщик Исаак Ачкинази, 44 лет, грамотный по-древнееврейски и по-русски. Выписывал журнал «Рассвет», посещал лекции (был также членом правления ссудо-сберегательного товарищества и членом комитета по коробочному сбору) (Архив РЭМ. Л. 7 об.). Товарищ председателя Гемелас хесед виноторговец, портовый и городской подрядчик Исаак Шалом, 33 лет, также грамотный, учился 10 лет в крымчакском хедере и народном училище, выписывал «Биржевые ведомости» и «Русское слово», посещал лекции (Архив РЭМ. Л. 84 об.). Казначеем этого общества был Давид Ачкинази (брат Исаака), 36 лет, малограмотный по-древнееврейски и по-русски, хотя учился только в крымчакском хедере, а значит, русский выучил самостоятельно (он был также габаем синагоги) (Архив РЭМ. Л. 8 об.). Секретарь общества Гемелас хесед торговец обувью Моисей Пиастров, 45 лет, был грамотен по-русски и по-древнееврейски (9 лет учился в крымчакском хедере и городском училище, выписывал газеты, журналы, книги) (Архив

РЭМ. Л. 60 об.). Членом правления общества был Рафаил Флисфейдер, сапожник, 28 лет, грамотный по обоим языкам, учился в талмуд-торе и частном крымчакском хедере (Архив РЭМ. Л. 74 об.). Казначеем мелко-кредитного товарищества был торговец обувью Иона Гурджи, 43 года, малограмотный по-древнееврейски и по-русски, самоучка (Архив РЭМ. Л. 19 об.).

Приведенные сведения дают возможность увидеть усиление роли образованности для достижения более высокого социального статуса, уважения в общине. Содержащиеся в анкетах материалы не только дают представление об уровне благосостояния, составе семей, но и фиксируют появление в начале XX в. у крымчаков Евпатории новых для них профессий (аптекарь, приказчик, бухгалтер и т.п.) при сохранении традиционных занятий сапожным делом, мелким ремесленным производством.

Материалы переписи крымчаков являются ценным источником информации о жизни представителей этого народа сто лет тому назад. Эти материалы подтверждают важность проведения анкетирования, дающего возможность сохранить для современных и будущих исследователей сведения о разнообразных сторонах жизни анкетированных.

Библиография

- Архив РЭМ. Ф. 1. Оп. 2. Д. 792.
Крым: Путеводитель / Под ред. К.Ю. Бумбера и др. Симферополь, 1914. Ч. 1, 2.
Путеводитель и справочник по Крыму. Одесса, 1910.
Безчинский, А. Путеводитель по Крыму. 4-е изд., исправленное и дополненное. М., 1904.

Р.И. Сефербеков

МИФОЛОГИЧЕСКИЕ ОБРАЗЫ СОЛНЦА И ЛУНЫ В ВЕРОВАНИЯХ НАРОДОВ ДАГЕСТАНА

Наиболее древними божествами народов Дагестана, как и у других народов мира, были солнца и луна. О почитании солнца и луны населением Кавказской Албании, в которую входила и территория, населенная дагестанскими племенами, сообщает Страбон.

Слова «солнце» и «луна» в дагестанских языках относятся к общесеверокавказскому лексическому фонду.

До нас дошли многочисленные мифы, клятвы, проклятия, благопожелания, сравнения, антропонимы, приметы, загадки,

сказки, песенная лирика, связанные с солнцем и луной. Также имеют отношения к ним некоторые игры и древние самобытные танцы (например, «Круговой танец» у даргинцев-цудахарцев).

Солярные и лунарные мотивы (кресты, свастики, розетки, круги, спирали и т.д.) изображались на фасадах жилищ, оборонительных, культовых и хозяйственных постройках, надмогильных памятниках, тканых изделиях, женской вышивке, гончарных, ювелирных изделиях, изделиях из дерева и металла, хлебе. Довольно часты изображения солнца и луны в наскальных рисунках (В.М. Котович), которые были одновременно древними часами, календарями и обсерваториями (М.И. Исрапилов).

С этими светилами (особенно при их восходе и заходе) была связана и некоторая табуация: нельзя стрелять в них (и в небо), пристально смотреть, показывать пальцем и т. п.

Солнце ассоциировалось с желтым, красным и белым цветами, что проявлялось в цвете одежды, в которую наряжали «солнечную куклу» в обряде вызывания солнца.

Множество дошедших до нашего времени этиологических мифов связано в основном с повествованием о порядке пребывания луны и солнца на небосклоне (солнце — днем, луна — ночью), причинах затмений и пятен на лице луны.

Содержание ряда мифов позволяет определить пол и степень родства персонафицируемых солнца и луны (женщина и мужчина, девушка и юноша, сестра и брат, мать и сын, мать и дочь). Новолуние, закат солнца, летнее и зимнее солнцестояние объясняли тем, что «луна вышла из объятий матери», «солнце пошло отдыхать в объятия матери», «солнце до матери дошло», «солнце до отца дошло» и т.д.

Солнце и луна связывались с близнечным культом (М.Р. Халидова). С ними также связан и мотив инцеста (у табасаранцев, рутульцев, дагестанских азербайджанцев), приводимый также У.Б. Далгат в одном из мифов чеченцев и ингушей.

Таким образом, приведенный материал свидетельствует о том, что к изучаемому времени, видимо под влиянием рано распространившегося ислама, почитание солнца и луны у народов Дагестана выражалось лишь в форме их персонафикации в антропоморфных ипостасях. Сведения об их обожествлении и наличии некоторой иерархии приведены Страбоном («В качестве богов чтут они Солнце, Зевса и Луну, в особенности же Луну») и М.А. Агларовым в андийском мифе о творении ландшафта (верховное божество ЦЮб — солнце — гьалкЮнял» (всемогущие) — 12 богинь, повелевающих стихиями). Прямое обожествление солнца и луны встречается в мифах родственных дагестанцам вайнахов и абхазо-адыгских народов, а также у других народов мира.

ТРАДИЦИОННЫЙ РИТУАЛ ПЕРВОЙ СТРИЖКИ ВОЛОС В ДЕТСКОМ ЦИКЛЕ ОБРЯДОВ НАРОДОВ НАГОРНОГО ДАГЕСТАНА

В традиционном детском цикле народов Нагорного Дагестана (аварцев, даргинцев, лакцев) большое значение придавалось в послеродовых действиях первой стрижке ребенка. Стрижка «утробных» волос входила в цикл обрядов, которые приурочивались к 40 дням рождения ребенка, когда он активнее начинал сосать грудь, соответственно становился чуть крепче, меньше болел, легче было, как считалось, уберечь его от «сглаза». Относительно утробных волос существовали различные поверья и представления.

У аварцев для проведения обряда первой стрижки предпочтительнее считалась пятница. Во многих даргинских обществах этот обряд устраивали обычно в первую среду после 40 дней. Считалось, что, если 40 раз каждую среду стричь ребенка, человек станет знаменитым, известным. У лакцев подходящим для этого днем недели считали четверг или пятницу.

Для стрижки волос к младенцу мужского пола или приглашали родственника с хорошими густыми волосами, или ребенка брил сам дед, реже отец. У салатавских аварцев ребенка независимо от пола брил дядя по отцу. У лакцев отец новорожденного к бритью не допускался, так как, по поверью, на голове у малыша могли появиться болячки. Девочку тоже иногда брил дед, но чаще это делала бабушка, если у нее не было родственницы с хорошими волосами.

Брили голову опасной бритвой (*далак-нус* — авар.), которую перед этим долго затачивали на кожаном ремне.

Волосы после первого бритья собирали, взвешивали; на одну чашу клали волосы, на другую — монеты, потом эти монеты отдавали детям или нищему, или на эти деньги могли купить сласти и тоже раздать. У некоторых аварцев (сс. Чох, Ругуджа) на другую чашу клали шелковые нити (*чинляй*), а затем раздавали их. У лакцев помимо вышеперечисленного из масла, равно по весу состриженным волосам, варили халву и раздавали на улице. Состриженные волосы во многих случаях заворачивали в чистую тряпочку и прятали в кладке стены повыше или в щели под потолком. В некоторых лакских селениях так называемые «родовые волосы» завязывали в лоскуток материи и привязывали к люльке или клали в маленький треугольный мешочек и пришивали к одежде или головному убору.

У многих аварцев через 2–3 года, когда ребенок начинал разговаривать, спрашивали: «Чьи это волосы?». Полагали, что если ответит «овечьи», то будет чабаном, «коровьи» — пастухом, «конские» — наездником, т.е. таким образом мальчик якобы выбирал будущую профессию. Койсубулинские аварцы считали, что ребенок выбирал не профессию, а указывал то животное, которое в будущем сделает его состоятельным человеком, принося хороший приплод. Этот обычай в разных формах существовал и у других народов.

Как пишет А.Г. Булатова, у некоторых групп даргинцев при первой стрижке волос сына-первенца оставляли нетронутым пучок волос на макушке почти до семилетнего возраста. Его носили заплетенным в косичку *кваччи*, а когда ее отрезали, устраивали большое угощение с приглашением родных и близких. Весьма интересным является то, что эта древняя традиция, известная у тюрков, кочевого народа, в пережиточном виде сохранялась у высокогорных даргинцев. Некоторые исследователи, в частности Ю.Ю. Карпов, отмечают, что семилетнему возрасту многие народы, и не только Кавказа, традиционно придавали особое значение, его достижение считали социомаркирующим и сопровождали различными обрядами (Карпов 1996: 15).

Обряд первого бритья волос обычно завершался угощением, а также раздачей *садакга* соседским детям. Бривший малыша человек иногда получал от родных какой-либо подарок.

Ничего удивительного в том, что, казалось бы, обыденному, на наш взгляд, гигиеническому действию придавалось значение обязательного ритуала, не было. К волосам как к части человеческого тела в эпоху первобытных религиозных представлений испытывали глубокое мистическое чувство (ведь не случайно волосы использовали в черной и белой магии). Позднее (с оформлением более сложных религиозных культов) особое отношение к волосам (как и к ногтям) стали объяснять тем, что человек должен ими располагать в судный день.

Возможно, именно этим представлением можно объяснить то, что во многих горных обществах женщины собирали свои волосы даже с гребешков после расчесывания и набивали ими небольшую подушку, которую потом просили положить под голову в могиле.

Библиография

Карпов Ю.Ю. Джигит и волк. Мужские союзы в социокультурной традиции горцев Кавказа. СПб., 1996.

ИГРОВОЕ ВОСПИТАНИЕ И ОБУЧЕНИЕ ДЕТЕЙ В ТРАДИЦИОННОЙ КУЛЬТУРЕ КАЗАХОВ

В этнографической литературе специальные работы, посвященные вопросам социализации детей в традиционной культуре казахов, отсутствуют. Сведения в источниках и публикациях XIX–XX вв. по этнографии детства немногочисленны и фрагментарны. Настоящая статья является попыткой охарактеризовать некоторые аспекты традиционного воспитания казахских детей. При этом автор акцентирует свое внимание на специфике воспитания казахских девочек до момента их совершеннолетия. Этому есть свое объяснение. Традиционно исследователи казахской культуры описывали специфику поведения человека в те или иные периоды его жизни чаще всего на примере мужчин. А женская субкультура оставалась неосвещенной, например, материалы по особенностям воспитания, игрового и повседневного поведения казахских девочек и девушек привлекались только в качестве сравнений к основному тексту, описывающему специфику поведения мальчиков и юношей.

Как и у многих других народов, игры казахских детей и молодежи отражали половозрастное деление общества. Среди традиционных игрушек казахских детей есть игрушки, в которые предпочитали играть мальчики, и игрушки, в которые играли преимущественно девочки. Любимым занятием девочек 3–10 лет была игра с куклами, которые обычно они сами и делали из обмотанных тканью соломинок чия (песчаного тростника). Куклы (*к уыршак*) были достаточно схематичны и очень редко имели обозначенное лицо. Запрет на обозначение лица куклы объяснялся тем, что антропоморфность изображения в традиционном сознании всегда ассоциировалась с представлениями о душе, которая, странствуя по миру, может вселиться в подходящее, похожее на человека изображение. Скорее всего куклы с прорисованным или вышитым лицом появляются не ранее второй половине XIX в. и отражают поздний этап в развитии традиционной казахской игрушки.

Притом что лицо куклы почти всегда оставалось «пустым», ее костюм часто достаточно точно повторял реальный традиционный костюм человека. В зависимости от того, кого изображала кукла, это мог быть костюм ребенка, девушки, невесты, замужней женщины, мужчины и т.д. Куклы, изображавшие девочек и девушек, имели прически — косички, сплетенные из кон-

ского волоса. Иногда костюм кукол прост и схематичен, но нередко отделка одежды кукол была достаточно сложной — головной убор куклы-невесты, молодой замужней женщины богато украшался цветными стеклышками, маленькими кусочками коралла, пуговицами, металлическими бляшками, полосками меха, перьями филина, само платье оторачивалось вышивкой, тканью другого цвета, фрагментами позумента. Шитье одежды для кукол становилось прекрасной практикой, несомненно, полезной для девочек в будущей взрослой жизни.

К сожалению, материалов XIX — середины XX в. по детским играм с куклами практически нет. По-видимому, суть игры состояла в воспроизведении сценок из обычной жизни семьи. В таком случае посредством игры с куклами девочки знакомились с основными правилами социального устройства жизни, принципами половозрастного деления традиционного общества, нормами традиционного этикета, практиковались в изготовлении и украшении одежды.

В играх с куклами употреблялись и сопроводительные игрушки — кровати с постельными принадлежностями, модели мебели маленькие *текеметы*, простые и узорчатые войлоки, вышитые занавесы. Игрушки из ткани и войлока, как и куклы, изготавливались самими девочками иногда под руководством старших сестер, матери или бабушки, которые показывали им как нужно держать иглолку, какие швы применяются при вышивании тех или других вещей, как изготавливается войлок. Таким образом, с ранних лет девочки в игровой форме приобщались к домашним ремеслам.

В традиционной культуре казахов достаточно много совместных игр для детей и подростков обоих полов. Среди них игры *қара лақ* — «черный козленок», *ит қуырық* — «караванная игра», *соқыр қой* — «слепой баран и другие (Труды Оренбургского общества... 1921: 43–77). Обычно девочки участвовали в играх с мальчиками не старше их возраста, так как совместная игра мальчиков с девочками младшего возраста часто была поводом для насмешек со стороны подростков, которые уже осознавали свою принадлежность к сильному полу и считали участие в играх с малолетними девочками позором для себя (Игры... 1893). Игры мальчиков в отличие от игр девочек всегда носили состязательный характер.

Одним из излюбленных развлечений детей было загадывание загадок, которые они нередко придумывали сами; дети с удовольствием слушали сказки, которые рассказывали взрослые, чаще всего бабушки. С 12–14 лет многие казахские дети уже

сами рассказывали сказки младшим братьям и сестрам. Европейцы, познакомившиеся с устным народным творчеством казахов, были поражены способностью казахских детей и подростков за короткое время составить песню, вспомнить подходящую к соответствующему случаю загадку, пословицу, сказку или тут же придумать их.

Молодые казашки и казахи предпочитали совместные игры. Среди них игра *ақ сүйек*, вечеринки *кизуйнак* (*девичья игра*), где молодые люди обоего пола пели песни, состязались в загадывании загадок, рассказывали смешные и поучительные истории (Кустанаев 1894: 20–21; Шаханова 1998: 145). В летнее время молодые люди устраивали качание на качелях — *алты бақан*. Когда взрослые уезжали, оставляя молодых людей дома одних, то те, пользуясь случаем, устраивали посиделки для сверстников — *бастанғы*. На угощение и увеселение приглашались как *жігіт*ы, так и девушки. Такие игры были не только развлечением, в них происходило общение и социализация детей и подростков.

Излюбленным развлечением молодых казашек была ночная охрана спящих животных. Дневной выпас баранов считался черной и тяжелой работой. На эту работу отправляли только провинившихся женщин и девушек. Но зато на ночные бдения, которые не были сопряжены с физическими нагрузками, охотно собирались девушки со всего аула, к ним присоединялись и молодые люди. Всю ночь молодежь играла на музыкальных инструментах, пела песни.

Казахи большое внимание уделяли обучению своих детей. С ранних лет родители учили ребенка говорить, считать, называть предметы и их свойства. А как только ребенок осваивал речь, его учили песням, загадкам, скороговоркам, которые не только развивали память, но и помогали развитию интеллекта, давали ребенку элементарные представления о социальном устройстве общества, кочевом хозяйстве, взаимоотношении членов семьи. Как отмечал Иш-Мухаммед Букин, воспитанник Туркестанской учительской семинарии, казахи полагают, что отказ от обучения детей грамоте — большой грех. Именно поэтому «они стремятся хотя бы на несколько недель отдать ребенка на обучение мулле и считают это своим долгом по отношению к своим детям» (Букин 1883). Звание учителя было очень почетным среди казахов. Чаще учителями-муллами становились казахи ходжи или сарты, татары. Далеко не каждый человек имел возможность нанять учителя для своих детей. Но выручала традиционная казахская взаимопомощь. Часто один состоятельный казах нанимал учителя

для детей всего аула, а остальные одноаульцы вносили за обучение своих детей небольшую плату. Иногда мулла вместе со своей семьей кочевал вместе с аулом до тех пор, пока в нем была необходимость.

Обычно детей старались обучать с 7–8-летнего возраста; но часто в юрте муллы собирались дети разного возраста, все, кто имел возможность и желание обучаться письму, счету, чтению, религиозному закону. Мальчики и девочки обучались вместе, причем и телесным наказанием за шалости подвергались одинаково. В пограничных районах, где проживало не только казахское, но и русское население, казахских детей нередко отдавали на обучение в русские школы. Девочек обучали сравнительно реже, чем мальчиков. Как правило, девочкам давали элементарное начальное образование — обучали первичным навыкам грамоты, письма и счета. Девочки из обычных семей были больше, чем мальчики, заняты по хозяйству, помогали матери ухаживать и воспитывать младших детей. Воспитание девочки изначально было ориентировано на прививании ей приоритетов семейных ценностей. Главной задачей матери было подготовить свою дочь к предстоящей семейной жизни. Мальчику же, как полагали родители, образование больше пригодится в будущей жизни — ведь ему предстоит стать главой своей семьи, вести хозяйство, заключать сделки, решать семейные споры. Однако нельзя забывать, что в традиционном обществе основная социализация детей — их приобщение к нормам хозяйственной и общественной жизни, основным ценностным ориентирам этого общества, — происходила в рамках семьи. Формы воспитания детей и передачи им необходимых жизненных навыков были различными. Дети с ранних лет наблюдали за повседневной жизнью семьи, за работой взрослых, их поведением в различных жизненных ситуациях, сами выступали в качестве участников трудового процесса. Большое значение в народной педагогике отводилось фольклору как одной из форм передачи традиционных знаний. К сожалению, тема детского казахского фольклора до сегодняшнего дня остается неразработанной.

Большое значение в воспитании детей традиционно имело старшее поколение — бабушка и дедушка со стороны отца. Именно старики являлись хранителями традиций семьи и старались передать их молодому поколению. Старшие женщины семьи (бабушка, пожилые родственницы, чаще вдова умершего брата или дяди главы семьи), уже не принимавшие активного участия в хозяйственных работах, отдавали все свое свободное время подрастающим детям. Если женщины играли ведущую роль при вос-

питании мальчиков только до их 5–6-летнего возраста, то при воспитании девочек ведущая роль старших женщин сохранялась до момента вступления девушек в брак. Первенцы в семье считались детьми свекра и свекрови. Усыновленные таким образом дети становились любимчиками бабушки и дедушки. Девочек баловали не меньше, чем мальчиков, а иногда и больше, нередко именно бабушка выступала инициатором освобождения девочки от тяжелых домашних работ, считая, что за свою будущую жизнь у свекрови девочка еще наработается, и никто не знает, как сложатся ее отношения с родственниками мужа.

Уже с раннего детства, со времени первых совместных игр и мальчики, и девочки объединялись в возрастные группы сверстников — *курдас*. Девочки, девушки и женщины примерно одного возраста обращались друг к другу употребляя слова *корбе* (*курбу* — И. С.) — «подруга» (Задыхина 1951: 162), сверстница. Людей, входивших в одну возрастную группу, объединяли отношения материальной и духовной взаимопомощи: они помогали друг другу в беде, хозяйственных работах, участвовали в совместных торжествах по поводу рождения ребенка, свадьбы. Такие возрастные связи людей примерно одного возраста сохранялись на всю жизнь. Особенно прочными были отношения между мужчинами. Девушки же после выхода замуж покидали родные края и разъезжались по селениям своих мужей. Но и там отношения между девушкой и ее новыми родственницами, как замужними, так и незамужними сверстницами и их подругами, складывались достаточно быстро. Сверстниц объединяли не только общие интересы, разговоры, но и обязанности в семьях. С возрастом эти обязанности изменялись. Девушка становилась молодой, затем зрелой женщиной и, наконец, старухой. Переход в каждую возрастную группу сопровождался изменениями и в костюме, и в прическе, и в поведении, а следовательно, и в статусе женщины. Сверстницы одновременно переходили в следующую возрастную группу и сохраняли свою сложившуюся еще в раннем возрасте общность одного биологического и социального возраста до конца жизни.

Библиография

- Букин И.-М. Физическое и умственное воспитание у киргиз // Туркестанские ведомости. Ташкент. 1883. № 17.
- Задыхина К. Л. Пережитки возрастных классов у народов Средней Азии // Родовое общество: ТИЭ. М., 1959. Т. 14. С. 157–180.
- Игры киргизских детей // Оренбургский листок. Оренбург, 1893. № 2.

Кустанаев Х. Этнографические очерки киргиз Перовского и Казалинского уездов: Сочинение воспитанника IV класса Туркестанской учительской семинарии Худабая Кустанаева / Под ред. Н. А. Воскресенского. Ташкент: Напечатано на ср-ва О.А. Порцева, 1894.

Труды Оренбургского общества изучения киргизского края. Оренбург, 1921. Вып. 1. С. 41–77.

Шаханова Н. Мир традиционной культуры казахов. Алматы: Казакстан, 1998.

Н.Д. Пчелинцева, Л.Т. Соловьева

ТЕНДЕНЦИИ СОЦИАЛИЗАЦИИ ДЕТЕЙ И ПОДРОСТКОВ У НАРОДОВ СЕВЕРО-ЗАПАДНОГО КАВКАЗА

Современная эпоха радикальных перемен, которые происходят во всех сферах жизни — социально-экономической, этнокультурной, религиозной, существенно влияет на процессы социализации у народов Северного Кавказа. Влияние процессов глобализации, религиозное возрождение в регионе, усиление интенсивности информационных потоков — все это воздействует на мировосприятие как взрослых, так и подрастающего поколения, определяет формирование стратегии поведения молодежи. В то же время следует отметить и заметное укрепление в регионе этнической идентичности, интерес и внимание северокавказских народов к своим «корням», традициям и этнической культуре, что приводит к определенному «консерватизму», стремлению поддержать или даже возродить какие-то элементы культурных традиций.

Обрядность детского цикла у народов Северного Кавказа при сохранении ее этнической специфичности характеризуется многими чертами региональной общности. Это свойственно как традиционной, так и современной детской обрядности. Изменения в обрядности, связанной с рождением ребенка, отчасти зависят от значительных перемен в сфере внутрисемейных отношений — постепенного исчезновения из быта обычаев избегания, повышения статуса невестки в семье. В связи с этим у многих народов стала традицией торжественная встреча роженицы с ребенком при выписке из роддома, которая сопровождается фотографированием, одариванием роженицы и медицинского персонала и др. В большинстве случаев в этой церемонии участвует и супруг роженицы, хотя и держится несколько особняком.

Некоторые детские обряды продолжают сохранять сакральный характер (различные виды жертвоприношений, обрезание и

др.), но многие (имевшие в прошлом значение ритуала) обрели совершенно светский характер, становясь фактически очередным поводом для встречи родственников со стороны обоих супругов, демонстрации прочности родственных связей, взаимного одаривания. Принесение даров (которые порой заменяются соответствующей денежной суммой) сопровождает практически все моменты детской обрядности (празднование рождения ребенка, первое укладывание в колыбель, день «первого шага» и гадания о судьбе ребенка и др.).

Более «равноправными» в процессе воспитания ребенка стали родственники со стороны матери ребенка, которые в прошлом в ряде случаев в силу обычая отстранялись от этого (в частности, когда решалось, какое имя дать ребенку, и т.д.).

Следует также отметить, что вопрос о проведении того или иного обряда, о числе приглашенных гостей и т.д. в каждом конкретном случае решает сама семья исходя из материальных возможностей, ситуации в родственном окружении и т.д.

Влияние религии на детскую обрядность незначительно: большее внимание уделяется выбору имени (верующие люди предпочитают давать не европейские, а мусульманские имена), иногда мальчикам делают суннет, хотя это и не стало пока общераспространенной практикой.

В семье и в родственном окружении, где ребенок в первую очередь приобщается к основным социальным нормам поведения и усваивает систему социальных приоритетов, происходит его знакомство с большинством функционирующих в обществе этнических традиций (в области материальной культуры, семейной и общественной обрядности, системы питания, духовной и соционормативной культуры и др.). Во внутрисемейных отношениях и сейчас продолжают функционировать некоторые элементы традиций избегания, сохраняет значение принцип старшинства, родственный фактор. Ребенок еще в дошкольном возрасте, находясь в семье (или посещая дошкольные учреждения, что в настоящее время не так распространено, как в советские годы), начинает осваивать другие языки (русский, а теперь нередко и английский) и приобщаться к общемировой культуре (через книги, телевидение, Интернет, другие средства массовой информации).

В школьном и внесемейном (общественном) образовании и воспитании продолжают те же тенденции: основной массив информации, который осваивает подрастающее поколение, связан с общечеловеческой, общемировой культурой. В то же время в республиках Северного Кавказа повышается интерес к изуче-

нию родных языков, народных традиций и обычаев. Существуют лицеи и гимназии, где в большом объеме (наряду с русским и английским) изучаются родные языки, народные песни и танцы, традиционный этикет. В республиках Северного Кавказа выпущено немало учебных пособий, посвященных традиционному этикету того или иного народа, его обычаям и традициям.

Большую роль в процессе социализации, в приобщении детей к народной культуре играют Дома культуры, Дома народного творчества, библиотеки, музеи и другие учреждения культуры. В их рамках функционируют кружки по изучению различных народных промыслов и ремесел (например, изучается золотошвейное искусство, плетение традиционных циновок из растительных материалов и т.п.), танцевальные, драматические, спортивные, музыкальные и др. Во многих сельских и районных библиотеках, в школах созданы музеи народного быта, где дети могут увидеть предметы, зачастую уже вышедшие из употребления или редко встречающиеся в быту (музыкальные инструменты, деревянная самодельная мебель, предметы утвари и т.п.).

Важную социализирующую роль выполняют также музеи, экспозиции которых посвящены творчеству писателей, поэтов, художников, мастеров прикладного искусства. Примером этого может служить музей известного народного поэта Цуга Теучежа в адыгейском ауле Габукай, где хранятся предметы традиционного быта и часто проводятся экскурсии для школьников и выставки детского творчества.

Особое внимание уделяется этническим традициям, когда отмечается та или иная юбилейная дата, связанная с историей республики. Например, в Республике Адыгея в 2006 г. при подготовке к празднованию 15-летия республики был объявлен конкурс на лучшее оформление библиотек, посвященный истории и современности Адыгеи. Сотрудники библиотек с помощью школьников собирали предметы старины, устраивали выставки детского рисунка, проводили викторины школьников. В библиотеках оформлялись стенды, где были представлены многочисленные публикации по истории адыгов, материалы о выдающихся деятелях — уроженцах данного района. Многочисленные детские творческие коллективы из сел и городов республики и соседнего краевого центра — Краснодара — с успехом выступали в праздничные дни на площадях и в парках города Майкопа.

Религиозное воспитание детей младшего возраста в настоящее время обусловлено в основном позицией членов семьи, которые решают, в какой степени приобщать ребенка к этой сфере. Подростки же нередко сами (или под влиянием сверстников, стар-

ших друзей, соседей) проявляют интерес к религии и начинают посещать существующие при мечетях воскресные школы, кружки, совершать намаз и т.п. Следует отметить, что если в 1990-е гг. даже в школах порой существовали кружки по изучению арабского языка, основ религии, то в настоящее время этого практически нет. Отчасти это связано с нехваткой квалифицированных педагогов по этим предметам. Некоторых родителей зачастую также весьма тревожит повышенный интерес детей к религиозным вопросам, что связано с активной «антиваххабитской» пропагандой последних лет. Тем не менее популярностью пользуются, например, конкурсы среди детей по чтению наизусть Корана, что говорит о расширении сферы влияния религиозной культуры на молодое поколение.

Следует также отметить, что влияние на молодежь поп-культуры, распространяемой через СМИ, Интернет и другие каналы, столь же значительно, как и в других регионах России. В частности, большой популярностью в последние годы стал пользоваться пришедший из Европы Валентинов день: в школах устраивают специальную «почту», через которую ученики посылают друг другу «валентинки», молодежь обменивается «эсэмэсками», устраивает вечеринки, юноши и девушки дарят друг другу подарки и т.д. В городах и крупных селениях дискотеки стали постоянным элементом школьных праздников.

В заключение следует отметить, что социализация детей и подростков у народов Северного Кавказа происходит под влиянием как традиционной этнической культуры, так и современной общероссийской и общемировой культуры; некоторая часть молодежи испытывает определенное влияние религиозного фактора (в разных республиках Северного Кавказа он выражен в разной степени).

Н.М. Кулиева

О НЕКОТОРЫХ ВОПРОСАХ ВОСПИТАНИЯ ДЕТЕЙ В СОВРЕМЕННОЙ АЗЕРБАЙДЖАНСКОЙ СЕМЬЕ

Одним из самых важных и сложных является процесс воспитания детей. В процессе воспитания на ребенка оказывают влияние отец, мать, бабушка, дедушка, брат, сестра — в семье, в школе — учителя, в общественных местах — пожилые люди.

Родители в процессе воспитания уделяют особое внимание различным его видам — эстетическому, трудовому и общему.

Обучение детей, их поведение и трудовое воспитание всегда находятся в центре внимания родителей. Конечно, учитываются возрастные особенности детей, воспитание увязывается с жизнью и трудом, осуществляется индивидуальный, оптимистический подход к ребенку. Беседы по этическим нормам в процессе воспитания, семейный режим, привитие полезных умений и навыков, поощрение и осторожность, мудрость матери при наказании, авторитетное влияние отца, общественной среды, правильная организация свободного времени приводит в конечном итоге к положительным результатам. Процесс воспитания сопровождается трудовым воспитанием, однако при этом забывается одна деталь: дети должны быть воспитаны как хозяева в своем доме. Девочки должны расти как нежные существа и будущие невесты, а мальчики должны быть воспитаны в духе будущего хозяина. Все поступки детей подросткового возраста, их взаимоотношения находятся под контролем отца.

У детей из многодетных семей сильно развиты коммуникативные качества. С младшего возраста они учатся делить радость и печаль со своими братьями и сестрами, учитывать интересы других, оказывать взаимную помощь. Они отличаются трудолюбием, не боятся трудностей, в непредвиденной ситуации умеют взять себя в руки и принять волевое решение, легко общаются со своими одноклассниками, соседями и т.д.

В отличие от сверстников из многодетных семей у детей, не имеющих братьев и сестер, слабо развиты такие качества, как взаимная помощь, взаимное уважение и т.д.

Личный пример родителей в течение всей жизни оказывает влияние на ребенка. Безусловно, правы были наши отцы и деды, говоря: «Ушаг гордююну готуар» (Ребенок заимствует все, что замечает). Порою, смерть одного из родителей нарушает целостность семьи. В результате повторного брака за детьми умершего отца присматривает отчим, а за детьми скончавшейся матери — мачеха. В таком случае взаимное безразличие сторон, довольно сложные отношения приводят к противоречиям между неродными детьми, в результате чего повторный брак оказывается безуспешным и расторгается. Иногда терпимость, правильный поступок одной из сторон устраняет такой исход. Вот почему велика ответственность родителей при воспитании ребенка, едва познавшего радость и печаль, сладость и горечь жизни.

Кроме семьи велика и значительна роль государства в воспитании, огромную роль при этом играют ясли, детские сады, школы. В Азербайджане в 1927 г. функционировали 76 детских садов, а в 1989 г. — 2185 детских дошкольных учреждений.

Большую роль в деле воспитания детей играют местные медицинские и детские учреждения. Благодаря работе этих учреждений неуклонно растет уровень культуры быта на селе, в сознании населения активно внедряются современные представления о санитарной гигиене и т.д. Безусловно, проблемы присмотра за детьми не существует в тех семьях, где есть пожилые люди, не занятые на производстве.

Родители создают все условия, чтобы их дети могли прилежно учиться, участвовать в общественной жизни, заниматься в кружках художественной самодеятельности, посещать спортивные секции. В семейном воспитании основную роль играют проявление заботы, чуткости, правдивости и т.д.

Л.Ф. Попова, О.В. Старостина

ЗНАКОВАЯ МАРКИРОВКА ВОЗРАСТА В ЖЕНСКИХ ПРИЧЕСКАХ НАРОДОВ СРЕДНЕЙ АЗИИ И КАЗАХСТАНА

Настоящий очерк подготовлен в рамках регионального подхода к изучению явлений традиционной культуры народов Средней Азии и Казахстана, что и определило его главную цель — выделить общие принципы изменения прически женщины на разных этапах ее жизни, отметив при этом некоторые частные варианты, обусловленные этническими, локальными или другими факторами. Региональный подход потребовал привлечения сравнительных материалов по соседним со Средней Азией культурным областям.

Первыми ритуальными манипуляциями с волосами ребенка являлась стрижка утробных волос, которая часто осуществлялась на втором году жизни, но нередко и позже, в целом до пяти лет, причем для мальчиков обряд предпочитали проводить в нечетные годы жизни, так же как и обрезание, а для девочек — в четные. Среднеазиатский регион находился в зоне традиции, предписывавшей оставлять ребенку определенную часть волос, выбывая остальные. Эта традиция, по всей видимости, очень древняя, поскольку охватывает широчайший круг культур: тунгусо-маньчжурские народы, монгольские, тюркские, иранские, в том числе и припамирские народности. Д. Баяр, исследовавший прически средневековых монголов, отметил существование обычая частичного бритья головы у сянбийцев и ухуаней (1 половина I тыс. н.э.) (Баяр 1993: 113).

В связи с темой нашего исследования закономерен вопрос: разделялась ли первая прическа по полу? Однозначного ответа

на него источники не дают. Некоторые из них сообщают, что мальчиков и девочек стригли одинаково, но имеются сообщения, что прически различались. Обобщение имеющихся сведений позволяет сделать предварительный вывод о том, что в конце XIX в. преобладал вариант одинаковой прически. Это можно объяснить тем, что в традиционной культуре народов среднеазиатско-казахстанского региона пол у детей младшей возрастной группы обычно не подчеркивался ни в одежде, ни в головных уборах, и девочку и мальчика называли *бала* — «ребенок».

Наиболее распространенный вариант детской прически представлял собой один–два пучка на каждом виске и пучок на темени или затылке. Если прическа различалась по полу, то варианты могли быть следующие: для девочек оставляли пучки на висках и темени, мальчикам — только на темени или девочкам — только на висках, мальчикам — только на темени. Данной модели соответствуют детские прически ряда народов Центральной Азии. Так, у теленгитов девочкам оставляли волосы на висках и темени, а мальчикам только на темени, причем мужчина носил эти волосы всю жизнь. Таков же был этот обычай у хакасов и тувинцев (Клюева, Михайлова 1988: 118).

У девочек дополнительное значение могло придаваться челке, особенно если девочка была долгожданным или любимым ребенком. Любопытно, что в Самарканде девичью челку подстригали скобочкой (Сухарева 1982:), что соответствует форме челки у средневековых монголов, по описаниям францисканца брата Иоанна (Юрченко 2004: 64). Челка как основной вариант девичьей прически, причем со специфически девичьим налобным украшением, типична для кочевых народов Афганистана (Рахимов 1993: 105).

Пряди на висках, а также челка обычно назывались *кокулъ*. Этимология этого слова не вполне ясна, общее значение, даваемое словарями, — «локон», «завиток», «коса». В.В. Радлов указывает на персидское происхождение этого термина, но обратим внимание на то, что он укоренился в монгольских, тюркских, иранских языках на огромной территории Передней, Средней и Центральной Азии. Возможно, что его распространение в Центральной Азии относится к тому периоду древности, когда иранский компонент доминировал на этой территории. О древности слова *кокул* свидетельствует и тот факт, что у казахов и киргизов аналогично назывались оставленные после стрижки пряди гривы или челки жертвенного коня. Как известно, обряды, связанные с жертвоприношением коня, могут восходить к древнейшим индоиранским пластам культуры.

Различие между полами в большинстве культур Средней Азии начинало внешне оформляться по достижении детьми 5–7 лет. С этого возраста повсеместно девочкам начинали отращивать волосы на затылке, но виски и темя выстригали по-прежнему. Поэтому прическа этого периода весьма неопределенна, и этим объясняется масса ее локальных вариантов. Где-то волосы не заплетали вовсе, где-то переходили к ношению мелких косичек. Видимо, именно такая неопределенность прически у девочек способствовала появлению у монголов обычая прикрывать волосы в период отращивания, поскольку девочки «стыдились» (Галданова 1987: 49), хотя, как известно, девичьи волосы не принято было закрывать.

Важнейший этап в жизни девочки — достижение половой зрелости — мог быть отмечен семейным торжеством, где происходила и смена головного убора, и смена прически: волосы заплетали в косы, после чего их больше не стригли. Семантика данного действия заключалась в символической конденсации жизненной энергии, необходимой для выполнения главной задачи женщины — продолжения рода.

