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

ЛАВРОВСКИЙ СБОРНИК

МАТЕРИАЛЫ XXXVIII и XXXIX СРЕДНЕАЗИАТСКО-КАВКАЗСКИХ ЧТЕНИЙ 2014–2015 гг.

ЭТНОЛОГИЯ, ИСТОРИЯ, АРХЕОЛОГИЯ, КУЛЬТУРОЛОГИЯ

Санкт-Петербург
2015

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-298-2/
© МАЭ РАН

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

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

Рецензенты:
к. и. н., вед. спец. МАЭ РАН *А. В. Курбанов;*
д. и. н., доцент кафедры арабской филологии
Восточного факультета СПбГУ *М. Н. Суворов*

Лавровский сборник: Материалы XXXVIII и XXXIX Среднеазиатско-Кавказских чтений 2014–2015 гг. Этнология, история, археология, культурология. — СПб.: МАЭ РАН, 2015. — 576 с.

ISBN 978-5-88431-298-2

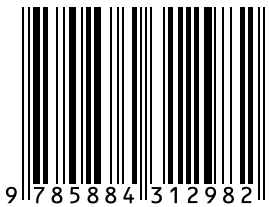
Предлагаемый сборник включает результаты научных исследований, изложенные на XXXVIII и XXXIX Лавровских (Среднеазиатско-Кавказских) чтениях в 2014–2015 гг.

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

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

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

ISBN 978-5-88431-298-2



© МАЭ РАН, 2015

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-298-2/
© МАЭ РАН

АРХЕОЛОГИЯ, ИСТОРИЧЕСКАЯ ЭТНОГРАФИЯ

А.А. Андреев

К ПРОБЛЕМЕ ДАРООБМЕНА В КОНТЕКСТЕ РОССИЙСКО-БУХАРСКИХ ОТНОШЕНИЙ В ЭПОХУ ПЕТРА I. НА ПРИМЕРЕ ПОСОЛЬСТВА КУЛИ БЕКА ТОПЧИ-БАШИ В 1716–1719 гг.[1]

Обмен дарами в отношениях между людьми и человеческими коллективами представляет собой давнюю традицию. Пожалуй, не будет преувеличением сказать, что дарообмен сопровождал человека на протяжении всей его истории. Дарами обменивались семьи, семейно-родственные кланы, вожди племен или племенных союзов. Восприняв устоявшуюся в глубине народной культуры традицию, лидеры государств и представители властных структур использовали ее как содержательный элемент в установлении и поддержании атмосферы мира и согласия в отношениях друг с другом. При комплектовании состава предполагаемых подношений одаривающая сторона стремилась к тому, чтобы они демонстрировали состоятельность государства. Кроме того, они были призваны служить выражением соответствующего отношения страны, снаряжающей посольство с дарами, к принимающей стороне. Приемы и обмены дарами, несомненно, украшали полную интриг и хитросплете-

[1] Статья подготовлена при поддержке гранта РГНФ № 14-01-00421 «Хивинские и бухарские ханские и посольские грамоты конца XVII — начала XVIII в. (перевод и подготовка к публикации)».

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-298-2/
© МАЭ РАН

ний историю отношений между главами государств и внешнеполитических ведомств разных стран. Следует также заметить, что и в настоящее время подарки или, как их принято называть теперь, сувениры являются одним из обязательных пунктов дипломатического протокола.

В данной статье поставлена цель на основе имеющихся источников рассмотреть проблему дарообмена в контексте отношений Российского государства с Бухарским ханством на рубеже XVII–XVIII вв. Таким образом, предметом исследования являются российско-бухарские отношения в период становления Российской империи. В качестве объекта выступает сам процесс дарообмена в процессе вышеуказанных политических контактов.

К моменту воцарения Петра Алексеевича на российском престоле уже был накоплен достаточный опыт дипломатических контактов со среднеазиатскими государствами, Хивой, Бухарой и даже с Балхом. По бытующему в отечественной историографии мнению, вышеупомянутые посольства могли «приезжать даже без видимых причин», просто «привезти привет соседу» [Посланник… 1986: 11]. Но если подобное могло иметь место в XVII столетии, то для начала XVIII в., времени петровских преобразований, характерна прежде всего рациональность и практичность, в том числе и по отношению к делам восточным.

С 1714 г. наблюдался всплеск интереса у российского государя к ханствам Средней Азии. В этот период планируется и снаряжается печально известная экспедиция князя Александра Черкасского, появляются проекты «подданства» Хивы и поворота русла Амударьи в сторону Каспийского моря.

Вероятно, сведения о миссии А.Б. Черкасского в Хиву стали известны и при дворе бухарского хана. Этим объясняется его вполне закономерное беспокойство относительно возможного появления русских отрядов непосредственно у границ Бухарского ханства. В 1717 г. он отправляет посла Кули Бека вместе с купцом Асан Бабой к русскому царю. Материалы фонда 109 РГАДА позволяют нам подробнее рассмотреть историю данного посольства.

Первым, с кем посол виделся, был Александр Черкасский, о чем последний и сообщил Петру I. И уже затем от царя в Сенат

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-298-2/
© МАЭ РАН

поступило письмо следующего содержания: «Писал к нам ныне капитан от гвардии князь Александр Черкасский, что от Бухарского хана едет к нам посол. И когда оной приедет, тогда велите ево принять ласковее, и с чем он приедет, о том сообщите помянутому капитану князю Черкасскому. И по коих мест он там будет, по то время того посла задержите, и чтоб он дождался нас» [Гистория… 2004: 590]. Петр I считал необходимым лично увидеться и переговорить с бухарским посланником. Очевидно также, что цели посольства Кули Бек Александру Бековичу раскрывать не стал.

В Астрахани к послу был определен переводчиком и сопровождающим некий Кутлумбет-мурза Тевкелев [РГАДА. Ф. 109. Сношения России с Бухарой. Оп. 1. 1717 г. Д. 1. Ч. 1. Л. 44], известный впоследствии как участник Персидского похода Петра I и как посол к казахам Младшего жуза для приведения их в подданство России. В документах начала XVIII в. он упоминается как Муртаза Тевкелев.