Вариантов девичьих причесок у народов Средней Азии было довольно много. Наиболее распространенным из них являлось ношение четырех–пяти кос, что нашло отражение и в фольклоре узбеков Ташкента, где девушка и молодуха называются *беш-кокуль* — «пяतिकосная» (Сухарева 1954: 313). Где же располагались эти косы? Обычно по две на каждом виске и одна на затылке или темени. При варианте в четыре косы — только на висках, при варианте три косы — по одной на висках и одна на темени. Как видно, расположение девичьих кос совпадает с расположением выстриженных пучков утробных волос, но только у девушки волосы в отличие от прически ребенка оформлены. Здесь нам хотелось бы подчеркнуть, что в среднеазиатской традиции женская прическа на знаковом уровне радикально не отрицает предшествующего жизненного состояния, напротив, в ней сохраняется преемственность отдельных элементов, но подчиненных новому качеству. Эту особенность мы уже отмечали на примере головных уборов, где ситуация аналогична (Попова, Старостина 2005: 110).

Другим распространенным вариантом девичьей прически являлось ношение большого числа кос (более десяти). Возможно, что этот вариант также был старинным. Так, например, А.И. Левшин сообщает, что «незамужние заплетают свои волосы в многие тоненькие косы» (Левшин 1832: 47). Многокосная девичья прическа имеет ряд параллелей в Центральной Азии: она быто-

вала у бурят и монголов. В сельскохозяйственных оазисах Средней Азии многокосная девичья прическа наибольшее распространение имела в городах.

Независимо от варианта девичьей прически отчетливо прослеживается ее инверсия по отношению к женской. Девичьи косы заплетались высоко, ближе к макушке, женские — низко, ближе к шее, девичьи косы плелись из пяти прядей — женские из трех, причем у девушек пряди при плетении закладывались наверх, а у женщин — под низ. Плетение девичьих кос было более плотным, женских — слабее. Девушки обычно носили косы на груди, а женщины на спине. Тяжелые подвесные наконечники предназначались для женщин, у девушек же концы кос закреплялись посредством фитильков из ваты или скромными в отношении декора косоплетками. И для девичьей, и для женской прически в среднеазиатской традиции были характерны искусственные косы. Например, на Памире их делали из шерстяных нитей — красного цвета для девушек и молодых, черного — для женщин (Широкова 1976: 107). Оппозиция «четное — нечетное» выражена неявно, но все же число кос у девушек скорее нечетное, а у женщин — четное.

Тенденцией в изменении девичьей прически по мере приближения к свадьбе являлось увеличение числа кос. На Алтае и в Монголии, наоборот, девушки в 15–16 лет носили одну косу. Этот вариант для Средней Азии очень редок и отмечен только у уйгуров.

На протяжении свадебной церемонии прическа могла изменяться не один раз, отражая изменения в ритуальном статусе новобрачной. К началу свадебных торжеств невесте делали девичью прическу. После брачной ночи молодой женщине у таджиков во многих областях выстригали локоны, обычно по два на каждом виске, для которых предназначались особые украшения в виде трубочек, куда локоны и помещались. Несомненно, что знаковый смысл выстригания локонов — в символическом прерывании, «подрезании» предшествующего состояния женщины. Кроме того, этот обычай обнаруживает параллели со стрижкой утробных волос, что, возможно, было важно с точки зрения магической защиты новобрачной. Правда, эти локоны назывались уже не *кокуль*, а *зульф*, что по-персидски значит «завиток». *Зульф* считался элементом прически замужней женщины, который она носила до преклонных лет.

Молодوخа до рождения ребенка продолжала носить девичью прическу. Интересно, что к девичьей прическе в пять кос возвращалась и молодая бездетная вдова.

Изменение девичьей прически на женскую, так же как и изменение головного убора, происходило в большинстве случаев после рождения первенца, поскольку, как известно, в Средней Азии именно материнство знаменовало переход женщины в следующий возрастной класс. Наиболее распространенным вариантом женской прически в Средней Азии являлись две косы. Однако зачастую у молодых матерей имел место компромиссный вариант, когда эти две косы дополнялись косами на висках, причем довольно многочисленными, и лишь с возрастом их число постепенно сокращалось. К ношению двух кос женщины иногда переходили только после обрезания старшего сына.

В прическах пожилых женщин были возможны только две косы. Эти косы либо носились на спине, скрепленные между собой, либо по-девичьи перекидывались на грудь. Возобновление в прическе пожилых некоторых черт девичьей прически являлось знаком прекращения периода фертильности. Так же как девочки, пожилые женщины в Таджикистане заплетали тоненькие косички *ниччи* на лбу по линии роста волос. Основные косы старухи могли подворачивать, что в символическом смысле можно рассматривать как укорачивание кос в противовес их удлинению женщинами детородного возраста. Также концы кос пожилые таджички завязывали узлом, словно препятствуя их росту.

В траурных прическах женщин демонстрировалась инверсия по отношению к обычному состоянию. Волосы в зависимости от степени траура полностью или частично расплетают, не расчесывают, рвут, частично или значительно остригают.

Итак, в среднеазиатской традиции прическа являлась важнейшим знаком принадлежности женщины к тому или иному возрастному классу и, более того, к различным градациям внутри возрастных классов. В целом для народов Средней Азии характерна скорее общая модель вариантов возрастных причесок, при многих сходных моментах отличающаяся от таковой в Центральной Азии и других соседних регионах. Соответственно это обобщение может рассматриваться в пользу тезиса о своеобразии Средней Азии как самостоятельного историко-культурного региона.

Библиография

Баяр Д. Прически монголов в XIII–XV вв. // Из истории хозяйства и материальной культуры тюрко-монгольских народов. Новосибирск: ВО «Наука», 1993. С. 113–124.

Галданова Г.Р. Возрастные переходные обряды у монголов и бурят // Международный конгресс монголоведов (Улаан-Батор, сентябрь 1987 г.):

Доклады советской делегации. Улан-Удэ: Издательство восточной литературы, 1987. С. 44–53.

Клюева Н.И., Михайлова Е.М. Накосные украшения у сибирских народов // Сборник МАЭ. Л.: Изд-во АН СССР, 1988. Т. XLII. С. 106–128.

Левшин А.И. Описание киргиз-кайсацких орд и степей. Часть третья: этнографические известия. СПб., 1832.

Попова Л.Ф., Старостина О.В. Знаковые средства маркировки возраста в женских головных уборах народов Средней Азии и Казахстана // Лавровские (Среднеазиатско-Кавказские) чтения 2004–2005 гг.: Тезисы докладов. СПб.: МАЭ РАН, 2005. С. 100–102.

Рахимов Р.Р. Дети и подростки в афганском обществе // Этнография детства: Традиционные формы воспитания детей и подростков у народов Передней и Южной Азии. М.: Наука, 1983. С. 89–117.

Сухарева О.А. Древние черты в формах головных уборов народов Средней Азии // Среднеазиатский этнографический сборник. М.: Изд-во АН СССР, 1954. С. 299–353. (Труды Института этнографии, новая серия, том XXI.)

Сухарева О.А. История среднеазиатского костюма. Самарканд (2-я половина XIX — начало XX в.). М.: Наука, 1982.

Широкова З.А. Традиционная и современная одежда женщин горного Таджикистана. Душанбе: Дониш, 1976.

Юрченко А.Г. Мужская прическа XIII в. // MONGOLICA-VI: Сб. ст. СПб.: Петербургское востоковедение, 2003. С. 63–68.

И.В. Стасевич

ДОБРАЧНЫЕ ОТНОШЕНИЯ В ТРАДИЦИОННОМ ОБЩЕСТВЕ КАЗАХОВ

Следуя нормам казахского адата, после уплаты основной части калыма жених имел право посещать свою невесту. Иногда первое официальное посещение (*урын-бару*) было и первым знакомством будущих супругов. В источниках говорится о том, что уже в это время жених мог оставаться на ночь в ауле невесты и после первого открытого посещения, еще до бракосочетания, достаточно часто навещал ее (Алтынсарин 1870: 111; Востров 1956: 37). Эти встречи назывались *калындык-уйнау* (Плотников 1870: 129) (*калындык-ойнау*. — И. С.) — «игра с невестой». Если жених с невестой были знакомы, то еще до первого официального посещения женихом аула родителей невесты после урегулирования всех вопросов, связанных со сватовством, юноша тайно

приезжал к девушке и встречался с ней в ночное время суток (Плотников 1870: 128–129). Эти тайные ночные свидания (*жасырын-келу*) устраивали снохи семьи невесты, которые часто силой приводили невесту на встречу к жениху, получая за это от него подарок. Подобные встречи обычно происходили в юрте старшего женатого брата девушки.

Вопрос о добрачных сексуальных отношениях невесты и жениха остается спорным, сведения очень противоречивы. Авторы XIX — начала XX в. в своих описаниях быта и нравов казахов практически не раскрывают эту тему. Известно, что целомудренности невесты в традиционном обществе придавали большое значение. Жених, убедившийся в первую брачную ночь в порочности невесты, мог потребовать у ее отца возврата калыма, а саму девушку вернуть в семью. Иногда жених требовал от отца незадачливой невесты либо вернуть калым, либо отдать ему другую незасватанную дочь. В таком случае честь невесты оказывалась опороченной на всю жизнь. Подобного положения вещей старались не допустить, так как такую девушку замуж выдать было практически невозможно, а тем более получить за нее достойный калым. Обычно, если жених предъявлял претензии, отец невесты предпочитал заплатить штраф — *айып* — в размере 40 кобылиц или вернуть половину уже полученного калыма, только чтобы сохранить договоренность о браке своей дочери и избежать скандала (Диваев 1900: 18). Самым страшным позором считалась беременность и рождение ребенка девушкой в доме родителей. Этого старались избегать всеми возможными способами. Даже если девушка беременела от своего жениха, то сам этот факт старались скрыть и ускорить процесс заключения официального брака даже с потерей части не уплаченного еще женихом калыма.

Нормы обычного права не столько защищали честь самой девушки, сколько были направлены на защиту интересов всех членов семейно-родственной группы. Семья невесты могла обвинить жениха в том, что он насильственным образом принудил невесту к сожительству еще до официального заключения брака. В таком случае, как отмечают авторы-составители сводов адата, жениха с позором отправляли домой, лишая невесты и уже уплаченного калыма, подвергая насмешкам и телесным наказаниям (ЦГА РК. Ф. 4. Д. 2798. Л. 60–68, 80; Баллюзек 1871: 69 и др.). Родители оговоренной девушки могли прибегнуть к присяге, чтобы доказать ее невинность. Жених сам выбирал двух представителей семейно-родственной группы невесты, которые в присутствии бия заверяли жениха и его семью в целомудрии девушки. Если же жених настаивал на порочности невесты, то он также

мог попросить двух своих родственников под присягой заверить его слова (Баллюзек 1871: 45–167). Но если заявление жениха признавалось безосновательным, то он обязан был заплатить штраф за попытку обесчестить семью невесты. А если семья поруганной девушки была уважаемой и знатной, то она могла потребовать даже смертной казни жениха за оскорбление, нанесенное всем родственникам невесты (ЦГА РК. Ф. 4. Д. 2798; Степной закон... 2000: 29). Такие громкие дела, как правило, решал суд биев. Однако чаще всего семейные дела решались мирно, все спорные вопросы регулировались путем уплаты штрафов. Если семьи молодых людей были заинтересованы в заключении брачного союза, то даже в случае обольщения девушки родители молодых людей находили выход из создавшейся ситуации, договариваясь на взаимовыгодных условиях заключить брак и предотвратить возможный скандал.

Притом что в ряде источников приводятся сведения о большом значении, придаваемом целомудрию невесты, некоторые из авторов XIX в. все же отмечали наличие добрачных сексуальных связей среди казахской молодежи (П. 1878: 23). Главное условие такой взаимосвязи, чтобы девушка до брака не родила ребенка. И в этом отношении большая роль отводилась старшим женщинам семьи, которые обучали девушек элементарным навыкам народной медицины по предотвращению нежелательной беременности. Кроме того, добрачная связь допускалась только между молодыми людьми одного аула. Считалось большим позором, если девушка без согласия родителей и без договора о браке начинала встречаться с мужчиной из другого аула и тем более из другого рода (П. 1878: 23). Напомню, что казахи строго придерживаются экзогамного брачного барьера. Но в случае добрачных связей казахи, наоборот, предпочитали всгупать во взаимоотношения исключительно со «своими», что, по-видимому, объясняется тем, что от такой связи не должен был появиться ребенок, а следовательно, экзогамный барьер становился необязательным. С точки зрения самих казахов, такие связи и были разрешены только потому, что не вели к заключению брака и рождению ребенка (ПМА).

Библиография

Алтынсарин И. Очерк обычаев при сватовстве и свадьбе у киргизов Оренбургского ведомства // ЗОО РГО. Казань: Университетская тип., 1870. Вып. I. С. 101–116.

Баллюзек Л.Ф. Народные обычаи, имевшие, а отчасти и ныне имеющие в малой киргизской орде силу закона // ЗОО РГО. Казань: Университетская тип., 1871. Вып. 2. С. 45–167.

Востров В.В. Казахи Джаныбекского района Западно-Казахстанской области // ТИИАЭ АН КазССР. Алма-Ата, 1956. Т. 3. С. 5–104.

Диваев А. Несколько слов о свадебном ритуале киргизов Сыр-Дарьинской области (записано со слов киргиза Чимкентского уезда Ногай-Куринской волости И. Ахенбекова) // Ученые записки КИУ. Казань, 1900. Кн. IV. С. 1–27.

П. Обычаи киргизов Семипалатинской области // Русский вестник. СПб., 1878. Т. 137. С. 22–66.

Плотников В. Заметки на статью г. Алтынсарина «Очерки обычаев при сватовстве и свадьбе у киргизов Оренбургского ведомства», читанную в Оренбургском отделе Имп. РГО 23 марта 1868 г. // ЗОО РГО. Казань: Университетская тип., 1868.

Степной закон. Обычное право казахов, киргизов и туркмен: Сборник документов / Сост., вступит. ст., коммент. и глоссарий А. А. Никишенкова. М.: Старый сад, 2000.

ЦГА РК. Ф. 4. Оп. 1. Д. 2798. О киргизских обычаях, имеющих в степи силу закона. Собраны поручиком Аитовым, письмоводителем Белозеровым, письмоводителем Ячменевым и др.

ПМА — полевые материалы автора, Республика Казахстан: Алмаатинская обл., Восточно-Казахстанская обл. (1998 г.); Актюбинская обл., Западно-Казахстанская обл. (2006 г.).

В.Ю. Крюкова

ТАДЖИКСКИЙ СВАДЕБНЫЙ ОБРЯД КАК ВОСПРОИЗВЕДЕНИЕ ДРЕВНЕЙШЕГО ИНДОИРАНСКОГО МИФА И РИТУАЛА

Обряды жизненного цикла ираноязычных народов Центральной Азии, как представляется, можно с полным правом назвать, следуя за индийскими грихьясутрами, обрядами жертвоприношения. Эти жертвоприношения не являются простым приношением даров божеству: в качестве жертвы выступает сам жертвующий, а его жизнь выкупается заместительным жертвоприношением. В сущности, все эти обряды не являются самостоятельным изобретением, а лишь повторяют древнейший индоиранский ритуал жертвоприношения, положивший основу существования мира, многократно описанный поэтическими и ритуальными текстами начиная с Ригvedы. Так как первая жертва (запустившая ход мироздания) была многочастной (человек, животное, растение, вода, огонь), то и каждая последующая жертва, каждый ритуал в качестве неперенных атрибутов сопровож-

даются присутствием огня, воды, растения, животного, а также определенным образом соотносятся с пространством (четыре стороны света и круговой обход).

Так, в таджикских обрядах детства, свадебных, погребальных ритуалах (то же самое справедливо для сезонных и прочих праздников) непременно используется огонь (окуривания, обведения вокруг костра, лучины), вода (испивание, омовение), хлебные и кровавые жертвоприношения. В то время как использование огня в ритуальных целях обычно толкуется в связи с очистительной функцией последнего, более общим представляется понимание его как жертвенного костра, в котором запекается жертва. Так, именно в этом ключе трактует Ш. Маламуд принятый в Индии обряд обведения невесты горящим благовонным факелом (у таджиков невесту обводят вокруг костра), приводя текст Шатапатха-брахманы III 4, 3, 3 «огнем же он надевает ей кожу» (Маламуд 2005: 77). При этом сам обряд бракосочетания рассматривается как «яджня, жертвоприношение, в котором жертвующий является отцом невесты, а сама невеста — жертвой, пашу, в то время как будущий муж играет роль божества» (Маламуд 2005: 88). Роль человека как жертвы при совершении каждого из упомянутых семейных обрядов многократно подчеркивается и обыгрывается — помазывание маслом или сажей участника ритуальных действий маркирует его принадлежность к жертвенной субстанции и «испечение» в жертвенном костре; эти действия дополняются принесением хлебной жертвы и совершением кровавого жертвоприношения.

Если обратиться к таджикской свадебной обрядности, то все ее детали указывают на жертвенную роль невесты: ее плач, красное, цвета крови, или белое, траурное, одеяние, то, что на пороге дома жениха «вместо нее» и прямо у ее ног режут барана, тот факт, что в момент заключения брака, подобно тому, как в индийской традиции невеста располагалась на расстеленной шкуре, таджичка стоит на куске ткани (сейчас, как правило, вместе с женихом). Шкура и ткань, безусловно, также указывают на принесение жертвы.

Примером того, насколько созвучными оказываются современные обрядовые действия своим древнейшим прототипам, могут служить строки таджикской песни, распеваемой во время бритья головы жениха или повязывания ему чалмы. Краткая ритуальная песня сохранялась, вероятно, тысячелетия, соединяя воспоминание об устройении обитаемого пространства, положившем начало существования и процветания мира, и свадебный обряд, совершение которого является воспроизведением древнейшей жертвы.

На слова упомянутой песни обратили внимание, оставив, тем не менее, их без комментария, два выдающихся этнографа XX в. — М.С. Андреев (запись сделана в долине Хуф) (Андреев 1953: 141) и Н.А. Кисляков (запись сделана в Язгулеме). Последний предложил, на мой взгляд, более точный перевод:

Шои мо амин аст, подшои мо амин аст.
Хуш омади йор, мехмони мо амин аст.
Подшо саломат, мохи сеюми мо амин аст.
Моро, моро, хароб карди моро.
Дар оташи тез каоб карди моро.
Дар оташи тез каоб харгиз напазад,
Мо санг будим, ту об карди моро.

Это наш шах, это наш падишах.
Добро пожаловать, друг, это наш гость.
Будь здоров падишах, это наш третий месяц.
Нас, нас ты иссушил.
В жарком огне изжарил нас.
В жарком огне мясо никогда не изжарится,
Мы были камнем, ты превратил нас в воду (Кисляков 1959: 99).

Очевидно, что здесь идет речь о приготовлении жертвенного кушанья, которое должно быть непременно изжарено на огне, а не, скажем, сварено. Именно таким образом следовало готовить жертвенное мясо, согласно древним ведийским и зороастрийским предписаниям, а также при праздновании еврейской Пасхи. Обычное для иранской традиции именование жениха шахом и падишахом (как и для русской — князем), многократно отмечавшееся исследователями, позволяет ассоциировать его не только с правителем, но и с божеством. Действительно, если невеста в свадебной обрядности выступает как жертва, то принимающим эту жертву божеством оказывается жених. Основным действием, которое приписывает жениху-богу свадебная песнь, помимо изжаривания мяса в жарком огне, является превращение камня в воду — известный образ в различных мифологиях. В данном случае наиболее близкими из древнейших аналогий служат ведийские воспевания Индры, почти буквально совпадающие с таджикскими строками. Речь идет об описании важнейшего подвига Индры, который священные тексты представляют в двух вариантах — мифе об убийстве змея Вритры, запрудившего воды, и об освобождении коров, спрятанных в пещере Вала¹. Эти две ис-

тории, отдающие дань Индре как устроителю обитаемого мира, многократно рассказаны ведийскими авторами, пожалуй, достаточно привести пару выразительных примеров:

I.32. Индры героические деяния сейчас я хочу провозгласить:

Те первые, что совершил громовержец.
Он убил змея, он просверлил (русла) вод,
Он рассек недра гор

Он убил змея, покоившегося на горе.
Тваштар ему выточил шумную дубину.
Как мычащие коровы, устремившиеся к (телятам),
Прямо к морю сбегают воды.

II.22. Это твоё мужественное деяние, о плясун Индра,
следует провозгласить

В самом начале дня как первое свершение –
(То), что силою бога ты пустил течь вперед
жизненное дыхание, —
Пустил течь воды.

Силой он превосходит любого безбожника.
Стоумный нашел питательную силу,
Он нашел жертвенную усладу.
(Пер. Т.Я. Елизаренковой)

Мы видим, что и в таджикской песне, и в ведийском гимне просматривается одна и та же линия: камень (скала)–вода–корова (жертва). Интересно, что в небольшом таджикском тексте сохранена и идея особой роли жертвенного огня, который не уничтожает жертву, а лишь обжаривает ее (ср.: Маламуд 2005: 77). Ведийские строфы, в свою очередь, помогают локализовать происходящее событие, с одной стороны, на алтаре и одновременно на вершине той горы, с которой воды стекают к мировому океану. Алтарем является сам Индра, ставший «распоркой» между небесной и земной сферой, давая возможность существовать среднему миру людей (Елизаренкова 1999: 474). В то же время Индра-алтарь видится и фаллическим столбом. Последний, в свою очередь, продублирован ваджрой, «шумной дубиной» воинственного бога, с помощью которой он убивает змея и разбивает скалы.

В сущности, эти хорошо известные ведийские образы имеют соответствие в таджикской свадебной обрядности. М.С. Андреев описывает обычай, существовавший у таджиков долины Хуф.

Девственность невесты не имела здесь особого значения, однако в том случае, если после первого соития молодоженов она не находила подтверждения, матери невесты отказывали в «плате за молоко». Если родственники невесты упорствовали, им вручали хлебную лепешку, проткнутую по середине (Андреев 1953: 176). Помимо очевидного смысла этого действия, оно демонстрирует тот факт, что невеста полагалась жертвой, в данном случае полностью ассоциированной с хлебом (хлебной жертвой), круглая форма которого очередной раз отсылает нас к изображению мира. Пробитое отверстие показывает, что жертва эта пропала в тунне, была использована раньше своего ритуального часа.

Что касается помещения ритуала в пространстве, то традиционная культура сохранила как ориентацию относительно четырех сторон света, так и идею обхода вокруг ритуального центра. Изображение своеобразных «мандал», а также просто крестов, кругов и свастик, описывающих организацию вселенского пространства в плоскостном измерении, многократно повторяется в декоре жилища, утвари, на одежде, подчеркивая принадлежность всей жизни человека миру сакрального и его собственную роль постоянно приносимой жертвы, помещаемой в центр изображения. Разнообразные свастики и цветочные розетки определяют и направление движения, у таджиков оно совершается, как правило, против часовой стрелки (например, обведение невесты вокруг костра).

¹ Т.Я. Елизаренкова указывает на то, что эти мифы реконструируются «как своего рода дублеты, восходящие к одному исходному космогоническому прамифу: бог-демиург сокрушает преграду, мешавшую космосу функционировать нормально» (Елизаренкова 1999: 456).

Библиография

Андреев М.С. Таджики долины Хуф (верховья Аму-Дарья). Сталинабад, 1953. Вып. 1.

Елизаренкова Т.Я. Мир идей ариев Ригvedы // Ригveda. Мандалы V–VIII / Издание подготовила Т.Я. Елизаренкова. М., 1999.

Кисляков Н.А. Семья и брак у таджиков. М.; Л., 1959.

Маламуд Ш. Испечь мир. Ритуал и мысль в древней Индии. М., 2005.

**СВАДЕБНЫЙ ФОЛЬКЛОР В ЦИКЛЕ ОБРЯДОВ
ОСЕТИНСКОЙ СВАДЬБЫ:
«Сафайы рахыз» — «Мыдыкъус» — «Хызисан»**

Осетинский свадебный обряд имеет трехчастную структуру и включает в себя обряды приготовления к свадьбе, ритуалы перехода невесты в новый дом/род и обрядовые действия, закрепляющие ее новый статус. Центральное положение в ходе свадебной игры занимают обряды *сафайы рахыз*¹ — *хызисан*² — *мыдыкъус*³, в рамках которых осуществляется переход и закрепление нового статуса женщины.

Целью настоящей работы является установление структуры и семантики этих обрядов в свадебной обрядности осетин и выявление роли фольклорных текстов (молитв, заговоров, песен) в организации обрядового действия.

Происхождение обряда сафайы рахыз связано с названием очага, точнее, цепи над очагом, на которую подвешивался котел для приготовления еды. Эта цепь считалась у осетин священной и называлась по имени покровителя домашнего очага — *Сафа* (читается как Шафа). Данный обряд совершается дважды: первый раз — в отчем доме, второй раз — в доме жениха.

В доме родителей невесты он имеет характер прощания невесты с родным домом и его сакральным центром — очагом. Обряд совершался после свадебного пира и обряда одевания невесты. По свидетельствам Б. Каргиева, относящимся к традициям населения Куртатинского ущелья, невеста обходила вокруг очага один раз, после чего целовала надочажную цепь (Каргиев 1991: 72). По описаниям Д. Шанаева, у жителей Тагаурского ущелья до 60-х гг. XIX в. невеста в сопровождении шафера трижды обходила очаг, после чего шафер читал молитву, а невеста должна была дотронуться до цепи, которая висела над очагом (Шанаев 1870: 25). По другим описаниям, невеста сама читала молитву, прощаясь с родным очагом, и обращалась к покровителю домашнего очага с просьбой о благословении, о том, чтобы она стала хорошей невесткой, женой и матерью. Тот же обряд, совершавшийся в доме родителей жениха, имел иной смысл — приобщение невесты к жизни нового дома, к новому очагу.

После совершения обряда сафайы рахыз в доме жениха, следует снятие фаты с невесты — хызисан. Обязательным атрибутом этого обряда является сарызад⁴ — специальный флажок, изготавливаемый родственниками невесты из палочки неболь-

шого размера с заостренным концом и ткани белого, иногда голубого цвета. По периметру сарызад обшивается шелковой лентой красного, розового или голубого цветов. «<...> Выбор цветов флажка связан с мировоззрением народа, так, красный и розовый цвета тесно связаны с понятиями плодородия, а белый и голубой — с понятиями чистоты» (Уарзиаги 1987: 120).

Для обряда снятия фаты выбирают молодого, красноречивого, неженатого юношу из рода жениха, обычно кого-либо из близких родственников, например племянника. Перед тем как снять фату, он водит над головой невесты флажком, произнося развернутый текст приговора-благопожелания, в структуру которого включен краткий рефренный раздел императивно-магического характера:

«Фарн, Фарн, Фарн!»⁵

Семь мальчиков и одну голубоглазую дочь!»

После совершения обряда флажок долгие годы хранили на видном месте женской половины дома, считая, что сарызад является символом чистоты и целомудренности невесты. Имеются свидетельства о том, что ранее вместо флажка использовали обнаженную шашку либо кинжал. Как пишет В.С. Газданова, «обряд снятия фаты символизировал брак между невестой и громовержцем», поскольку «символом громовержца могла выступать стрела, шашка, кинжал или какое-либо другое металлическое оружие, имевшее острие» (Газданова 2003: 98).

Обряд мыдыкъус, как правило, следовал после обряда хызисан, хотя в разные годы и в разных ущельях эти обряды могли меняться местами.

Мыдыкъус — это чаша со смесью меда и масла, символизирующая сладкую и сплоченную жизнь. Заполняется она в доме невесты и присылается вместе с флажком и другими ритуальными предметами в дом жениха. Невеста должна была положить небольшое количество смеси в рот свекрови, которая в ответ таким же образом кормила невестку. При этом свекровь желала невестке сладкой жизни, а та в благодарность кивала головой. После этого невеста кормила всех старших женщин рода. В старину невеста смазывала медовой смесью основание очага, а также обувь свекрови, и только после этого приступала к кормлению. Характер поведения невесты демонстрировал ее покорность и смиренность.

Как видим, неотъемлемой частью всех вышеописанных обрядов являются различные фольклорные тексты. Начало обрядовых действий предваряется чтением молитв, в ход обряда включаются тексты приговоров, заговоров, в том числе благопожеланий, а также обрядовые песни.

Свадебные песни включены только в первый из описанных выше обрядов. Так, в обряде сафайы рахыз упоминаются две песни — «Алай» и «Нанайы зарэг»⁶.

Песня «Алай» исполняется гостями, стоящими, взявшись под руки, в тот момент обряда, когда невесту обводят вокруг очага. Особенности поэтического текста связаны с идеей величания невесты и пожелания ей всяческих благ. Она называется «сказочно прекрасной», «счастливой и благостной душой», «ангелом», ее свадьба сравнивается с самыми счастливыми свадьбами героев народного эпоса, а герои эпоса и святые становятся непосредственными участниками торжества. Вероятно, поэтому интонационно данная песня схожа с эпическими песнями, исполняемыми на свадьбе во время застолья. Постоянно повторяющаяся припевка «*Уай алай, уай алай*» служит рефреном между короткими куплетами. Эта припевку мы также встречаем в песне, сопровождающей обрядовый танец, который совершался вокруг пораженного молнией. Вероятно, одинаковый припев в разных жанрах песенного фольклора указывает на единую связь с определенным святым, в данном случае *Сафа*, который являлся покровителем не только домашнего очага, но и грома и молнии.

Вторая песня «Нанайы зарэг» исполнялась только родственниками невесты после обряда прощания с очагом перед выводом невесты из дома. По поэтическим особенностям и музыкальному стилю она существенно отличается от всех других свадебных песен. В этой песне, выражающей печаль матери при расставании с дочерью, соединены интонации плачей, а она логически завершает линию обрядов отчуждения невесты от родного дома.

Рассмотрение фольклорных текстов в свадебном обряде имеет большое значение в решении вопроса их жанровой классификации и в перспективе позволит выявить всю сложную систему свадебного обрядового фольклора Осетии.

¹ Читается как «шафайы рэхыж», буквально переводится как «надочажная цепь».

² Читается как «хыжишан», буквально переводится как «снятие фаты».

³ Читается как «мыдыкъуш», буквально переводится как «медовая чаша».

⁴ Читается как «Шэрыжэд», буквально переводится как «хранитель, ангел головы».

⁵ Значение слова «Фарн» связано с обозначением мира, благополучия, изобилия, счастья. В ритуальной символике изображается в виде рогов барана.

⁶ Читается как «Нанайы жарэг», буквально переводится как «Песня матери».

Библиография

Газданова В.С. Традиционная осетинская свадьба: миф, ритуалы и символы. Владикавказ: Ирystон, 2003.

Каргиев Б.М. Осетинские обычаи. Владикавказ, 1991 (на осет. языке).

Уарзиати В.С. Народные игры и развлечения осетин. Орджоникидзе, 1987

Шанаев Д.С. Свадьба у северных осетин // Сб. сведений о кавказских горцах. Тифлис, 1870. Вып. 4.

Н.Д. Пчелинцева, Л.Т. Соловьева

СОВРЕМЕННАЯ СВАДЕБНАЯ ОБРЯДНОСТЬ У НАРОДОВ СЕВЕРНОГО КAVKAZA

Проводившийся нами в последние годы сбор полевого материала по теме «Современная семейная обрядность народов Северного Кавказа» (у ногайцев, карачаевцев, черкесов, абазин, кабардинцев, балкарцев) позволяет сделать вывод о том, что свадебная обрядность продолжает оставаться, пожалуй, наиболее яркой и «жизнеспособной» частью не только семейной, но и общественной обрядности. Это характерно для всех северокавказских народов.

До настоящего времени обряды свадебного цикла, несмотря на постоянно происходящие в них изменения (а может быть, и благодаря им), продолжают выполнять самые многообразные функции в быту этих народов. Они не только ритуально оформляют создание новой семьи, но и консолидируют родственные коллективы (патронимия, фамилия), укрепляют контакты со родственниками, соседями, односельчанами. Проведение свадьбы — возможность продемонстрировать материальные и иные возможности семьи, фамилии, авторитет данной семьи в среде родственников и знакомых, а также ее социальный статус.

Большое значение имеют свадебные церемонии как один из постоянных элементов проведения досуга, как возможность соприкоснуться с народной культурой (танцы, песни, традиционные забавы и развлечения), проявить свою инициативность, таланты и фантазию (в приготовлении блюд, оформлении стола и убранстве свадебных машин и т.д.). Не утрачено значение свадебных торжеств для знакомства молодежи; они дают возможность родственникам из разных сел пообщаться и т.д.

Свадебный цикл обрядности всех северокавказских народов продолжает сохранять традиционную структуру: сватовство (или

«похищение» невесты, как правило, с ее согласия); пребывание невесты (а иногда и жениха) в «промежуточном» доме; перевоз невесты в дом жениха; «представление» невесты старшим родственникам и соседям жениха; «примирение» жениха со старшими родственниками; взаимное одаривание сторон; посещение женихом и его родителями родителей невесты; первое посещение невесткой своих родителей и др. Религиозное оформление брака (*некях, начахытх*) обязательно для всех народов и происходит в ходе свадебной церемонии. Гражданская регистрация у некоторых народов (адыги, абазины) предшествует этому моменту; у других же (это в большей степени характерно для карачаевцев и балкарцев) она совершается через какое-то время после свадьбы (иногда даже после рождения ребенка).

Отсутствие в семье значительных материальных средств, необходимых для проведения свадьбы, нередко влияет на повышение возраста вступления в брак.

Необходимо отметить, что в постсоветский период свадебная обрядность развивается, так сказать, стихийно и свободно. Ушли в прошлое и прочно забыты попытки советских властей внедрить в быт «новую советскую обрядность». Многочисленные сценарии свадеб, разработанных этнографами и культработниками, практически не оставили заметного следа в современной обрядности. Хотя, возможно, они сыграли некоторую роль в ослаблении традиций свадебного скрывания жениха и невесты (так, молодежную вечеринку, где вместе с гостями находятся жених и невеста, по традиции называют «комсомольской свадьбой»).

Новое явление (ставшее типичным в последние 10–15 лет) — видеозаписи свадебных торжеств. Поскольку такие записи постоянно просматривают как в кругу семьи, так и демонстрируют всем знакомым, они, видимо, способствуют и межпоколенной трансмиссии обрядности, и распространению и закреплению новых элементов обрядности.

Некоторыми особенностями отличаются свадьбы в семьях глубоко верующих людей: они проводятся без алкогольных напитков (или с выделением особых столов для «непьющих»), иногда без танцев и музыки и т.д.

РАЗРЕШЕНИЕ КОНФЛИКТОВ, СВЯЗАННЫХ С ЖЕНЩИНОЙ, В ТРАДИЦИОННЫХ ГОРСКИХ ОБЩЕСТВАХ ДАГЕСТАНА

В исторической литературе сложилось тенденциозное представление о традиционно неравноправном, угнетённом положении женщины не только у горцев, но и во всех дагестанских обществах. Отчасти это верно, так как для складывания такого представления имелись определенные основания. Например, вот как русский офицер XIX в. Н. Львов отразил жизнь горянки в быту: «Женщина, говорят горцы, может более переносить, чем скотина, на том основании, что первая ест чистый хлеб, а последняя питается саманом — и то в ограниченном количестве». Далее автор приводит следующий случай: Н. Львову нужно было перенести по крутой горной тропинке из одного селения в другой два вьючных сундука весом в 8 пудов. Подходящих лошадей в селении не оказалось, а ишаков пожалели и решили навьючить двух женщин, которые по приказу мужей благополучно доставили сундуки к месту назначения, а причитающиеся им за услуги деньги получили за них мужья.

Безусловно, этот случай крайность, а не норма и он далеко не отражает статус женщины в горском обществе. Здесь автор скорее отразил субъективный взгляд пленника, воспитанного на традициях западной цивилизации, на традиционный горский быт.

Женщина-горянка действительно много работала, но это было неперемным условием местного быта, без которого горцы не выжили бы. Женщина в традиционном обществе также находилась относительно мужчины в более ущемленном положении, и не только у горцев Дагестана, но и у всех кавказских народов, как восточных, так и западных. Формированию характерного отношения к женщине в обществе в немалой степени способствовала исламская религия, которой принадлежала прерогатива регулирования семейно-брачных отношений в Дагестане. Так, шариат предписывал выплату выкупа — калыма за невесту ее родителям, тем самым передавая мужу все права собственника на жену.

Согласно исламской религии, при присяжничестве и соприсяжничестве две присяги женщины приравнялись к одной присяге мужчины. При разделе наследства по шариату женщине полагалось в два раза меньше имущества, чем мужчине.

В то же время даже в период имамата Шамиля женщину-горянку не обязывали носить паранджу, в отличие от многих

стран мусульманского Востока. Также отметим, что в большинстве случаев кровная вражда разгоралась на почве защиты чести и достоинства женщины. Адат одного из самых высокогорных обществ Аварии — каралальцев — обязывает оскорбителя чести женщины оставаться дома в течение сорока дней, а по истечении этого срока «он выкупается и “с очищенным лицом” и исправленными отношениями между ним и родственниками оскорбленной женщины» имеет право выйти из домашнего заточения.

Оскорбление женщины в адате всех аварских обществ приравнивалось к таким преступлениям, как убийство, кражи и соответственно строго наказывалось. Защита чести женщины являлась обязанностью всего тухума (семейно-родственной группы), к которому она принадлежала, а оскорбление ее чести воспринималось как оскорбление всего тухума. Свой морально-нравственный облик каждый тухум оберегал свято, и потеря его негативно сказывалась на его статусе. Один из основных путей сохранения морально-нравственного статуса тухума был связан с защитой чести и достоинства женщины. По этой причине «женщину, потерявшую невинность до брака, обыкновенно убивала ее родня, та же судьба постигала нередко прелюбодейную жену, прогнанную, но пощаженную мужем». Значит, не столько муж терял общественное уважение, сколько тухум женщины; чтобы сохранить свою честь, мужу достаточно было прогнать неверную жену, хотя адат не запрещал ему убить ее.

Помимо адата вопросы защиты чести и достоинства женщины регламентировались шариатом. Так, «согласно магометанскому закону, за соблазнение девицы полагалось 100 ударов, а за соблазнение замужней женщины побиение камнями».