После непродолжительного пребывания в Москве посольство хана Кули Бека прибыло в Санкт-Петербург 26 июня 1717 г. С посланником было «ханских людей 35, ево посольских 15 человек, купчин 10 человек» [Там же]. Кули Бека приехали встречать на Троицкую пристань министры, сенаторы князья Я.Ф. и М.В. Долгорукие и Т.Н. Стрешнев. Дьяк Степан Неелов по приезду на пристань взошел на галеру и поприветствовал посла и купчину через переводчика Муртазу Тевкелева и объявил им, что он послан встретить их и проводить до назначенных им домов. Кули Бек и посланный с ним купец Асан слушали С. Неелова стоя и благодарили. Затем посланников разместили по трем каретам: отдельно для посла, для купчины и для упоминаемого с ними по документам «ахуна». Остальные сопровождающие шли рядом с каретами с ружьями и саблями. По прибытии в выделенные посольству апартаменты на Дворянской улице в знак вежливости и благодарности за встречу купчина и двое помощников посла проводили С. Неелова до кареты и лишь затем вернулись в свои дома [Сборник… 1879: 463].

3 июля к послу прибыл секретарь царя Петр Курбатов, он доставил посла в Сенат, где его предполагалось расспросить

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-298-2/
© МАЭ РАН

о целях визита. Кули Бек отказался говорить о «важных секретных делах», ссылаясь на поручение от хана «донести о них лично царю» [Там же]. 11 июля сенаторы беседовали с купцом Асаном, который, в свою очередь, выдвинул ряд пунктов, по которым приехали договариваться бухарцы. Одним из самых важных был вопрос об освобождении бухарских купцов. Купец в Сенате озвучил следующее: «Которые Бухарской земли торговые люди Ево ханские подданные приезжают в Российское государство, а именно в Астрахань, для торгов, а иные поженясь и живут домами и тем бухарцам чинядца обиды и которые пожив в Астрахани несколько лет хотят ехать паки в Бухары тех не одпускают, а в Бухарские земли русские купцы торгуют свободно и безпошлинно и никакой им ни одной обиды не чинитца и одпускают всех из Бухарской земли без задержания. И что такожде и Бухарцам которые желают жить в Российском государстве [было бы] позволено торговати и жить свободно и безобидно. А которые захотят возвращаться в Бухарские земли одпускать не задерживая» [РГАДА. Ф. 109. Сношения России с Бухарой. Оп. 1. 1717 г. Д. 1. Ч. 1. Л. 141 об.].

Об остальном послу все же пришлось поведать. В записке об аудиенции бухарского посла у русского царя содержатся подробные сведения о процедуре приема, который был оказан Кули Беку. В воскресенье 20 октября 1717 г. «поутру пред обедней изволил его Царское величество прийти в Сенат и указал у себя быть вышеозначенному послу и купчине на аудиенцию. Посла доставили на карете, принадлежавшей тайному советнику П.П. Шафирову о двух возницах и з двумя вершинниками. Для купчины была выделена карета царского секретаря П. Курбатова. Дары несть послано 12 человек солдат. Когда посол приехал к крыльцу, встретил его секретарь Курбатов. Царское величество изволил от верхних палат стоя против дверей на вышине и месте по обе стороны стояли министры, а подле министров чрез всю палату до самой двери стояли офицеры и царедворцы» [Сборник… 1879: 464].

Были соблюдены все формальности ритуала приема посольств. «Посол пришел к дверям и не входя в палаты учинил его Царскому Величеству поклонение став на колени и говорил

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-298-2/
© МАЭ РАН

его царскому величеству Сеит Абдул Азиз Мухамет хан приказал кланяться» [Там же]. Потом случилось непредвиденное: участники посольства забыли взять на аудиенцию саму грамоту от бухарского правителя. Посол «потом хотел было лист изречения принести, есаул его несенного того листа не нашел и став на колени просил его царского величества прощения (после) принужден был послать для того листа на двор» [Там же]. Не обращая внимания на такое досадное недоразумение, Кули Бек зашел все-таки в палату и вновь «поклонился его Царскому Величеству» [Там же]. Затем, «став на колени, говорил, что хан его приказал его царскому величеству од себя поздравить счастливыми викториями одержанными над шведами» [Там же: 425]. Государственный вице-канцлер Шафиров спросил посла о здоровье бухарского хана, и после ответа приступили к вручению даров, коих, согласно имеющимся сведениям, было большое количество. Некоторые из них были столь оригинальны, что можно засомневаться в подлинности сведений о них в вышеуказанных исторических источниках.

Итак, согласно списку с Кули Беком было прислано от хана: «4 лошади, 9 изарбафов, 36 овчин серых, 45 овчин черных, 18 рукавиц белых, 9 черенков от ножей, 9 ножей черенье писаные, 9 миткалей, 9 меллей, 9 бурметей, 2 сайдака, 2 лука, 18 колчанов, 2 обезьяны, 1 барс (но в Астрахани оных обезьян и барса у него посла не явлено), 1 кожа джулбарсовая, 1 чашка сердоликовая, 1 чашка (из кости единороговой)» [РГАДА. Ф. 109. Сношения России с Бухарой. Оп. 1. 1717 г. Д. 1. Ч. 1. Л. 100 об.]. От себя лично посол преподнес в подарок трех лошадей. В качестве подарков в списке на первом месте фигурировали «9 человек русских ясырей» [Там же]. На аудиенции их, конечно, не было: они были освобождены еще в Астрахани, допрошены и отпущены на свободу. В свое время в «Сборнике князя Хилкова» приводился полный текст грамоты Абул-Феиз-хана, где говорилось о 36 русских пленных. В оригиналах документов, находящихся в РГАДА, упоминаются только 9.

После демонстрации подарков Петр вышел в другие палаты, а посол остался ждать, пока посыльные принесут забытую грамоту. К обеду, когда грамоту принесли, «Царское величество

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-298-2/
© МАЭ РАН

вышел в палату, и посол лист царскому величеству понес на который свою руку, а государственный подканцлер принял и сказал послу, что Его Царское Величество выслушать перевод с того царского листа велит» [Сборник… 1879: 465]. Хан Кули Топчибаши прибыл с весьма ответственным поручением. В речи посла, которая была запротоколирована, приводятся пункты, по которым Петр I указал ответ дать.

«Слышно им, что его Царское Величество завоевал шведов несколько земель и получил викторию над шведом, а оных шведовских народов славят зело храбрыми. Того ради его ханская светлость просит из шведского народу девяти человек женского полу.

Просят 9 кречетов добрых ловчих.

Еще просят его ханская светлость, что слышится у них, что в Государстве здешнем делают сукна… самые добрыя всяких цветов, которые хотя масло зальются или грязи замараются в себя не пущают и цвета не переменяют, дабы несколько аршин оных для пробы к нему прислать.

Которые мусульманы гневом отягчены, оных для дружбы отпустить» [РГАДА. Ф. 109. Сношения России с Бухарой. Оп. 1. 1717 г. Д. 1. Ч. 1. Л. 100 об.].

Любопытно, что первым пунктом была просьба поделиться шведским «ясырем», которая, естественно, не была выполнена. Первые три пункта действительно напоминают частые просьбы хивинских и бухарских правителей прошлого века о присылке диковинных подарков. Данная традиция сохранилась в Бухаре по причине того, что контакты с Россией у нее были не столь интенсивны и широки, как у Хивы, и тем более не наблюдалось замыслов каких-либо совместных проектов, как, например, строительство города на Тюк-Караганской пристани. Все вышеуказанные просьбы, по всей видимости, был «завесой». Кули Бек прибыл разузнать (по возможности) о планах Петра I относительно Хивинского и Бухарского ханств и похлопотать о бухарских купцах в Астрахани.

Бухарский посланник, во-первых, был осведомлен об экспедиции Александра Бековича Черкасского в Хиву. Более того, по прибытии в Астрахань он с ним встречался, о чем Кули Бек

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-298-2/
© МАЭ РАН

и сообщил в Сенате. «Он посол виделся с ним князем Черкасским и сказал, ему чтоб он од хивинцев берегся, ибо они люди превратныя и чтоб над ним чего не учинили» [Там же: л. 215]. Во-вторых, еще по пути к Москве он уже знал о печальном исходе экспедиции. Из переписки его с президентом Иностранной коллегии, первым канцлером Гавриилом Ивановичем Головкиным мы узнаем, что правитель Бухары каким-то образом пытался помочь несчастным ее участникам: «Мой Государь послал в Хиву для того, что которые взяты з Бековичем… в полон чтобы тех взятых людей всех из Хивы прислали в Бухару… И ежели хан хивинский в неволю взятых русских людей не вышлет, то хочет сам мой Государь поднятца из Бухары в Хиву войском и о том изволил донести вашему царскому величеству» [Там же: л. 102].

Было ли это действительно намерением спасти плененных участников отряда Черкасского или дипломатической уловкой, сейчас сложно сказать. Впоследствии, как выяснил российский посланник в Бухаре Флорио Беневени, правитель Бухары действительно планировал идти войной на Хиву.

Сама личность посла Кули Бека тоже вызывает вопросы. В.Г. Воловников, ссылаясь на данные фондов РГАДА, пишет о том, что он о принятом в России «обычае и обхождении» был «весьма знающий» [Посланник… 1986: 13]. Известно, что его мать Дарья была русской пленницей в Бухаре и даже сохранила православное вероисповедание.

Одним из самых важных пунктов посольства Кули Бека было ходатайство о бухарских купцах. В ханской грамоте Абул-Феиз просил русского царя отпустить своих подданных, задержанных в Астрахани: «…ныне слышно мне учинилось, что некоторые мусулманы в Астарахане обжились, и оных по некоторым поклепным словам и неприятельским и неимоверным напрасно затеянным, оболгали и доносили вам на них, и вы соизволили гневом своим их отягчить; а ныне желаем, дабы сие мое докучное просительное писание прочитав, для нашего приятства и любви, оных бедных от гнева освободя, позволили отпустить в отечество их, чтоб оные, будучи в домах своих, как за вас, так за нас Бога молить могли. Мы же послали 36 человек (по списку при-

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-298-2/
© МАЭ РАН

бывших с Кули Беком их было 9. — *А.А.*) русских полоняников из нашего двора к вам, для умножения дружбы нашей, и впрочем, яко верно доброжелательный слуга, вам обо всем являюся по состоянию дружбы» [Сборник… 1879: 550].

Именно этот пункт обращает на себя внимание, и, к сожалению, о нем так мало говорилось в отечественной историографии. Правитель Бухары прежде всего беспокоился о своих подданных купцах, в меньшей степени — о хивинской миссии Бековича и уж тем более о присылке ему от российского государя подарков.

Петр I в условиях резкого ухудшения отношений с Хивой после неудачной миссии А.Б. Черкасского решает укрепить связи с Бухарским ханством и отпускает практически всех арестованных бухарских купцов. В его ответной грамоте было написано: «Что вы при грамоте своей к нам великому государю в цыдуле писали, внося прошение об освобождении изъ аресту Бухарцовъ, астраханскихъ жителей, держанных в Санктпетербурге за некоторые ихъ великие преступленія, и хотя те люди все за ихъ освидетелствованные вины достойны были смертные казни, однакожъ мы, ради вашего о них заступленія и прошения, от той казни их милостиво освободили и в домы их отпустить повелели. И хотя из них два человека, которые наипущие злодеи и в явной измене явились и необходимо за преступление свое смерть заслужили, но и их такожде от казни, ради оного вашего предстателства, уволнены и посланы на житье в некоторой нашъ городъ, где бы они вреду впредь учинить не могли, и велено ихъ в пропитанш довольствовать» [Там же: 552].

Здесь речь шла о заговорщиках в Астрахани, которые в 1714 г. вступили в сговор с калмыцким ханом Аюкой и выступили его посредниками в переговорах с турецким султаном. Планировалось совместно с кубанскими татарами и ногайцами захватить Астрахань и передать ее во владение османских правителей. О заговоре стало известно послу Шафирову, о чем он и донес в Петербург. Два бухарца (руководители заговора) были сосланы в Кольский острог на вечное житье, а всем мусульманам, жившим в России, на некоторое время было запрещено отправляться в паломничество в Мекку.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-298-2/
© МАЭ РАН

Одним из последних, но важных пунктов, о которых говорили и посол, и купчина, была просьба бухарского правителя о присылке ему «посла человека разумного» [РГАДА. Ф. 109. Сношения России с Бухарой. Оп. 1. 1717 г. Д. 1. Ч. 1. Л. 195].