Одна из форм присяги была связана с обязательством развода мужчины с женой в случае неисполнения им данного слова, и это являлось свидетельством святости для мужчины семьи и семейных отношений. В данном случае, по горскому этикету, мужчина ставил на один уровень клятву на Коране и «хатун-таллах» (клятва женой), или же Коран и семейные отношения.

У всех народов Дагестана самым низким поступком считалось ударить женщину, на это имел право только муж.

Обладая правом неприкосновенности со стороны мужчин, только женщина в Нагорном Дагестане могла остановить кровную месть между мужчинами. Похищение женщины в горах было явлением довольно распространенным, однако только в редких случаях женщину похищали без ее согласия, а если и случалось такое, то за это предусматривалось наказание гораздо более строгое, чем за похищение с согласия женщины. В аварском обще-

стве XIX в. один из немногих случаев, когда горец мог убить человека безнаказанно, это убийство похитителя женщины.

Если девушку похищали с ее согласия, то её не возвращали в родительский дом. В этом случае вступало в силу распространенное в народе неписанное правило — «Кость, к которой дотронулась собака, пусть останется собаке». Кроме того, в случае похищения, защищая честь бежавшей или похищенной женщины, адат под угрозой штрафа обязывал развести похитителя и похищенную по разным комнатам, а адат андалальцев обязывал поселить ее в доме дибира (муллы), считалось, что так будет безопасней.

Таковыми были отношение к женщине в традиционных горских обществах Дагестана и разрешение (регламентация) конфликтов связанных с женщинами.

Д.С. Кидирниязов, З.З. Кузеева

СЕРЕБРЯНЫЕ УКРАШЕНИЯ У НОГАЙЦЕВ В XIX в.

Ногайские женщины придавали большое значение металлическим украшениям (с использованием кораллов *маржан мойыншакъ*, бисера *ынжы мойыншакъ*, сердолика, бирюзы, цветного стекла и т.п.). Особенно бережно хранились как семейные драгоценности и передавались по наследству из поколения в поколение золотые и серебряные украшения.

Любовь женщин к серебряным украшениям отмечали авторы XIX в. Так, в середине XIX в. А.А. Архипов писал, что «серебряные украшения в большом употреблении у ногайцев даже и тогда, когда у иного нет для того решительно никаких средств» (Архипов 1855). Он же отмечал, что серебряные украшения, «столь любимые у них (ногайцев. — Д.К., З.К.), можно видеть рядом и на ценной одежде, и на лохмотьях, на дряхлости и на молодости, на безобразии и красоте» (Архипов 1855).

Тонкой ювелирной отделкой и изяществом отличались украшения для рук. «На пальцах всегда серебряные кольца “юзик” с красным камнем, на руке широкие браслеты “билезик”» (Калмыков 1988: 135).

У богатых женщин имелись золотые браслеты и кольца с дорогими камнями. Браслеты были инкрустированы камнем, стеклом, на них гравировали арабским шрифтом имя владелицы.

Бедняки в основном пользовались дешевыми металлическими изделиями из латуни, посеребренной меди и т.п.

Из драгоценных и полудрагоценных камней большое распространение имели сердолик, реже — бирюза. Кроме того, в инкрустированных изделиях встречалось и цветное стекло.

Следует отметить, что украшения были очень разнообразны как по форме, так и по назначению. Их изготовляли в основном мастера-ногайцы. Правда, в ряде случаев украшения изготовляли и приезжие мастера.

В качестве украшений женщины использовали и привозные предметы: кораллы, сердолики, бусы, монеты, проникавшие из других стран.

Все украшения по назначению и способу можно разделить на несколько групп: головные, шейные, нагрудные, поясные и носимые на руках.

Важное место занимали украшения для головы. Историк Н.Ф. Дубровин отмечал, что «серебряные украшения составляют страсть ногайской женщины. Молодые и замужние женщины носят часто на лбу или под подбородком серебряные украшения, состоящие из серебряных цепочек и колечек, укрепленных концами к серьгам» (Дубровин 1871: 269).

Украшения прикреплялись к налобной части шапочки и свисали почти до глаз. Имелись разнообразные серьги *кзулакшын*, *сырга*, подразделявшиеся на гнутые *букпе сырга*, пластинчатые в форме птичек *кзораз кзулакшын*, снабженные подвесками *туякэлы кзулакшын* (Калмыков 1988: 136).

Одни украшения использовались повседневно, а другие — по праздникам, свадьбам, семейным торжествам.

Бытовали ушные украшения — серьги *кзулакшын* — и носовые серьги *тогэа*. Если *кзулакшын* носили девочки с раннего возраста, то *тогэа* носили только засватанные девушки.

По типу, форме и размерам серьги различались: а) серьги, имеющие форму кольца, изготовленного из довольно толстой серебряной проволоки, с несходящимися концами (5–8 см). Верхняя его часть служила дужкой, а к нижней прикреплялись при помощи тонкой проволоки, которая одновременно являлась и украшением, 1–3 дутых полых шарика. Серьги с одним шариком назывались *бир туьмели кзулакшын*, с двумя — *эки туьмели*, с тремя — *уш туьмели кзулакшын*; б) серьги с длинными подвесками — *аякэлы кзулакшын* — или цепочкой с птичкой *кзораз кзулакшын*; в) согнутая серьга — *букпе*; г) серьги в форме полумесяца.

Среди шейных украшений *мойнлыкэ* женщины предпочитали ожерелья из кораллов, серебряных, сердоликовых, стеклянных бус, а также из серебряных монет.

Из нагрудных серебряных изделий ногайки носили 6–10-парные застежки: грудную *тоьс тьюме* и пластинчатую *такта тьюме*. Кроме того, были популярны *ийинмекъ*, *тоьслик* и др.

На застежки наносился черневой орнамент, а также зернь и скань.

С нарядным бешметом женщины носили разнообразные серебряные пояса *къусакъ*, *кемар*, *къапашыкъ*.

Из серебряных украшений для рук были представлены различные кольца *юзик* и браслеты *билезик*. Невесты и молодые женщины носили кольца *къонъырав юзик*. Следует отметить, что кольца носили женщины всех возрастов.

Определенное место среди украшений занимали серебряные браслеты: в форме широкого кольца с несомкнутыми закругленными концами; состоящие из трех пластинок (большой в центре и меньших по краям); неширокие с несомкнутыми концами.

В целом следует отметить, что традиционные серебряные украшения ногайцев в XIX в. были весьма разнообразны и отличались большой вариантноcтью типов.

Библиография

Архипов А.А. Три отрывка из сочинения о ногайцах и туркменах // Кавказ. 1855. № 29–31.

Дубровин Н.Ф. История войны и владычества русских на Кавказе. СПб., 1871. Т. 1.

Калмыков И.Х., Керейтов Р.Х., Сикалиев А.И. Ногайцы. Черкесск, 1988.

К.С. Васильцов

К ВОПРОСУ О СИМВОЛИКЕ ТРАДИЦИОННОГО ПАМИРСКОГО ЖИЛИЩА

Согласно бытующим среди населения Памира легендам, устройство горнобадахшанского дома (*чид*) было даровано памирцам Нухом (библейский Ной) (Каландаров 2004: 9). Конструкция жилища, в наибольшей степени приспособленная к тяжелым климатическим и природным условиям этой высокогорной местности, отвечает практическим целям и потребностям. Памирский дом стоит на пяти столбах и имеет, как правило, размер 8,8 м. Раньше в жилище не делали специальных оконных отверстий (что было связано с необходимостью сохранять тепло в зимнее время года) (Каландаров 2004: 211). Крыша дома укла-

дывается на стропилах и имеет небольшое дымовое отверстие, которое называется *чорхуна*. Свод крыши, суживающийся кверху, складывается из четырехугольных квадратных рам, последняя из которых, самая маленькая, образует дымовое отверстие. Перекрытие покоится на двух деревянных балках. Описанные нами выше конструктивные элементы *чиды* имеют собственное название: две несущие балки — соответственно *акл-и кулли* и *нафс-и кулли* (Всеобщий Разум и Всеобщая Душа), четыре квадратных рамы символизируют четыре столпа (араб., перс. *аркан*) или четыре первоэлемента, пять столбов связываются с пятью деятелями ислама (*ахл ал-байт*) — пророком Мухаммадом, Али ибн Абу Талибом, Фатимой, Хасаном и Хусайном¹.

Теперь для того, чтобы прояснить значение описанного нами выше устройства *чиды*, необходимо рассмотреть космологические представления шугнанцев. В шиизме были разработаны разнообразные доктрины, описывающие происхождение и структуру вселенной (араб. *'алам*), часто весьма существенно между собой различающиеся². Что касается исмаилизма, относящегося, как известно, к шиитской ветви ислама, то выделяют обыкновенно четыре основных этапа в развитии космологических теорий — от ранних, до-фатимидских учений, датируемых приблизительно IX в., которые дошли до нас лишь в более поздних изложениях и комментариях, вплоть до сложной доктрины Хамид ад-дина ал-Кирмани, которая по тем или иным причинам не была одобрена Фатимидами, однако впоследствии получила широкое распространение среди *таййибидов* Йемена. Памирские исмаилиты, принадлежащие к ветви *низаритов*³, связывают распространение исмаилитского вероучения с именем путешественника, поэта и философа Насир-и Хусрава. Приведем теперь в самых общих чертах, разумеется, взгляды *низаритов* на происхождение и устройство мира. Согласно *низаритской* космогонической теории, Бог (*хакк*) сотворил посредством своего волеизъявления (*амр*) первую творческую субстанцию Всеобщий Разум (*акл-и кулли*), который путем эманации (*файз*) произвел Всеобщую Душу (*нафс-и кулли*). Из нее в свою очередь возникла Природа (*таби'ат*), состоящая из первоматерии (*хайула*) и формы (*сурат*). Природа порождает семь небесных сфер (*фалак*), в результате преобразования которых появились четыре столпа (*аркан*). Смешение четырех элементов привело к возникновению сложных субстанций (*мураккабат*), минералов, растений, обладающих растительной душой (*нафс-и набати*), животных с животной душой (*нафс-и хайвани*) и, в конечном итоге, человека с разумной душой (*нафс-и 'акли*).

Таким образом, сама структура *чиды* обнаруживает космическую символику, т.е., иными словами, жилище определенным образом уподоблено мирозданию. Интересно в этой связи вспомнить слова М. Элиаде, заметившего: «Жилище — это не предмет, не «машина для жилья», оно — Вселенная, которую человек создает, имитируя примерное творение Богов, т.е. космогонию» (Элиаде 1994: 43). Такого рода уподобление дома космосу или представление о доме как о космосе, безусловно, совершенно особенным образом влияет на отношение шугнанцев к *чиде*. Равно как весь мир, будучи творением (араб. *халк*, перс. *афариды* или *афариниш*) бога, с одной стороны, и одновременно указанием на него (ар. *алам*)⁴, рассматривается не просто как нечто «природное», но в известном смысле «священное», так и жилище, уподобленное божественному творению, являет собой «освященное» пространство. К сказанному стоит еще добавить, что памирцы до недавнего времени не знали духовной архитектуры, т.е. не возводили специальных домов для религиозных отправлений⁵. Это, по всей вероятности, было связано с тем обстоятельством, что памирцы, находясь в суннитском окружении, часто вынуждены были скрывать свои религиозные убеждения⁶ и использовали свое жилище в качестве молельных помещений, что также накладывало свой отпечаток как собственно на структуру и символизм жилища, так и на отношение к нему шугнанцев. Свидетельством тому могут служить как многочисленные обряды, связанные со строительством *чиды*, так и использование его в ритуальных практиках⁷. Например, если шугнанская семья собиралась обзавестись новым жилищем, то прежде необходимо было обратиться к *халифе* и получить у него благословение на начало строительства (Каландаров 2004: 204). Перед закладкой фундамента будущего дома традиционно совершалось жертвоприношение, шкуру барана, сердце и печень отдавали приглашенному на строительство мастеру. После чего читалась молитва, а один из присутствующих символически рыл небольшую яму на месте закладки фундамента. Лишь затем, произнеся формулу «*аллаху акбар*», приступали к строительству (Каландаров 2004: 210). Когда дело доходило до укладывания основных балок, вновь необходимо было обратиться к *халифе* и испросить у него благословение на начало основных строительных работ. Во время поднятия основной балки также совершался обряд жертвоприношения: «поднятому наверх и поставленному на балку барану отрезали голову, и кровь жертвенного животного стекала по балке и стене» (Каландаров 2004: 211). На отношение к дому как к сакральному пространству указывают также и различные ритуа-

лы, проводившиеся шугнанцами во время тех или праздников. Например, в праздник *Навруз* на центральный столб (*хаситан*) наносили рисунки из муки, прикрепляли к нему испеченный блин и поздравляли с праздником. «Переступив порог дома, — пишет Т.С. Каландаров — вошедший должен произнести приветствие, даже если никого из хозяев в доме нет». Это приветствие обращено к столбу, который рассматривается шугнанцами-исмаилитами как живое существо, способное защищать или вредить, допускать зло или давать благополучие (Каландаров 2004: 215).

¹ *Ахл ал-байт* — «люди Дома», «семья Пророка». В этом значении выражение употреблено в Коране: «Пребывайте в своих домах и не украшайте украшениями первого неведения. Выстаивайте молитву, дайте очищение и повинуйтесь Аллаху и Его посланнику. Аллах хочет удалить скверну от вас, семьи его дома и очистить вас очищением». (Коран, 33:33). Согласно шиитской традиции, *ахл ал-байт* идентифицируется с *ахл ал-киса'* (араб. «обладатели священного покрывала») — Фатимой, 'Али, Хасаном, Хусайном и их потомками. Сунниты применяют данный термин в более широком смысле, подразумевая всех близких Мухаммаду людей (Ислам 1991: 27).

² Например, XIV книга энциклопедического труда Мухаммада Бакира Маджлиси «*Бихар ал-анвар*» («Море света») содержит описание нескольких сотен (!) шиитских космологических доктрин (см.: Muhammad Bakir Majlisi 1376-9/1956-72).

³ В результате соперничества за верховную власть после смерти халифа ал-Мустансира (1094 г.) в *исмаилитской* общине произошел раскол на восточных *исмаилитов-низаритов* сторонников старшего сына халифа Низара, и *муста'литов* («умеренных»), выразившийся впоследствии как в изменении организационной структуры, так и в определенных догматических расхождениях.

⁴ Термин, которым в мусульманской богословской или научной литературе принято обозначать «мир» или «вселенную», т.е. '*алам*, происходит от того же самого корня, что и '*алама* (значить) и '*алам* (знак, знамение) и '*илм* (знание). Таким образом, само происхождение этого слова предполагает, что космос (мир) является одновременно и источником знания, и знамением или знаком, указывающим на нечто, отличное от него.

⁵ Лишь в 1995 г. в Хороге открылся первый на Памире молебельный дом — *джамаатхуна*.

⁶ В данном случае мы имеем в виду принцип *такийя* (араб. «благоразумие», «осмотрительность»), признаваемый, за исключением *зайдитов*, всеми ветвями шиитского ислама. *Такийя* как технический тер-

мин, имеющий значение «благоразумное сокрытие веры», допускает в случае крайней необходимости внешнего отречения от веры, нарушение ритуальных предписаний и т.д. (Ислам 1991: 221–222).

⁷ Подробнее о обычаях и обрядах, связанных со строительством жилища, см.: (Зарубин 1960: 23; Литвинский 1981: 109; Мухиддинов 1985: 24–29).

Библиография

- Зарубин И.И. Шугнанские тексты и словарь. М., Л., 1960.
- Ислам: Энциклопедический словарь. М., 1991.
- Каландаров Т. С. Шугнанцы (историко-этнографическое исследование). М., 2004.
- Литвинский Б.А. Семантика древних верований и обрядов памирцев // Средняя Азия и ее соседи в древности и средневековье: История и культура. М., 1981.
- Мухиддинов И.М. Обычаи и обряды, связанные со строительством жилища у припамирских народностей в XIX — начале XX в. // Этнография Таджикистана. Душанбе, 1985.
- Элиаде М. Священное и мирское / Перевод с франц., предисл. и коммент. Н.К. Грабовского. М., 1994.
- Muhammad Bakir Majlisi. Bihar al-anwar. Tehran-Qum, 1376-9/1956-72. Vols. LVII–LXVI.

А.А. Гольева, А.И. Джопуа, А.Ю. Скаков

ЖИЛИЩЕ ЭПОХИ БРОНЗЫ НА ТЕРРИТОРИИ АБХАЗИИ

В 2003–2005 гг. в ходе исследования поселения в с. Абгархук Бзыбской Абхазии, датированного нами третьей четвертью II тыс. до н.э., были обнаружены остатки жилища. При этом впервые для данного региона культурный слой поселения и ряд археологических объектов (хозяйственные ямы, металлургические горны, пол жилища) изучались естественно-научными методами с применением химических, гранулометрических, макроморфологических, микробиоморфных анализов.

Несмотря на интенсивные и многолетние археологические раскопки, на территории Колхиды, особенно в её северо-западной части, количество исследованных и введенных в научный оборот жилых построек эпохи бронзы и раннего железа невелико. Судя по имеющимся данным, здесь можно выделить как минимум четыре типа жилищ. Это прямоугольные наземные (Бамбора), круглоплановые наземные (Очамчира, Тамыш), круглоп-

лановые полуземлянки (Гуандра, Мачара, Тамыш), четырехугольные полуземлянки (Бамбора). Любопытно, что на одном и том же поселении могли сочетаться жилища различных типов, например наземные — с галечными полами и полуземлянки (Бамбора, Моква). Все известные здесь жилые постройки являлись турлучными, имели плетеные стены, обмазанные глиной. Для более южных районов (Центральная Колхида) характерны бревенчатые жилища.

Исследованное нами жилище, сохранившееся в виде скопления камней и обмазки, имеет прямоугольный план, приблизительные размеры 4×8 м, вытянуто с юго-востока на северо-запад. На каменный фундамент опирались стены из прутьев и узких дощечек, обмазанные глиной. Судя по характеру скоплений камней, вход в жилище находился с торцевой стороны, а в средней части постройки имелась поперечная перегородка. Рядом с ней находился небольшой очажок диаметром 0,55 м из выложенных полудугой прокаленных камней, подмазанных глиной. Пол жилища представлял собой утрамбованную глину толщиной около 20 см и мелкую гальку. Именно на полу жилища встречено наибольшее количество находок (фрагменты керамики, пряслица, мотыжки, стрелы, зернотерки, терочники, фрагмент цеделки, кремневые орудия). В торцевой части постройки под полом обнаружена хозяйственная яма неправильной формы (размерами $2,5 \times 1,9$ м и глубиной 0,45 м). В заполнении ямы, среди большого количества фрагментов керамики обнаружены донца сосудов, выполнявшие, возможно, роль своеобразных жаровен.

Судя по данным естественных наук (содержанию валового фосфора и микробиоморфологии), на полу жилища имелась сложносоставная подстилка, включавшая слои из трав (циновка?) и что-то из кожи или шерсти (ковер или шкура), а перекрытию постройки соответствует слой из древесины (ветвей?) и коры. Скорее всего жилище погибло в пожаре, так как фиксируется обилие обугленных частиц.

Исследованная постройка находит аналогии в абхазском этнографическом материале. Одним из архаичных типов абхазского жилища являлась *анацха* — четырехугольная однокамерная постройка из плетня (рододендрон, лепидодендрон или орешник) и досок, обмазанных глиной. Четырехскатная крыша покрывалась соломой, камышом, тростником или папоротником. На полу из утрамбованной глины толщиной 18–22 см раскладывались циновки. Известна также и подстилка на полу жилища из шкур животных, соломы или войлочного ковра, на которой ногами к очагу укладывались спать хозяева и гости. Отметим, что этног-

рафические параллели находят и круглоплановые жилища. Это абхазский *аквацв* — круглое жилище с конической кровлей и открытым очагом в центре.

Таким образом, применение естественно-научных методов позволило нам получить любопытную информацию, недоступную для традиционного археологического исследования. Полученные данные существенно дополняют археолого-этнографические параллели, значение которых для изучения древней истории Кавказа особенно велико.

Л.А. Слестникова

ТРАДИЦИОННАЯ КУХНЯ КРЫМСКИХ ТАТАР, КАРАИМОВ И КРЫМЧАКОВ

Основным фактором, влияющим на формирование традиционной кухни народа, являются природно-климатические условия территории, где он живет, его образ жизни (кочевой или оседлый), предписания религии. Крымские татары, караимы и крымчаки в течение многих веков жили бок о бок на сравнительно небольшой территории Крымского полуострова, контактируя друг с другом и многими другими народами, населявшими полуостров. В данной работе рассматривается повседневная пища крымских татар, караимов и крымчаков по материалам, отражающим быт этих народов в конце XIX — начале XX в.

Мясо (баранина и говядина) было важной составляющей традиционного питания. Общими для этих народов блюдами из мяса были мясные супы, плов, голубцы, пироги с мясом; также заготавливали мясо впрок, соля его в рассоле.

Можно выделить некоторые различия в способах приготовления мяса крымскими татарами, караимами и крымчаками. Татары мясо жарили (на вертеле и на углях). Крымчаки мясо в основном тушили, караимы — вялили и коптили. Самым характерным для караимского стола было сочетание жирной баранины с тестом. Крымские татары и крымчаки употребляли также в пищу домашнюю птицу (кур, индеек) и дичь, яйца.

Наиболее распространены в Крыму были слоеное и пресное тесто. Из слоеного в традиционной кухне перечисленных народов делались пироги с разнообразной начинкой. Пресное тесто использовалось для приготовления различных вареников, лапши, а также для чебуреков, хвороста и тому подобных изделий, обжаривавшихся в жире. Из дрожжевого теста иногда делали лепешки, использовавшиеся в качестве хлеба.

Если отличительной особенностью караимской традиционной кухни можно назвать ежедневное употребление блюд из баранины, то в рационе крымских татар и крымчаков большое место занимали блюда из овощей и злаков. У крымских татар в большей степени, чем у караимов и крымчаков, в повседневном рационе использовались каши (из проса, ржи, риса, гречки).

Рыба в большей степени присутствовала в рационе крымчаков. Свежая была сезонно, а соленая и вяленая присутствовала на столе круглый год.

Крымские татары, караимы и крымчаки молоко (коровье, овечье и козье) использовали в основном для приготовления кисломолочных продуктов. Широко были распространены брынза, творог, напитки (*язма* — из кислого молока, разведенного водой с добавлением соли и чеснока, *катык* — из кипяченого молока, заквашенного кефиром или йогуртом). Любимым лакомством был *каймак* — сливки или пенка с кипяченого молока. Крымские татары делали также *кумыс* из кобыльего молока.

Общими у перечисленных народов были и сладости: белая праздничная халва, сдобные сухарики с орехами, варенья из розы, кизила, айвы, шелковицы. Делали также сироп *бекмес* из уваренного с сахаром сока фруктов.

Наиболее распространенными напитками были кофе, щербеты, компоты из свежих и сушеных фруктов. Из крепких напитков караимы и крымчаки употребляли вино и водку (особенно славилась виноградная караимская водка). Крымчаки делали также наливки.

Приведенные материалы демонстрируют разнообразие пищевого рациона крымских татар, караимов и крымчаков, а также то, что наряду с наличием у них некоторых предпочтений в способах обработки пищевых продуктов и приготовлении блюд, несмотря на особенности исторических судеб, религиозные различия, традиционная кухня этих народов к началу XX в. имела очень много общего.

Д.А. Шереметьев

РУЖЬЕ И ЛУК КАК КУЛЬТУРНЫЕ СИНОНИМЫ

История развития оружия наглядно демонстрирует, как по мере совершенствования и удешевления огнестрельное оружие становится все более популярным, постепенно вытесняя традиционные лук и стрелы. Многие культурные стереотипы, прежде

связанные с луком и стрелами, переносятся на ружья и винтовки, которые занимают нишу оружия для дистанционного боя. Об этом переносе свидетельствуют, например, данные этимологии. Так, в дигорском диалекте осетинского языка слово *fat* означает и стрелу, и пулю (Абаев 1958: 424). По-абхазски выстрел из лука и ружья называется одинаково: *ахысра* (от *ахы* — ‘голова’, ‘стрела’, ‘пуля’ и *асра* — ‘ударять’, ‘бить’) (Аджинджал 1969: 393). В черкесском языке словом *шалъэ* обозначают как колчан для стрел, так и кiset для ношения пуль (Марзей 2004: 287).

Такую преемственность можно проследить и в ритуальной сфере. Например, у осетин в ходе свадебных церемоний совершалась молитва в святилище *Мады Майрем* — к ней обращались с просьбой о будущих детях. Во время молитвы сопровождавшая невесту малычки бросали в святилище камни или пули, количество которых соответствовало числу сыновей, упоминаемых в молитве (Миллер 1882: 252). По мнению исследователей, в этом обряде раньше использовали наконечники стрел (Чочиев 1985: 47). У абхазов существовал обычай под названием «бросание пули». В знак договоренности о будущем браке молодых людей посредник со стороны жениха бросал отцу невесты пулю или газырь, после чего девица считалась помолвленной (Чурсин 1956: 161). Вместо пули или газыря в старину бросали стрелу (Инал-Ипа 1954: 58).

О переносе культурных стереотипов с лука и стрел на огнестрельное оружие свидетельствуют также и некоторые элементы снаряжения кавказских воинов. Характерной деталью внешнего вида горцев были чехлы, в которых они носили винтовки и ружья. Чехлы эти делали из войлока (Торнау 2000: 88), барсучьих (Зиссерман 1879: 227) или козьих шкур шерстью наружу (Ляпинский 1995: 139). Большинство свидетелей и исследователей связывают использование чехлов с необходимостью защиты оружия от дождя. Действительно, весьма чувствительные к внешним воздействиям дульнозарядные системы с кремневым замком нуждались в защите от влаги. Ф.Ф. Торнау, путешествовавший по Кавказу в середине 1830-х гг., вспоминает о том, как однажды был вынужден вместе с товарищем ночевать в лесу, держа оружие наготове на случай внезапного нападения. Утром им пришлось стирать с ружей росу, а также менять порох на полке, иначе замки могли подвести (Торнау 2000: 186–187).

Использование ружейного чехла требовало от горских воинов выработки специфического навыка быстро обнажать оружие. Хорошему наезднику нужен был «только один миг», чтобы выхватить винтовку из чехла и выстрелить (Хан-Гирей 1978: 288).

Т. Лапинский, воевавший на черноморском побережье в конце 1850-х гг., утверждает, что «ружьё <...> может быть с такой же легкостью вытащено из чехла, как сабля из ножен» (Лапинский 1995: 139). Если горец клал руку на чехол винтовки, он тем самым демонстрировал готовность стрелять, и этот угрожающий жест однозначно трактовался как вызов (Торнау 2000: 88). Умение быстро обнажить оружие считалась признаком хорошего воспитания воина (Торнау 2000: 182), что диктовало определенную манеру ведения боя: «В деле черкес наскакивает на своего противника с плетью в руке; шагах в двадцати выхватывает из чехла ружье, делает выстрел, перекидывает ружье через плечо, обнажает шашку и рубит <...>» (Торнау 2000: 164).

С.Х. Мафедзев обратил внимание на то, что манера выхватывать оружие для стрельбы в самый последний момент характерна не только для огнестрельного оружия, но и для лука со стрелами. Учитывая это сходство, исследователь высказал предположение о том, что ружейный чехол появился по аналогии с налучем и колчаном, «хотя в литературе чехол для ружей <...> нашел только одно объяснение: бережливое отношение адыгов к оружию» (Мафедзев 1986: 114).

Исходя из вышеизложенного представляется перспективным рассмотреть в контексте переноса культурных стереотипов с лука на огнестрельное оружие такой яркий элемент традиционной воинской культуры, как хевсурские боевые кольца. В.И. Элашвили, собиравший материалы в Хевсуретии в середине 1940-х гг., относит боевые кольца к оружию местного происхождения в отличие от большинства видов хевсурского оружия (кинжики, кольца, мисюрки, наручи и др.). Плоские кольца с острыми, зачастую зубчатыми краями хевсуры применяли главным образом в случайных ссорах (*шугли*), возникавших во время пиршеств. Поскольку боевое оружие при входе в дом отдавали хозяину, кольца оставались единственным доступным оружием. Их надевали на большой палец правой руки для того, чтобы в драке наносить удары противнику по голове и по лицу (Элашвили 1956: 29, 34, 37).

В воспоминаниях, относящихся к 1840-м гг., А.Л. Зиссерман указывает, что «хевсуры носят на большом пальце правой руки по несколько больших железных колец с зубцами или просто заостренных, употребляя их для взвода тугих ружейных курков и вытаскивания шомполов, но больше для драки между собою, нанося этими кольцами раны в голову, ничуть не уступающие кинжальным» (Зиссерман 1879: 211). О «курковых» кольцах сообщают и другие источники. В написанном от первого лица

заключении к повести «Мулла-Нур» (1836 г.) А.А. Бестужев-Марлинский пишет: «Железное кольцо правой руки моей невольно упало на курок пистолета». В авторском примечании он поясняет: «По дагестанской привычке, я ношу на большом пальце железное кольцо, для удобнейшего взвода тугих курков азиатского оружия» (Бестужев-Марлинский 1995: 282). По воспоминаниям современников, Бестужев действительно носил кольцо, «по обычаю черкесов, которые всегда носят на этом пальце железное кольцо, служащее пособием при взводе ружейного или пистолетного курка» (Костенецкий 1900: 457).

Если рассматривать огнестрельное оружие в качестве «наследника» лука со стрелами, то для «куркового» кольца можно найти аналогию — кольцо лучника, с помощью которого натягивали тетиву лука, усиленного рогом и сухожилиями. И то, и другое кольцо надевали на большой палец правой руки, и функция их была схожей: защита пальца от травмы в момент приведения оружия в боевое состояние. Можно с уверенностью утверждать, что «курковое» кольцо ведет свое происхождение от кольца лучника. Видимо, с распространением огнестрельного оружия привычные приемы использования традиционных луков были приспособлены к ружьям и винтовкам. Позднее, с уходом в прошлое оружия с кремневым замком, обычай ношения кольца на большом пальце правой руки исчезает у народов Кавказа, за исключением хевсур, у которых кольцо имело вторую функцию — нанесение ударов в случайных драках.

Остается отметить одно обстоятельство. У хевсур «ссоры» (*шугли*) между представителями разных родственных групп имели весьма специфический характер. С одной стороны, нанесенную обиду нужно было смыть кровью, с другой — противники остерегались вызвать кровную месть. В подобных случаях для выяснения отношений могли устроить особым образом регламентированный фехтовальный поединок под названием «чра-чрилоба» или «чроба». Соперники избегали наносить опасные удары клинком — не били в грудь, живот, плечи, суставы ног ниже колена. Необходимо было проявить выдержку и осторожность, нанося легкие кровоточащие раны, не угрожавшие жизни и не влекущие за собой тяжелых увечий. Основным объектом для ударов избиралась голова выше «трех складок лба» до макушки. Рассчитанные удары в голову, защищенную толстыми черепными костями, считались не опасными для жизни (Элашвили 1956: 27). Таким образом, поединок превращался в суровое испытание, где мужчины демонстрировали не только умение фехтовать, но и способность терпеть боль, концентрироваться на активных

действиях, преодолевая физическую усталость, и добиваться, в конце концов, победы. Поединок завершался тогда, когда участники не могли продолжать бой, причем по неписаным правилам предложить остановить бой должен был тот, кто получил рану (Элашвили 1956: 72).

Все сказанное про «чра-чрилоба» можно отнести и к драке с использованием боевых колец. В отличие от кастета относительно легким кольцом, надетым на один палец, сложно проломить голову, а вот нанести обширную поверхностную (весьма болезненную) рану, «ничуть не уступающую кинжальной», можно. Мы видим, что удары клинком в «чра-чрилоба» или боевым кольцом в драке на пиру преследуют цель не убить или покалечить противника, а продемонстрировать техническое преимущество и превосходство силы духа, установить определенную иерархию в отношениях.

По сути дела, мы наблюдаем модель утверждения власти, основанной на военном и духовном превосходстве. Представляется неслучайным то обстоятельство, что с какого-то времени для решения подобных задач стали использовать «курковое» кольцо. Ведь его «предок» — кольцо лучника — также мог восприниматься как знак высокого воинского статуса, дававшего право на власть. В качестве примера можно привести кольцо лучника, принадлежавшее Шах-Джахану (1628–1658), правителю из династии Великих Моголов. Это кольцо выполнено из золота и украшено драгоценными камнями — рубинами, изумрудами и большим алмазом (Пиотровский 2001: 102). Примечательно, что внутренняя сторона кольца несет часть официального титула Шах-Джахана, т.е. оно служило символом власти.

Такой высокий статус кольца лучника имело потому, что оно выражало саму идею выстрела, а летящая стрела наглядным образом демонстрировала распространение власти в пространстве. В самом деле, хороший стрелок способен контролировать значительную территорию, в центре которой он находится. Известны примеры царских ритуалов обновления сакрального могущества, частью которых являлась стрельба из лука во все стороны света (Раевский 1981: 46–47). Кольцо лучника (а позднее и «курковое» кольцо) оказывается помещенным в ключевую, центральную точку производства выстрела, поэтому кольцо может служить символом и выстрела в целом, и тех представлений о распространении власти, которые стоят за выстрелом.

Полагаю, что тесная соотнесенность «куркового» кольца с образом воина, представлениями о мужском статусе способствовала тому, что «курковое» кольцо превратилось в «боевое». Это,

в свою очередь, способствовало сохранению боевых колец в культуре хевсур даже тогда, когда к стрельбе они уже не имели никакого отношения.

Библиография

Абаев В. И. Историко-этимологический словарь осетинского языка. М.; Л., 1958. Т. I.

Аджинджал И.А. Вооружение абхазов // Аджинджал И.А. Из этнографии Абхазии: Материалы и исследования. Сухуми: Алашара, 1969. С. 387–409.

Бестужев-Марлинский А.А. Мулла-Нур. Быль // Бестужев-Марлинский А.А. Кавказские повести / Составление, статья, комментарии Ф.З. Кацунова. СПб.: Наука, 1995. С. 185–287.

Зиссерман А.Л. Двадцать пять лет на Кавказе (1842–1867). СПб.: Типография А. С. Суворина, 1879. Ч. I. 1842–1851.

Инал-Ипа Ш.[Д.] Очерки по истории брака и семьи у абхазов. Сухуми: Абгиз, 1954.

Костенецкий Я.И. Александр Александрович Бестужев (Марлинский) // Русская старина. 1900. № 11. С. 441–457.

Лапинский Теофил (Тэффик-бей). Горцы Кавказа и их освободительная борьба против русских / Перевод с нем. В.К. Гарданова. Нальчик: Издательский центр «Эль-Фа», 1995.

Марзей А.С. Черкесское наездничество «ЗекIуэ». (Из истории военного быта черкесов в XVIII — первой половине XIX века.). 2-е изд. Нальчик: Издательский центр «Эль-Фа», 2004.

Мафедзев С.Х. О народных играх адыгов (XIX — начало XX в.). Нальчик: Эльбрус, 1986.

Миллер В.Ф. Осетинские этюды. М., 1882. Ч. II.

Раевский Д.С. Куль-обские лучники // Советская археология. 1981. № 3. С. 44–51.

Пиотровский М.Б. О мусульманском искусстве. СПб.: Славия, 2001.

Торнау Ф.Ф. Воспоминания кавказского офицера. М.: АИРО-XX, 2000.

Хан-Гирей. Записки о Черкесии / Вступит. статья и подготовка текста к печати В.К. Гарданова, Г.Х. Мамбетова. Нальчик: Эльбрус, 1978.

Чочиев А.Р. Очерки истории социальной культуры осетин (традиции кочевничества и оседлости в социальной культуре осетин). Цхинвали: Ирыстон, 1985.

Чурсин Г.Ф. Материалы по этнографии Абхазии. Сухуми: Абгиз, 1956.

Элашвили В.И. Парикаоба (хевсурское фехтование). Тбилиси: Грузмедгиз, 1956.

ЧЕРКЕССКИЙ ПИСТОЛЕТ

Пистолеты получили развитие в Европе в качестве оружия кавалерии. Всаднику необходимо было иметь компактное легкое огнестрельное оружие, дающее возможность стрелять с одной руки, так как другая была занята поводьями. На войне кавалеристы впервые применили пистолеты в XVI в. (Маркевич 1996: 83). У черкесов огнестрельное оружие распространяется со второй половины XVII в.; изготавливать пистолеты в Черкесии стали примерно с середины XVIII в., причем местные оружейники выработали свой собственный тип кремневого пистолета (Аствацатурян 1995: 40, 46–50). Представляется интересным проследить культурную обусловленность характерных черт черкесского пистолета. Для того чтобы подчеркнуть его особенности, будет удобно рассмотреть черкесский тип пистолета в сравнении с современным ему европейским короткоствольным оружием.

Помимо внешней отделки основная характеристика, привлекающая внимание в описаниях черкесских пистолетов, — малый вес. Воевавший на Западном Кавказе в 1857–59 гг. Т. Лапинский отмечает, что адыгский пистолет «длины обыкновенного кавалерийского пистолета, но очень легкий» (Лапинский 1995: 140). «Легкость» предстает интегральным признаком, в котором для внешнего наблюдателя сконцентрированы все характерные черты черкесского пистолета. Имея в виду это обстоятельство, рассмотрим особенности конструкции данного типа оружия подробнее.

Калибр. По сравнению с европейскими военными пистолетами черкесские пистолеты имели небольшой калибр. Музейные образцы дают среднюю цифру 14–15 мм (Аствацатурян 1995: 48). Европейские пистолеты военных образцов изготавливали преимущественно того же калибра, что и ружья (18–20 мм) (Маркевич 1996: 111). С одной стороны, это было связано с особенностями массового производства, с другой стороны, относительно большой калибр европейских пистолетов диктовался военными: вплоть до начала XX в. в требования к принимаемым на вооружение пистолетам и револьверам включалась возможность остановить одним выстрелом скачущую лошадь. В коня гораздо легче попасть, поскольку он представляет собой более крупную цель, чем всадник. Кроме того, потеря лошадей разрушает строй противника, что лишает его наступательной мощи. Подобные действия европейской военной наукой трактуются как эффективные и прагматичные.