Посольство Кули Бека Топчи-баши, представляло собой уже полноценную дипломатическую миссию, преследовавшую политические цели. Традиционный обмен подарками и просьбы Абул-Феиз-хана о присылке ему различных «поминок» являли собой своеобразную «ширму». Топчи-баши в итоге своей миссии решил практически все задачи своего посольства. Были освобождены бухарские купцы, арестованные в Астрахани, ему разрешили закупить часть необходимого вооружения (еще с XVII в. было запрещено продавать в ханства Средней Азии огнестрельное оружие и порох), также он, по всей видимости, собрал необходимую информацию о хивинской экспедиции Александра Черкасского и планах Петра Великого относительно Средней Азии, о чем свидетельствует его дальнейшая интрига против Флорио Беневени в Бухаре.

Библиография

Гистория Свейской войны (поденная записка Петра Великого) / Сост. Т.С. Майкова; под общ. ред. А.А. Преображенского. М., 2004. Вып. 2.

Посланник Петра I на Востоке: посольство Флорию Беневени в Персию и Бухару в 1718–1725 гг. / Под ред. М.Л. Вайс, Н.А. Халфина. М., 1986.

Сборник князя Хилкова. СПб., 1879.

Список сокращений

РГАДА — Российский государственный архив древних актов

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-298-2/
© МАЭ РАН

А.Р. Аюбов

ОСВЕЩЕНИЕ ПРОБЛЕМ ИСТОРИЧЕСКОЙ ГЕОГРАФИИ ГОРОДОВ УСТРУШАНЫ В ТРУДАХ АКАДЕМИКА В.В. БАРТОЛЬДА

Историческая география как часть исторической науки занимает особое место в исследовании проблем истории, так как она тесно связана с историей расселения народов и тем самым образования новых поселений и городов. Исследованием проблем исторической географии городов Средней Азии, в том числе Уструшаны, занимались дореволюционные русские востоковеды. Весомый вклад в этот вопрос внес академик В.В. Бартольд. В его сочинениях уделено большое внимание вопросам истории, культуры и исторической географии Уструшаны.

Об Уструшане впервые упоминают китайские источники. На их основе В.В. Бартольд приводит четыре варианта названия области: Осрушана, Осрушна, Усрушана, Сутрушана — и подчеркивает, что наиболее старым является Сутрушана, этот вариант известен по китайским сочинениям [Бартольд 1963: 222].

Вопрос о местоположении столицы области — Бунджиката — вызывал большой интерес у исследователей. Не остался в стороне и академик В.В. Бартольд. По сведениям письменных источников, местоположение этого города определялось следующим образом: от Эски Сабата едут два *фарсах*а по равнине и потом пять *фарсах*ов вверх по реке, текущей от города. Исходя из этого, В.В. Бартольд заключает: «…очень вероятно, что остатками столицы Осрушаны следует признать интересные развалины около селения Шахристан, верстах в 25 к югозападу от Уратюбе» [Бартольд 2006: 30]. Кроме того, В.В. Бартольд на основе сведений Ибн Хордадбека сделал следующий вывод: «Бунджикат — это и есть Шахристан; от Эски Сабата дорога ведет не в Шахристан, а в Уратюбе» [Бартольд 1963: 237]. Такое мнение В.В. Бартольда совпадает с результатами многолетних археологических раскопок комплексной археоло-

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-298-2/
© МАЭ РАН

гической экспедиции, определившими местоположение столицы на городище Калаи Кахкаха в современном поселке Шахристан.

В письменных источниках имеется ряд сведений о древних городах Уструшаны. Главный из них носил имя Кира Великого — Кирополь. О нем упоминает также древнегреческий географ Страбон [Страбон 1994: 489].

В.В. Бартольд наряду с другими исследователями обращался к вопросу определения месторасположения города Курушката (Кирополя). Он предполагал, что этот город находился на месте современного городка Ширин [Бартольд 1963: 227]. Но посещение Шахристана изменило мнение В.В. Бартольда в пользу локализации Кирополя–Курушката в Шахристане. В связи с этим он писал: «Самым значительным городом между Оксом и Яксартом был Кирополь (вероятно, находившийся к югу от Ура-Тюбе, на месте селения Шахристан)» [Бартольд 1965: 101].

Предположения В.В. Бартольда базировались только на аналогии со средневековым Бунджикатом, но каких-либо материальных подтверждений у него не было — он не нашел ни одного предмета, датируемого периодом правления легендарного Кира II.

Последующие годы исследований показали, что в этом вопросе, т.е. в вопросе локализации Кирополя, Бартольд ошибся — в Шахристане не были обнаружены археологические слои античного периода. Не найдены слои VI–V вв. до н.э. и на территории Уратюбе–Истаравшана. Во всяком случае современные исследователи учитывают мнения дореволюционных ученых, в том числе академика В.В. Бартольда, сопоставляют их с данными археологических исследований и предполагают, что древняя Курушката (Кирополь) тождественна нынешнему Ширину (Куркату).

Другим древним городом Уструшаны был Марсманда. Арабский географ Ибн Хаукаль пишет, что вблизи города Марсманда и рустака Минк добывали железо. Этот рудник обеспечивал не только Уструшану и Фергану, но железо оттуда возили также в Хорасан и Ирак. Вопрос о местонахождении города вызывает много споров. В.В. Бартольд помещает его в верховьях Зерав-

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-298-2/
© МАЭ РАН

шана [Бартольд 1963: 225]. Другие исследователи также помещали этот город в данном регионе. Однако это неправильная версия, так как с его существованием тесно связывается добыча железа в районе рустака Минк по соседству с Марсмандой.

У селения Метк, к югу от памятника Калъаи Кофар, на склоне горы Кони Охан (железный рудник), были выявлены места добычи железа. Найденные археологические памятники и следы добычи и обработки железа позволили локализовать в Дахкатском ущелье рустак Минк, а город Марсманду — на городище Калъаи Кофар. Получается, что средневековый город Марсманда и современное селение Басманда сходятся между собой по некоторым критериям. Это, во-первых, близость и сходство названий; во-вторых, расположение на берегу реки, что вполне соответствует нынешнему селению Басманда.