Очевидно, что за малым калибром черкесских пистолетов стоит совсем другая военная традиция. Организационные структуры традиционного общества диктуют тактику индивидуального боя. В этих условиях выстрел в коня — рискованный прием: существует опасность разменять жизнь лошади на свою собственную. Скоротечная схватка не оставляет пространства для «косвенных» действий. Помимо прочего, стрельба в лошадь плохо согласуется с образом бесстрашного воина, поскольку может быть «прочитана» как стремление избежать поединка.

Канал ствола. Черкесские кремневые пистолеты были гладкоствольными. Поскольку в гладком стволе при выстреле развивается меньшее давление, чем в нарезном, стенки такого ствола можно сделать не столь толстыми, а значит, гладкий ствол вписывается в общую концепцию «легкого» оружия. В случае армейских пистолетов европейского производства использование гладких стволов не приводило к выигрышу в массе из-за стремления увеличить общую служебную прочность оружия.

Прицельные приспособления. Поскольку из пистолетов стреляют на сравнительно небольшие дистанции, они имеют упрощенные прицельные приспособления (исключение составляет целевое и дуэльное оружие). У европейских военных пистолетов прицел, как правило, состоит из мушки, изредка к ней добавляли целик. У черкесских пистолетов практически все стволы лишены прицельных приспособлений. Так как для черкесского воина основным оружием была винтовка, из которой он вел огонь на дальней дистанции, то пистолет применялся лишь в контексте рукопашной схватки: «Абаз пользуется пистолетом, из которого он стреляет левой рукой, в сражении только на близком расстоянии, когда он обнажил саблю или Кама» (Лапинский 1995: 140). Европейские кавалеристы зачастую не имели другого огнестрельного оружия, кроме пистолетов. Естественно, что на пистолеты ложилась часть задач, которые при более разнообразном вооружении решались бы с помощью длинноствольного оружия, — европейская концепция применения пистолета предполагала даже такие действия, как стрельба из пистолетов шеренгами (Маркевич 1996: 83). Мы видим, что черкесский пистолет предстает более специализированным оружием, чем пистолеты европейских армий.

Ложа: лёгкость или прочность. Для черкесских пистолетов характерна очень тонкая деревянная ложа. Расплатой за малый вес служит относительная хрупкость: хранящиеся в музеях пистолеты нередко сломаны, как правило, в районе замочных винтов. Европейские военные пистолеты изготавливали с запасом

прочности, рассчитанным на многолетнюю суровую эксплуатацию не слишком квалифицированными пользователями, вследствие чего обычный армейский пистолет весил от 1300 до 1500 г. Масса черкесского пистолета могла быть в два, а то и в три раза меньше.

Ствол, замок, шомпол. Для пистолетов европейского производства характерно крепление ствола к ложе с помощью казенного винта и поперечных штифтов, проходящих сквозь «ушки» — приливы с отверстиями снизу ствола. На черкесских пистолетах, как правило, использовали два винта на мощном хвостовике и несколько ложевых колец, как бы «обнимающих» ствол вместе с ложем. Черкесский кремневый замок относится к так называемому «испано-мавританскому» типу замка, у которого основные детали расположены снаружи замочной доски, что позволяет делать не столь глубокие вырезы в дереве при монтаже замка в ложе. Кроме того, черкесский замок более компактен, чем классический европейский. У военных европейских пистолетов, как правило, в специальном канале ложи под стволом размещен шомпол, используемый при зарядании. Для черкесского пистолета шомпольное гнездо не характерно. Все эти особенности позволяли делать ложу компактнее и легче.

Способ ношения. Европейские кавалеристы возили пистолеты при седле. В поясной кобуре пистолет носили преимущественно те солдаты, которым по уставу не полагалось ружье, а также военнослужащие иррегулярных подразделений. На Кавказе один, а то и два пистолета воины носили на поясе, помимо обязательного кинжала, винтовки за плечами и нередко пашки на портупее. Ясно, что при таком использовании ограничения по массе и габаритам для пистолетов были довольно жесткие.

Воин и солдат. Конструктивные различия черкесского и европейского пистолетов можно рассмотреть как продукт различных представлений о войне. Черкес использует целый набор оружия: винтовку — для дальнего точного выстрела, пашку — для рубки, кинжал — для рукопашной схватки, пистолет — для поддержки атаки холодным оружием, а также при внезапном нападении. Солдат регулярной армии обходится ружьем со штыком, кавалерист — саблей и пистолетами. С одной стороны, ставка на индивидуальную подготовку и специализированное оружие, с другой — на дисциплину и согласованность действий: «Вооружение адыге <...> мало приспособлено для регулярной массовой войны, но прекрасно для борьбы в одиночку» (Лалинский 1995: 139).

Человек и пистолет. Массовый характер европейских войн остро ставит вопрос об управляемости войск — поневоле прихо-

дится «механизировать» самого человека. Например, зарядание оружия дробится на отдельные движения, каждое из которых выполняется по команде. Уставы регламентируют даже такие мелочи, как необходимость доставать пистолет из левой седельной кобуры поверх левой руки с поводьями, а не под ней (Бегунова 2000: 231).

Для традиционных обществ характерен, скорее, обратный подход: «очеловечивание» оружия. Постоянно носимый на поясе кинжал воспринимается чуть ли не как часть тела, вроде дополнительной конечности. «Естественность» отношений с оружием позволяет обращаться с ним «запросто». Например, для того чтобы можно было быстрее воспользоваться пистолетом в боевой обстановке, абхазы закладывали пистолет между бедром и подушкой седла (Аджинджал 1969: 408). Ясно, что такой прием не может быть использован в армейских условиях: неизбежны массовые несчастные случаи.

Концепция пистолета. Прагматичный европейский подход диктует отношение к пистолету как к механическому целому, отделенному от человека. Комплект из седельных пистолетов и лялдушки воспринимаются как часть снаряжения для конного строя. «Идеальным» воплощением концепции механического целого можно считать дуэльный гарнитур в отдельном ящике. Для черкесского воина пистолет был в полном смысле личным оружием, сопровождавшим хозяина в любой ситуации. Своеобразное «срастание» пистолета с человеком демонстрирует, в частности, обычай ношения газырей в карманах, нашитых на груди черкески, и распределение по талии прочих принадлежностей к огнестрельному оружию, таких как отвертка или жирница. В целом тип черкесского пистолета представляет собой специализированное оружие, приспособленное для условий индивидуального боя.

Библиография

Аджинджал И.А. Вооружение абхазов // Аджинджал И.А. Из этнографии Абхазии: Материалы и исследования. Сухуми: Алашара, 1969. С. 387–409.

Аствацатурян Э.[Г.] Оружие народов Кавказа. М.: ХОББИКНИГА, 1995.

Бегунова А.И. Повседневная жизнь русского гусара в царствование императора Александра I. М.: Молодая гвардия, 2000.

Лапинский Теофил (Теффик-бей). Горцы Кавказа и их освободительная борьба против русских / Перевод с нем. В.К. Гарданова. Нальчик: Издательский центр «Эль-Фа», 1995.

Маркевич В.Е. Ручное огнестрельное оружие: История развития со времен возникновения до середины XX века. СПб.: Полигон; М.: АСТ, 1996.

А.Ю. Скаков

К ВОПРОСУ О ПОГРЕБАЛЬНЫХ ОБРЯДАХ НАСЕЛЕНИЯ ДРЕВНЕЙ КОЛХИДЫ

Работа выполнена при финансовой поддержке РФНФ
(проект 05-01-01078а).

Как мы уже пытались показать в ряде работ, устоявшееся представление о существовании единой колхидской культуры эпохи поздней бронзы — раннего железа не соответствует действительности. На территории Западного Закавказья выделяются несколько самостоятельных археологических культур (Бзыбская, Ингури-Рионская, Лечхумо-Имеретинская), входящих в Кубано-колхидскую культурно-историческую общность. Одним из основных параметров такого выделения является погребальный обряд, причем, на первый взгляд, отмечается поразительная его пестрота. На одном могильнике в синхронных погребениях с одинаковым инвентарем могли сочетаться различные обряды, и это, похоже, не было связано ни с половой, ни с социальной стратификацией.

Тем не менее для Бзыбской колхидской культуры характерны исключительно индивидуальные погребения. Как правило, это единичные захоронения или группы из нескольких погребений, крупные могильники (Красный Маяк, Гуадику) встречены только в районе г. Сухум, образуя здесь своеобразный локальный вариант. Отсутствие крупных могильников может быть объяснено приусадебным характером захоронений, свойственных и для современной Абхазии. Доминируют труположения (вытянутые на спине или скорченные на боку) с западной ориентировкой и вторичные захоронения в урнах, ямах-колодцах и подпрямоугольных ямах.

Для Ингури-Рионской колхидской культуры, напротив, характерны коллективные вторичные захоронения в погребальных ямах значительного размера, как правило, с частичной кремацией (IX — первая половина VI вв. до н. э.). На раннем этапе (IX—VIII вв. до н. э.) с ними сосуществовали индивидуальные захоронения по обряду кремации на стороне с захоронением праха в яме-колодце. В дальнейшем этот обряд, исчезая на территории

Ингури-Рионской культуры, утверждается в районе г. Сухум (могильники Гуадику и Сухумская гора). В середине I тыс. до н. э. на территории Колхидской низменности происходит резкая смена погребального обряда, коллективные вторичные погребения сменяются скорченными на боку труположениями с восточной и северной ориентировкой. В это же время вторичный обряд захоронения исчезает и в Бзыбской культуре, здесь доминируют вытянутые на спине погребения с более разнообразной, чем ранее, ориентировкой. Коллективные погребальные ямы V–III вв. до н. э. с вторичными захоронениями и кремацией известны только во внутренних горных районах Колхиды, где они образуют самобытный (Джантухско-Лариларский) вариант Ингури-Рионской позднеколхидской культуры.

Появление обряда кремации в Западном Закавказье следует, вероятно, связывать с культурным импульсом со стороны раннекобанских племен Центрального Кавказа, хотя необходимо учитывать наличие следов кремации в колодцеобразных коллективных гробницах Красной Поляны эпохи средней бронзы. Вторичные захоронения в сосудах или прикрытые сосудами появляются в регионе также в эпоху средней бронзы (Красная Поляна, Лапста, пещера в Старой Гагре) и на данном основании могут связываться с субстратными традициями. Этот обряд в междуречье Псоу и Мзымты сохраняется вплоть до раннего железного века (Гагрский могильник, Псоу-1).

Любопытно, что на территории Западного Закавказья, за исключением Рачи и Сванетии, практически неизвестны погребальные памятники второй половины II тыс. до н. э. Напротив, в этот период здесь хорошо представлены клады бронзовых изделий, являвшиеся, на наш взгляд, в своем подавляющем большинстве не «кладами литейщиков», а ритуальными комплексами. На следующем этапе, в первой половине I тыс. до н. э., погребальные памятники полностью отсутствуют на территории выделяемой нами Лечхумо-Имеретинской колхидской культуры, где опять же хорошо представлены клады. Аналогичная ситуация была прослежена в свое время западно-европейскими археологами, установившими на примере одного из регионов Северной Германии, что в тех местностях, где известны погребения с металлическим инвентарем, отсутствуют клады и наоборот, т.е. погребения и клады были взаимозаменяемы, а клады имели вотивное значение. В тех же случаях, когда погребения и клады не исключают друг друга, соседствуя в рамках одной культуры, клады также могли иметь вотивное значение, являясь приношениями богам, посвященными жертвами. Отметим, что для Бзыбс-

кой культуры клады (за исключением раннего этапа формирования культуры, середины — второй половины II тыс. до н.э.) не характерны. Но именно на этапе формирования культуры вплоть до X–IX вв. до н. э. здесь практически отсутствуют погребальные памятники.

Отсутствие погребальных памятников связано, по нашему мнению, с особенностями погребального обряда, который, возможно, во второй половине II тыс. до н. э. являлся единым для территории почти всего Западного Закавказья. Этот обряд предполагал выставление и «уничтожение», экскарнацию тела умершего, когда его экспонация не носила временного характера, и не оставлял каких-либо материальных остатков. В дальнейшем эта традиция на некоторых территориях Колхиды трансформировалась в обряд вторичного погребения.

Пережиточные следы реконструируемого нами обряда были засвидетельствованы античными и средневековыми авторами. В эпоху греческой колонизации вторичный обряд продолжал бытовать, как отмечалось выше, только во внутренних районах Колхиды (Джантухско-Лариларский вариант Ингури-Рионской культуры и Лечхумо-Имеретинская культура), поэтому информация о нем могла попасть к античным авторам двумя путями — либо как отрывочные рассказы об обычаях горцев Большого Кавказа, либо как легендарные мотивы, восходящие к первым эллинским поселенцам и связываемые с временами аргонатов. Поэтому было бы ошибочно ожидать полного соответствия между данными археологии и сведениями античных авторов.

В самом деле такое соответствие не наблюдается, более того, соотношение между письменной традицией и археологическими источниками представляется более сложным, чем это казалось ранее. В античности прослеживаются две традиции, повествующие о погребальном обряде колхов. Согласно наиболее ранней (авторы III в. до н. э. Нимфодор и Аполлоний Родосский), на деревьях вешали завернутые в воловьши шкуры тела мужчин (об их последующем погребении не говорится), а тела женщин предавали земле. Более поздние авторы — Николай Дамасский (I в. до н.э.) и Клавдий Элиан (конец II — начало III вв. н. э.) — не различают мужской и женский обряды погребений, по их представлениям колхи подвешивали на деревья тела всех умерших. Как видим, все античные источники ничего не говорят о последующем за выставлением тела погребении останков. По нашему мнению, это свидетельствует о знакомстве греческих колонистов с погребальным обрядом, связанным с выставлением и «уничтожением» тел умерших, т.е. с обрядом, свойственным в первой

половине I тыс. до н. э. только Лечхумо-Имеретинской колхидской культуре. С обрядом, предполагающим последующее погребение выставленных на какое-то время останков, тем более с применением частичной кремации, античные авторы не были знакомы. Особенно странно, что античные авторы не имели никакого представления о погребальных обрядах населения, оставившего памятники Джантухско-Лариларского варианта, где в относительно больших количествах встречается античный импорт. При этом племена, проживающие между колхами и Кавказским хребтом, над колхами и Диоскуриадой, т.е. именно там, где расположены могильники Джантух и Ларилари, были известны как Геродоту, так и Страбону.

По словам А. Ламберти (XVII в.), абхазы «не погребают, не жгут тела покойников, а кладут труп в выдолбленный ствол дерева, который служит гробом. Последний с молитвой привязывают виноградной лозой к высочайшей ветви какого-нибудь большого дерева. Они привешивают также оружие и одежду усопшего, а чтобы послать на тот свет коня, гоняют его во всю прыть от этого дерева до тех пор, пока тот не околеет». Приведем также свидетельство абхазских сказителей: «Когда умирали достойные предводители, их хоронили следующим образом: выдалбливают ствол большого дерева во весь рост умершего, как корыто, кладут туда покойника с его воинскими доспехами. Затем режут большого быка, снимают с него шкуру, заворачивают в эту шкуру корыто с покойником и особым ремнем из шкуры подвешивают к верхушке высокого дерева. Считали, что отдают его богу». Согласно Э. Челеби (середина XVII в.), в абхазском племени «усувиш» «трупы своих беев чаще всего кладут в деревянную колоду, как в сундук. Прикрепив её к вершине высокого дерева между двумя ветвями, они оставляют её там, проделав отверстие у изголовья. По их ложному убеждению, в то отверстие покойник смотрит на рай». Абхазский этнограф XIX в. С.Т. Званба упоминает о временной экспонации тел погибших от молнии. О том же обычае у причерноморских адыгов говорит автор конца XIV — начала XV в. И. Шильтбергер. В данных случаях речь идет о погребальном обряде, применяемом только при особых обстоятельствах по отношению к «достойным предводителям», «беем» или к людям, убитым молнией, т.е. отмеченным знаком свыше. Вероятно, здесь можно усматривать пережитки древних погребальных обрядов, что косвенно свидетельствует об отсутствии резкой смены населения на территории Северо-Западного Закавказья на протяжении 2,5 тыс. лет.

ЗАХОРОНЕНИЕ В КУРХАНАХ НА НИЖНЕЙ ВОЛГЕ В СРЕДНЕВЕКОВЬЕ

В 2004 г. на Селитренном городище в раскопе № 33 были обнаружены средневековые слои трех периодов существования древнего города — столицы Золотой Орды. Первоначально здесь располагалось крупное сооружение, от которого сохранились остатки деревянных колон, облицованных гипсом, и мощный колодец, обложенный плахами, глубиной 6 м. По монетному материалу этот слой датируется первой половиной XIV в. Затем на этом месте возникли жилища бедноты: типичные для золотоордынских городов многокомнатные помещения, построенные из сырцовых кирпичей и деревянных жердей, с характерными глинобитными лежанками — суфами. Наконец, после разрушения жилищ на их месте была построена кирпичная курхана — подземный склеп. Впервые аналогичное сооружение было раскрыто в 1969 г. в 200 м от раскопа № 33. Склепы подобного образца считались совершенно нетипичными ни для Сарая, ни для Поволжья в целом. Курхана относится к центрическим замкнутым портално-купольным мавзолеям. Этот тип сооружений во множестве вариантов известен в мемориальном зодчестве Средней Азии. При обследовании местности обнаружилось, что вся северная окраина современного села представляет собой единое курханное поле, на котором такие постройки расположены через 20–30 м. Выявлено не менее 10 сооружений. Подняв архивные материалы, мы выяснили, что первые курханы на Селитренном городище описал в XIX в. археолог Малиновский, назвав их «каменными кибитками». В 1922 г. Ф. Баллод также на Селитренном городище нашел две курханы, одна из них цела по сей день и находится под домом местного жителя. Для уяснения вопросов появления на Нижней Волге такого погребального обряда, а также социальных корней группы населения, которая его практиковала, был заложен новый раскоп № 37. Было открыто пять периодов: наверху — остатки землянки XIX в.; внизу — сарматское захоронение III в. с вещами, а перекрывавшие его слои относятся к первой половине XIV в. — времени активной городской жизни. Выше их были обнаружены 9 мусульманских погребений. И только после этого была построена курхана, причем при ее строительстве предыдущие погребения были частично разрушены.

Открытая курхана — это квадратное помещение размером 4,2 × 4,2 м; общая высота сооружения от уровня пола 2,1 м. Она

сложена из жженого кирпича на глинистом растворе. Начиная со второго ряда кирпичей в углах выложены четыре ниши, которые опираются на стрельчатые арки высотой 84 см. Поверх арок выложен восьмерик, на который опирается купол. Внутри курхана оштукатурена и побелена. Обмеры показали: все основные пропорции курханы кратны одному исходному модулю. Курхана гармонизирована на основе ряда простых чисел: 1, 4, 5, 6, 7, 10, 20. За исходный модуль был принят размер кирпича 21 см. Мы видим пример средневековой системы гармонизации, которой пользовались корпорации ремесленников.

В курхане раскопа № 33 обнаружено два погребения: взрослое и детское. Костяк взрослого мужчины лежал посредине помещения против входа головой на С-З. Череп находился в метре от костяка, кости стоп и кистей были разворочены. У восточной стены курханы был обнаружен скелет ребенка одного-двух лет. Под ним находились остатки древесного тлена от доски; у бедренных костей — глазчатая, стеклопастовая бусина. Вместе со скелетом ребенка лежал скелет маленькой собачки длиной не более 40 см. В курхане раскопа № 37 найдено единственное погребение мужчины. Костяк был разрушен в области грудной клетки, также было нарушено положение стоп и кистей. Череп был отодвинут от шейных позвонков, и на нем находился кирпич, несомненно, брошенный в древности. Помимо костяка в курхане на уровне пола был найден разбитый кувшин, типичный для XV в. В трёх углах курханы найдено по одному обломку медной монеты, разломанной на 4 части. На входе в курхану, на пандусе, обнаружен скелет собаки. Голова животного находилась внутри арки пештака. По оценкам кинологов, это старая и очень крупная особь из породы догообразных. Высота в холке не менее 75 см. В мусульманской религии собака наряду со свиньей — нечистое животное, поэтому участие собаки в каких-либо религиозных обрядах исключено, а похоронные обряды связаны с религией. Сегодня достоверно известно о 6-ти захоронениях собаки в курхане. По результатам раскопок у нас нет сомнений в том, что собаки в курханах Селитренного городища захоронены одновременно с людьми.

Стратиграфия раскопов показывает: курханы строились уже после того, как активная жизнь в этом районе городища прекратилась, т.е. датировка курханы непосредственно связана с хронологией позднего этапа существования города Сарай, а это вопрос малоизученный. По данным нумизматики, монеты Сарая перестали выпускаться в 30-е гг. XV в., но в источниках Сарай упоминается до 90-х гг. XV в. Анализ монетных комп-

лексов показывает, что во второй половине XV в. жизнь на городище переместилась к югу, в урочище Каменный бугор. В это время могло появиться пришлое населения, принесшее с собой новый погребальный обряд: захоронение в курхане. Это население хорошо владело навыками мемориального строительства, т.е. относилось к оседлому. Мы знаем территорию, отстоящую от Волги на 300 км, где традиция семейных захоронений в курхане имела широкое распространение — это нижнее течение р. Урал, прежде всего городище Сарайчук. При раскопках Сарайчука на сравнительно небольшой площади было раскрыто более 130 подобных сооружений. Среди них есть постройки, совершенно сходные с нижеволжскими, но есть и типы, не известные у нас. Количество погребенных в одной курхане Сарайчука достигает четырнадцати. В 50-е гг. XV в. Мангытский Юрт и его столица были разгромлены кочевыми узбеками Абу-л-Хайра и орды, возглавляемые правнуками Эдику, ушли из родных мест, одни — на север, другие — на юг, в Нижнее Поволжье. О войнах ханов Большой Орды с Шайбанидами существует несколько средневековых документов. Для нас интересны прежде всего «Тарих-и Абу-л-Хайр-хани» Масуда Кухистани и «Трактат о двух Сарматиях» М. Меховского. Меховский пишет: «После того как Оккасс, выдающийся слуга и воин великого хана, был убит, сыновья его отделились от главной Заволжской Орды и поселились около замка Сарай примерно лет за 70 лет или немного меньше до нынешнего (1517) года». Именно эти события мы связываем с появлением на Ахтубе большой группы населения Мангытского Юрта, перешедшего под покровительство ханов Большой Орды. Они были оседлыми мусульманами, но включали в обряды языческие пережитки. Исходя из всего этого наиболее приемлемой датой строительства таких склепов на Нижней Волге следует считать вторую половину XV в. После падения Большой Орды (1502 г.) эти люди растворились в формирующейся ногайской общности.

Т.А. Гуреев

К ОЦЕНКЕ ОДНОГО ПОХОДА ЗОЛОТОЙ ОРДЫ В АЛАНИЮ

Аланы (ясы, осетины) оказались первым европейским народом, принявшим на себя удары монголо-татарских орд. В 1222 г. они стали жертвой туменов Субэдэй-багатура и Джэбэ-нойона,

получивших разрешение Чингисхана на «северный поход», т.е. выход в Европу. Аланы, преданные своими союзниками — кипчаками — потерпели сокрушительное поражение. Последствия этого поражения алан до конца не выяснены, однако нет сомнения, что восточная часть Алании была безжалостно разорена, хозяйственная жизнь страны была дезорганизована на многие годы, а население равнинных территорий стало уходить в более безопасные горные районы.

На своем втором курултае (1235 г.) правители Монгольской державы решили покорить страны «захода солнца». В «Истории Вассафа» говорится, что на этом курултае «мнение утвердилось на том, чтобы обратить победоносный меч на голову вождей русских и асских за то, что они поставили ногу состязания на черту сопротивления». Второе нашествие монголо-татарских орд обернулось для Алании новыми неисчислимыми бедами. (Более подробное освещение событий 1222 г. и 30–40-х гг. XIII в. не входит в нашу задачу.)

К началу 1270-х гг. Алания, видимо, несколько оправилась от понесенных потерь и сделала попытку сбросить золотоордынское иго. Аланы имели возможность использовать обострившуюся междоусобную борьбу в стране чингисидов. Это тем более вероятно, ибо верхушка аланской правящей династии бежала от Берке к ильханам. Но и после смерти Берке в 1266 г. отношения между его преемником Менгу-Тимуром и аланами остались враждебными.

На характер алано-золотоордынских отношений влияло и то, что Менгу-Тимур вмешался в междоусобную борьбу чингисидов, что требовало мобилизации новых контингентов приверженцев. Например, в войне между Бораком и Хайду хан Менгу-Тимур поддержал последнего, до этого терпевшего поражение за поражением. Он послал ему в помощь 50 тысяч воинов, что и решило, по мнению В.В. Бартольда, судьбу Средней Азии в его пользу. Нет сомнения, что непримиримая междоусобная борьба между чингисидами подтачивала силы воюющих сторон. Эта борьба ложилась тяжким бременем на народы, входившие в состав Золотой Орды, истощала их людские ресурсы.

Следует учесть и то, что аланы горных территорий не покорились иноземным захватчикам.

Менгу-Тимур решил покончить с непокорными аланами, однако его военные силы были рассредоточены по разным регионам, и он обратился к русским князьям за помощью. Лаврентьевская летопись сообщает, что в лето 6786 (1277–78) «князи все придоша на ясы». Из текста летописи следует, что «князи вся»

отправились в поход в 1277 г. и возвратились в следующем году, «победивши ясы». Более подробные сведения об этом походе приводит Воскресенская летопись. Летописец сообщает, что в походе приняли участие князь Борис Ростовский Васильевич с княгиней и детьми, его брат Глеб с сыном Михаилом, князь Федор Ростиславович Ярославский. Очень важным является запись о том, что поход возглавил правитель Золотой Орды Менгу-Тимур. Далее летописец сообщает, что «приступиши русски князи ко ясскому городу ко славному Дедякову, и взяша его месяца февраля 8», что город сожгли, после чего царь Менгу-Тимур щедро одарил князей и «отпусти коегождо во свою отчину».

Из приведенных сведений видно, что этот поход Менгу-Тимура был карательным, что в нем приняли участие и русские князья. Об участии в этом походе других сил мы не знаем, но не подлежит сомнению, что кампания 1277–78 гг. была имперской акцией Золотой Орды, но не походом русских князей «ко ясскому городу ко славному Дедякову».

В свое время Л.И. Лавров писал, что золотоордынские войска в 1277 г. захватили город Дедяков, а позже аланы-ясы освободили свою столицу, а еще позже, т.е. в 1278 г., он снова был захвачен монголами и сожжен. Так же объясняет события 1277–78 гг. Ю.С. Гаглойти. На наш взгляд, тексты летописей не дают основания для принятия этой гипотезы.

Мы не располагаем сведениями о каких-либо крупных антимонгольских выступлениях после 1277–78 гг. Однако отсутствие таких сведений вовсе не означает, что таковых не было. Любопытно, что осетинские героические *кадаги* (сказания) буквально пронизаны антимонгольскими мотивами. Ведущие герои эпоса — *гунпурсары* — ведут непримиримую борьбу с насильниками, которые носят имена монгольских правителей: *Хъандзарас* — Хан Чингис, *Сайнаг-алдар* — Саин-хан (т.е. Бату), *Балга* — Берка, *Тара сын Нокар* — Татара сын Нокай и др.

Вызывают сомнения локализация ясского (аланского) города Дедяков, а также этимология его названия.

Н.М. Карамзин помещал Дедяков/Тетяков в Южном Дагестане. Он, очевидно, был введен в заблуждение неверным прочтением летописей, которые помещают, этот город близ «врат Железных». Историк не учел, что Железными воротами называли не только Дербентский проход, но и Аланские ворота, т.е. Дарьяльский проход. Cyril Toumakof писал, что «the confusion between the “Caspian” and the “Alan” gates was widespread among the ancients». Заметим, что подобное смешение двух «ворот» — Каспийских и Аланских — отмечалось и в новое время.

С.С. Богуш почему-то Дедяков локализовал... на реке При-
пять.

Сведения русских летописей недвусмысленно указывают на место расположения «славного города»: он был недалеко от Аланских ворот. Некоторые помещают его на территории нынешнего Владикавказа, другие — у выхода Терека в степную зону у сел. Эльхотово.

Вторая часть названия города Дедяков, т.е. *ков*, соотносится с осетинским *кау* («селение»). Вызывает споры первая часть названия.

Л.И. Лавров высказал предположение, согласно которому Дедяков/Тетяков был тем аланским городом, который, по сведениям Плано Карпини 1246 г., монголы осаждали в течение 12 лет. Данная гипотеза нам кажется очень интересной. (Вопреки Е.Г. Пчелиной, которая считала приведенную гипотезу неприемлемой.)

И.Т. Марзоев

ПРАВИТЕЛИ КУРТАТИНСКОГО УЩЕЛЬЯ СЕВЕРНОЙ ОСЕТИИ

Куртатинское общество Северной Осетии располагалось в ущелье реки Фиагдон. Общество состояло из двух частей — Куртатинской и Цимитинской общин, названия которых произошли от собственных имен Курта и Цимити — родоначальников привилегированных фамилий Куртатинского общества. Представитель высшего сословия этого ущелья носили титул *куртатинский таубий* (*таубий* с тюркского означает «горский князь»). Так же как и феодалы других осетинских обществ, они обладали следующими привилегиями: владение крупной земельной собственностью, намного превышающей размеры угодий рядовых общинников; эксплуатация экономически зависимых *фарсаглагов*; использование института *кавдасардов*; владение холопами; принадлежность к «лучшим и почетнейшим», «самым древним, знатнейшим» фамилиям своего общества, признававшего преимущества «знатнейших» перед прочими; сословное равенство или, во всяком случае, сравнимость со знатью соседних осетинских обществ и дворянами Кабарды (Бзаров 1988: 44).

В «Адатах кавказских горцев» Ф.И. Леонтович приводит перечень привилегированных родов куртатинцев: «Тамбоната, Наэфоната, Оласех, Кунаната, Дадегата, Бадзиага, Гутиата, Адиата и Богульте» (Леонтович 1883: 15). Три первые «фамилии» пред-

ставляют собой названия трех колен куртатинцев, три вторые «фамилии» — трех колен цимитинцев. «Других узданылагских фамилий нет. Ни одна из этих фамилий не считается ни старшей, ни младшей, а все они находятся в одинаковой степени старшинства. Узданылагское достоинство не приобретается ни покупкой, ни заслугами, а остаётся единственно в роде этих фамилий, признанных народом в этом достоинстве издревле» (Лонтович 1883: 11).

Надо отметить, что наиболее влиятельные фамилии в Куртатинском обществе не были постоянными. Случалось, что «ранее незаметные фамилии оказывались на поверхности, добивались признания своей силы. Причинами этого были междоусобные войны и хозяйственные затруднения» (Блиев 1964: 30).

Документы «Комиссии для разбора сословных прав горцев Кубанской и Терской областей» называют 19 привилегированных фамилий: Арисхановы, Боговы, Борсиевы, Гайтовы, Гуриевы, Есиевы, Сокаевы, Тезиевы, Худзиевы, Цаликовы, Цопановы, Гусовы, Гумецовы, Елоевы, Каргиевы, Таучеловы, Габисовы, Гутиевы, Томаевы (ЦГА РСФСР. Ф. 262. Оп. 1. Д. 30. Л. 54).

Сами же куртатинцы, 28 января 1860 г. выбранные народом из всех сословий, «почетные и заслуживающие доверия депутаты в присутствии Комитета относительно своего сословия, ищущего преимущества перед другими сословиями этого же общества, показали следующее: “В обществе нашем, как теперь, так и прежде пользовались некоторою предпочтительностью не только между своим обществом, но и в других соседних народах следующие фамилии: Арисхановы, Богаевы, Борсиевы, Гумецаевы, Гусовы, Гуриевы, Габисовы, Гайтовы, Есиевы, Сокаевы, Томаевы, Тезиевы, Цаликовы, а также и цимитинские: Елоевы, Каржиевы, Гутиевы и Таучеловы”» (Материалы 1953: 30).

«Комитет для разбора личных и поземельных прав туземного населения левого крыла Кавказской линии» провёл опрос депутатов Куртатинского общества от всех сословий, а также депутатов соседних обществ и народов тагиатского, алагирского, дигорского, кабардинского и др. <...> Все они сошлись на признании в Куртатинском обществе двух сословий: “высшего” и “низшего”, на признании того, что высшее сословие, как прежде, так и в последнее время было “почетное” и пользовалось некоторым предпочтением не только между своим обществом, но и у соседних народов. Депутаты называли и фамилии этого привилегированного сословия, но расходились в их числе. Так, сами куртатинцы относили к привилегированным следующие фамилии: Арисхановых, Боговых, Борсиевых, Гумицаевых, Гусовых, Гу-

риевых, Габисовых, Гайтовых, Есиевых, Сокаевых, Тезиевых, Цаликовых и Цопановых; сюда же относились и цимитинские привилегированные фамилии: Елоевы, Карджиевы, Гутиевы, Таучеловы; алагирцы же насчитывали у куртатинцев только 11 привилегированных фамилий; тагиатские и дигорские депутаты называли только 9: Гайтовых, Томаевых, Тезиевых, Есиевых, Цаликовых, Борсиевых, Цопановых, Гуриевых и Фарниевых. Депутаты неосетинских племен называли лишь 4 привилегированные фамилии, а именно: Цаликовых, Тезиевых, Есиевых, Гуриевых, а кабардинцы в этом составе вместо Гуриевых называли Борсиевых» (Скитский 1947: 100). Из показаний Комитета следовало, что «Есиевы и Тезиевы назывались алдарами, имели владельческое право, брали подать с поселяемых на их землях» (Скитский 1972: 204).

7 марта 1873 г. уполномоченные от привилегированных фамилий обратились к начальнику области с прошением, в котором говорится:

«1. Из народных преданий и исторических данных известно, что Курта и Тага были родными братьями, доказательством чего служат древние постройки в Куртатинском ущелье, оставшиеся от названных братьев и называются именами Тага и Курта.

2. Доказательством равноправности их с тагаурскими алдарами служат следующие факты: а) одинаковая кровная плата при взаимных убийствах, так, например, кровные дела между фамилиями тагаурскими Кануковыми и куртатинскими Худзиевыми, тагаурскими Мамсуровыми и куртатинскими Цопановыми и т.д.; б) одинаковая высшая плата в калым как у них, так и у тагаурцев, и затем при русском правительстве одинаковое право при поступлении на службу и определении детей в кадетские корпуса и другие учебные заведения. Как у тагаурских алдар, так и у высшего сословия куртат существовала относительно своих фарсалагов и кавдасардов высшая плата калыма; у них он был в 100 коров и от 6 до 12 быков.

3. До водворения русского владычества на Кавказе у них в Осетии только высшие сословия имели в зависимости крепостных, что было, как и у них, так и у тагаурских алдар, так что было в обычае: тот, кто не имел уважения и высшего достоинства по фамилии, не мог брать из других сословий номылусок (именных жен. — *И.М.*) и никто из низших сословий непривилегированному не отдал бы своей дочери» (Материалы 1953: 192).

В 1866 г. сословная комиссия признала, что в Осетинском округе к дворянскому сословию могут быть причислены тагиаты, бадилаты и куртаты. В 1871 г. начальник Терской области

Лорис-Меликов посчитал возможным отнести к привилегированному сословию «высшее куртатинское сословие, известное под именем “куртат”». «В уставе о службе гражданской в своде законов (т. III, ст. 3–33, 1876 г.) было установлено, что алдары, бадилаты и таубии принимаются на гражданскую службу, как “принадлежащие к привилегированным сословиям”. Таким образом, правительственная власть признала куртатинских таубиев равными алдарам и бадилатам» (Скитский 1947: 102).

В 1907 г. Елоев Александр Заурбекович в доказательство привилегированного положения своей фамилии, а также ее отношения к сословию куртатинских таубиев, ссылаясь на ряд документов:

«1) показания Комитета, учрежденного в 1858 году для разбора личных прав туземного населения левого крыла Кавказской линии;

2) предписание И.Д. Начальника Терской области Владикавказского округа от 23 февраля 1871 г. за № 895;

3) предписание Владикавказского полицейского управления от 17 мая 1871 г. за № 992;

4) И.Д. Пристава Куртатинского участка, книга: “Материалы для новой истории Кавказа от 1722 г. по 1803 г.”;

5) распоряжение Штаба Кавказского Военного Округа от 30 декабря 1900 г. за № 23659;

6) дела Областного правления — Указ Высочайший 1896 г. октября 5 дня. (Указ этот значится в канцелярии Вашего Превосходительства) отд. V.» (ЦГА РСО-А. Ф. 11. Оп. 13. Д. 869. Л. 4).

Как уже было сказано, высшее сословие Куртатинского общества — куртатинские таубии — приравнивалось в правах к высшему сословию Тагаурского и Дигорского обществ. В 1853 г. кабардинские князья засвидетельствовали, что владельческие фамилии Есиевых и Тезиевых пользовались «сравнительным уважением и преимуществом против своих единоплеменников», и сравнили эти фамилии с кабардинскими первостепенными узденями (ЦГА РСО-А. Ф. 291. Оп. 1. Д. 34. Л. 15). О равенстве куртатинских феодалов с феодалами других осетинских обществ говорят также и браки, заключавшиеся ими с тагиатами, баделятами, алагирской знатью, а также с феодалами других кавказских народов. Так, в архивных документах середины XIX в. зафиксированы родственные отношения представителей куртатинских феодальных фамилий с такими известными кабардинскими и балкарскими родами: Абаевыми, Айдаболовыми, Анзорowymi, Ахловыми, Бикановыми, Болатовыми, Боташевыми, Муртазовыми (ЦГА РСО-А. Ф. 291. Оп. 1. Д. 13).

Библиография

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

Блиев М.М. Осетия в первой трети XIX в. Орджоникидзе, 1964.

Леонтович Ф.И. Адамы кавказских горцев. Одесса, 1883. Т. 2.

Материалы по истории Осетии // ИСОНИИ. 1953. Т. 3.

Скитский Б.В. Очерки по истории осетинского народа с древнейших времен до 1867 г. Грозный, 1947.

Скитский Б.В. Очерки истории горских народов. Орджоникидзе, 1972.

Л.Ф. Попова

ИНФОРМАЦИЯ КАК ЦЕННОСТЬ В ТРАДИЦИОННОМ КАЗАХСКОМ ОБЩЕСТВЕ XIX В.

«Казахи живут слухами»
(казахская поговорка)

В системе традиционных ценностей казахов XIX в. особое место принадлежит разного рода информации, в том числе и сведениям злободневного характера. За новостями мужчины словно охотились и добывали их, не считаясь с затратами времени. Наблюдатели казахского быта очень часто описывали подобные ситуации: «Если видят, что кто-нибудь проезжает мимо, то им (казахам. — Л.П.) трудно удержаться, чтобы не подъехать к нему, хотя бы для этого пришлось сделать большой крюк» (Ледебур, Бунге, Мейер 1993).

Вполне очевидно, что если определенные модели поведения в культуре являются типичными, то их формирование мотивировано теми или иными особенностями и потребностями общества. Впервые обычаи *хабарласу* и *узун-кулак* (букв. «длинное ухо») подверг анализу С.Е. Толыбеков, который подчеркнул, что на огромных пространствах информация о происходящем была необходима кочевникам для координации и корректировки процесса кочевания аулов, а также для быстрой и своевременной мобилизации кочевого коллектива в случае военной опасности (Толыбеков 1971: 130–131). Для этого как минимум нужно было точно знать расположение соседних аулов в данный промежуток времени, что и было обязанностью каждого члена родоплеменного сообщества. В колониальный период казахские аулы информировали друг друга о перемещении представителей российской администрации с тем, чтобы по возможности вовремя откоче-

вать для уклонения от предоставления лошадей, угощения и других расходов (Красовский 1868: 126). Общим достоянием кочевого социума являлась предельная полнота разнообразных сведений обо всех его членах, что значительно повышало степень управляемости обществом и облегчало социальный контроль над ним. К примеру, показательно замечание П.Е. Маковецкого при описании правовых норм казахов, касающихся находки: «При киргизской общественности, при постоянных посещениях и разъездах из аула в аул в степи весьма быстро обнаруживается всякая находка. <...> Одинаково быстро расходуется и известие о потерявшемся, а потому скрыть находку очень трудно» (Материалы 1948: 266).

На базу оперативной информации казахского социума опиралась и российская колониальная администрация, которая хорошо осознала, что самостоятельно получить надлежащие сведения о происходящем в степи она не сможет, без чего нельзя будет осуществлять реальную власть над казахскими территориями с мобильным населением, да еще и не вполне лояльным к новой власти. Поэтому с самого начала колонизационных процессов Россия привлекала к сотрудничеству туземную администрацию. Показательно, что одна из основных функций окружных приказов как органов исполнительной власти была осведомительной. Приказы должны были вести достоверные списки султанов и старшин с указанием мест их кочевков; иметь сведения о нахождении сезонных кочевий волостей и аулов; вести перепись по числу кибиток; иметь сведения о землях, поступающих в частную собственность и о «заведениях, на них сделанных»; знать о проходящих через округ купеческих караванах и охранять последние; знать обо всех происшествиях на территории округа (Красовский 1868: 175).

Общественная важность получения различных сведений вызвала к жизни систему стимулов, поощряющих действия индивида в этом направлении. Обладание эксклюзивной новостью выделяло человека и привлекало к нему внимание, давало возможность проявить себя, что для казаха было чрезвычайно важно, поскольку казахский этнос относится к типу обществ с высокой значимостью личного авторитета.

Кроме того, новость принято было «отдарить», и не только взаимной информацией, но особо хорошим приемом и угощением: «почтарь <...> никакого вознаграждения за свой труд не получает. <...> Правда, что его во всяком ауле накормят, особенно если он сообщит новость» (Красовский 1868: 139); «часто он (казах. — Л.П.) совершает далекую поездку для сообщения слы-

шанного, тем более что обладатель новостей всегда может быть уверен в хорошем угощении» (Зеланд 1885).

Особой формой благодарности за новость являлся институт *сююнчи* — подарка за сообщение радостной (или полезной) вести. Этот обычай закреплялся адатом, и в случае отказа от выплаты обиженный мог обратиться к бию за удовлетворением законных претензий. По данным источников второй половины XIX в., «охота» за *сююнчи* могла служить одним из источников пополнения благосостояния скотовода, который получал «барана, другого, вовремя сообщив известному баю радостное для него известие» (Красовский 1868: 59). Исполнение данного обычая было настолько обязательным, что даже русская администрация была вынуждена считаться с ним: «генерал должен был дать несколько локтей перкала тому, кто первый принес ему весть о приезде Али» (Янушкевич 1966: 111). Разновидностью *сююнчи* являлась благодарность за находку потерянного и за обнаружение украденного имущества, которая должна была составлять пятую его часть.

Во многих случаях казаку важно было не просто получить и передать новость, но сделать это раньше других, поэтому скорость распространения информации особенно поражала путешественников, которые характеризовали ее в следующих выражениях: «с быстротой молнии», «как по телефону», «быстрее всякой почты» и т.п.

Богатые и знатные казахи для передачи новостей имели особых нарочных вестников, имевших, по всей видимости, хороших скакунов.

Таким образом, обычай обмена новостями предстает перед наблюдателями казахского общества XIX в. в качестве системы этикетных норм:

1. Нельзя проехать мимо юрты, не навестив хозяев и не сообщив что-либо о себе. Тот, кто проезжает мимо юрты, вызывает подозрения в нечистых помыслах.

2. Также нельзя проехать в степи мимо другого всадника без взаимных приветствий и обмена новостями. Весьма наглядно свидетельствует об этом И. Ибрагимов, описывая поездку на поминки *ас*: «Как водится, издали завидев нас, эти дети природы <...> со всех ног бросались к нам за “хабаром”, новостями, до которых киргизы большие охотники. <...> Подробно расспросив нас и сообщив, кстати, и нам свои новости, они, согласно с этикетом, проводили нас на некотором расстоянии. <...> Сколько мы ни встречали едущих киргиз, все они считали как бы своей обязанностью подъехать к нам и завести обычный разговор. В

свою очередь, молодые люди из нашей компании делали то же самое» (Ибрагимов 1876: 52).

3. При обмене новостями отсутствовали какие-либо цензы — возрастной, половой, социальный, и каждый был обязан предоставить встречному необходимую информацию.

4. Сам вопрос о наличии новостей, по-видимому, принял форму этикетного клише. Так, у бурят в 1880-х гг. была зафиксирована архаичная форма обычного приветствия, которую информант, учитель и писец Селенгинской степной думы У.-Ц. Онгодов, сам характеризовал как «монотонную и скучную» повинность. В этом длинном «протокольном» диалоге между гостем и хозяином имеются и вопросы о новостях. «Гость: Что нового есть? Хозяин: Ничего нового нет.

Гость: Вы какую-либо новость имеете?

Хозяин: Ничего нет.

Гость: Волки воры спокойны?» и т. д. (Жуковская 1988: 113).

В ряде описаний, касающихся казахов, также очевидно, что вопрос о новостях задавался для приличия.

Практика постоянного обязательного общения, несомненно, обусловила сложение психологического типа казаха, который отличает особая контактность, откровенность, любопытство. Интересно наблюдение П.Е. Маковецкого, который заметил, что казахи ради возможности общения предпочитали тесниться на скудных зимних пастбищах, подвергаясь риску потерять скот, нежели зимовать в лучших условиях, но в изоляции от сородичей (Материалы 1948: 264–265).

Традиционная ситуация получения и распространения информации, обеспечивающей нормальное функционирование казахского кочевого общества, была искажена в процессе установления российской власти, когда казахи столкнулись с качественно иным каналом распространения информации — письменностью. М.-С. Бабаджанов очень интересно описал то смятение, которое охватило казахское общество вследствие того, что оно не умело этим каналом пользоваться и контролировать его. Желание исправить положение стимулировало распространение грамотности среди казахов, что послужило, однако, увеличению жалоб и доносов в новые органы власти (Бабаджанов 1996: 90–98).

В рассматриваемой нами теме важным представляется вопрос о достоверности передаваемых сведений. Предоставление ложной информации наказывалось нормами казахского обычного права. Так, например, в случае получения *суюнчи* за ложный слух о воре доносителю следовало не только вернуть это вознаграждение, но также возместить стоимость украденного и всех

прочих судебных издержек. Сам человек получал репутацию «ненадежного», лгуна *отирикши*, которому нельзя доверять (Толыбеков 1971: 131). Об отрицательном отношении к ложным доносам свидетельствует пословица «у вора одна щека черная; у ложного доносчика обе черны». «Клеймо» лгуна являлось довольно тяжелой карой, поскольку позорящие наказания в кочевом обществе снижали авторитет человека и соответственно его социальный статус, что переживалось индивидом очень остро. Согласно старинным нормам, лжесвидетели вообще отстранялись от участия в социальной жизни (Материалы 1948: 284).

В процессе становления противоречивого симбиоза казахского адата и государственного права России имело место ослабление контроля за дезинформацией. Ложные доносы, сплетни, клевета стали мощным оружием в межличностной и межпартийной борьбе за власть в новой социальной реальности, что стало одним из проявлений кризиса кочевого общества в конце XIX в. Примером отклика на создавшуюся ситуацию могут служить горестные размышления Абая об упадке общественной нравственности. Казах, по его мнению, теперь «находит удовольствие в том, чтобы, выпросив у кого-нибудь на время лошадь, скитаться на ней из аула в аул, есть на даровщинку, собирать сплетни и слухи, хитростью и коварством подстрекать других или самому участвовать в заговоре» (Кунанбаев 1945: 305). Видимо, понимая, что вернуть прежний «золотой век» кочевого социума уже невозможно, да и вряд ли нужно, великий акын пытался предложить народу другое направление для реализации традиционных установок казахов на сбор и переработку информации, а именно — овладение наукой, позитивными знаниями.

Интересно, что в настоящее время уровень образованности казахского общества довольно высок. Многие семьи считают своей первейшей обязанностью дать детям высшее образование, не считаясь с затратами. Необразованный член семьи иногда лишен должного уважения и не имеет равного положения среди братьев и сестер (ПМА). Связаны ли современные ценностные ориентации с традиционными установками на престижность и выгодность обладания знаниями и разного рода информацией — это вопрос для отдельного исследования, но в первом рассмотрении эта связь кажется весьма возможной. Соответствующая тенденция была замечена еще Потаниным: «Подобно афинянам, киргизы необычайно любят новости, «хабары» — страсть, которая в молодом поколении заменяется любознательностью» (Чокан 1964: 167).

Итак, постоянное стремление казахов к обладанию новостной информацией было продиктовано необходимостью в поддержа-

нии стабильной экономической, политической и психологической обстановки в условиях подвижного образа жизни и дисперсного расселения кочевого социума.

Библиография

Бабаджанов М.С. Сочинения (сборник статей 1861–1871 гг.). Алматы: Санат, 1996.

Жуковская Н. Л. Категории и символика традиционной культуры монголов. М., 1988.

Зеланд Н. Киргизы: Этнологический очерк // Записки Западно-Сибирского отдела Русского географического общества. 1885. Кн. VII. Вып. 2.

Ибрагимов И.. Очерки быта киргизов // Древняя и новая Россия. СПб., 1876. Вып. III.

Красовский Н. Материалы для географии и статистики России. Область сибирских киргизов. СПб., 1868. Ч. III.

Кунанбаев А. Избранное. М.: Государственное издательство художественной литературы, 1945.

Ледебур К.Ф., Бунге А.А., Мейер К.А. Путешествие по Алтайским горам и джунгарской Киргизской степи. Новосибирск, 1993.

Материалы по казахскому обычному праву. Алма-Ата: Академия наук Казахской ССР, 1948.

Толыбеков С.Е. Кочевое общество казахов в XVII — начале XX в. Алма-Ата, 1971.

Чокан Валиханов в воспоминаниях современников. Алма-Ата, 1964.

Янушкевич А. Дневники и письма из путешествия по казахским степям. Алма-Ата, 1966.

А.Т. Марутян

ДАТЫ, ЦИФРЫ И НАЗВАНИЯ МЕСТНОСТЕЙ КАК КОДИРОВКИ ИСТОРИЧЕСКОЙ ПАМЯТИ

Основная функция плаката и транспаранта — оформление передаваемой информации по возможности короткими и содержательными формулировками. В случае Карабахского движения (1988–90 гг.) среди подобных формулировок, передающих довольно объемную информацию, определенное место занимали перечисления дат, цифр и названий местностей. Примечательно, что подобная кодировка употреблялась главным образом при характеристике геноцида армян 1915–23 гг. и погромов армянского населения Нагорного Карабаха и Азербайджана в 1918–20 гг. (Шуши, Баку) и 1988–90 гг. (Сумгаит, Гандзак/Гянджа, Баку),

а также массовых отравлений в Армении (Масис) и избиений армян в НКАО в 1988 г. (Шуши, Ходжалу). Это обстоятельство свидетельствовало, с одной стороны, об узнаваемости сотнями тысяч участников Движения подобной кодированной информации, т.е. о наличии определенного слоя исторической (и коллективной) памяти среди них, с другой стороны, о возможности формирования подобного слоя при помощи плакатных текстов, а также об образе действий по представлению фактов геноцида, погромов и избиений на более широком сравнительном фоне.

Ниже приводятся несколько характерных примеров и краткие пояснения к ним, сгруппированные по отдельным и совокупным признакам. Так, среди кодировок с названиями только местностей примечательны следующие транспаранто-плакатные тексты: «Дейр-Зор Бухенвальд Сумгаит» (24 апреля 1988 г.); «Дейр-Зор, Алтай, Сумгаит» (24 апреля 1989 г.); (Дейр-ез-Зор — пустынный район Сирии, куда были угнаны и уничтожены более 200 тыс. армян в 1915–16 гг.; в Алтайский край были сосланы десятки тысяч армян в 1949 г.) и с добавлением коротких характеристик: «Тер-Зор — Сумгаит / [требуем] решения по злодеяниям» (24 апреля 1988 г.); «Сумгаит, Масис, Шуши, Ходжалу ... До каких пор?»; «Пантюркизм — Дейр-эль-Зор, Сталинизм — Алтай, Пантюркизм — Сумгаит»; «Геноцид: Баку, Шуши, Нахичевань, Арцах, Сумгаит, Масис, Ходжалу» (все — 7 ноября 1988 г.) (из Нахичеванской АССР в 1920–88 гг. было целенаправленно выселено все армянское население). Среди кодировок с употреблением только дат, примечательны следующие тексты: «1915...1937...1949...1988» (24 апреля 1988 г.); и с добавлением короткой характеристики: «...1915...1988...До каких пор» (24 апреля 1989 г.). Среди формулировок с использованием названий местностей и дат были следующие тексты: «Баку — 1918, Шуши — 1920, Сумгаит — 1988» (18 ноября 1988 г.); «1915 Ван...Битлис...Эрзерум... 75 — Великий геноцид — Сумгаит... Гандзак...Баку...» и «24 апреля, Сумгаит, Баку: тот же почерк» (оба — 24 апреля 1990 г.; 24 апреля — день памяти жертв Геноцида 1915–23 гг.). Среди формулировок с использованием названий местностей, дат и короткой характеристикой был следующий транспарант: «Сумгаит [есть] продолжение Геноцида 1915 г., погромов в Баку и Шуши 1920 г.» (погромы в Баку были в 1918 г.). Названия местностей, даты и цифры (обозначающие количество жертв) имелись на следующем транспаранте: «Баку 1918 30000, Шуши 1920 20000, Сумгаит 1988, Ходжалу 1988 — ?»; и с дополняющей информацией-цитатой из произведения армянского поэта П. Севака на плакате: «...Обезглавили турки це-

лый народ. Хотели оставить одного армянина, и то... для музея... 1895–96 500000, 1915 1500000, 1918 (Баку) 30000, 1920 (Шуши) 35000, 1988 (Сумгаит) 26...?».

Ю.Ю. Карпов

ДАГЕСТАНСКИЙ «ЭПОС»: ЕГО ВРЕМЯ И ГЕРОИ

В науке стало общим местом признание того, что культуры различных исторических эпох по-разному относятся ко времени как таковому, к самой категории «время». Культуру горцев Кавказа и дагестанцев в том числе характеризует акцентированное внимание к прошлому. Однако в местной культуре отличие от соседей усматривается в иной форме фиксации и в другом видении и осмыслении «начала времени».

Оценки времени у большинства народов Северного Кавказа исходят из соотнесения его со временем эпическим, с эпосом как таковым, который полнокровно жил в их среде до середины XIX в. Нартский эпос являлся в этих культурах своеобразным мерилom бытия, от которого велся отсчет времени, в качестве «начала», «золотого века» истории каждого народа (общества).

Не так у дагестанцев. Нет и не было у них в обозримом прошлом эпоса, подобного нартскому. Полагают, что это результат влияния ислама, который якобы устранил возможность появления «арсенала» и «почвы» для эпоса (Аджиев 1985: 18). Однако в «арсенале» и в «почве» ли дело?

Ислам появился в Дагестане в VII столетии и более тысячи лет утверждался среди его населения. Время же формирования нартского эпоса относится к гораздо более ранним эпохам. То есть эпос как таковой в дагестанской среде мог появиться, однако не появился. Так что «почву» из-под него изъять не ислам. Далеко не каждая социокультурная среда рождает и творит собственный эпос или же заимствует мотивы у соседей. Однако эпос или близкие ему произведения фольклора выполняют значимые функции в жизнедеятельности общества и в созданной им культуре уже тем, что обозначают первопорядок. Поэтому очевидно, что существующую ввиду их отсутствия в конкретной социокультурной среде нишу должно было заполнять нечто отчасти равноценное.

Начальную страницу красивых и праведных дел для Дагестана в сознании интеллектуалов и народа открыл легендарный Абу Муслим, так что свидетельства его пребывания якобы находят

жители разных районов Страны гор. Последующие местные герои подражали его деяниям или, согласно известной логике, должны были совершать столь же значительные поступки, тем самым воспроизводя историю заново. В результате история отчасти утрачивала динамику и становилась едва ли не вневременной категорией или циклически повторяющимся развитием известных и канонизированных событий.

В этом правомерно усматривать рефлексию одной из общих черт культуры, но также и влияние на культуру письменности, ибо характерную черту письменного сознания составляют причинно-следственные связи, а не голая фиксация событий. К тому же дагестанское общество знало «эпос» и жило в согласии с ним. Только «эпос» был особенный.

Его создавало дублирование повествования о первых воителях ислама (в многократно переписывавшихся исторических сочинениях типа «Истории Абу Муслима» и «Тарих Дагестан» либо в историях отдельных селений и провинций, начинавшихся с изложения истории все тех же борцов за веру средневековья с возможной ее привязкой к «своей» местности). При этом легендарные события не столько конкретизировали причинно-следственные связи для оценки всей последующей истории, сколько оказывались формулой, к тому же закостенелой, в какой-то мере заменявшей собой эпос или «миф», излагающий «сакральную историю», которую периодически необходимо актуализировать. Влияние ислама здесь явное, и в этом случае, конечно же, следует принимать в расчет особенности средневековой — будь то восточная или западная — литературы, для которой характерно увязывание «начала» истории с установлением «праведной веры». В такой же степени очевидно, что влияние ислама в дагестанской среде было «по-своему» осмыслено и благодаря этому натурализовалось на местной почве. «Начало» ислама здесь стало «мифом» со своим культом, но не только.

Абу Муслим, точнее реальные его прототипы и их сподвижники, якобы положили начало генеалогиям местных правителей. Важнее, что они «укоренили местные народы». Мухаммадрафи (автор «Тарих Дагестан», ориентировочно XIV–XVI вв.) пояснял: написанная им «история ислама в Дагестане» — это «аргумент относительно корней народов Дагестана» (Мухаммадрафи 1993: 97).

Вслед за Мухаммадрафи хронист Кавказской войны Гаджи-Али также связывал истоки политической (ханской, бекской) власти в Дагестане с легендарным Абу Муслимом и тоже отмечал «главнейшую» позицию ханов аварских. Особенность Аварс-

кого ханства помимо военно-стратегических и политических причин заключалась в том, что хотя публичная власть в Дагестане в целом считалась якобы происходящей от Абу Муслима, в Хунзахе трон передавался по линии потомков князя Сурака якобы из «племени Руссов», и прервись эта их линия, то «на престол должен был быть избран хан из русских, грузин или армян», т.е. из христиан. Подобная легенда жила и создавала оригинальный, в чем-то мифический антураж тамошней власти. Рациональное зерно специфического отношения к этой власти диктовалось особой ролью Аварского ханства в Дагестане, его большим влиянием на сопредельные территории.

Сочетанием различных мотивов диктовался повышенный интерес имамов Гази-Магомеда и Гамзат-бека к Хунзаху. Овладение Хунзахом подразумевало не только занятие стратегически важной территории, выделявшейся среди прочих «по высоте местности <...> и по всем остальным положениям», но овладение местом, «управление (которым. — Ю.К.) является венцом Дагестана» (Абдурахман из Газикумуха 1997: 141). Поэтому это были претензии на создание новой династии в уже существовавшей политической структуре либо новой структуры вместо прежней. Поход Гази-Магомеда на Хунзах оказался неудачным. Гамзат-бек овладел Хунзахом и уничтожил членов аварского ханского дома. В дальнейших его поступках можно усмотреть претензию на выстраивание новой династической линии.

Во взятых вместе обстоятельствах деятельности Гази-Магомеда и Гамзат-бека резонно видеть посылку к творению истории, вписывающуюся в рамки их, и не только их честолюбивых натур. В известном смысле Гази-Магомед, а вслед за ним и другие имамы воспроизводили события прошлого, следуя за интерпретацией истории Мухаммадрафи, цели и приоритеты у них (при некоторых разночтениях) были те же, что и у их далеких предшественников, с тем уточнением, что они являлись уроженцами местных обществ. Они желали творить историю под стать легендарным воителям ислама средневековья, их поступки должны были восприниматься «как повторение поступков уже бывших, вернее повторная реализация их глубинных прообразов», как обращение к «первым временам», как претензия на обеспечение «роста <...> вечного “столбового” события» (Лютман 2001: 357).

Аналогичное честолюбие видно в поступках третьего имама — Шамиля. Однако в отличие от своих предшественников Шамиль отказался от довольно узкого взгляда на творение истории.

Шамиль тоже не упускал Хунзах из вида, тем более что этот «город» в его время стал оплотом русской силы в Нагорном Да-

гестане. Следуя примеру предшественников и развивая их опыт, он мог, приложив изрядные усилия, овладеть этим «городом» и сделать его центром своего вновь организуемого государства. Но так как он был нацелен на создание «своего» государства и государства «нового типа», то «пошел другим путем».

В конце войны, испытывая жесткое давление русских войск и отступая, «Шамиль говорил, что Авария принадлежит потомкам русского князя Сурака, и это ничего не значит, если русские завладеют ею, потому что они и прежде ею владели, лишь бы только те общества (аварские и андо-дидойские. — Ю.К.) остались (бы) в нашей власти» (Гаджи-Али 1995: 59). Однако в разгар войны он не желал оставлять русским центр Аварии с его потенциальной силой и значением, и по его приказанию Хунзах был разрушен.

Строя новое государство, вводя новую систему жизни, Шамиль основывал новые столицы. Ими были Дарго, а затем Ведено. Перенос столицы из первого во второе обуславливался ходом военных действий, так что имам второй столице дал название первой, Ведено стали называть Новым Дарго. Его назвали «матерью селений», новая столица должна была стать организующим центром вновь созданного государства, и уже поэтому, а не только в согласии с инженерной мыслью ее непосредственного проектировщика, имела правильную форму со рвами по периметру и с четырьмя башнями по углам («по краям»). Правильная форма поселения должна была восприниматься центром вновь творимого микрокосма. По словам Шамиля, новая столица и земли вокруг нее были отмечены благодатью и являлись самым совершенством.

По большому счету, подобные поступки имамов не были оригинальными. Схожие примеры хорошо известны в мировой истории с пророками и попытками создания нового мира. Культура дагестанцев в целом мало оригинальна и в плане склонности к мифотворчеству и эпическому осмыслению не только истории, но и значимых вех текущей жизни. Она отчасти оригинальна в том плане, что почти напрямую соотносила настоящее с прошлым и через такое циклическое восприятие не столько самой истории, сколько бытия своего общества оттеняла своеобычность собственного видения мира. При этом говорить об эпосе в культуре местного общества в том его ракурсе, которого я здесь коснулся, конечно, можно только в переносном значении, однако, как мне видится, все же можно.

Библиография

- Абдурахман из Газикумуха. Книга воспоминаний. Махачкала, 1997.
- Аджиев А.М. Многообразие и единство в фольклоре народов Северного Кавказа // Семейно-обрядовая поэзия народов Северного Кавказа. Махачкала, 1985.
- Гаджи-Али. Сказание очевидца о Шамиле. Махачкала, 1995.
- Лотман Ю.М. Семиосфера: Культура и взрыв. Внутри мыслящих миров: Статьи. Исследования. Заметки. СПб., 2001.
- Мухаммадрафи. Тарих Дагестан / Введ., пер., коммент. А.Р. Шихсаидова // Шихсаидов А.Р., Айтберов Т.М., Оразаев Г.М.-Р. Дагестанские исторические хроники. М., 1993.

Н. Кужаев

КУАНДЫК ДЖЕЗДЫБАЕВ И «1000 ПЕСЕН КАЗАХСКОГО НАРОДА»

Особенную духовную ценность для казахского народа составляет сборник Александра Затаевича «1000 песен казахского народа». Сбор песен для этого сборника проходил в 1920–1923 гг. в Оренбурге. Александр Викторович Затаевич знаком казахскому народу как первый казахский музыковед, этнограф, первый собиратель казахских песен и *кюйев*. Он впервые записал казахскую музыку в нотном варианте.

Однако немногим известно, какую роль в судьбе А. Затаевича сыграл уроженец Актюбинской области Куандык Джездыбаев. В предисловии сборника «1000 песен казахского народа» написано, что аккомпаниатор концертной группы ГубОНО Затаевич, по его собственному свидетельству, начал собирание казахских народных песен с записи песен «Харидаю» (№ 254), особенно понравившейся ему на одном из концертов киргизской музыки. Песню пел слушатель педагогических курсов в Оренбурге Куандык Джездыбаев. «Случилось так, — пишет Затаевич, — что <...> трогательно нежный и поэтический «Харидаю» <...> мне раскрыл глаза на неизведанные красоты киргизского музыкального творчества и окрылил решимостью посвятить свои силы собиранию киргизских народных песен» (Затаевич 1963: 544–545).

В семейных архивах родных К. Джездыбаев имеются фотографии и отдельные записи. Известно, что Джездыбаев Куандык Алтынбаевич родился в 1901 г. в семье мастера по шитью обуви Джездыбаева Алтынбая в нынешнем поселке Копа Актюбинской области Хромтауского района. Алтынбай был влиятельным и

уважаемым человеком среди аульчан. Он сочинял стихи, участвовал в *айтысах*. Мать Анайы (настоящее имя Дамели) обладала даром целительницы. В семье Алтынбая выросли два сына — Жаксылык (1890 г. р.) и Куандык. Оба имели хороший голос, пели, писали стихи. По словам очевидцев, когда Жаксылык и Куандык пели вместе, народ не вмещался в доме, собравшиеся стояли и слушали их пение возле дома.

К.А. Джемдыбаев после окончания педкурсов в городе Актобе в августе 1918 г. назначается учителем Хобдинской аульной школы. С мая 1920 г. его направляют на педагогические курсы в Оренбург. Куандык Алтынбаевич, интересуясь народной музыкой, обладая соответствующим голосом, артистизмом, часто выступал на студенческих концертах. На одном из таких концертов его и услышал А.В. Затаевич.

После анализа имеющихся документов семейного архива потомков К. Джемдыбаева можно твердо сказать, что именно исполнительский талант К.А. Джемдыбаева дал толчок Александру Затаевичу к собиранию казахских песен и *кюев*. Он же стал первым корреспондентом и помощником А. Затаевича в его работе по переложению казахской музыки на ноты. А. Затаевичем записаны 7 песен в исполнении К. Джемдыбаева: «Харидаяу», «А-уй, а-уй!», «Адаскан», «Айжан-ай», песня Ахан-сери «Сырымбет», «Караторгай», «Ахау, арман».

Судьба К.А. Джемдыбаева сложилась непросто. После окончания педкурсов в Оренбурге в 1923 г. он назначается помощником начальника Актюбинского уезда городской милиции. В мае 1929 г. в связи с реорганизацией Адаевского округа К. Джемдыбаев переходит на другую работу — секретарем партколлегии ККРКИ в городе Туркестане. В июне 1931 г. его назначили директором Меркенского овцесовхоза. В ноябре 1936 г. он избирается заместителем председателя Облпотребсоюза Южно-Казахстанской области. А в 1937 г. К. Джемдыбаева осуждают на 25 лет тюремного заключения как врага народа. Он отбывал заключение в Сибири, в Норильске. В жутких тюремных условиях, где каждый день ожидали смерть, Куандык Алтынбаевич организовал театр среди заключенных, устраивал концерты, ставил пьесы. К. Джемдыбаева освобождают и реабилитируют в мае 1946 г. как необоснованно осужденного. Позже Куандык скажет, что не знал, за что отсидел. После освобождения от тюремного заключения и реабилитации К. Джемдыбаев меняет свою фамилию, взяв имя отца за фамилию. Теперь он Алтынбаев Куандык Алтынбаевич. В послевоенные годы он работал в Кызыл-Ординской области. В 1961 г. вышел на пенсию и переехал в Актюбинск. В

Актюбинске жил недолго. Умер в 1964 г. Сыновья К. Джездыбаева Бахтияр и Достан, дочь Алия в настоящее время живут в Актюбинске.

Библиография

Затаевич А.В. Затаевич 1000 песен казахского народа. М.: Государственное музыкальное издательство, 1963.

М.Ш. Ризаханова

ФОЛЬКЛОР В СОВРЕМЕННОЙ ДУХОВНОЙ КУЛЬТУРЕ ЛЕЗГИН

Важнейшим компонентом духовной культуры лезгин, интегрирующим все сферы бытовой и духовной культуры народа, остается устное народное творчество.

Фольклорное наследие лезгин в наше время так же свежо в памяти народа, заключенные в нем народная мудрость и остроумие, назидание и юмор так же устойчивы, как и в прошлом.

Истоки устного народного творчества лезгин уходят в глубь веков. Фольклорные произведения передавались из поколения в поколение, принижывая весь бытовой уклад, и поэтому прочно закрепились в памяти народа.

Однако следует отметить, что процесс функционирования фольклора, как и других форм духовной культуры (обрядов, верований, художественных ремесел и др.), имеет свои особенности и этапы, обусловленные изменениями в социально-экономической и политической сферах общества. Так, в первой четверти XX в. традиционные формы фольклора лезгин (эпос, предания, сказки, обрядовые песни, пословицы, поговорки, притчи, загадки и др.) функционировали среди народа почти в неизменном виде. Большой популярностью продолжала пользоваться поэзия талантливейших поэтов прошлого Етима Эмина, Саида Кучхюрского и др. С 30-х гг. XX в. в связи с массовой ликвидацией неграмотности, развитием народного образования и системы массовой коммуникации (прессы, радио, кино и др.), особенно ростом коммунистической идеологии произошел процесс постепенного сужения функций традиционных форм духовной культуры. Фольклорная традиция, не уйдя целиком из быта народа, стала восприниматься в известной степени символически, все более уступая место профессиональной поэзии, в которой воспевались новый социалистический строй, коммунистическая идеология, революция и ее вожди.

С 90-х гг. XX в., с изменениями в политической и идеологической областях жизнедеятельности общества, с ростом национального самосознания у лезгин, как и у других народов нашей страны, динамично возрастает интерес к традиционным формам духовной культуры, в том числе к фольклору. Эстетическое осмысление традиций сочетается с их этнической привязкой, со стремлением использовать их для создания национального колорита, подчеркивания ценности духовного наследия народа.

Процессы возрождения элементов духовной культуры, в том числе фольклора, получают особое развитие в последние годы. Это проявляется в активизации традиционных обрядов и обычаев и сопровождающих их элементах фольклора, театрализованных представлениях, в частности посвященных герою лезгинского эпоса богатырю Шарвили, ежегодно проводимых в селении Ахты; в сфере публикаторской — издание и переиздание в центре и на местах сборников фольклорных произведений в оригинале и в переводе на русский язык; в области музыкальной культуры — переложение произведений устного народного творчества на музыку современных композиторов, включение элементов фольклорных жанров в систему современной профессиональной литературы и искусства и т.д.

Фольклор лезгин на современном этапе аккумулирует в себе сплав древних и современных традиций, который сложился в многогранную систему, состоящую из различных жанров: мифологии, героического эпоса, легенд и преданий, сказок, поговорок и загадок, обрядовой поэзии, исторических песен и т.д.

Жанры лезгинского фольклора на современном этапе обнаруживают разную степень бытования: одни из них (например, песни-заклинания, сопровождавшие обряды вызова дождя и солнца) постепенно отмирают, другие (песни, сказки, поговорки, поговорки, песни-плачи и др.), в известной мере видоизменяясь, сохраняются и в наши дни.

Основной пласт народной поэзии лезгин и в наше время составляют традиционные песни — *маньяр* или *бендер*, в которых отражаются социальные мотивы, боль и надежды народа. Многие из них (особенно лирические) входят в репертуар современных исполнителей народных песен, в том числе *ашузов*, многие переложены на музыку современных композиторов (особенно Азефа Мехмана).

Наиболее явственно произведения устного народного творчества в наше время проявляются в обрядовой практике лезгин, особенно связанной со свадьбой и похоронами. В свадебных песнях, представляющих яркие образцы устного народного творче-

ства, применяются приемы и поэтические сравнения: сторона жениха сравнивает невесту с солнцем, луной, звездой, цветком, а жениха — с соколом и т.д.

Похоронные песни-плачи, как и весь цикл похоронно-погребальной обрядности, оказались весьма устойчивыми и донесли до наших дней значительный фольклорный материал. В песнях-плачах выражается скорбь по умершему, осиротевшим детям, жене, родителям, друзьям. Однако следует отметить, что, хотя для песен-плачей и существует определенная схема построения, установленная традиция использования изобразительно-выразительных средств, плакальщицы в наше время часто импровизируют в зависимости от возраста умершего, реальных обстоятельств его смерти. В жанр причитаний часто вносятся элементы нового быта, новая лексика. Так, бытовые несчастья, такие как смерть в автокатастрофе, от электрического тока и т.д., вызвали к жизни новые плачи, которые вплетаются в традиционные формы плачей, с указанием конкретных причин смерти, тем самым усиливая их эмоциональную тональность.

В настоящее время в связи с массовым распространением средств коммуникации (телевидения, радио, кино, компьютеров, сотовой связи и пр.) в некоторой степени ослабевает интерес к сказкам, хотя они и не ушли из народного быта. Народные сказки входят в учебные программы по литературе; и в наше время дети просят взрослых рассказывать им сказки.

Значительное место в устном народном творчестве лезгин и в наши дни занимают пословицы и поговорки — афористически сжатые изречения с поучительным смыслом, основанном на жизненном опыте или правилах общественного быта.

Традиционный фольклор лезгин оказывает огромное влияние на современную литературу. Анализ произведений современных поэтов и писателей (Сулеймана Стальского, Тагира Хурюгского, Кияса Меджидова, Якуба Яралиева, Ахеда Агаева и др.) показывает, что в них гармонически сочетаются традиционные сюжеты и формы с новым, связанным с современными социальными реалиями, мировоззрением народа.

МУЖСКАЯ ОДЕЖДА ТУРКМЕН ПО ФОТОКОЛЛЕКЦИЯМ МУЗЕЯ НАРОДОВЕДЕНИЯ

Первые немногочисленные фотодокументальные материалы МАЭ по туркменской одежде относятся к концу XIX — началу XX в. В послереволюционные, довоенные и послевоенные годы фотоколлекции по туркменам собирались эпизодически и по количеству изображений составляют незначительную часть иллюстративного фонда отдела Центральной Азии.

В 1954 г. из Музея народоведения в МАЭ передали тринадцать фотоколлекций. Среди них было две по традиционной культуре туркмен (МАЭ. Колл. И-1888, И-1904). Одна из коллекций состоит из стеклянных негативов (МАЭ. Колл. И-1888). В настоящее время трудно охарактеризовать их качество и сохранность. Судить о содержании снимков возможно лишь по кратким аннотациям описи, составленной сотрудницей МАЭ Е.П. Николаичевой вскоре после передачи коллекции в музей.

Вторая коллекция по туркменам содержит отпечатки (МАЭ. Колл. И-1904). Она небольшая по количеству снимков (41). В основном изображения относятся к 1930-м гг., хотя среди них встречаются и более ранние. Одним из них является фотография «Мерв. Группа туркмен» (МАЭ. Колл. И-1904-39). В качестве источника поступления, на паспорту МАЭ, кроме Центрального музея народоведения указан Дашковский музей. Напомним, что Музей народоведения был создан в 1924 г. на основе коллекционных собраний Румянцевского и Дашковского музеев. На фотографии отсутствует указание на год съемки.

Время создания фотографии могут помочь определить некоторые ее технические особенности. Во-первых, этот снимок не черно-белого цвета, который характерен для поздних изображений, а коричневого, что отличает снимки конца XIX — начала XX в. Кроме этого, данная фотография является стереофотографией. На одном паспорту по горизонтали размещено два одинаковых снимка. Рассматривать их нужно было одновременно через специальное оптическое устройство, чтобы получилось объемное изображение. Это новшество в фотографии не получило в дальнейшем широкого распространения (Редько 1999). До наших дней дошло незначительное количество подобных снимков. Коллекция аналогичных стереофотографий хранится в иллюстративном собрании МАЭ. Она датирована 1908 г. (МАЭ. Колл. 1320). Следовательно, стереофотография из Музея народоведения тоже может быть выполнена в начале XX в.