В Зеравшанском регионе Уструшаны находилось несколько древних поселений. Одним из них являлся рустак Паргар (Бургар), который в настоящее время имеет название Фальгар. Он был расположен к западу от рустака Матча и охватывал долину Фандарьи, поселения вокруг Искендаркуля и долины Зеравшана — от селения Оббурдон до знаменитой крепости на горе Муг.

В.В. Бартольд по поводу рустака пишет: «…из волостей, в которых не было города, несомненно, находились в области Верхнего Зеравшана Месха (возможно, Месча или Мача) и Бургар. Арабский термин Бургар, вероятно, — искажение местного Паргар или Фаргар» [Там же: 227].

В настоящее время под названием «Фальгар» понимается территория поселений Шамтич и Дарг (ниже Оббурдона по Матче) до селения Ябон и Вата на Зеравшане и от Уратюбинского перевала до озера Искандеркуль. Следуя этому, можно предположить, что современное понятие «Фальгар» совпадает с Паргаром авторов IX–XII вв.

Еще одним из древних городов Уструшаны был Вагкат. Он был укрепленным пунктом, так же назывался Бага, Багкат, Фагкас. Расстояние до Газака составляло примерно два *фарсах*а.

Многие исследователи считали, что Вагкат находился на месте современного селения Вогат. Впервые о Вогат как о древнейшем поселении заговорил П.С. Скварский [Скварский 1896: 44].

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-298-2/
© МАЭ РАН

Вогат, судя по легендам, был построен потомками царя Густаспа. Первыми поселенцами были они сами. Вагатцев сегодня называют густоспцами. В.В. Бартольд вслед за П.С. Скварским отождествлял город Фагкат с современным селением Вогат. Вот что он пишет: «На месте Фагкета (у Истахри в одном месте… Вагкет), вероятно, находится нынешнее селение Вогат… от Бунджиката на дороге в Ходжент» [Там же: 224]. Однако такая локализация является маловероятной. Исследователи ориентировались на столицу Уструшаны — город Бунджикат, располагая его на месте современного города Истаравшан (Уратюбе). Город в древности назывался Бага. По сведениям археологических материалов и письменных источников полагают, что этот древний город Бага был расположен в районе городища Мугтепа в городе Истаравшан. Следует отметить, что один из крупных городских кварталов города Истаравшан называется Вогат, о его древности сообщают письменные источники.

Судя по вышеизложенным материалам, мы полагаем, что исследования академика В.В. Бартольда занимают особое место в изучении истории среднеазиатских городов. Он одним из первых исследовал различные стороны истории народов Средней Азии. Опираясь на сведения первоисточников, великий ученый сделал ряд предположений по вопросу локализации древних городов, которые получили подтверждение в ходе археологических раскопок во второй половине XX в.

Библиография

Бартольд В.В. История культурной жизни Туркестана. Л., 1927.

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

Бартольд В.В. К истории орошения Туркестана // Бартольд В.В. Сочинения. М., 1965. Т. III.

Бартольд В.В. Несколько слов об арийской культуре // Наследие предков. 2006. № 9.

Скварский Б.С. Несколько слов о древности Шахристана // Протоколы Туркестанского клуба любителей археологии. 1896. Год XX.

Страбон. География. М., 1994.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-298-2/
© МАЭ РАН

Ф.С. Бабаян, А.Ю. Худавердян

ОБ ОДНОМ ЧЕЛОВЕЧЕСКОМ СКЕЛЕТЕ XII–XIII ВЕКОВ ИЗ РАСКОПОК В ДВИНЕ

Двин — средневековый армянский город, основанный в 30-х годах IV в. Более тысячи лет Двин играл важнейшую роль в экономической, политической, духовной и культурной жизни страны. В настоящее время на территории Двина расположено несколько деревень, ограничивающих охват археологических работ. Однако результаты раскопок, проведенных на территории цитадели и в разных частях города, так же, как исторические данные, подтверждают, что Двин был одним из крупнейших торгово-ремесленных центров не только Армении и Закавказья, но и Ближнего Востока и важнейшим очагом формирования средневековой армянской архитектуры. Исключительную ценность представляют трехнефный собор Католике Св. Григорья (IV–V века), монументальные светские и прочие сооружения. Связи со странами Востока и Запада способствовали тому, что в XI–XIII веках на основе архитектуры раннефеодальной эпохи сформировались новые стилистические особенности, чрезвычайно заметные в цитадели Двина, в расположении домов по склону холма, в оригинальных конструктивных решениях производственных и хозяйственных помещений.

По архитектурной композиции и высокой строительной технике в этой группе зданий выделяется врытая в землю кирпичная постройка, обнаруженная на северо-восточном склоне холма (раскопки 2012–2014 гг.). Восьмиугольное строение площадью 4×3 м построено из кирпича, изнутри в стенах имеются ниши со стрельчатыми арками, а расстояние между нишами заполнено рельефным и гравированным гипсовым декором. Изнутри круглый купол здания был украшен голубыми фаянсовыми чашами и широким кобальтовым блюдом.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-298-2/
© МАЭ РАН

В северной части здания под твердой массой купола был обнаружен череп женщины, возраст которой определяется в пределах 30–40 лет. Посткраниальный скелет находился в юго-западной части строения. Предварительное исследование показывает, что после потери своего первоначального назначения это здание служило кому-то укрытием (в данном случае — жертвы обвала). Очевидным доказательством этому является разбитый кувшин (*карас*), врытый в пол в северной части строения, служивший ей очагом. На основании обнаруженного материала и монет строение датируется XII–XIII веками. Раскопки еще не завершены. Дальнейшие работы позволят выявить все детали и предназначение этого строения. Полноценному обследованию подверглись только обнаруженные на месте останки, изученные антропологом в ходе археологических работ.

В целом скелет женщины очень хорошо сохранился. Краниологический и остеологический материалы потребовали небольшой реставрационной работы, которая была осуществлена А.Ю. Худавердян.