Еще одним ранним документом из Музея народоведения является фотография «О. Челекен. Туркмен-огурджалинец. Изд. Глушкова и Полянина» (МАЭ. Колл. И-1904-40). Сюжет снимка показался знакомым. При сравнении его с содержанием фотоколлекции И.Н. Глушкова по туркменам, хранящейся в МАЭ, выяснилось, что это же изображение входит в состав материалов И.Н. Глушкова (МАЭ. Колл. 1301).

Этот собиратель был одним из постоянных корреспондентов МАЭ в 1908–1909 гг. Он был горным инженером и около трех лет провел на острове Челекен, где заинтересовался жизнью обитавших там туркмен. И.Н. Глушков преподнес МАЭ коллекцию ювелирных украшений, собранных им на Челекене, и фотографии к ним, выполненные им самим. Впоследствии И.Н. Глушков, видимо, стал совладельцем издательства. В 1908 г. он передал музею серию открыток с видами местностей, исторических развалин, бытовыми сценками из жизни туркмен, в том числе острова Челекен. На открытках указано название известного в те годы издательства Глушкова и Полянина. Начало XX в. называют «золотым веком почтовой открытки», тогда в Туркестане возникали многочисленные открыточные издательства, которые, как правило, для воспроизведения пользовались собственными оригинальными фотонегативами (Голендер 2002: 16).

Эти открытки можно отнести к так называемой коммерческой фотографии, они могли быть своего рода сувенирами (Толмачева 2007: 85). Открытки И.Н. Глушкова не были студийными, они выполнены в естественных для моделей условиях. Поэтому коллекции И.Н. Глушкова, как и рассматриваемая открытка Музея народоведения, содержат научную информацию, представляя традиционную культуру туркмен-челекенцев.

Собиратель коллекции И.Н. Глушков называл население острова Челекен огурджалинцами. В фундаментальном томе «Народы Средней Азии и Казахстана», изданном в 1963 г., в числе мелких туркменских племен упоминаются «огурджалы» (Народы Средней Азии и Казахстана 1963: 18). Огурджали также обозначены на карте расселения туркмен (Народы Средней Азии и Казахстана 1963: 16). В то же время в 1964 г. в Ашхабаде вышел краткий историко-этнографический и краеведческий очерк А. Клычева, посвященный острову Челекен. Его автор считает, что название населения острова огурджалинцами является неоправданным и даже обидным прозвищем (Клычев 1964: 21, 22). Он высказал мнение, что огурджалинцев нельзя рассматривать как самостоятельное племя, как это делали русские исследователи Н.Н. Му-

равьев и Г.С. Карелин, и толкует термин «огурджали» лишь в значении «пираты», «разбойники».

И.Н. Глушков в своей рукописи, приложенной к собранным им ювелирным украшениям, характеризовал жителей острова как отважных и ловких контрабандистов, которые занимались вывозом соли и нефти в Персию на лодках, вмещавших до 3 тысяч пудов, и «добычею озокерита и продажею его в Хиву и Бухару». А. Клычев называет челекенских туркмен иомутами, которые жили в Туркмении в Ташаузской и Красноводской областях и затем заселили остров (Жылычев 1964: 49).

На двух ранних фотографиях Музея народоведения «Мерв. Группа туркменов» и «О. Челекен. Туркмен-огурджалинец» мужчины позируют в черных барашковых шапках и длинных халатах. Обращают на себя внимание головные уборы. Это большие шапки черного цвета, прямые по форме, с круглым верхом. Туркменские мужчины носили меховые шапки различной формы поверх нижней, маленькой. У мервских текинцев и части иомутов в конце XIX — начале XX в. бытовали подобные высокие (30 см и выше) шапки с верхом полусферической формы (Морозова 1989: 53).

В комплекс туркменского мужского костюма входила нателенная одежда: рубаха и штаны, которые можно увидеть на представленных фотографиях. Рубахи длиной до бедер белого цвета. Их шили из белой маты или бязи. Лишь у старика-челекенца на снимке рубаха темного, скорее всего красного цвета. Оформление выреза у рубах круглый старинный. У некоторых туркменских групп такой ворот называли суфийским, т.е. рубахи с подобным оформлением носило духовенство как «хранитель традиций древних форм одежды» (Морозова 1989: 42). На изображениях рубахи надеты под халаты, и поэтому отсутствует возможность увидеть, где располагался дополнительный разрез на горловине: горизонтально на плечах или вертикально справа. В конце XIX — начале XX в. преобладал горизонтально-вертикальный ворот.

Рубахи из ткани белого цвета с воротом по линии горловины показаны на портретах мужчин средних лет, туркмен гокленов и мервских текинцев из рассматриваемой коллекции (МАЭ. Колл. И-1904-3, 4, 5). Позже рубахи белого цвета с таким горизонтальным разрезом стали шить лишь старым мужчинам (Васильева 1954: 150).

Поясная одежда — штаны — у туркмен на фотографиях сшиты из белой материи. Их носили как в качестве нижних, так и верхних.

Верхняя одежда, халат, у старика с острова Челекен показан легкий, без ваты. Мервские текинцы на снимке одеты в однотон-

ные халаты, простеганные частыми вертикальными строчками. У одного из текинцев отогнута пола халата и видна подкладка, которая обычно была белого цвета. Все халаты среднеазиатского туникообразного покроя с длинными и широкими, сужающимися к низу рукавами. У старика с фотографии И.Н. Глушкова они закрывают кисти рук. Зимние стеганные халаты на вате традиционного покроя без плечевого шва с широкими рукавами показаны на фотографиях Музея народоведения «Тип мужчины средних лет (профиль)» и «Типы мужчин средних лет (профиль)» (МАЭ. Колл. И-1904-2, 4).

Обувь на снимках показана кожаная, сшитая, без каблуков, с плоской подошвой. На фотографиях видна лишь нижняя часть башмаков, закрытых штанами. Поэтому определить, что носили мервские текинцы — сапоги или более короткую обувь, — затруднительно. На открытке И.Н. Глушкова на старике мягкие кожаные сапоги. На этом же снимке показана детская одежда, по всей видимости, мальчика. На ребенке меховая шапка белого цвета. Светлые головные уборы носила мужская молодежь. Халатик мальчика короткий, застегнутый на пуговицу, сшитый из тонкого мягкого материала, возможно, из бархата. Халат ничем не подпоясан и притален. Возможно, это одежда приталенного вида так называемого курдского, иранского покроя, которая была распространена у туркмен восточного побережья Каспийского моря (Морозова 1989: 46). Ребенок стоит без обуви и, видимо, без штанов.

На стереофотографии текинцы подпоясаны матерчатыми кушаками, сложенными в мягкий жгут. По мнению А.С. Морозовой, мягкие пояса были распространены у бедняков, богатые люди в старое время носили кожаные пояса с металлическими пряжками (Морозова 1989: 48). Однако, глядя на группу текинцев на снимке, трудно поверить в то, что это бедные туркмены.

В старину туркмены всегда носили кушаки и на нем укрепляли нож. На снимке «Тип мужчины в национальной одежде» показано, каким образом у туркмена-гоклен к кушаку с помощью узкого ремня и кольца прикреплен нож, засунутый за пояс (МАЭ. Колл. И-1904-1).

Остальные фотографии коллекции по туркменам Музея народоведения почти все относятся к 1930-м гг. По литературным данным известно, что в 1930-е гг. для шитья одежды во многих случаях продолжали изготавливать дотканую материю и использовали традиционные покрои даже в 1950-е гг.

На снимке «Тип мужчины в национальной одежде» туркмен-гоклен из Кара-Калы одет в рубаху с отложным воротником, вер-

тикальным разрезом спереди и застежкой на пуговицы (МАЭ. Колл. И-1904-1). Она сшита из материи темного цвета. Прежде на рубахи мужчин молодых и среднего возраста употребляли цветную ткань, они были без воротника с вертикальным разрезом. Такой фасон рубахи, как показано на снимке, появился в начале XX в. под влиянием русской моды.

Верхняя туркменская мужская одежда 1930-х гг. в иллюстративной коллекции Музея народоведения представлена несколькими халатами, которые бытовали в большинстве районов Туркмении. Черно-белые снимки изображают халаты туркменов-гокленов в узкую светлую полоску или с добавлением узкой темной полосы (МАЭ. Колл. И-1904-1, 4). Ткань предположительно пространственного красного цвета, на фотографии она похожа на полущелковую, делали с узкими продольными белыми и желтыми полосами. Из подобного сорта материи шили повседневные халаты. На изображениях халаты выглядят как сшитые по старинному среднеазиатскому туникообразному покрою со спущенной проймой, длинными и широкими рукавами. Края ворота и полы отделаны широкой орнаментированной тесьмой. Некоторые из них простеганы по длине. Под распахнутым халатом на снимке надет еще один однотонный темный, подпоясанный мягким кушаком. В прежнее время носили в холодное время года по два халата, подпоясывая нижний.

На пояском портрете «Тип мужчины средних лет (фас)» показан стеганый халат в узкую темную и светлую полосы, V-образный вырез которого обшит плетеной однотонной тесьмой (МАЭ. Колл. И-1904-3). Под халат надеты другие халаты или куртки с застежкой на пуговицы, прорезными петлями и пришитыми воротниками. Таким образом, как видно по снимку, комплект национальной одежды к 1930-м гг. претерпел значительные изменения.

На парном пояском портрете мервских текинцев «Типы мужчин средних лет (профиль)» показаны два однотонных халата (МАЭ. Колл. И-1904-5). На одном из них виден окат кроеного вшивного рукава. Воротник этого халата выполнен как в старину: сзади стоячий, переходящий спереди в шалеобразный. Фотографии 1930-х гг. могут служить наглядной иллюстрацией соотношения старого покроя мужского костюма и некоторых деталей нового.

На снимке 1930-х гг. «Участники V-го Всесоюзного съезда Советов — Углай Ханхи и Ходар Мамедов — председатель колхоза Киргизского р-на» сфотографирован туркмен в куртке с нашитыми нагрудными карманами (МАЭ. Колл. И-1904-13).

Головные уборы составляют одну из характерных этнических особенностей одежды туркмен. Большинство снимков коллекции Музея народоведения датировано периодом коллективизации. Судя по этим изображениям, в 1930-е гг. мужчины в окрестностях Ашхабада носили круглую тибетейку (МАЭ. Колл. И-1904-6, 13, 18, 21, 28, 34), а также маленькую шапочку, которая закрывала только макушку (МАЭ. Колл. И-1904-6). На портретах колхозников показано, что в те годы бытовала меховая шапка, но современного фасона, напоминавшая кубанку черного цвета, расширяющуюся кверху, иногда с матерчатым верхом (МАЭ. Колл. И-1904-6, 14, 38).

Фотографии коллекции Музея народоведения предоставляют документальные данные о комплексах мужского народного костюма конца XIX — начала XX в. и свидетельствуют о сохранении некоторых его элементов в 1930-х гг. в малоизмененном виде.

Библиография

- Васильева Г.П. Туркмены-нохурли // Среднеазиатский этнографический сборник. Новая серия. М., 1954. Т. XXI.
- Голендер Б. Окно в прошлое. Ташкент, 2002.
- Клычев А. Челекен. Ашхабад, 1964.
- Морозова А.С. Традиционная народная одежда туркмен // Традиционная одежда народов Средней Азии и Казахстана. М., 1989.
- Народы Средней Азии и Казахстана. М., 1963. Т. II.
- Редько А.В. Основы фотографических процессов. СПб., 1999.
- Толмачева Е.Б. Коммерческая фотография как этнографический источник // Радловский сборник. СПб., 2007.

В.А. Прищепова

ТРАДИЦИОННАЯ КУЛЬТУРА ТУРКМЕН В УСЛОВИЯХ ПЕРЕМЕН (ФОТОКОЛЛЕКЦИИ МУЗЕЯ НАРОДОВЕДЕНИЯ 1920–1930 гг.)

Представленный очерк является продолжением работы по изучению иллюстративных коллекций МАЭ РАН по народам Центральной Азии, переданных в 1954 г. из бывшего Государственного Центрального музея народоведения Москвы (1924–1948) (Прищепова 2007: 134–139). В их число вошла коллекция по туркменам, состоящая из 41 фотографии (МАЭ. Колл. И-1904). Большинство материалов датировано 1934–1936 гг. Отдельные снимки относятся к 1925 г., а также к концу XIX — началу

XX в. Все изображения наклеены на типовые картонные паспарту МАЭ, краткая аннотация к ним выполнена в 1961 г. во время составления описи регистратором музея. При этом отсутствуют сведения о фотографах, собирателях, обстоятельствах сбора и поступления коллекции в Музей народоведения. Не всегда определено место проведения съемок.

Фотографии этой коллекции содержат материалы, относящиеся к таким сторонам материальной культуры туркмен, как мужская, женская и детская одежда, традиционные занятия населения, жилище, домашняя утварь, транспорт, архитектура. В фотографиях нашли отражение темы социальных отношений, воспитания детей, просвещения, образования, религии.

В процессе изучения фотодокументов по Туркмении 1934–36 гг. необходимо обращаться к историческим событиям тех лет. Ломка традиционного уклада в этом регионе происходила значительно позже по времени и болезненнее по сравнению с районами Европейской части бывшего Советского Союза. По литературным источникам известно, что даже в начале 1930-х гг. в Туркмении местное население активно противодействовало реформам, в некоторые случаи в виде вооруженных конфликтов. Выезжать в экспедиции в Туркмению в 1920-е и в начале 1930-х гг. было небезопасно. Поэтому музейные иллюстративные материалы этих лет немногочисленны. В фотоколлекциях Музея народоведения по туркменам содержатся уникальные фотоматериалы по традиционной культуре, сохранившейся в первые годы становления советской власти, в том числе изображения традиционного жилища.

Два снимка 1934 г. «Общий вид колхозного двора» и «Улица с электрофицированными юртами в колхозе “Большевик”» были сделаны близ Ашхабада и в Байрам-Алийском районе (МАЭ. Колл. И-1904-25, 26). Эти фотографии можно было бы отнести не к 1930-м гг., а к более раннему периоду. Настолько все на них выглядит традиционно. Картину архаики разрушает лишь присутствие во дворе вошедшего в обиход нового транспортного средства — велосипеда — и деревянных столбов с электрическими проводами, установленными около каждой юрты. Внешний вид колхозных усадеб на снимках показывает сохранение национальных форм в жилище туркмен в 1930-е гг.

На фотографиях видны ряды юрт, покрытых войлоками серого цвета, которые обычно изготавливали из овечьей шерсти. В прошлом у многих групп туркмен это кочевое жилище было господствующим. На снимках видны камышовые циновки, которые прикрывают снаружи боковые войлоки в целях предохране-

ния от порчи. Именно эта конструктивная деталь являлась внешним отличием туркменской юрты. Жилища на фотографиях лишены какого-либо декора, что было особенностью кочевого жилища текинцев. У них отсутствовали тканые полосы, удерживавшие циновки либо войлоки купола, характерные для туркмен других групп.

На одном из снимков у юрты откинута часть камышовой циновки и бокового войлока и виден фрагмент решетчатых складных стенок. На фотографиях показаны также дверные проемы юрт, состоящие из боковых стоек, порога и притолоки, с деревянными дверями. Такие двери появились в 1930-е гг. (Васильева 2000: 111). Снимок зафиксировал их именно в эти годы. Двери делали двустворчатыми. Прежде дверной проем занавешивали коврами, войлочными, в теплое время — камышовыми полотнищами.

На переднем плане одной из фотографий показана юрта в сложенном виде. На земле лежат деревянные жерди, войлоки, сверху на них — купольный круг и рулоны свернутых циновок. Рядом стоит верблюд, которого за поводок держит мужчина. Эту юрту или только что привезли, или собираются перевозить на другое место.

Фотография 1934 г. «Освещение юрты» выполнена в период, когда началась электрификации коллективных хозяйств в Туркмении. Этот снимок мог быть выставлен в витрине современного магазина электротоваров в качестве рекламного плаката, настолько наглядно мужчина и женщина в национальной одежде вставляют в патрон электрическую лампочку, подвешенную к потолку юрты (МАЭ. Колл. И-1904-27). В литературе описан случай, когда в 1950-е гг. временная осветительная линия была проведена даже на хлопковые поля для работы в вечернее время (Винников 1954: 33).

Наряду с юртой у туркмен бытовали постройки оседлого типа. На фотографиях селений среди кочевых жилищ стоят небольших размеров глинобитные одноэтажные белого цвета здания с плоской крышей. Можно предположить, что это традиционные каркасные мазанковые постройки. Их сооружали из местных строительных материалов. Деревянный остов покрывали камышовой циновкой и затем обмазывали глиной. На снимках у таких домов маленькие окна, расположенные под крышей. В старину их затягивали бычьим пузырем. Такие камышовые сооружения получили большое распространение в 1930-е гг., в период коллективизации и оседания населения (Васильева 1982: 193). Одноэтажные постройки с плоской крышей использовались не

только как жилые помещения, но и в качестве подсобных, хозяйственных помещений. Этот тип построек сохранился до наших дней (Васильева 1982: 193).

На снимке 1934 г. показано здание школы *мактаб* в ауле Кипчак близ Ашхабада (МАЭ. Колл. И-1904-34). Одноэтажная постройка с плоской крышей имеет нетипичные для народной архитектуры большие застекленные окна, появившиеся под влиянием русской культуры. Дома такого вида сочетали в себе элементы нового типа жилища и унаследованные традиции старого в конструкции, технике строительства и материале.

На снимке 1934 г. «Установление радиомачты в ауле “Шор-Кала” в колхозе им. Ленина» трое мужчин работают около примыкающих друг к другу домов с купольными перекрытиями (МАЭ. Колл. И-1904-29). В музейной документации отсутствуют данные о том, в каком районе Туркмении была сделана фотография. По литературным данным известно, что подобные постройки были характерны для Мервского оазиса (Народы Средней Азии и Казахстана 1963: 68). Еще в конце XVIII–XIX вв. там существовали своеобразные постройки из сырцового кирпича со сводчатыми куполами, которые служили жилищем или хранилищем для вещей и продуктов.

Г.П. Васильева, описывая формы оседлого жилища у туркмен, отмечала бытование двух типов куполообразных построек. Камышовое круглое в плане с куполообразной крышей было распространено, главным образом, в Мервском оазисе. По полевым материалам Г.П. Васильевой 1979 г., у одних туркменских племен жилище подобного типа исчезло уже в конце XIX в., у других сохранялось в качестве хозяйственного помещения (Васильева 1982: 197).

Дома с купольно-сводчатым перекрытием из сырцового кирпича и пахсы издавна бытовали у населения Южной Туркмении. В 1955 г. во время поездки в Туркмению Г.П. Васильева встретила сохранившиеся купольные дома, которые использовали в качестве хозяйственных построек (Васильева 1982: 203–204). В 1960–1970-е гг. участники Южно-Туркменской экспедиции зафиксировали развалины большого селения, застроенного почти сплошь домами с куполами, в которых проживали до 1950 г. Г.П. Васильева высказала предположение о генетической связи между двумя древними формами купольных композиций народного жилища (Васильева 1982: 206).

Приведенные данные позволяют определить, что на коллекционной фотографии изображены жилые куполообразные дома одного из районов Южной Туркмении. Качество музейной фото-

графии не позволяет с точностью назвать материал, из которого выполнены эти сооружения. Можно предположить, что из сырцового кирпича.

Со временем постройки традиционных оседлых форм устаревали, разрушались и использовались как хозяйственные. Они фактически не сохранились и дошли до нас лишь в немногих иллюстративных материалах, в том числе музейных.

Многие фотографии, переданные из Музея народоведения, небольшие по размеру. Тем не менее на них можно рассмотреть некоторые детали. На панорамном снимке колхозной улицы в Байрам-Алийском районе на переднем плане женщина сидит перед очагом, которым пользовались в летнее время для приготовления пищи.

Фотографии коллекции Музея народоведения предоставляют документальные данные о материальной культуре туркмен 1930-х гг. и являются достоверным этнографическим источником. В некоторых случаях для уточнения информации, содержащейся в иллюстративных материалах, приходится привлекать научную литературу. Каждый снимок включает в себе множество сюжетов. Продолжение изучения накопленного Музеем народоведения фотофонда позволит выявить новые источниковедческие возможности.

Библиография

Васильева Г.П. Формы оседлого жилища Южной Туркмении в XIX — начале XX в. // Жилище народов Средней Азии и Казахстана. М., 1982.

Васильева Г.П. Типы переносного жилища туркмен // Кочевое жилище народов Средней Азии и Казахстана. М., 2000.

Винников Я.Р. Социалистическое переустройство хозяйства и быта дайхан Марыйской области Туркменской ССР // Среднеазиатский этнографический сборник. Новая серия. М., 1954. Т. XXI.

Народы Средней Азии и Казахстана. М., 1963. Т. II.

Прищепова В.А. Прошлое и настоящее народов Средней Азии и Казахстана в материалах МАЭ (фотоколлекции Музея народоведения: 1920-1930гг.) // Радловский сборник. Спб., 2007.

ИЗОБРАЗИТЕЛЬНОЕ ИСКУССТВО КАЗАХСТАНА В КОНТЕКСТЕ НОВОГО ВРЕМЕНИ

История профессионального изобразительного искусства в Казахстане началась более ста лет назад, когда сюда приехал Николай Гаврилович Хлудов (1850–1935) — первый учитель многих местных художников. Хлудов был участником этнографических экспедиций, он оставил большое количество рисунков и полотен с изображением здешней природы, жанровых сцен, в которых были запечатлены жизнь и быт казахов конца XIX и начала XX столетий. В то время казахи были еще кочевым народом с богатыми устоявшимися традициями, в том числе в области прикладного искусства, которое создавалось для нужд кочевого общества: каждая юрта представляла собой передвижной музей предметов материальной культуры.

В послереволюционный период образ жизни казахов, как и многих других народов бывшей Российской империи, изменился кардинально: кочевой уклад был отброшен как отсталый, насильственно вводилась оседлость, что имело порой трагические последствия. Традиции были основательно поколеблены, что не могло не стать потрясением для значительной части казахов.

В то же время открывались новые стороны жизни: у молодежи появилась возможность получать образование, пробовать свои силы в неведомых для себя областях, таких, например, как изобразительное искусство. С 1921 г. Николай Хлудов стал руководить первой художественной студией в Алма-Ате, у него учился первый казахский художник Абылхан Кастеев, приехавший в город в феврале 1929 г. Так под непосредственным влиянием российской культуры стала формироваться и развиваться национальная школа живописи.

В истории профессионального казахстанского искусства достаточно четко выделяются несколько этапов: 1920-40-е гг. — время, когда закладывались основы профессиональной школы, в 1950-е гг. сложился казахстанский советский академизм, в 1960-е гг. возник казахстанский вариант «сурового стиля», в 1970–80-е гг. сложилась «исполнительская школа». Единственным источником, питавшим Казахстан художественными идеями в советское время, была Россия.

Профессиональное искусство Казахстана на протяжении всего времени своего существования было ориентировано на европейскую школу при том, что вся информация, поступающая сюда,

пропускалась через фильтры советской цензуры, насаждавшей общую для всего Советского Союза схему бытования искусства.

Тем не менее проблема самоидентификации для Казахстана существовала всегда. Как нечто абсолютно новое, привнесенное извне, профессиональное искусство должно было пройти процесс адаптации к местным условиям. Вместе с тем ускоренный процесс усвоения был не просто механическим переносом мирового культурного наследия на новую почву. Это был трудный период постижения нового способа освоения мира.

В 1950-е гг. в Казахстан вернулись молодые национальные художники, получившие образование в вузах Москвы и Ленинграда. Ориентированные на советское культуртрегерство, они были призваны творить искусство «национальное по форме и социальстическое по содержанию». Но, на взгляд современного зрителя, их работы вовсе не соответствуют полученной установке, напротив, классическая композиционная схема использовалась для наполнения национальным содержанием.

Уже не римляне, а казахи давали торжественные клятвы, героически прощались, уходя на фронт, стойко держались на допросах.

Вместе с тем в тематической картине всегда чувствовалась ностальгическая нота по патриархальному быту, не тронутому цивилизацией, по утраченному «золотому веку».

Как ни странно, «национальную форму» стали искать художники следующего поколения — шестидесятники, вызвав гнев старших коллег, шокированных такими вольностями, противоречащими законам академической школы.

Как известно, в 1960-е гг. в железном занавесе образовалась небольшая щель, вымытая оттепелью, через которую стала проникать информация о большом мире. Правда, набор знаний был регламентирован: про Гуттузо знать можно было, а про итальянских футуристов — нет, о Рокуэлле Кенте — можно, об Уорхолле — нельзя, о Матиссе — можно, о Дюшане — нельзя. Фильтры, уже потрепанные, все еще работали. Вместе с информацией о зарубежных художественных идеях пришло понимание ценности и собственных культурных традиций.

Казахстанская версия советского «сурового стиля» отличалась явной несуровостью — ближе оказались не строгая схема иконы, а позитивно-негативная система казахского ковра, крупные пятна национального орнамента, пластика и фактура древнетюркской скульптуры. Появляются плоскостные, построенные на локальном пятне картины Айтбаева и Сариева, крупномодульная графика Сидоркина. Старшие коллеги, ориентированные на со-

здание казахстанской школы, «не узнали» Казахстан в этих работах, впервые не калькирующих, а иницирующих собственные, оригинальные, присущие только Казахстану художественные идеи.

1970-80-е годы, известные как годы застоя, имеют в принципе тот же источник информации — Россию, которая уже в меньшей степени, чем раньше, но все же посредник между миром и Казахстаном. С начала 1970-х искусство Казахстана проходит долгий тормозной путь, «пережевывая» открытия шестидесятников, под маской эстетизации формы укрывая свое нежелание реагировать на реалии жизни. Существует и определенная общая идея о том, каким должно быть искусство, собственно, развитие темы шестидесятников, настоявших на констатации отличия, инаковости, неповторимости искусства Казахстана. Но национальная идея, необходимая и оригинальная в контексте шестидесятых, стала почти анахронизмом уже к концу восьмидесятых. Изменилась политическая, экономическая, а следовательно, и культурная ситуации.

С середины 1980-х гг. с падением железного занавеса изобразительное искусство Казахстана начинает активно перерабатывать «запрещенные» идеи. Открывшаяся в Алма-Ате в 1988 г. первая выставка неформального искусства «Перекресток» продемонстрировала практически все направления искусства середины и второй половины XX в. в их локальной версии. Изголодавшиеся художники «пожирали» все, что могло служить сведениями о современном искусстве — плакаты, картинки в журналах, рекламные проспекты. С другой стороны, объем живой информации из Москвы сокращался: закрывались журналы, развалился Союз художников, искусству Казахстана грозила изоляция.

Постепенным изменениям в ситуации способствовали объявление суверенитета, взятый курс на демократические реформы и капитализацию страны. Появились иностранные фирмы, дипломатические представительства и посольства, а следовательно, и иностранные покупатели.

Небывалый поток посетителей хлынул в выставочные залы, одна за другой открывались галереи, бесперебойно приглашая народ на вернисажи. Создалась новая художественная ситуация, резко отличавшаяся от прежней принципами своей организации: не Союз художников и не Министерство культуры, а художественные галереи и объединения сами, по своей инициативе пытаются создать определенную среду, организовать культурные события, в которых каждый мог бы найти свою нишу.

В этих условиях в полный голос заявили о себе художники, сформировавшиеся в эпоху «перестройки». Они активно участвуют в выставках — не только у себя на родине, но и далеко за ее пределами, их работы хранятся в музеях и частных коллекциях в стране и за рубежом, что подтверждает очевидный факт: изобразительное искусство в Казахстане живо, оно развивается в контексте нового времени и открыто миру.

Стиль Сауле Сулейменовой глубоко индивидуален и узнаваем. Язык ее живописи отсылает к европейским традициям фовизма и экспрессионизма, в его родословную можно включить декоративность и плоскостность центрально-азиатской миниатюры, казахский орнамент, лаконизм великих мастеров Юго-Восточной Азии. Молодую художницу отличает талант и большая работа души и ума, особый склад психики, чувствительный и динамичный, остро и болезненно реагирующий на фальшь как в жизни, так и в творчестве, которые она не умеет разделять. Вот отчего жизнь свободно переливается в ее картины, делая неактуальной проблему поиска или придумывания новых тем и образов. Алматинские деревья и дворики, город через стекло автобуса, любовные пары в кафе, богемные посиделки, торговки на улице, свежие и увядающие цветы, постановка заезжего хореографа в местном театре, народные танцы на площади и — после недавней поездки в Америку — лос-анджелесский бамбуковый лес, витрины в Сан-Франциско, музей «De Young» — круг сюжетов определяется линией ее перемещения в пространстве.

В череде работ вырисовывается нечто документальное, художница становится косвенным свидетелем времени, которое проступает в приметах современного города, атрибутах новой эстетики, пересматривающей мифологию уносящейся в прошлое Алматы. Реалистический эффект здесь скорее побочен, Сулейменова не переступает автономных пределов искусства в поисках какой-либо опоры для своего творчества. Национальное сознание репрезентирует себя сегодня главным образом стилизаторски, в контексте нового мифотворчества.

В попытке приблизиться в этой теме к реальности, выйти на некий объективный универсальный язык Сауле Сулейменова обращается к фотографии, теле- и киноизображению. Цикл работ под названием «Казахская хроника» состоит из двух серий; первая создана художницей по впечатлениям от архивных фотографий казахского быта на рубеже XIX–XX вв., вторая — фотографий последних лет, снятых самой Сауле или ее друзьями.

В этих работах ощущается дыхание времени, художница пристально вглядывается в архаичный быт, лица людей, пытается

приблизиться к давно ушедшему времени, хоть на мгновение вернуть то, что уже не вернется. Это взгляд равнодушного к своим истокам человека, в нем выражено отношение к национальному прошлому и настоящему. В динамических многофигурных композициях с почти беспредметным фоном можно физически ощутить витальную коллективную общность людей. Фактически художница применяет прием стирания индивидуальной манеры, смиряет привычную для себя стихийность жеста, жертвует экспрессивным живым цветом ради монументального строя и «реалистической» подлинности в изображении сюжетов, как бы самопроявляющихся в охристых напластованиях возрастных слоев граттографии.

Обращение к методу раннего соцреализма для репрезентации национального, возможно, самый парадоксальный и смелый художественный ход в современном казахстанском искусстве.

Постоянные поиски самовыражения, индивидуальности позволяют новому поколению художников глубже познавать мир, себя. Важным моментом их поисков становится определение изначальности каждого явления и понимания своего отношения к нему.

Жанр, в котором работает Марат Бекеев, определить сложно — здесь и пейзаж, и многофигурные композиции, и бытовые сцены. Он сочетает реалистические способы письма с авангардистской условностью.

Сюжеты картин художник черпает из детских воспоминаний и фантазий: идиллические вечера в родном ауле («Тихий вечер»), громадная и таинственная ночь, затаившаяся за открытой дверью («В ночь»), воз сена, влекомый белым осликом («Облака»), — это все впечатления детства, реалистичные и трогательные. Стройный тополь на фоне серовато-белой стены и удлинённая человеческая фигура, словно натянутые струны, и все это перечеркнуто огромной тенью хищной птицы. Такая ритмическая организация полотна порождает ощущение звука («Шорох»). В иной манере, близкой кубизму, написан «Всадник»: фигуры коня и царственно восседающего наездника составлены из геометрических фигур контрастных цветов. Размытые контуры персонажа детских сказок Канбак-шала («Канбак») — это прямая аналогия с Агасфером, вечным скитальцем, неприкаянным и одиноким. Впечатление знойной пустыни усиливают шары перекати-поле.

Тема кочевника и странника постоянно присутствует в творчестве Марата Бекеева в качестве наблюдаемого и формулируемого явления.

Особое свойство картин Марата Бекеева — теплота, лирическая интонация, доверительность повествования. Хрупкий, трогательный мир детства, к которому неизменно обращается художник, — это нить Ариадны, ведущая человека по житейским лабиринтам. Острота мировосприятия, точность и выразительность в выборе живописных приемов — наиболее характерные черты творческой манеры Марата Бекеева. Самое замечательное качество художника — умение играть цветом. Каков бы ни был общий колорит любой его картины — построен ли он по принципу контраста, приглушены ли тона красок, все его полотна гармоничны, плотно скомпонованы и завершены.

Марат Бекеев разрабатывает собственную неповторимую визуальную трактовку образов. Выстраивая поступательность, системность восприятия, он как бы приглашает зрителя войти в это живое вибрирующее пространство. Кажущаяся хаотичность, лоскутность композиционных ритмов, объединяется аккумулирующим черным цветом, что придает его работам особый метафизический смысл.

Художнику всего лишь сорок лет, он еще молод и полон творческих идей. Но уже сейчас, в какие бы поиски и эксперименты он ни пускался, его манера узнаваема и неповторима — это всегда трепетное восприятие окружающего мира чистыми глазами ребенка.

За пятнадцать лет, что прошли после распада Советского Союза, в Казахстане произошли перемены во всех сферах жизни. Страна, избежав жестоких потрясений, обрела политическую и экономическую независимость. Правда, как следствие, на какой-то период ей пришлось пережить в некотором смысле культурную изоляцию, что в свою очередь способствовало переосмыслению мастерами искусств художественных процессов и поискам собственной идентичности.

На примере творчества С. Сулейменовой и М. Бекеева — двух молодых, но вполне состоявшихся художников — можно увидеть, что перемены в жизни страны дали новый импульс развитию изобразительного искусства в Казахстане; искусство казахстанских художников узнаваемо, имеет собственное лицо, и уже вполне вписывается в международное культурное пространство, не рискуя в нем затеряться.

СУФИЙСКОЕ НАСЛЕДИЕ И НАЦИОНАЛЬНЫЕ ТРАДИЦИИ В ТВОРЧЕСТВЕ СОВРЕМЕННЫХ ХУДОЖНИКОВ ДАГЕСТАНА

Отношения ислама с изобразительным искусством, в том числе живописью, всегда были непростыми, хотя высокий уровень персидской книжной миниатюры широко известен. В постсоветское время дагестанские художники разных национальностей стремятся вернуться к местным традициям, глубоко пронизанным суфизмом. Я бы хотел проиллюстрировать это на примере группы художников, которую условно можно назвать «Кругом». Под таким названием в июле 1996 г. прошла их выставка в Москве, и она действительно была начата ими с выполнения кругового *зикра* (суфийской молитвы).

Цель суфизма состоит в достижении *вахда* (слияния души верующего с Богом). Путь этот совершается в несколько этапов:

- 1) *шариат (закон)* — овладение Кораном;
- 2) *тарикат (путь)* — подавление своего «я» и превращение себя в верного мюрида своего шейха;
- 3) *маарифат (познание)* — слушание голоса Бога и действие по его указаниям;
- 4) *хакыкат (истина)* — слияние с Богом, уход из мира.

Как представляется, художники «Круга» (Адилъ Астемиров, Юрий Августович, Ирина Гусейнова, Магомед Кажлаев, Жанна Колесникова, Апанди Магомедов, Олег Пирбудагов, Ибрагим-Халил Сухьянов) находятся или находились, как покойный Эдуард Путерброт (1940–1994), на стадии тариката, т.е. в Пути. Каждый из них идет или шел по Пути со своей скоростью. Несмотря на то, что это художники разных национальностей, в их творчестве отчетливо просматривается острое осознание общедагестанской идентичности. Так, Э. Путерброт говорил: «Я, Путерброт Эдуард, думаю, прежде всего художник данного места, данного края (т.е. Дагестана. — М.Р.). Сложно искал я свой *путь* между своим Востоком и своим Западом, вашим Востоком и вашим Западом. Нашел его в попытках чтения знаков и линий, выданных людям до меня» (Круг 2001: 22).

Путь (*тарикат*) является еще более значимым для И.-Х. Сухьянова. Не случайно один из последних циклов его картин называется «Путь паломника». По мнению В. Хан-Магомедовой, «в работах И.-Х. Сухьянова ощущается скрытый драматизм, напряженность. Они заряжены энергией действия, преобразованной в красочный сплав» (Круг 2001: 18).

Однако влияние суфизма наиболее ощутимо, пожалуй, в творчестве А. Астемирова, давшего в начале своей деятельности яркие, обобщенные образы классического дагестанского аула. Вступив на Путь, художник отказался от предметной живописи и написал ряд картин, отражающих его серьезные духовные поиски. Его новая живопись, по словам С. Кускова, «напоминает скол древней шероховатой стены, при шелушении которой внезапно вспыхивает проступивший из-под наплывов отслоившейся штукатурки клад — оазис росписи, замурованной в слипшиеся страницы каменеющего времени» (Альбом А. Астемирова 1991).

Путь, которым идут художники «Круга», открывает новые возможности для дагестанской живописи.

Библиография

Альбом А. Астемирова. М., 1991.

Круг: Современные художники Дагестана. М., 2001.

Л.С. Гуцян

КОЛЛЕКЦИИ ПО ЭТНОГРАФИИ МАРИУПОЛЬСКИХ ГРЕКОВ В СОБРАНИИ РЭМ

Цель данного сообщения — охарактеризовать коллекции РЭМ по этнографии мариупольских греков и ввести их в научный оборот. «Мариупольскими», или «приазовскими», называют группу греков, которые в 1778–1780 гг. были переселены с Крымского полуострова в Азовскую (впоследствии — Екатеринославскую) губернию и образовали на северном побережье Азовского моря 20 сел и г. Мариуполь. По языковому признаку греки-переселенцы разделяются на две группы — эллинофоны, самоназвание румей, и тюркофоны, самоназвание урумы. Урумы называют румеев «татами», а румей урумов «базариотами» (Араджиони 1999: 73–74). Обе группы исповедуют христианство православного толка.