Останки женщины характеризуются общей грацильностью строения, очень слабо выраженным рельефом в области надбровья, низким переносьем, широконосостью (платиринии), ярко выраженным альвеолярным прогнатизмом. Форма черепа сфеноидная. Женщина характеризуется брахикранным строением черепа, ширина лба очень большая, лицо широкое и средневысокое, с некоторым ослаблением горизонтальной профилировки, орбиты средневысокие и широкие, очень большая ширина альвеолярной дуги. Альвеолярный прогнатизм сочетается мезогнатностью носового отдела. На черепе наблюдается веддоидный налет. Одонтологический комплекс, свойственный индивиду, характеризует его как представителя «западного» одонтологического ствола. Из восточных признаков зубной системы фиксируются лопатообразные формы верхних медиальных и латеральных резцов. На нижней челюсти практически полностью отсутствуют признаки восточного одонтологического ствола. Протостилид, дистальный гребень тригонида, 6-бугорковые первые нижние моляры, коленчатая складка метаконида не встречены. У женщины стегодонтная форма прикуса.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-298-2/
© МАЭ РАН

Прежде всего, отметим аномалии, природа происхождения которых не связана (или слабо связана) с болезнями и особенностями физиологического статуса индивида, а имеет генетическую обусловленность. К этим маркерам отнесены следующие:

— *Метопический* (*лобный*) *шов.* Некоторые исследователи считают метопический шов частью синдромов, затрагивающих разные системы организма. С одной стороны, полагают, что это следствие детской анемии, с другой — что это результат нарушения функции гипофиза или наличие дисфункции вилочковой железы. Метопический шов В.В. Бунак [Бунак 1927: 51, 54] относил к особенностям арменоидного типа. Метопический шов максимально представлен в Закавказье и в Передней Азии [Козинцев 1988].

— *Мендозный шов.* Сплошного мендозного шва (от одного астериона до другого) у женщины не зафиксировано. Явно выраженную предрасположенность к неполному зарастанию В.В. Бунак относил к особенностям признаков арменоидного типа [Бунак 1927: 50].

— У женщины также фиксируются *надглазничные и подглазничные отверстия, добавочные косточки в венечном и лямбдовидном швах*. Практически полностью отсутствуют восточные признаки (разделенная швом скуловая кость / os japonicum/, кость Инков / os Incae/).

— О*собенности прикуса.* Весьма информативным оказался признак, связанный с особенностями прикуса. Особенности смыкания верхней и нижней челюсти формируются в детском возрасте под воздействием факторов разной этиологии. Часто особенности прикуса являются следствием функциональных и морфологических нарушений зубной системы. Но они могут быть генетически обусловлены, являясь семейной характеристикой. У женщины из Двина *стегодонтная форма прикуса* (верхние резцы выступают вперед и прикрывают нижний ряд наподобие крыши).

— *Межмыщелковые отверстия.* К дискретно варьирующим признакам относят межмыщелковые отверстия на плечевых костях (костная мембрана, образующая стенку, которая отделяет локтевую ямку плечевой кости от венечной, настоль-

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-298-2/
© МАЭ РАН

ко истончается, что в ней возникает отверстие). У женщины двустороннее наличие данного признака.

Эмалевая гипоплазия обнаружена на зубах (резцы, клыки), что позволяет считать, что в возрасте от 6 месяцев до 10 лет женщина перенесла сильный физиологический стресс (недоедание, дисбаланс в рационе питания и т.д.). Можно предположить, что условия жизни в детстве у нее были достаточно суровыми. Между тем хорошие показатели физического развития дают основания утверждать, что стрессовые ситуации были успешно преодолены.

На зубах выявлены дефекты. Поражены верхние резцы. Глубокие, до 1 мм, борозды хорошо фиксируются на трех зубах. Расположены они в центральной трети зуба. Ориентированы дефекты в вестибулярно-лингвальном направлении. Патология образуется в результате обрывания нити с помощью зубов; возможно, в хозяйственной деятельности у женщины была необходимость в частом использовании крепких нитей.

На зубах встречаются отложения зубного камня. Признак зависит от pH слюны и усиливается при высоком уровне потребления белков вследствие увеличения во всех тканевых жидкостях концентрации мочевины, а также от абразивных свойств пищи, которые варьируют в очень широком диапазоне в зависимости от способов обработки и приготовления.

Самой распространенной и смертоносной из эпидемических болезней средневековья был туберкулез. Туберкулез костей возникает гематогенным метастатическим путем, в результате переноса микобактерий туберкулеза из первичного комплекса (т.е. из первичного очага), расположенного в легких или в каком-нибудь другом органе, а наиболее часто — из лимфатических узлов. У женщины выявлены туберкулезные очаги в телах позвонков — туберкулезный спондилит. Это наиболее тяжелое специфическое заболевание данного скелета. Оно могло стать результатом инфицирования не только микробацилой типа humanus, но и палочкой бычьего туберкулеза. Наблюдалась первая фаза болезни (изолированные костные каверны). Деструктивные изменения обнаружены в грудном отделе позвоночника.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-298-2/
© МАЭ РАН

Другой группой патологий посткраниального скелета являются признаки, обозначающие реакцию на специфические стрессовые воздействия. Это патологические изменения костей и суставов, связанные с определенными типами нагрузок — артрозы суставов, изменения позвонков и прочее. Разнообразные поражения могли возникнуть в результате хронической перегрузки (суммация микротравм). Наличие экзостозов, развитие макрорельефа длинных костей конечностей свидетельствуют о повышенных механических нагрузках (поднятие тяжести). Зафиксирован деформирующий спондилез (наплывы в виде маленьких усиков) в межпозвонковых дисках в поясничном отделе. Жизненный уклад у данного индивида предполагает интенсивную физическую работу. Выражены признаки развития рельефа, связанные с регулярной верховой ездой. Наличие порозных слоев на поверхности костей конечностей свидетельствуют о воспалительных процессах. Женщина жила в очень плохих санитарно-гигиенических условиях.

Костные останки расположены не в анатомическом порядке, части тела дистанцированы в пределах сооружения. Следов расчленения на скелете не обнаружено. Полученные свидетельства воссоздают картину несчастного случая. Женщина оказалась в сооружении во время землетрясения. Сила землетрясения была настолько велика, что человек не смог защитится от этой разрушительной стихии.