Наиболее важную роль в исследовании истории и традиционной культуры народов, живущих на юге страны, в частности греков, сыграли организованные 1902 и 1905 гг. XII и XIII Археологические съезды, проходившие в Харькове и Екатеринославе, в которых принимал участие и В.А. Бабенко, заведующий Верхнее-Салтовским народным училищем Харьковской губ. Собранный им в 8 уездах Екатеринославской губ. материал, относящийся к традиционному быту украинцев, русских, болгар, вала-

хов и греков, большей частью вошел в собрания Екатеринославского и Харьковского музеев. Материалы, в частности греческие, не вошедшие в собрание этих музеев были переданы в 1909 г. ЭО РМ (Архив РЭМ. Ф. 1. Оп. 2. Док. 27. Л. 4). В том же 1909 г. по поручению музея В.А. Бабенко была проведена экспедиция по Екатеринославской губ., результатом которой стала небольшая коллекция фотоснимков. Исследованиями культуры и быта мариупольских греков в начале XX в. занимался также Н.И. Репников, собравший во время своей поездки по Мариупольскому уезду, ценный этнографический материал. Часть этого материала в 1914 г. была передана в ЭО РМ. В 1920-е гг. в русле новой национальной политики был создан Мариупольский Музей краеведения, в фонды которого поступило большое количество документальных и вещевых коллекций, сформированных работниками музея. В 1929 г. мариупольский музей передал в дар ЭО РМ коллекцию фотографий своих экспонатов.

Хронологический диапазон имеющихся в РЭМ коллекций по этнографии мариупольских греков весьма узок и определяется концом XIX — началом XX в. В 7 коллекциях насчитываются 274 предмета: 87 вещей и 187 фотографий. Ценность данных коллекций состоит в том, что подавляющее большинство вещей имеют хорошую аннотацию, включая место бытования. Таким образом, география собрания охватывает практически весь ареал проживания приазовских греков: г. Мариуполь, а также 9 урумских и 8 румейских сел. Тематически коллекции фотографий представлены в первую очередь снимками предметов церковного обихода, церквей, а также типов мужчин и женщин в национальных костюмах, отдельных предметов и деталей костюма, декора интерьерных и свадебных полотенец и орудий труда, 14 фотографий представляют сцены празднования храмового праздника *Панаир*. Вещевые коллекции представлены интерьерными полотенцами, деталями женского костюма, в том числе и украшениями, головными покрывалами и поясными пряжками. Тринадцать предметов составляют полный костюм невесты.

Интерьерные полотенца являлись обязательной деталью греческого дома (очевидно, знаковые вещи для проявления греческой этничности). Полотенца, составляющие наибольшую группу предметов, делятся по способу изготовления и декора на два типа: первый — *тукмайда* (В.А. Бабенко) (от туркмен. «dokuma» — ткань, тканое изделие) или «полотенца суровые» (Н.И. Репников) — льняные полотенца «домашнего тканья», имеющие на концах вытканый или вышитый орнамент или их комбинацию, заканчиваются вязаными кружевами, второй — *рушньки* (Н.И. Реп-

ников), на концах декорированы только вышивкой. Согласно Ю.Ивановой, и *тухмайды*, и *рушныки* развешивались или на натянутых веревках над постелью, или вдоль стен (Греки России и Украины 2004: 173). Эти данные уточняются сообщением Н.И. Репникова, который указывает, что *рушныки* использовались не только для украшения стен внутри хат, но и для украшения икон. Учитывая заимствованное из украинского название *рушнык* для данного типа полотенец, закономерен вопрос о возможных аналогиях в изготовлении и бытовании греческих и украинских рушников. Декор греческих рушников представляет собой вышивку двусторонней гладью в яркой цветовой гамме с использованием золотой нити. Композиция вышивки включает широкую орнаментальную полосу и многоцветную зигзагообразную линию. Орнамент широкой полосы можно разделить на два вида: раппорт с розеткой солярного типа и раппорт с «букетом», включающим стилизованные веточки с цветком, бутоном и листьями. Первый тип орнамента не находит аналогий в украинской среде, однако второй, согласно устному сообщению О.В. Карповой, по всем параметрам близок к особому виду украинских рушников, которые использовались исключительно в церковной традиции: вешались вокруг икон. Отличие украинских рушников лишь в отсутствии зигзагообразной полосы, обязательной на греческих полотенцах. Вопрос о возможном греческом либо украинском заимствовании, а также различий греческого орнамента в зависимости от места изготовления рушников составляет предмет дальнейшего исследования.

В традиционной культуре мариупольских греков не менее показательным с точки зрения этнодифференцирующих функций является костюм, в особенности женский, сохранивший в большей мере архаичные черты, чем мужской. В собрании имеются две женские холщевые рубахи туникообразного покроя. В литературе для подобного рода рубах приводятся названия *кам-псу* (румейск.) и *кольмек* (урумск.) (Араджиони 1999: 61). Н.И. Репников же называет обе эти рубахи словом *фистан*, которое употреблялось мариупольскими греками также для обозначения верхнего платья. Принимая во внимание то, что местные названия предметов достоверны, поскольку были получены Н.И. Репниковым при опросе информантов и тщательно фиксировались собирателем, указанное противоречие в названиях элементов костюма возможно разрешить, обратившись к традиционной лексике, принятой у соседних с греками болгар. Название *фистан* именно для нательной рубахи весьма распространено в болгарской традиции, в частности в одной из песен поется о де-

вушке, одетой в «бел фистан със свилен гайтан» (Българско народно творчество 2006). Можно предположить, что со временем распространенное у соседних болгар название рубахи сменило в греческой среде слова *кампсу* и *кольмек* или стало их синонимом.

Наиболее типично использование слова *фистан* для обозначения верхнего платья, что подтверждается, в частности, Ю.А. Ивановой (Греки России и Украины 2004: 176). Имеющиеся в РЭМ два мариупольских греческих платья *фистан*, одно из которых входит в комплекс костюма невесты, представляют собой распашную отрезную выше талии одежду. *Фистаны* шиты из шелковой ткани с полосатым рисунком и имеют подкладку из простеганной хлопчатобумажной ткани. Платья из ткани с рисунком такого рода, вероятно, менее типичны, что мы предполагаем, основываясь на коллекции фотографий, где женщины вне зависимости от возраста одеты в темные верхние платья типа *фистан*. Исключение составляет фотография, имеющая название, данное собирателем, «замужняя женщина в национальном костюме», на которой молодая женщина изображена одетой в полосатый *фистан*. О том, что изображенная на фотографии женщина — молодуха, говорят особый способ, которым повязано головное покрывало, и прическа: волосы на лбу, подстриженные в челку. Поскольку в традиционной культуре достаточно часто наблюдается ношение свадебного платья в первое время после замужества, можно предположить, что платья-*фистаны* из шелковой полосатой ткани являлись особой одеждой, которую одевали либо невесты, либо замужние женщины, не родившие еще первого ребенка.

Головной убор мариупольской гречанки представляет собой комплекс из полотнячатого головного покрывала *перифтар* (от греч. корня «окружать, обволакивать»), *ханьяра* — ленты, фиксирующей *перифтар* вокруг лица, *жинджира* (от тур. «zincir» — цепь, цепочка) — двойной цепочки, крепившейся под подбородком и *булоний* (вариант — *вулония*) (от греч. «veloni» — шпилька, иголка) — серебряных шпилек с подвесками, закрепленных у виска. После замужества обязательным было ношение *цамлиса* (вариант — *цамблис*) (от тур. «samlı» — блестящий) — накового украшения, состоящего из двух частей: длинной ленты красного цвета, украшенной медными бляшками, бархатом и позументом, и костяной палочки на веревках, через которую пропущены шнуры красного цвета с мелкими медными шариками. Украшение из кости с шариками вплеталось в косы, а лента носилась поверх кос, закрывая их полностью. Подобные *перифта-*

ру полотненчатые головные уборы весьма распространены, их носили крымские татарки, валашки и болгарки. Однако декор и способ ношения греческого головного покрывала отличается от способа, применяемого у названных народов: *перифтар* «обволакивал» лицо, оставляя открытыми лоб и часть волос, разделенных на прямой пробор, один конец полотна покрывал голову и укреплялся на затылке, второй, охватывая шею, опускался до талии и закреплялся за поясом. *Перифтар* носили начиная с 12 лет до самой старости, однако он был скорее праздничным или выходным головным убором. Следует отметить также, что способ ношения головного убора невестой или молодой замужней женщиной имел отличия и представлял собой более сложный комплекс, включавший платок под *перифтаром*, зрительно увеличивающий объем головы.

Коллекции предметов и фотографий по этнографии мариупольских греков РЭМ, являясь ценным историко-этнографическим источником, представляют интерес как для изучения традиционного быта и культуры одной из греческих диаспор, так и для сравнительных исследований в регионах Крыма и Приазовья.

Библиография

Араджиони М.А Греки Крыма и Приазовья: История изучения и историография этнической истории и культуры (80-е гг. XVII в. — 90-е гг. XX в.). Симферополь, 1999.

Българско народно творчество: В дванадесет том. Варна, 2006. Т. VI. (цит. по: <http://liternet.ida.bg/folklor/sbornici>).

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

А.М. Решетов, С.В. Дмитриев

МУЗЕЙНАЯ ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ В НАУЧНЫХ ЗАНЯТИЯХ А.Н. САМОЙЛОВИЧА

Работа выполнена при финансовой поддержке
РГНФ, грант 06-01-00958а

Акад. А.Н. Самойлович принадлежит к числу выдающихся востоковедов — ученых и организаторов науки первой половины XX в. (См. о нем: ТС, 1978; Люди и судьбы 2003: 240–242). Родился он 17(29) декабря 1880 г. в Нижнем Новгороде. В 1899 г. после окончания Нижегородского дворянского института по совету отца, директора классической гимназии, подал прошение о

зачислении на факультет восточных языков Императорского Санкт-Петербургского университета по арабско-персидско-татарскому разряду. Его учителями были П.М. Мелиоранский, В.Д. Смирнов, В.В. Бартольд, Н.И. Веселовский, В.Р. Розен, А.Э. Шмидт, К.Г. Залеман, В.А. Жуковский, позже В.В. Радлов и др. Уже после первого курса он отправился совершенствовать свои знания в Стамбул. Позднее об этом событии он писал так: «В 1900 г. <...> впервые отправился на Восток, в Стамбул. Эта поездка предопределила мою специальность, которая, если хотите, была в тот год предсказана мне в письме, полученном мною по возвращении в Петербург от афонского монаха (с ним я подружился в Царьграде), крестьянина-украинца, о. Сакердона; он писал: “желаю тебе стать посланником или? лучше сказать, прохвесором”» (ОР РНБ. Ф. 816. Оп. 1. Д. 335. Л. 14). Оба эти предсказания сбылись. Уже когда А.Н. Самойлович перешел на третий курс, ему предложили готовиться к научной деятельности, а после окончания университета оставили для подготовки к профессорскому званию по кафедре турецко-татарской словесности. В 1906 г. умер его учитель П.М. Мелиоранский и А.Н. Самойлович в должности приват-доцента (утвержден 1 июля 1907 г.) стал вести на кафедре основные тюркологические курсы. Он много ездил по стране, в 1911 г. вновь побывал в Турции, в 1913 г. — в Будапеште, Вене, Париже и Берлине. В 1915 г. состоялась защита им магистерской диссертации; 25 сентября 1917 г. его избрали доцентом, а 17 декабря того же года экстраординарным профессором тюрко-татарской словесности Петроградского университета. В 1911–1917 гг. он одновременно преподаватель Практической восточной академии. В советский период А.Н. Самойлович преподавал в Московском институте востоковедения (с 1918 г.) и на Восточном отделении Академии генерального штаба (Москва, с 1919 г.). В Петроградском институте живых восточных языков он вел курс в 1920–1937 гг., а с 1922 г. в течение ряда лет был его ректором. В ЛГУ и его образованиях — сначала в Ленинградском институте литературы и истории, позднее в Ленинградском институте философии и истории — он вел занятия вплоть до 1937 г. 6 декабря 1924 г. он был избран членом-корреспондентом, а 12 января 1929 г. — действительным членом АН СССР, где с марта 1929 по марта 1933 гг. возглавлял Отделение гуманитарных наук. В 1928–1930 гг. А.Н. Самойлович состоял научным сотрудником Туркологического Кабинета АН СССР, в 1930–1937 гг. — заведующим Турецким Кабинетом, в 1934–1937 гг. — директором Института востоковедения АН СССР. Он являлся членом научного совета ВЦК нового алфавита при

Президиуме ЦИК СССР. С 1932 г. возглавлял Президиум Казахстанской базы АН СССР. С 9 марта 1921 г. по 19 января 1922 г. А.Н.Самойлович занимал должность консультанта отдела Востока НКВД СССР и в этом качестве все время находился в командировке в Туркестанской АССР, Бухарской и Хорезмской народных республиках с важной дипломатической миссией. Благодаря хорошему знанию языков, культуры и быта народов Средней Азии он успешно способствовал становлению и налаживанию более тесных и глубоких связей между РСФСР и Бухарой и Хивой (Ашнин 1978: 12). Этнографический отдел Русского музея (ЭО РМ), высоко ценя дипломатические способности своего коллеги, поручал ему устройство важных дел. Так, по заданию музея он провел в Москве переговоры об организации экспедиции в Бухарскую народную республику (по объективным обстоятельствам проект не был осуществлен). Таким образом, полностью сбылись предсказания афонского старца Сакердона: А.Н. Самойлович стал удачливым дипломатом и выдающимся ученым.

Однако А.Н.Самойлович не избежал репрессий. 2 октября 1937 г., находясь на лечении в Кисловодске, он был арестован. Ему предъявили обвинения в создании в 1936–1937 гг. контрреволюционной буржуазно-националистической организации, воспитании буржуазных националистов, связи с резидентом японской разведки. 13 февраля 1937 г. Военная Коллегия Верховного Суда СССР в Москве приговорила его к расстрелу, приговор был приведен в исполнение в тот же день на полигоне «Коммунарка». 29 апреля 1938 г. Общее собрание АН СССР лишило его звания академика. Реабилитирован он был 25 августа 1956 г. 14 декабря 1956 г. решением Президиума АН СССР, а 5 марта 1957 г. постановлением Общего собрания АН СССР он был восстановлен в составе действительных членов АН СССР.

Заслуги А.Н. Самойловича в развитии науки сегодня высоко оцениваются специалистами — лингвистами и литературоведами. В статье С.М. Абрамзона довольно хорошо охарактеризованы его занятия как этнографа (Абрамзон 1978: 169–197). Однако далеко не все стороны его многогранной и плодотворной деятельности в равной мере раскрыты или даже учтены. К числу таковых относится его экспедиционная и музейная работа, которой он занимался всю жизнь. Сам А.Н. Самойлович в 1925 г. признавался: «В 1896 г., в год открытия Всероссийской выставки, совершил первое свое путешествие на Украину, в Черниговщину, на родину своего отца, и с той поры почувствовал в себе стремление к скитаниям» (ОР РНБ. Ф. 816. Оп. 1. Д. 335. Л. 14). Напомним, что еще в 1900 г. он совершил свою первую поездку

в Турцию, а в 1902 г., в студенческие каникулы, самостоятельную поездку в туркменские степи для изучения текинского диалекта туркменского языка и сбора фольклорного материала (Отчет 1903: 71; Отчет 1904: 73–74). Добытые сведения позволили ему создать дипломное сочинение, удостоенное золотой медали. С тех пор экспедиционные сборы питали его исследовательскую и музейную работу. Данную особенность А.Н. Самойловича верно подметил и оценил акад. В.В. Бартольд: «А.Н. Самойловичу больше многих других русских востоковедов приходилось работать в “поле”, добывать новый материал и изучать современную жизнь» (Бартольд 1930: 116). 29 апреля 1904 г. на заседании Восточного отделения императорского Русского археологического общества (ВОИРАО) А.Н. Самойлович по собранным фольклорным материалам прочитал доклад «Туркменская поэма о столкновениях туркмен с персами в 60-х годах XIX столетия», который был высоко оценен учеными коллегами и опубликован в издании Общества в 1906 г. В 1908 г. от А.Н. Самойловича в МАЭ поступил ряд вещевых коллекций (около 80 предметов), характеризующих культуру и быт хивинцев, туркмен, узбеков, сартов (Известия 1908: 1301–1302; Известия 1909: 15–29). Хорошо понимая значение собранных им этнографических предметов как исторического источника, он не только снабдил их довольно подробными четкими описаниями с указанием терминологии и материалов, но и сопровождал их сделанными им в полевых условиях фотографиями. Несомненным признанием заслуг в музейно-собирательской деятельности А.Н. Самойловича является его избрание в 1908 г. в члены ВОИРАО, а в 1910 г. — в члены ИРГО по отделению этнографии. В 1910–1915 гг. он секретарь этого отделения, участвует в редактировании журнала «Живая старина». Его деятельность в ИРГО в те годы была исключительно активной и проходила под руководством акад. С.Ф. Ольденбурга: он еще и секретарь Сказочной Комиссии, секретарь Комиссии по составлению этнографической карты России, член ее отдела по языку, жилищам и постройкам, хозяйственному быту, одежде и украшениям, народному искусству, секретарь Редакционной комиссии отделения и т.д. Успешно выполнять все эти работы ему помогала активная экспедиционно-собираТЕЛЬСКАЯ деятельность. Из многочисленных поездок, во время которых он собирал и этнографические коллекции, отметим экспедицию 1912 г. в Крым и на Ставрополье, 1916 г. — в Поволжье, Среднюю Азию, Закавказье, на Северный Кавказ и в Крым (Отчет 1918: 148–150; ЖС 1915: XXXI).

Помимо экспедиционно-собирательской А.Н. Самойлович имел опыт музейно-хранительской работы. Летом 1911 г. стал хранителем Восточного музея при факультете восточных языков. Тогда же ему удалось совершить вторую поездку в Турцию, откуда им была привезена весьма интересная коллекция кукол кукольного театра, переданная в ЭО РМ. В те годы устанавливаются его более тесные связи с этим музеем: в 1912 г. он передал туда коллекцию женской, мужской и детской одежды ставропольских туркмен из 38 предметов, а также фотографии ставропольских калмыков, в т.ч. калмыков-мусульман, татар-колонистов и астраханских туркмен, в 1913 г. — фотографии ногайцев и туркмен, в 1914 г — фотографии туркмен из Карасу-Базара (Крым), в 1916 г. — собрание одежды, украшений и изделий из шерсти и фотографии татар Евпаторийско-Перекопского уезда. Если с 1907 г. его связи с ЭО РМ носили периодический характер, то в 1917 г. по предложению С.Ф. Ольденбурга, С.И. Руденко и А.А. Миллера он был избран на должность заместителя хранителя III отдела (отдела Кавказа и Средней Азии) ЭО РМ. В 1922–1929 гг. он занимал должность хранителя отдела Кавказа и Средней Азии музея. В 1923 г. отдел организовал выставки «Одежда ставропольских туркменок» и «Кукольный театр в Туркестане», листовки к которым написал А.Н. Самойлович. В январе 1924 г. он провел лекцию-экскурсию на экспозиции «Турецкий народный театр», созданной при его непосредственном участии. В 1926 г. А.Н. Самойлович участвовал в подготовке новой выставки музея «Оседлое население Туркестана», для которой им был написан путеводитель. На всех этапах своей работы в музее он занимался составлением описей, причем не только собранных им самим коллекций. Его описания и сегодня поражают точностью и подробностью. В январе 1929 г. А.Н. Самойлович был избран на должность заведующего ЭО РМ, но в связи с многочисленными обязанностями в АН СССР занимал ее недолго, оставаясь затем действительным членом ЭО без содержания. Таким образом, на протяжении практически 20 лет А.Н. Самойлович занимался в этом музее собирательской, выставочной, научно-просветительной, научной и организационной работой. На всех этапах своей многогранной деятельности в 1920–30-е гг. он продолжал пополнять собрание МАЭ (1925 г.) и ЭО РМ (1926–1928, 1932). Последняя фотоколлекция от него и Л.П. Потапова поступила в ЭО в 1934 г. (36 предметов). Вещевые и фотоколлекции А.Н. Самойловича служили, служат и еще долго будут служить многим поколениям ученых в разработке самых многих тем: хозяйство, материальная культура, праздники, верования, вклю-

чая шаманизм. Они занимают достойное место в экспозициях музеев.

А.Н. Самойлович поддерживал ученых, занимавшихся собирательской деятельностью. Так, в обращении к известному музыковеду Н.Ф. Финдейзену он писал 8 января 1925 г.: «Восток привел меня к Вам, глубокоуважаемый Николай Федорович. Надеюсь, что нам удастся наладить изучение музыки народов Востока. Посетив Вас сегодня в первый раз, я увидел, что и вы успели уже внести свою лепту в востоковедение, собрав коллекцию восточных музыкальных инструментов и нот» (ОР РНБ. Ф. 816. Оп. 1. Д. 335. Л. 14 об.). Дело А.Н. Самойловича продолжали его ученики: с 1925 г. он преподавал на тюркском цикле этнографического отделения географического факультета ЛГУ. Среди его питомцев такие известные ученые, крупные собиратели коллекций и организаторы музейного дела, как С.М. Абрамзон, Л.Э. Каруновская, Н.П. Дыренкова, А.А. Попов, Л.П. Потапов, И.Д. Старынкевич и др., продолжившие на научном и музейном поприще дело своего великого учителя.

Библиография

Абрамзон С.М. А.Н. Самойлович — этнограф // Тюркологический сборник. 1974. М., 1978.

Ашнин Ф.Д. А.Н. Самойлович (1980–1938) // Тюркологический сборник. 1974. М., 1978.

Бартольд В.В. Записка об ученых трудах действительных членов АН СССР по отделению гуманитарных наук, избранных 12 января и 13 февраля 1929 года. Л., 1930.

Известия императорской Академии наук. Спб., 1908.

Известия Русского комитета для изучения Средней и Восточной Азии. Спб., 1909. № 9.

Люди и судьбы: Биобиблиографический словарь востоковедов — жертв политического террора в советский период. 1917–1991. СПб., 2003.

Отчет о состоянии и деятельности императорского Санкт-Петербургского университета за 1902 год. Спб., 1903.

Отчет о состоянии и деятельности императорского Санкт-Петербургского университета за 1904 год. Спб., 1904.

Отчет о состоянии деятельности Петроградского университета за весеннее полугодие 1916 года. Пг., 1918.

Тюркологический сборник. 1974. М., 1978.

А.С. БЕЖКОВИЧ — ЭТНОГРАФ И МУЗЕЕВЕД

Работа выполнена при финансовой поддержке
РГНФ, грант 06-01-00598а.

В числе многих известных музеевцев и ученых, которые работали в Этнографическом отделе Русского музея — Государственном музее этнографии — Государственном музее этнографии народов СССР — следует назвать имя А.С. Бежковича¹.

Афанасий Семенович Бежкович родился 13 декабря 1892 г. в станице Нововеличковской Екатеринодарской губернии. По национальности он считал себя украинцем, по социальному статусу — казаком. Его родители занимались крестьянским трудом. В январе 1911 г. молодого казака Афанасия Бежковича призвали для прохождения воинской службы, но как человека грамотного (очевидно, он до этого учился в школе) его определили писарем в Кубанское областное правление, где он и прослужил до июня 1913 г. С сентября 1913 г. по май 1916 г. он учительствовал в начальной школе в станице Гречаная Балка. В Первую мировую войну с июня 1916 г. по июнь 1917 г. ему пришлось служить писарем 15-го пластунского казачьего батальона на Кавказском (Турецком) фронте, там он окончил школу прапорщиков, дослужился до штабс-капитана, имел государственные награды. В мае 1917 г. был ранен и после лечения признан инвалидом. В 1917–1922 гг. А.С. Бежкович — народный учитель сначала в хуторе Матяшовском, а затем в станице Новомышастовской. Очевидно, поездки по Кавказу и родному краю зародили у молодого человека интерес к путешествиям, познанию народной культуры.

В 1922 г. Бежкович отправляется в Петроград и поступает на этнографическое отделение Географического института, с 1925 г. он студент географического факультета ЛГУ, который и закончил в 1926 г. Практику проходил летом 1922 г. у черкесов Адыгейской АО, в 1924 г. — на Кубани, в 1925 г. — у черноморских шапсугов и кубанских казаков, в 1926 г. — у карачаевцев. Среди его учителей были Л.Я. Штернберг, Б.Г. Богораз, С.И. Руденко, Д.К. Зеленин и др. После окончания ЛГУ он в течение 4-х месяцев (октябрь 1926 — февраль 1927 гг.) состоял в штате КИПСа АН СССР (составлял карту этнического состава Северного Казахстана), а с февраля 1927 г. по октябрь 1930 г. он научный сотрудник Комиссии экспедиционных исследований. В 1927 г.

работал в составе Казахской экспедиции и по лично собранным материалам весной 1928 г. защитил дипломное сочинение на тему «Занятия украинцев-переселенцев южной части Семипалатинской области», о котором положительно отозвался доцент А.Н. Генко (Этнограф 1928: 60–61). В 1928 г. выезжал в составе экспедиции в Киргизию; в 1929–1930 гг. — в Башкирию; в 1930–1931 гг. — научный сотрудник Башкирского НИИ: в Белевеевском, Бирском, Стерлитамакском, Тамьян-Катайском и Уфимском кантонах изучал особенности земледелия и скотоводства у русских, башкир, татар, марийцев, украинцев, белорусов, чувашей. В 1931–1933 гг. — научный работник Института экономики и организации социалистического земледелия ВАСХНИЛ и одновременно в Институте народов Севера читал курс о земледелии на Севере.

29 ноября 1933 г. А.С. Бежкович был арестован как участник контрреволюционной фашистской организации российских и украинских «националистов», «окопавшейся в Этнографическом отделе Русского музея и систематически проводившей контрреволюционную националистическую пропаганду и агитацию». Виновным себя не признавал. Постановлением Особого Собрания при Коллегии ОГПУ от 2 апреля 1934 г. был осужден к 3 годам, срок отбывал в Карагандинском исправительном трудовом лагере. После освобождения 14 мая 1936 г. с мая по октябрь работал в Кабардинском музее и НИИ (г. Нальчик). В декабре 1936 г. А.С. Бежкович уезжает в Узбекистан, где в различных музеях проработал 11 лет: 1936–1938 гг. — н.с. Центрального Республиканского историко-революционного музея (г. Ташкент), 1938–1941 гг. — зам. директора Наманганского краеведческого музея, 1941–1946 гг. — зам. директора, директор Янги-Юльского краеведческого музея, 1947 г. — зам. директора Республиканского музея культуры узбекского народа (г. Самарканд). Все эти годы он вел выставочную, собирательскую и даже экспедиционную деятельность.

15 декабря 1948 г. А.С. Бежкович был зачислен на должность и.о. с.н.с., а с февраля 1949 г. — с.н.с. Государственного музея этнографии народов СССР. Вскоре он возглавил отдел Украины и Белоруссии и оставался на этом посту вплоть до выхода на пенсию 20 февраля 1960 г. В этот период сферой его научных интересов была преимущественно этнография украинцев, а также белорусов. Интенсивной была его собирательская и учетно-хранительская деятельность: в 1949, 1953, 1954, 1955, 1957 гг. им собрано 18 коллекций по украинцам, в 1957 г. лично, а в 1958 г. совместно с Н.М. Хазовой 4 коллекции по белорусам, что

существенно пополнило собрания ГМЭ. А.С. Бежкович активно участвовал в создании юбилейной выставки, посвященной 300-летию объединения Украины с Россией, и постоянной экспозиции «Украинцы». Из исследовательских работ этого периода особо следует выделить созданный им в соавторстве определитель «Хозяйство и быт русских крестьян» (Бежкович и др. 1959). Вместе с тем в научных занятиях А.С. Бежковича заметное место занимали также исследования по этнографии народов Средней Азии и Кавказа, из которых особо следует выделить следующие.

В 1953 г. А.С. Бежкович публикует статью об этнографических рисунках Вл. Плотникова по быту казахов (Бежкович 1953: 113–119). В 1949 г. вместе с экспонатами бывшего Музея народов СССР (Москва) в ГМЭ поступила ценная коллекция этнографических акварельных рисунков (253 рисунка на 45 листах ватмана размером 23 × 32 см), выполненных на основе датировок автора в 1859–1862 гг. художником Вл. Плотниковым. Все они созданы рукой опытного и добросовестного мастера и с тщательностью передают состояние быта казахов, еще не затронутого влиянием русской культуры, что составляет их историческую уникальность. Художник приводит не только русские, но и казахские названия изображаемых предметов. «Все предметы изображены в красках, причем так искусно передана фактура, что легко различаешь, из какого материала сделан предмет. Художник показал и социальные различия, зарисовав вещи бедных и богатых казахов» (Бежкович 1953: 113). А.С. Бежкович совершенно справедливо рассматривает эти рисунки как ценный историко-этнографический источник.

В 1952 г. А.С. Бежкович среди поступлений из Музея народов СССР обнаружил в альбомной папке серию рисунков по Средней Азии размером 20,5 × 30,5 см, выполненных в 1871–1886 гг. военным инженером Д.К. Зацепиным². Как установил А.С. Бежкович, эта серия из 123 рисунков и другая, из 65 акварельных и карандашных рисунков, хранящаяся в Историческом музее в Москве, составляют части единой коллекции, созданной Д.К. Зацепиным по этнографии Туркестана. В ГМЭ хранятся преимущественно рисунки, на которых изображены городские жители сарты, а также казахи и киргизы. Весьма информативны авторские аннотации художника. Все это делает коллекцию, по справедливому замечанию А.С. Бежковича, ценным и интересным научным пособием для изучения быта и культуры Средней Азии в 70–80-е гг. XIX в.

Богатый опыт изучения земледелия у восточных славян позволил А.С. Бежковичу создать одну из своих лучших работ,

посвятив ее изучению историко-этнографических особенностей земледелия у киргизов (Бежкович 1973: 32–69). При исследовании специфики киргизского земледелия автор исходил из того, что, во-первых, оно является существенной частью этнической культуры киргизов, во-вторых, сведения о нем важны и для изучения истории земледелия у народов СССР. Земледелие у киргизов как образец, вариант земледелия, существовавшего в условиях кочевого скотоводческого быта, в последнем аспекте, несомненно, заслуживает особо пристального внимания исследователей. Автором при написании данной работы широко использованы историко-этнографические материалы, добытые им во время экспедиционной работы в составе Киргизской этнологической экспедиции АН СССР в 1928 г. и в экспедиции Наманганского краеведческого музея в 1940 г., а также архивные, музейные и литературные источники. А.С. Бежкович подробно рассматривает такие вопросы, как орудия и способы обработки почвы, посев и заделка семян, набор сельскохозяйственных культур, система земледелия и севооборот, уход за полевыми растениями и орошение, охрана посевов и др., тщательно фиксирует местную терминологию, иллюстрации удачно дополняют текст. Автор засвидетельствовал как пример архаики использование в 50–70-е гг. XIX в. в качестве серпа бараньей челюсти и конского ребра без какой-либо обработки. Вместе с тем он показал влияние русской, украинской и уйгурской традиций на земледелие у киргизов. Этот труд А.С. Бешковича — наиболее детальное итоговое описание земледелия у киргизов, существующее ныне в этнографической литературе.

Как можно видеть из заявки на предыдущую работу, А.С. Бешковича, как исследователя, серьезно интересовали проблемы истории и развития земледелия у народов СССР. Результатом этого явился его «Альбом земледельческих орудий народов России — СССР (XVIII — начало XX вв.)» в 4-х частях, последняя часть посвящена народам Средней Азии, Казахстана и Кавказа (Бежкович 1984). Этот его труд увидел свет уже после его кончины. Громадную работу по завершению и подготовке к печати Альбома провела его супруга³. Афанасий Семенович Бежкович скончался 15 апреля 1977 г., и урна с его прахом захоронена в крематории.

После ухода на пенсию А.С. Бежкович продолжал интенсивно работать. Он не только публиковал новые статьи, но и помогал родному музею: с 1966 г. он член содействия при ГМЭ. Он много общался со своими студенческими друзьями С.Н. Могилянской, Н.И. Гаген-Торн, Е.П. Орловой и др., активно работал

в отделении этнографии ВГО, куда передал и свой архив (фонд № 37). Только 28 ноября 1956 г. постановлением Военного трибунала Ленинградского военного округа он был реабилитирован. Тяжелая была жизнь у А.С. Бежковича, но прожил он ее достойно, в трудах на благо науки и страны.

Л.К. Гостиева

ИЗ ИСТОРИИ ЭТНОГРАФИЧЕСКОГО ОСЕТИНОВЕДЕНИЯ: ПРОТОИЕРЕЙ К.Г. ТОКАЕВ

Протоиерей Косьма Гаврилович Токаев (1844–1906) был одним из тех представителей осетинской национальной интеллигенции, которые внесли немалый вклад в изучение культуры и быта своего народа. Крупный российский этнограф-кавказовед М.О. Косвен в своем известном историографическом труде «Материалы по истории этнографического изучения Кавказа в русской науке» упомянул фамилию К.Г. Токаева среди плеяды авторов-осетин, писавших в 70-е гг. XIX в. на этнографические темы (Косвен 1962: 269–270). Вклад о. Косьмы в этнографию осетин М.О. Косвен осветил в небольшой справочной статье (Косвен 1958: 259).

Окончив Владикавказское духовное училище и Тифлисскую духовную семинарию, К. Токаев в 1866 г. был рукоположен в священники и служил в храмах Владикавказской епархии (сел. Гизель, Ардон). Более 22 лет о. Косьма возглавлял многотысячный Ардонский благочиннический округ. С 1887 г. о. К. Токаев преподавал осетинский язык в Александровском осетинском духовном училище, а с 1895 г. — в Александровской миссионерской духовной семинарии в сел. Ардон. В 70-е и в середине 80-х гг. XIX в. о. Косьма Токаев был одним из активных сподвижников епископа Владикавказского Иосифа (Чепиговского) в деле перевода на осетинский язык богослужебной литературы.

Пастырскую, преподавательскую и переводческую работу о. Косьма Токаев сочетал с публицистической (в светской и церковной печати) и научно-изыскательской деятельностью. В 1873 г. о. К. Токаев опубликовал в областной газете «Терские ведомости» свою статью «Несколько слов о религиозном состоянии осетин-христиан» (Из статьи... 1987: 258–260). Автор статьи связал процесс распространения христианства в Осетии с успешной деятельностью Общества восстановления православного христианства на Кавказе. В деле утверждения православной веры и ис-

коренения суеверий и предрассудков среди осетин, по мнению о. К. Токаева, особую важность имела подготовка в духовных семинариях священников из числа осетин, проведения ими богослужений (по переведенным на осетинский язык богослужебным книгам), бесед и церковных треб на родном языке.

В 1880 г. в той же газете появилась статья «Поездка Преосвященного Иосифа, Епископа Владикавказского в горы и освящение Нарской церкви», автором которой, по нашему мнению, является о. Косьма Токаев (статья подписана инициалом «Т») (Токаев 1880: 166–174). В статье дано подробное описание церемонии освящения храма Великомученика и Победоносца Георгия в сел. Нар (Наро-Мамисонского прихода) в июле 1879 г., в котором принимал участие и сам о. К. Токаев.

В 1898 г. в двух номерах журнала «Владикавказские епархиальные ведомости» вышла статья о. К. Токаева «Следование Иверской чудотворной иконы Божией Матери по горам Северной Осетии Алагирского ущелья» (Токаев 1898, № 3: 49–52; № 4: 66–69). В статье, посвященной крестному ходу 1897 г., протоиерей К. Токаев изложил историю чудотворной иконы Моздокской (Иверской) Божией Матери по народным преданиям и подробно остановился на чествовании иконы в горских приходах Алагирского ущелья.

Во время своего служения в храме Великомученика и Победоносца Георгия сел. Ардон о. К. Токаев оказался причастен к научной работе таких выдающихся русских ученых, как В.Ф. Миллер и М.М. Ковалевский. Он был одним из тех представителей осетинской национальной интеллигенции, которых ученые привлекли к своей исследовательской работе об осетинах. Современник отмечал в «Терских ведомостях», что о. К. Токаев «помогал ученым исследователям осетинской истории и этнографии, напр. Всев. Миллеру, издавшему «Осетинские этюды», и М.М. Ковалевскому, издавшему в прошлом капитальное исследование «Закон и обычай на Кавказе» (Терские ведомости 1891).

Сотрудничество В.Ф. Миллера с о. К. Токаевым было связано с работой ученого над составлением осетинско-русско-немецкого словаря, разработкой научной грамматики осетинского языка и сбором этнографического и фольклорного материала для «Осетинских этюдов». Знакомство священника с В.Ф. Миллером могло произойти уже в 1879 г., в первое его путешествие в Осетию, когда ученый начал собирать материал по осетинскому языку.

Следующие научные поездки в Осетию В.Ф. Миллер совершил в 1880, 1881, 1883, 1885 и 1886 гг. В 1882 г. В.Ф. Миллер в предисловии к первой части «Осетинских этюдов» отмечал, что

«при скудости средств в изучении осетинского языка» он не мог «рассчитывать достигнуть поставленной себе цели без помощи самих осетин» (Миллер 1881: 8).

О поездке летом 1883 г. В.Ф. Миллер писал: «Во Владикавказе мне удалось привлечь образованных осетин к участию в составлении осетинско-русского словаря. Привезенный мною рукописный словарь, заключающий 2800 слов, на карточках, начал быстро пополняться, благодаря энергии, с которой взялись за это дело сами осетины» (Миллер 1884–85: 203).

О знакомстве о. К. Токаева с В.Ф. Миллером свидетельствует письмо одного из видных деятелей осетинской культуры Алмахаида Канукова В.Ф. Миллеру: «А. Гатуев и К. Томаев (Токаев. — Л.Г.) шлют Вам душевный поклон и выражают свою надежду, что вы не откажете всегда в посильной помощи для распростр[анения] граммат[ики]» (Калоев 1963: 122). В письме о. К. Токаева В.Ф. Миллеру от 20 марта 1889 г., хранящемся в архиве, священник просит ученого оказать содействие в приобретении нескольких экземпляров «Осетинских этюдов» для использования их в преподавании осетинского языка в Александровском духовном училище в сел. Ардон. «Так как кроме краткой грамматики Преосвященного Иосифа на осетинском языке не существует никаких руководств для изучения этого языка, Ваши этюды и исследование языка с нартовскими сказаниями были бы неоценимым пособием для изучения этого языка», — писал о. Косьма (Калоев 1963: 139–140).