Библиография

Бунак В.В. Crania Armenica. Исследование по антропологии Передней Азии // Тр. Антропологического НИИ при МГУ. М., 1927. Вып. 2.

Козинцев А.Г. Этническая краниоскопия. Расовая изменчивость швов черепа современного человека. Л., 1988.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-298-2/
© МАЭ РАН

О.Б. Бубенок

ОСОБЕННОСТИ РАСПРОСТРАНЕНИЯ ЭТНОНИМА *ЧЕРКАСЫ* НА СЕВЕРНОМ КАВКАЗЕ И В УКРАИНСКОМ ПОДНЕПРОВЬЕ

В контексте истории украинско-кавказских связей особый интерес может представлять распространение на территории Украины этнонима и топонима ***Черкасы***. Заметим сразу, что в московских документах уже при описании событий XIV в. «черкасами» обозначали народ на Северном Кавказе (адыгов). А с середины XV в. «черкасами» уже стали называть также часть жителей Центральной Украины. Казалось бы, связь очевидна. Однако многие современные исследователи стараются этого не замечать.

Так, одни ученые отрицают какую-либо связь украинского термина ***черкасы*** с Северным Кавказом. Другие же признают эту связь, но считают, что этноним ***черкас*** произошел от этнического названия ***черкес***. При этом они ссылаются на переводы сочинений арабо-персидских авторов XIII–XIV веков, где якобы упоминается этноним ***черкес***. На самом деле, там фигурируют этнические термины без обозначения гласных: ***ч.рк.с*** или ***алдж.рк.с*** [Тизенгаузен 1884: 1941]. Однако в сочинении Плано Карпини «История монголов», написанном еще в середине XIII в. среди завоеванных монголами народов Кавказа уже упомянут народ ***Чиркасы*** [Карпини 1957: 57, 72]. Даже в XV в. итальянские авторы И. Барбаро и Г. Интериано продолжали использовать форму ***Черкасс*** [Барбаро 1971: 108; Волкова 1973: 24].

Только с XVI–XVII веков западные европейцы относительно адыгов Северного Кавказа стали употреблять термин ***черкес*** [Волкова 1973: 24]. Здесь возможно влияние турок-османов, у которых этноним писался как ***чркс,*** а произносился как ***черкес*** [Радлов 1905: 1969]. Стало быть, вариант ***черкас*** был первоначальным. В XV в. генуэзец Г. Интериано писал об адыгах: «Зихами зовутся они на родном, греческом и латинском языках,

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-298-2/
© МАЭ РАН

Татары и Турки зовут их *Черкесами,* и на их собственном наречье имя им Адыге» [Адыги... 1974: 48].

Что же касается происхождения этнонима ***черкес*** **(*черкас*)**, то на сегодняшний существуют десятки гипотез. Отметим, что практически все исследователи склонны считать данный термин экзоэтнонимом.

Возможно, что наиболее раннее упоминание о северокавказских «черкасах» в русских летописях датировано 1319 г.: «За рекою Теркою, под великими горами Ясскими и Черкасскими» [Патриаршая летопись 1885: 184]. Что же касается территории Центральной Украины, то русские летописи стали упоминать «черкасов» уже при описании событий середины XV в. Например, в Холмогорской летописи под 1446 г. отмечено: «А мы пришли из Черкас» [Холмогорская летопись 1977: 136].

Со временем этноним ***черкасы*** получил распространение и за пределами Центральной Украины. Например, он отмечен в местах расселения украинских казаков в Восточной Украине. Даже под Курском были зафиксированы названия поселений: Черкасское, Черкасские Тишки, Черкасская Лозовая, Поречье Черкасское, Ново-Черкасская, Черкассы, Черкасская Конопелька, Черкасское Поречное и др. [Маркевич 1859: 35; Коков 1966: 156]. Безусловно, Дж.Н. Коков прав, когда утверждает, что эти названия «справедливо считаются украинизмами и занесены сюда выходцами с Украины (в XVI–XVII веках)». Вспомним также расположенный на Нижнем Дону город Новочеркасск. Отметим, что «черкасами» никогда не называли жителей Западной Украины.

Не лишено оснований мнение, что в позднее средневековье жителей Центральной Украины стали называть «черкасами» по названию поселения в Среднем Поднепровье — ***Черкассы,*** расположенного на правом берегу Днепра. Это можно объяснить тем, что с XV в. город Черкассы долгое время являлся одним из административных центров Польско-Литовского государства, где происходил процесс формирования украинского казачества. По названию города Черкасс, вокруг которого казаки селились, их и стали именовать «черкасами». Отметим, что в Северном Причерноморье топонимы, произошедшие из этнонимов во мно-

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-298-2/
© МАЭ РАН

жественном числе, встречаются довольно часто (Яссы, Печенеги, Торки и т.п.). Нам известны случаи, когда названия поселений становились основой для названий этносов и субэтносов: афиняне, спартанцы, ромеи и т.п. Характерно, что в российских документах буквально до XVIII в. упоминались параллельно как «черкасы малороссийские», так и «черкасы пятигорские» [Кабардино-русские отношения 1957].

Именно это и породило в восточно-европейской исторической литературе XVI–XIX веков легенды, согласно одной из которых в начале XIV в. крепость «Черкасы» основал литовский князь Гедимин, название ей дали переселенные им с Кавказа адыги-«черкасы» (литовская люстрация 1552 г.). Согласно другой легенде, распространенной среди российских историков XVIII–XIX веков, крепость Черкассы основали в XIII–XIV вв. мигрировавшие в Поднепровье из Курского княжества беженцы-«черкасы», которые являлись выходцами из Пятигорья на Кавказе (В.Н. Татищев, И. Болтин, М.И. Антоновский, Д. Бантыш-Каменский, А. Ригельман и др) [Горленко 1982: 96–106]. Отметим, что все эти легенды представляли собой идеологически ангажированные сюжеты. Именно это и мешает ответить на вопрос, были ли причастны северокавказские адыги к распространению на территории Украины этнонима ***черкасы***. Поэтому важно выяснить время появления данного термина на территории Украины.