Летом 1883 г. о. К. Токаев познакомился с крупнейшим историком России М.М. Ковалевским, когда тот вместе с В.Ф. Миллером совершал свое первое путешествие в Северную Осетию и Балкарию. Для сбора полевого материала по обычному праву осетин и различным сторонам быта М.М. Ковалевский определил три населенных пункта равнинной части Северной Осетии, одним из которых было сел. Ардон — крупный культурный центр дореволюционной Осетии. Вероятно, во многом выбор объекта этнографического исследования определялся влиянием В.Ф. Миллера, который консультировал М.М. Ковалевского по многим вопросам осетиноведения. В.Ф. Миллер, хорошо знакомый к этому времени с о. К. Токаевым, которого привлекал к сбору материалов для своих исследований, мог порекомендовать его М.М. Ковалевскому в качестве помощника и информанта. О. К. Токаев не только сам предоставлял ученому материал по различным сторонам семейного и общественного быта осетин, но и помогал найти в сел. Ардон людей, хорошо знавших духовную культуру своего народа.

В «Полевых записях М.М. Ковалевского в Северной Осетии и

Балкарии», опубликованных Б.А. Калоевым в приложении к его книге «М.М. Ковалевский и его исследования горских народов Кавказа», М.М. Ковалевский зафиксировал некоторые материалы о К. Токаева по вопросам осетинской семьи и семейной обрядности. Так, при рассмотрении еще встречавшегося в брачных обрядах осетин обычая обручать детей, находившихся в колыбели, М.М. Ковалевский пишет: «Браки детей колыбельных со взрослыми встречались в прежнее время и доселе практикуются в Туалети. В 1881 г. Такоев (Токаев. — Л.Г.), священник из Ардона, и Гатуев, тоже священник из Алагира, с трудом убедили одно семейство в Туалети отказаться от такого обряда» (Калоев 1979: 159). Этнографический материал, почерпнутый у о. К. Токаева, М.М. Ковалевский использовал в пятой главе «Семейное право осетин» (раздел «Брачное право») своего фундаментального труда «Современный обычай и древний закон. Обычное право осетин в историко-сравнительном освещении» (Ковалевский 1886).

В полевых записях М.М. Ковалевского также приводятся сравнительные материалы по численному составу большой семьи у осетин из селений Ардон и Салугардан в конце XIX в., некоторые причины распада больших семей: частнособственнические тенденции, раздоры женщин, порядок раздела, при котором из имущества выделялись особые доли для родителей, старшего и младшего братьев (Калоев 1979: 161). Эти данные были широко использованы М.М. Ковалевским в шестой главе «Система родства и наследования» (раздел «Наследственное право») указанной книги.

Великолепный знаток традиционной культуры осетин, о. К. Токаев предоставил М.М. Ковалевскому материал и по другим вопросам этнографии осетин, в том числе по многим архаичным обычаям. К сожалению, в вышеуказанной работе М.М. Ковалевского не даны сноски на материалы о. К. Токаева.

Таким образом, видный представитель дореволюционной осетинской церковной интеллигенции протоиерей Косьма Токаев внес весомый вклад в изучение истории своего народа.

Библиография

Из статьи Гизельского священника (Козьмы Токаева) «Несколько слов о религиозном состоянии осетин-христиан» // Периодическая печать Кавказа об Осетии и осетинах / Сост. Л.А. Чибиров. Цхинвали, 1987. Т. 3.

Калоев Б.А. Миллер-кавказовед: Исследование и материалы. Орджоникидзе, 1963.

Калоев Б.А. М.М. Ковалевский и его исследования горских народов

Кавказа. М., 1979.

Ковалевский М.М. Современный обычай и древний закон. Обычное право осетин в историко-сравнительном освещении. М., 1886. Т. 1–2.

Косвен М.О. Материалы по истории этнографического изучения Кавказа в русской науке // Кавказский этнографический сборник. М.; Л., 1958. Ч. 2; 1962. Ч. 3.

Миллер В.Ф. Осетинские этюды. М., 1881. Ч. I.

Миллер В.Ф. Сообщение о поездке в Горские общества Кабарды и в Осетию летом 1883 года // Известия Кавказского отдела Императорского Русского географического общества. Тифлис, 1884–1885. Т. 8.

Т. (Токаев) Поездка Преосвященного Иосифа, Епископа Владикавказского в горы и освящение Нарской церкви // Статьи неофициальной части «Терских ведомостей» за 1880 год. № 15.

Протоиерей Косьма Токаев. Следование Иверской чудотворной иконы Божией Матери по горам Северной Осетии Алагирского ущелья // Владикавказские епархиальные ведомости. 1898. № 3, 4.

Ю.Г. Попов

МУЗЫКАЛЬНЫЙ ЭТНОГРАФ А.В. ЗАТАЕВИЧ В КАРКАРАЛИНСКОЙ СТЕПИ ЛЕТОМ 1926 г.

Перебирая старые записные книжки, я остановил свое внимание на одной странице. Торопливый, крупный почерк... пометки. Несомненно, эти заметки писались не за письменным столом. Читаю, и неровные строки оживают.

25 сентября 1965 г. в одном из дворов на проспекте Бухар Жырау в Караганде увлеченно беседовали три человека. Народный артист Казахской ССР Кали Байжанов говорил на казахском языке, говорил, несмотря на свои 88 лет, так живо, что мой друг Меркеш Смагулов едва успевал переводить, а я — записывать. Вот короткая выдержка из записанного в тот день:

«Воспоминания о А.В. Затаевиче. Первая встреча Затаевича и Байжанова в Каркаралинске в 1926 г. Затаевич собирал здесь каркаралинские, баянаульские и прибалхашские народные мелодии...».

По-видимому, я был последним, с кем Кали Байжанов вспоминал свои встречи с Затаевичем. Через год после нашей встречи смерть забрала замечательного человека. Голос Кали сохранен для потомков в записи на грампластинках и магнитофонной ленте, хранящейся в Центральной научной библиотеки НАН РК.

Многое состоялось благодаря заботам неутомимого собирате-

ля песен музыканта-этнографа Александра Викторовича Затаевича, жизнь которого необыкновенна во всех отношениях.

Александр Викторович родился 8 (20) марта 1869 г. в городе Болхове Орловской губернии в семье военного. Дед его отличился в сражении при Бородино, отец — в Севастопольской кампании. Сам Затаевич учился в военной гимназии, но стал... композитором. Почти десять лет провел по службе в Варшаве, где сотрудничал в журналах, преподавал в консерватории, был музыкальным рецензентом газеты «Варшавский дневник». Был знаком с выдающимися композиторами и певцами, такими как С.И. Танеев, Ф.И. Шаляпин, С.В. Рахманинов, Л.В. Собинов, А.Г. Рубинштейн.

Весной 1920 г. в Оренбурге, где жила его семья, А.В. Затаевич впервые услышал казахскую музыку. Ее своеобразие, красота и мелодичное богатство заинтересовали искусственного музыканта. Инструментальная музыка была для степного народа не просто забавой. В звуках двухщипковой домбры, хранящих музыкальную мудрость столетий, Затаевич находил голоса скорби, радости и надежды. Из поколения в поколение, из рода в род передавались мотивы песен и кюев только лишь устно. Многие, может быть сотни, мелодий утеряны. А.В. Затаевич на 51-ом году жизни бескорыстно отдался трудному делу записи, обработки и популяризации казахских народных песен (Затаевич 1958: 304).

В последующие три года он собрал более тысячи казахских песен и кюев. 9 августа 1923 г. КазЦИК присвоил ему звание Народного артиста Казахской ССР. В 1925 г. вышел и дважды был премирован КазЦИКом и Наркомпросом РСФСР уникальный труд А.В. Затаевича «1000 песен казахского народа» (Затаевич 1925).

3 июля 1926 г. композитор вновь выехал из Москвы в научную командировку. Конечный пункт следования — город Каркаралинск Семипалатинской губернии. Уже в дороге Александр Викторович записывал неизвестные ему ранее песни. В Семипалатинске он записывал всех, кто желал поделиться с композитором дарованием своего народа. Это были рабфаковцы, студенты, портовые грузчики, погонщики караванов.

Перечитывая примечания к сборнику Затаевича «500 казахских песен и кюев», можно догадаться, что «виновником» затянувшегося путешествия явился его попутчик Нигмет Нурмаков — председатель Совета Народных Комиссаров Казахской ССР. Глава правительства — уроженец Кувской волости — провел не-

сколько дней с музыкантом в окрестностях величавой и угрюмой горы Ку.

Исследователи творчества этнографа считают украшением сборника песни знаменитого народного певца Габбаса Айтпаева, аул которого помог отыскать Нигмет Нурмаков.

А.В. Затаевич не переставал восхищаться мастерством и обаянием Габбаса. «Чтобы нам никто не мешал, — вспоминает Александр Викторович, — мы отошли с ним от аула поглубже в степь, и там, в ковыльном колеблющемся море, в прекрасный летний день он спел мне «Ардак» и «Кананью», аккомпанируя себе на домбре, а я лежа записывал. Высоко в небе над нами парили (я насчитал) двенадцать огромных орлов-карагузов, ширилось сердце от невиданных просторов. И, конечно, в такой родной обстановке песня Габбаса звучала с особенным вдохновением!».

Недолгая, но яркая творческая жизнь одаренного певца Габбаса Айтпаева еще ждет специальных исследований. Смерть Габбаса в 1929 г. буквально потрясла Затаевича, который считал, что у подножия горы Ку «навсегда успокоился поэтичнейший из певцов родной степи».

Изучая записи Затаевича, я находил подтверждение словам Кали Байжанова. Тот же список песен, те же детали встречи. Привлекали меня и высказывания композитора совершенного иного рода. Затаевич дает много важных и полезных фактов из биографий певцов, есть у него и фрагменты географического и исторического плана. Как приятно было прочесть воспоминания очевидца о Каркаралинске, «этом глухом городке без тротуаров, с широкими улицами — дорогами, с редко разбросанными по сторонам приземистыми домишками и с высокой колокольней недостроенной церкви на центральной площади; все это в рамке внушительных гор, покрытых редкими соснами».

В Каркаралинске А.В. Затаевич находился с 26 июля по 8 августа 1926 г. Он жил на квартире бывшего городского учителя, потом почтового работника В.В. Ситникова. Жена хозяина дома — преподавательница местной школы — и его «девяностолетняя мать, хозяйственная и бодрая старушка», не только уступили композитору просторную комнату, но и частенько оказывали услуги в качестве добровольных переводчиц. К числу своих каркаралинских помощников А.В. Затаевич относил «высокоталантливую и энергичного доктора С.И. Кропанина и его супругу, пианистку по образованию, очень много способствовавших работе». Композитор заглядывал в дом Кропаниных, чтобы проиграть на пианино записанные им за день мелодии.

В Алма-Ате отыскал я Сергея Сергеевича Кропанина, сына известного каркаралинского врача, доцента Казахского политех-

нического института. Десятилетним мальчиком встречал он в гостинной своего дома странствующего собирателя-музыканта.

– Гадаете над благодарственной записью Затаевича моим родителям? Два обстоятельства тому причиной. Во-первых, в семье хранился отличный экземпляр пианино марки «Беккер». Во-вторых, мать Наталья Васильевна Кобылина, выпускница Петербургской академии, сама увлекалась казахской музыкой.

Нужно ли говорить, с каким вниманием записывал я в блокнот слова собеседника. Оказывается, Наталья Васильевна вела не только музыкальный кружок в Народном доме. В 1924 г., погрузив на арбу полированный «Беккер», Кропанины всей семьей выезжали на джайляу Беркаринской волости, в аул известного Жакыпа Акпаева. Наталья Васильевна делала нотные записи отдельных музыкальных пьес, разучивала их и исполняла перед степной аудиторией. Слушатели таких концертов потом часто навещали в дом «даргера» — врача Кропанина, спрашивали о здоровье «черного ящика», просили исполнить знакомую мелодию.

– Александр Викторович, — закончил свой рассказ Кропанин-младший, — с интересом просмотрел коллекцию нот матери, сравнил со своими записями. Были у них и споры по поводу правильной трактовки отдельных песен...

Я далек от мысли, что память Сергея Сергеевича сохранила все детали свиданий Затаевича с родителями. Однако, очевидно: русская пианистка Наталья Васильевна Кропанина с полным правом может быть отнесена к кругу каркаралинских корреспондентов этнографа.

Во время летней поездки 1926 г. Затаевич прослушал более сотни исполнителей народной музыки. В его записях встречаются имена жителей из различных мест Каркаралинского и Павлодарского уездов. Народному артисту Казахской республики пели, аккомпанируя себе на домбре, слепой певец из Кызылтау Кокбан, работник милиции Сатхан Балаханов, заведующий Павлодарской совпартшколой Мейрам Алибеков.

Баянаульские песни соседнего Павлодарского уезда довольно ярко и образно в своих сообщениях характеризовал К.И. Сатпаев. Молодой инженер, впоследствии президент НАН РК, встречался с Затаевичем в Москве и передал ему 25 произведений. В примечаниях в книге «500 казахских песен и кюев» Затаевич указывает, что К.И. Сатпаев — «прекрасный знаток и хороший исполнитель баянаульских песен, давший для настоящего сборника ряд очень ценных сообщений не только в области напевов и мелодий, но и текстов и снабдивший последние русскими переводами».

Встречи с К.И. Сатпаевым позволили Затаевичу познакомиться с рядом прекрасных вариантов творений народных композиторов. Это полная внутренней силы песня «Акбал», спокойная песня Жаю Мусы «Машкульбай» и драматическая песня Естая Беркимбаева «Хорлан». В репертуар К.И. Сатпаева входила песня-былина «Киса-аны» и несколько семейно-бытовых мелодий: «Альди бопем», «Бнкар» и другие.

Земляк К.И. Сатпаева — археолог академик А.Х. Маргулан — поделился с Затаевичем песнями Абая Кунанбаева. Неоднократно встречался Затаевич и с еще одним уроженцем Баян-Аула — певцом-импровизатором Исой Байзаковым. Его песня «Гакку» вошла в первую казахскую оперу «Кыз-Жибек», которая стала популярной не только в Казахстане, но и за его пределами.

На маршруте Семипалатинск — Каркаралинск Александра Викторовича ждали поистине необыкновенные встречи. В Кентской волости выделялся знанием песен Мукаш Юсупов, в Аксаринской — молодой землеустроитель Абак Копашев и его друг Камеш Тленшин. Самым юным помощником Затаевича был восьмилетний Назымбек Майчикин из аула Омара Баурской волости. Пели композитору Мустафа Искаков из Абралинской волости, молодая татарка Хайни Маширова, Зияда Айдаров и другие ценители народной музыки.

Очень много песен собрано Затаевичем А.В. от народных аульных учителей — мугалимов. Перед началом учебного года они приехали в Каркаралинск на специально организованные курсы. Очень многие из них отзывчиво отнеслись к просьбе композитора и посещали его квартиру большими группами. Руководитель этих курсов Муратбек Божаяев, уроженец Прибалхашья из шестого аула Дагандельской волости, сумел заинтересовать композитора песнями родных мест. Повышенное внимание к прибалхашским песням не раз проявляется в комментариях Затаевича.

В Каркаралинске А.В. Затаевич встречался и с еще одним уроженцем и жителем Прибалхашья Асылбеком Майтасовым. Старый домбрист приехал из аула №1 Дагандельской волости в уездный город по делам. С большим мастерством исполнял он три очень трудных пьесы для домбры, в том числе популярный в народе кюй «Аблай кара жорга» / «Черный иноходец хана Аблая» и кюй «Сарыузен» / «Желтый поток». Последний прозвучал 17 апреля 1927 г. в Малом зале Московской государственной консерватории на концерте казахских музыкальных произведений. Исполнил кюй «Сарыузен» каркаралинский певец Габбас Айтпаев. Вместе с ним выступали и другие певцы степного края: Амре Кашаубаев, Калибек Куанышбаев, Кали Байжанов, Дали-

ла Онгарбаева, Жамбике Шанина. Концерт проходил под руководством А.В. Затаевича.

А.В. Затаевич оставил только отрывочные, порой состоящие всего из двух–трех строк сведения о певцах-исполнителях. Возможно, путешествующий собиратель казахских песен встречался и с известным акыном и артистом Прибалхашья Шашубаем Кошкарбаевым. Факт же заочного знакомства этих людей не вызывает сомнения.

Когда Манарбек Ержанов, паренек одного из бедных прибалхашских аулов, стал пробовать свой голос на состязаниях юных певцов, Шашубаю Кошкарбаеву шел пятый десяток. Манарбек любил бывать в ауле Жербулак, где жил акын, и слушать его песни. В середине двадцатых годов юноша приехал в Алма-атинскую область — тогда это была обширная Джетысуйская губерния — зрелым профессиональным певцом. Однажды он спел песни Шашубая молодому поэту и журналисту И. Джансугурову, который позже, во время своей поездки в Москву, напел их Затаевичу.

Вот как звучит записанный А.В. Затаевичем перевод четверостишья из «Песни Шашубая»:

Сын Кошкарбая — Шашубай мое имя.

Беден скотом, но одарен я словом.

Зарабатывай хоть тысячу в день — не разбогатею,

Дыра у меня вместо кармана.

В своей жизни Манарбек Ержанов добился значительных успехов, ему было присвоено звание Заслуженного артиста республики. Манарбек Ержанов лично встретился с Затаевичем, но это случилось уже в 1934 г. в Алма-Ате на юбилее, посвященном десятилетию плодотворной деятельности музыкального фольклориста. Из репертуара М. Ержанова композитор отобрал три песни: «Жарыс» / «Соревнование», «Уа-шаржан» и «Калка» / «Милая». Они были включены в подготавливаемый к изданию третий том казахской музыки. К сожалению, новый сборник в свет не вышел. Дочь ученого Ольга Александровна передала рукопись в НАН РК, где она хранится и сейчас в рукописном фонде Центральной научной библиотеки.

С учетом песни Шашубая и трех песен М. Ержанова общее число записанных А.В. Затаевичем песен от жителей Северного Прибалхашья возрастает до 35.

Очень интересно было бы проследить и судьбу степных певцов — помощников Затаевича. Я попытался это сделать и отыскал Анаурбека, сына учителя Абзалбека Медеубаева. О своем отце он рассказал следующее.

Абзалбек родился в 1896 г. в ауле № 10 Котан-Булакской волости, принадлежит к роду Тобыкты. В 1920 г. закончил в Каркаралинске курсы учителей, в 1939 г. заочно завершил обучение в Каркаралинском педагогическом техникуме. Работал учителем в Беркаринской и Котан-Булакской волостях, в Каркаралинске. В 1953 г. вышел на пенсию. За свой труд на ниве просвещения награжден орденом «Трудового Красного Знамени», значком «Отличник народного просвещения», отмечен званием заслуженного учителя Республики Казахстан. Абзалбек Медеубаев умер 4 апреля 1962 г. в совхозе им. Абдилова. Шесть песен, записанных Затаевичем от Абзалбека Медеубаева, вошли в книгу этнографа.

Надеюсь, что каркаралинские экскурсоводы будут называть имя А. Медеубаева в рассказе о путешествии А.В. Затаевича. Может быть, и туристы будут черпать сведения о корреспондентах этнографа не только из печатных источников, но и путем самостоятельного поиска. Обширное поле деятельности ждет своих энтузиастов.

Библиография

Затаевич А. 1000 песен казахского народа, М., 1925.

Затаевич А. Исследования. Воспоминания. Письма и документы. Алма-Ата: Казгосиздат, 1958.

Д.С. Кидирниязов

А.-Х.Ш. ДЖАНИБЕКОВ КАК ИСТОРИК И ЭТНОГРАФ

Деятельность известного подвижника и просветителя Абдул-Хамида Шаршенбиевича Джанибекова (1879–1955 гг.) неразрывно связана с эпохой национального возрождения ногайского народа.

А.-Х.Ш. Джанибеков родился 18 марта 1879 г. в г. Астрахани. Как известно, Астрахань была одним из центров революционного движения на юге страны и это не могло не сказаться на формировании мировоззрения А.-Х.Ш. Джанибекова. Он кропотливо занимается самообразованием, овладевает русским, арабским и другими языками, изучает историю, литературу (русскую и восточную), математику, географию. Следует отметить, что благотворное влияние российской демократической культуры, знакомство с произведениями Белинского, Добролюбова, Чернышевского, тесное общение с передовыми представителями тюр-

кских народов способствовали развитию просветительских взглядов А.-Х.Ш. Джанибекова.

А.-Х.Ш. Джанибеков был разносторонне одаренным человеком: первым собирателем и публикатором ногайского фольклора, зачинателем ногайской литературы, составителем первого национального алфавита, автором научных работ, первых букварей и учебников по ногайскому языку и литературе, учебников и учебных пособий, терминологических словарей и т.д.

Интерес к истории и этнографии у А.-Х.Ш. Джанибекова пробудился рано.

Знакомство с историко-этнографической литературой (Г. Анашев, Г. Малявкин, С. Фарфоровский, Н. Семенов и др.) наталкивает его на необходимость сбора полевого материала.

В историю ногайской культуры А.-Х.Ш. Джанибеков вошел как собиратель, исследователь и издатель богатого национального фольклора.

Результатом его 30-летней собирательской деятельности явилось создание 4-томного рукописного труда «Сокровищница слов, или Ногайский фольклор», хранящегося в Рукописном фонде Института истории, археологии и этнографии Дагестанского научного центра РАН. В этот труд вошли эпические поэмы «Ахмет», «Адиль-Солтан», «Шора» и др. Кроме того, в него вошли песни исторические, казачьи, военные, трудовые, любовные, обрядовые частушки, сказки, погребальные плачи, поговорки, пословицы, скороговорки, загадки, материалы по политической истории, этнографии и т.д. В этой работе автора также собран большой материал по политической и этнической истории, народному календарю, языкознанию народа.

Огромный материал по истории и этнографии ногайцев содержится также в рукописных работах «Караногайцы», «Исторический очерк ногайской литературы», «Мое жизнеописание».

В научной работе «Исторический очерк ногайской литературы» (хранится в Рукописном фонде ИИАЭ ДНЦ РАН) А.-Х.Ш. Джанибеков дает краткий исторический очерк о ногайцах, классификацию жанров национального фольклора, приводит сведения о крупнейших ногайских поэтах XV — начала XX в.: Шал-Кийизе (XV в.), Досманбета Азав-улы, Асан-Кайглы (XVI в.), Казы-Туган Суюнчи-улы, Фахруддине (XVII в.) Баймурза Абдул-Халика Абдул-Рашида-улы, Манап-улы, Аъжи-Молла Нугман-улы (XVIII — начало XX в.)

А.-Х.Ш. Джанибеков также заложил основы ногайской национальной драматургии. Он является автором пьес «Свадьба у карагашских (астраханских) ногайцев» (1918), «Продажные мурзы» (1925), «Карайдар и Кызыл-Гуьл» и др.

В 1920–30-е гг. он ведет преподавательскую работу и активно занимается сбором фольклора, этнографического материала, сотрудничает с Северокавказским институтом краеведения, работает в Институте истории, языка и литературы (Махачкала).

Он был делегатом I Всесоюзного тюркологического съезда (Баку, 1926), на котором решался вопрос о латинизации алфавита тюркских народов. Уже в 1928 г. Джанибековым был разработан и принят первый алфавит ногайского языка на латинской графической основе. В 1931 г. он участвовал в Москве в работе II Всероссийской конференции составителей школьных учебников.

В 1930–1933 гг. Джанибеков был редактором ногайской секции Дагестанского книжного издательства.

При активном участии А.-Х.Ш. Джанибекова ногайская письменность в 1938 г. была переведена на русскую графическую основу.

В 1936 г. Джанибеков вместе с известными языковедами-тюркологами Н.А. Баскаковым, Н.К. Дмитриевым, М.К. Милых и Н.В. Смирновой побывал с экспедицией во всех ногайских аулах Северного Кавказа и Поволжья. По результатам этой экспедиции в 1940 г. вышла работа Н.А. Баскакова «Ногайский язык и его диалекты».

Много лет А.-Х.Ш. Джанибеков работал в школах Дагестана, Ставропольского края, Карачаево-Черкесии и в ногайских отделениях Кизлярского, Хасавюртовского и Черкесского педагогических училищ.

За многолетнюю педагогическую деятельность он был награжден нагрудными знаками «Отличник народного образования» России и Дагестана.

А.-Х.Ш. Джанибеков воспитал пятерых детей. Старший сын Энвер долгое время находился на партийной работе (был секретарем обкома партии), редактором областной газеты, директором Карачаево-Черкесского института гуманитарных исследований. Одна из дочерей — Роза, кандидат исторических наук, была секретарем обкома партии, долгое время руководила Карачаево-Черкесским Институтом гуманитарных исследований.

Весомый вклад в собирание и публикацию ногайского фольклора внесла дочь А.-Х.Ш. Джанибекова Софья, кандидат филологических наук. Она принимала также активное участие в издании «Русско-ногайского словаря» (М., 1956) и «Ногайско-русского словаря» (М., 1963).

Внучка А.-Х.Ш. Джанибекова, Лилия Мунировна, поэтесса, супруга дважды Героя Советского Союза, летчика-космонавта Владимира Джанибекова.

Ныне мы с гордостью можем сказать, что дела и труды нашего известного подвижника и просветителя А.-Х.Ш. Джанибекова не пропали даром. Его научные труды, художественные произведения, собранный богатый фольклор, изданные им школьные учебники и словари сделали их автора бессмертным в памяти своего народа.

АЛФАВИТНЫЙ УКАЗАТЕЛЬ

- Агларов М.А. 24
Бекназаров Р.А. 39
Ботяков Ю.М. 140
Бурков С.Б. 25
Васильцов К.С. 198
Васильцов К.С. 7
Гимбатова М.Б. 147
Гимбатова М.Б. 149
Гольева А.А. 202
Гостиева Л.К. 275
Григорьева Ю.Г. 51
Гуляева Е.Ю. 32
Гуриев Т.А. 221
Гущян Л.С. 261
Джопуа А.И. 202
Дзлиева Д. 189
Дмитриев В.А. 19, 69
Дмитриев С.В. 135, 265
Каландаров Т.С. 89
Капустина Е.Л. 60, 105
Карпов Ю.Ю. 56, 235
Кидирниязов Д.С. 196, 285
Крюкова В.Ю. 109, 184
Кужаев Н. 239
Кузеева З.З. 196
Кулиева Н.М. 174
Курбанов М.-З.Ю. 145
Магомедсалихов Х.Г. 78, 194
Магомедханов М.М. 38
Марзоев И.Т. 224
Маркова О.А. 219
Марутян А.Т. 233
Мишурина Л.И. 43
Мусаева М.К. 164
Мусина М. 254
Попов Ю.Г. 279
Попова Л.Ф. 176, 228
Прищепова В.А. 244, 249
Пчелинцева Н.Д. 171, 192
Пчелинцева Н.Д. 192
Рахимов Р.Р. 82, 127
Решетов А.М. 265, 271
Ризаханова М.Ш. 241
Роцин М.Ю. 97, 260
Сампиев И.М. 26
Селиненкова Е.Я. 100
Семенов И.Г. 154
Сень Д.В. 63
Сефербеков Р.И. 162
Скаков А.Ю. 202, 215
Скисов С.Ю. 219
Сластникова Л.А. 158, 204
Соловьева Л.Т. 74, 171, 192
Солоненко М. 105
Старостина О.В. 176
Стасевич И.В. 166, 181
Терехов В.П. 13
Терлецкий Н.С. 7, 112, 118
Тумгоева Т.А. 36
Федосова Е.В. 28
Хорава Б. 104
Цахилов О.Л. 151
Шереметьев Д.А. 17, 205, 211
Шоинбеков А. 122
Штырков С.А. 92

СОДЕРЖАНИЕ

<i>К.С. Васильцов, Н.С. Терлецкий</i> Э.Г. Гафферберг как ученый-этнограф (к 100-летию со дня рождения)	7
<i>В.П. Терехов</i> Народы Западного Памира в научном творчестве А.К. Писарчик (к 100-летию со дня рождения)	13
<i>Д.А. Шереметьев</i> К вопросу о межнациональной толерантности	17
<i>В.А. Дмитриев</i> О видах межэтнической толерантности (по результатам экспедиционной поездки сотрудников Российского этнографического музея в Краснодарский край и Республику Адыгея в октябре–ноябре 2006 г.)	19
<i>М.А. Агларов</i> Исторические корни межэтнической толерантности в Дагестане	24
<i>С.Б. Бурков</i> Государство и социокультурная среда этносообществ Северного Кавказа в современных условиях	25
<i>И.М. Сампиев</i> Проблемы этнокультурного диалога на Северном Кавказе	26
<i>Е.В. Федосова</i> Этносоциальные стереотипы в полиэтничном пространстве Северного Кавказа	28
<i>Е.Ю. Гуляева</i> Этнический ресторан как место презентации «этнического» (на примере армянского кафе-бара «Киликия» в Санкт-Петербурге)	32
<i>Т.А. Тумгоева</i> Особенности восприятия властных отношений у ингушей ..	36
<i>М.М. Магомедханов</i> Этноязыковая ситуация в Западном Дагестане	38
<i>Р.А. Бекназаров</i> Народы Казахстана: некоторые проблемы современных этнологических исследований	39
<i>Л.И. Мишурина</i> К вопросу об изучении этнического самосознания поволжских татар (по материалам полевых работ последних лет)	43
<i>Ю.Г. Григорьева</i> Этнографические факторы возникновения чеченского кризиса	51

<i>Ю.Ю. Карпов</i>	Дагестанские горцы-переселенцы и их соседи: к характеристике социокультурного взаимодействия	56
<i>Е.Л. Капустина</i>	Земледельческие сезонные работы: практика горного Дагестана (конец XX — начало XXI в.)	60
<i>Д.В. Сень</i>	Воображение региона как колонизация: Кубань– Черноморья–Кубань (практики Российской империи на Северо-Западном Кавказе в конце XVIII — середине XIX в.)	63
<i>В.А. Дмитриев</i>	Разновременные пространства Черноморской Шапсугии	69
<i>Л.Т. Соловьева</i>	Абхазо-грузинское пограничье: особенности этнокультурного развития населения Самурзакано в XIX — начале XX в.	74
<i>Х.Г. Магомедсалихов</i>	Благопожелания и проклятия как факторы толерантности в традиционных аварских обществах Дагестана	78
<i>Р.Р. Рахимов</i>	О теоморфизации отца семейства у таджиков	82
<i>Т.С. Каландаров</i>	Традиции и инновации в религиозной жизни народов Западного Памира	89
<i>С.А. Штырков</i>	Осетинская народная религия и проекты возрождения нации в Республике Северная Осетия — Алания	92
<i>М.Ю. Рощин</i>	Ислам в Северной Осетии	97
<i>Е.Я. Селиненикова</i>	Источники в области православной культуры грузин	100
<i>Б. Хорава</i>	Драндское епископство	104
<i>Е.Л. Капустина, М. Солоненко</i>	Шахсей-Вахсей в Дербенте: традиция Ашуры в начале XXI в.	105
<i>В.Ю. Крюкова</i>	«Возделывание истины» в авестийском Видевдате	109
<i>Н.С. Терлецкий</i>	«Знамя для моления» (символизм и функции туга в практике зийарат у народов Центральной Азии)	112

<i>Н.С. Терлецкий</i>	
К вопросу о роли лоскутов ткани (латта-банд) на мазарах Центральной Азии	118
<i>А. Шоинбеков</i>	
Предсмертная молитва исмаилитов Западного Памира	122
<i>Р.Р. Рахимов</i>	
О теоморфизации социальных и политических авторитетов у таджиков (Возвращение к сюжету)	127
<i>С.В. Дмитриев</i>	
Обычай, связанный с первым снегом, у среднеазиатских сартов	135
<i>Ю.М. Ботяков</i>	
Празднование ажыира-ныхэа в абхазском селении Лыхны	140
<i>М.-З.Ю. Курбанов</i>	
Летние календарные праздники буркун-даргинцев	145
<i>М.Б. Гимбатова</i>	
Магические представления в поведенческой культуре ногайцев (XIX — начало XX в.)	147
<i>М.Б. Гимбатова</i>	
Табу на имена людей и термины родства у ногайцев (XIX — начало XX в.)	149
<i>О.Л. Цахилов</i>	
«Вредоносность» умершего в представлении осетин и некоторых других народов	151
<i>И.Г. Семенов</i>	
Из горско-еврейской демонологии: Дедей-Ол и СерЮви ...	154
<i>Л.Ф. Слестникова</i>	
Крымчаки города Евпатория в начале XX в.	158
<i>Р.И. Сефербеков</i>	
Мифологические образы солнца и луны в верованиях народов Дагестана	162
<i>М.К. Мусаева</i>	
Традиционный ритуал первой стрижки волос в детском цикле обрядов народов Нагорного Дагестана ...	164
<i>И.В. Стасевич</i>	
Игровое воспитание и обучение детей в традиционной культуре казахов	166
<i>Н.Д. Пчелинцева, Л.Т. Соловьева</i>	
Тенденции социализации детей и подростков у народов Северо-Западного Кавказа	171
<i>Н.М. Кулиева</i>	
О некоторых вопросах воспитания детей в современной азербайджанской семье	174

<i>Л.Ф. Попова, О.В. Старостина</i>	
Знаковая маркировка возраста в женских прическах народов Средней Азии и Казахстана	176
<i>И.В. Стасевич</i>	
Добрачные отношения в традиционном обществе казахов	181
<i>В.Ю. Крюкова</i>	
Таджикский свадебный обряд как воспроизведение древнейшего индоиранского мифа и ритуала	184
<i>Д. Дзлиева</i>	
Свадебный фольклор в цикле обрядов осетинской свадьбы: «Сафайы рахыз» — «Хызисан»	189
<i>Н.Д. Пчелинцева, Л.Т. Соловьева</i>	
Современная свадебная обрядность у народов Северного Кавказа	192
<i>Х.Г. Магомедсалихов</i>	
Разрешение конфликтов, связанных с женщиной, в традиционных горских обществах Дагестана	194
<i>Д.С. Кидирниязов, З.З. Кузеева</i>	
Серебряные украшения у ногайцев в XIX в.	196
<i>К.С. Васильцов</i>	
К вопросу о символике традиционного памирского жилища	198
<i>А.А. Гольева, А.И. Джоуца, А.Ю. Скаков</i>	
Жилище эпохи бронзы на территории Абхазии	202
<i>Л.А. Слостникова</i>	
Традиционная кухня крымских татар, караимов и крымчаков	204
<i>Д.А. Шереметьев</i>	
Ружье и лук как культурные синонимы	205
<i>Д.А. Шереметьев</i>	
Черкесский пистолет	211
<i>А.Ю. Скаков</i>	
К вопросу о погребальных обрядах населения древней Колхиды	215
<i>С.Ю. Скисов, О.А. Маркова</i>	
Захоронение в курхане на нижней Волге в средневековье	219
<i>Т.А. Гуриев</i>	
К оценке одного похода Золотой Орды в Аланию	221
<i>И.Т. Марзоев</i>	
Правители Куртатинского ущелья Северной Осетии	224

<i>Л.Ф. Попова</i>	
Информация как ценность в традиционном казахском обществе XIX в.	228
<i>А.Т. Марутян</i>	
Даты, цифры и названия местностей как кодировки исторической памяти	233
<i>Ю.Ю. Карпов</i>	
Дагестанский «эпос»: его время и герои	235
<i>Н. Кужаев</i>	
Куандык Джездыбаев и «1000 песен казахского народа» .	239
<i>М.Ш. Ризаханова</i>	
Фольклор в современной духовной культуре лезгин	241
<i>В.А. Прищепова</i>	
Мужская одежда туркмен по фотоколлекциям Музея народоведения	244
<i>В.А. Прищепова</i>	
Традиционная культура туркмен в условиях перемен (фотоколлекции Музея народоведения 1920–1930 гг.).....	249
<i>М. Мусина</i>	
Изобразительное искусство Казахстана в контексте нового времени	254
<i>М.Ю. Роцин</i>	
Суфийское наследие и национальные традиции в творчестве современных художников Дагестана	260
<i>Л.С. Гуцян</i>	
Коллекции по этнографии мариупольских греков в собрании РЭМ	261
<i>А.М. Решетов, С.В. Дмитриев</i>	
Музейная деятельность в научных занятиях А.Н. Самойловича	265
<i>А.М. Решетов</i>	
А.С. Бежкович — этнограф и музеевед	271
<i>Л.К. Гостиева</i>	
Из истории этнографического осетиноведения: протоиерей К.Г. Токаев	275
<i>Ю.Г. Попов</i>	
Музыкальный этнограф А.В. Затаевич в Каркаралинской степи летом 1926 г.	279
<i>Д.С. Кидирниязов</i>	
А.-Х.Ш. Джанибеков как историк и этнограф	285
Алфавитный указатель	289

Научное издание

Утверждено к печати
Ученым советом Музея антропологии и этнографии
им. Петра Великого (Кунсткамера)
Российской академии наук

ЛАВРОВСКИЙ СБОРНИК

**Материалы Среднеазиатско-Кавказских
исследований**

Этнология, история, археология, культурология

2006–2007

Отв. редакторы
Ю.Ю. Карпов, И.В. Стасевич

Редактирование и компьютерный макет М. Гиенко
Корректор Т. Никифорова

Подписано к печати 20.09.2007. Формат 60 × 84 1/16.
Бумага офсетная. Гарнитура ScoolBook. Печать офсетная.
Тираж 200 экз. Уч.-изд.л. 19. Усл.п.л. 17,2.
Заказ № 468.

РИО МАЭ РАН
199034. Санкт-Петербург, В.О., Университетская наб., 3

Отпечатано в ООО «Издательство “Лема”»
199034. Санкт-Петербург, В.О., Средний пр., 24