Одно из наиболее ранних упоминаний о городе «Черкассы» содержится в Супрасльской летописи, написанной в первой половине XVI в. и представляющей собой литовскую хронику. Там под 1395 г. отмечено: «Самь же князь великыи Витовт поиде на Подольскую землю, а князю Скиригаилу повели ити ис Киева ко Черъкасомь и ко Звенигороду. Князь же Скиригаило божиею помощию, великого князя Витовта повелениемь взя Черкасы и Звинигород и возовратися пакы ко Киеву” [Супрасльская летопись 1980: 65]. Если учитывать, что между временем создания Супрасльской летописи и описанными событиями прошло не более 150 лет, то не стоит сомневаться в том, что в конце XIV в. крепость «Черкасы» уже существовала. Учитывая, что в середине XIII в. народ «Чиркасы» был упомянут впервые на Кавказе Плано Карпини, можем полагать, что город «Черкасы» на Днепре

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-298-2/
© МАЭ РАН

мог быть основан в течение значительного промежутка времени: с середины XIII в. по конец XIV в.

В контексте ситуации позднесредневекового времени возникает естественный вопрос: как могли малороссийские черкасы называть черкасов из «Пятигорья»? В связи с этим особый интерес представляет то, что в литовской люстрации от 1552 г. был упомянут «Степанец Пятигорчин» [Архивъ 1886: 103]. К этому следует добавить, что после 1552 г. на противоположном берегу Днепра на берегах р. Слепород, правом притоке Сулы, возникло село Пятигорцы (снова множественное число в топониме). Здесь вполне возможна связь, потому что в литовской легенде отмечено, что князь Гедимин покорил «Черкассы Пятигорское, и приведъши Черкасовъ часть з княгинею ихъ, посадилъ ихъ на Снепороде, а иншыхъ на Днепре, где теперъ Черкасы сидятъ, а Снепородцевъ посадилъ на Днепрежъ у Каневе и сидячи Снепородце на Днепре у Каневе» [Архивъ 1886: 103].

Что же касается XVII в., то ситуация несколько изменилась. Так, в «Реестре войска Запорожского 1649 г.», с одной стороны, упомянуты подобные личные имена: Дахно Пятигорец, Овдей Пятигорский, Яков Пятигорец и т.п. [Реєстр 1995: 31, 44, 59, 139, 140, 182, 225, 229]. Были ли среди упомянутых лиц выходцы с Северного Кавказа, трудно сказать, потому что под Киевом уже в 1596 г. существовало село с названием ***Пятигоры***, которое до этого имело название ***Триножин*** [Київська область 1971: 676]. С другой стороны, в «Реестре...» были зафиксированы антропонимы нового типа: Сепер Черкес, Роман Черкес, Степан Черкес [Реєстр 1995: 62, 102, 120]. Нет сомнений, что это выходцы с Северного Кавказа. Как видим, в XVII в. украинские черкасы-казаки уже начали использовать, скорее всего, османо-турецкий вариант этнонима — ***черкес***.

Таким образом, данные этнонимии позволяют не исключить тот факт, что к распространению этнонима и топонима «Черкасы» в украинском Поднепровье могли быть причастны северокавказские адыги. Пока мы можем только предполагать, что миграция этого населения могла состояться во второй половине XIII — XIV в. С середины XIII в. по XVIII в. в России термин ***черкасы*** выполнял функции экзоэтнонима также для обозначе-

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-298-2/
© МАЭ РАН

ния адыгов Северного Кавказа, а в XVIII в. данный этноним был заменен близким названием — ***черкесы***. Что же касается Центральной Украины, то здесь мы видим довольно сложную ситуацию с распространением термина ***черкасы***: сначала этноним стал основой для топонима, а впоследствии данный топоним снова принял функции этнонима, но уже для обозначения части украинского населения.

Библиография

Адыги, балкарцы и карачаевцы в известиях европейских авторов XIII–XIX вв. Нальчик, 1974.

Архивъ Юго-Западной Росіи. Кіевъ, 1886. Ч. VII. Т. I.

Барбаро И. Путешествие в Тану // Барбаро и Контарини о России. Л., 1971.

Волкова Н. Г. Этнонимы и племенные названия Северного Кавказа. М., 1973.

Горленко В. Ф. Об этнониме черкасы в отечественной науке конца XVIII — первой половины XIX в. // СЭ. 1982. № 3.

Кабардино-русские отношения в XVI–XVIII вв. Документы и материалы в 2-х томах. М., 1957.

Карпини П. История монгалов // Карпини П. История монгалов. Руб рук Г. Путешествие в восточные страны. М.; Л., 1957.

Київська область // Історія міст і сіл УРСР. Киев, 1971.

Коков Дж. Н. Адыгская (черкесская) топонимия. Нальчик, 1974.

Маркевич Н. О козаках // Чтения Московского общества истории и древностей российских. М., 1859.

Патриаршая Десятая или Никонова летопись // ПСРЛ. СПб., 1885. Т. X.

Радлов В. В. Опыт словаря тюркских наречий. СПб., 1905. Т. III. Ч. 2.

Реєстр війська Запорізького 1649 р. Київ, 1995.

Супрасльская летопись // ПСРЛ**.** М., 1980. Т. XXV.

Тизенгаузен В. Г. Сборник материалов, относящихся к истории Золотой Орды. СПБ., 1884. Т. I.

Тизенгаузен В. Г. Сборник материалов, относящихся к истории Золотой Орды. М.; Л., 1941. Т. II.

Холмогорская летопись // ПСРЛ. Т. XXXIII. Л., 1977.

Список сокращений

ПСРЛ — Полное собрание русских летописей.

СЭ — Советская этнография.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-298-2/
© МАЭ РАН

К.Р. Ишбулдина

РОЛЬ СИБИРСКИХ БУХАРЦЕВ В ФОРМИРОВАНИИ ВЛАСТНОГО ПРОСТРАНСТВА ЗАПАДНОЙ СИБИРИ

Освоение обширных евразийских территорий играло значительную роль в истории России. На повестку дня выходили вопросы управления местными народами. После распада Сибирского ханства и присоединения к России новых территорий основная масса автохтонного населения составила особую группу «ясачных иноземцев». Над этой категорией населения устанавливалась жесткая форма прямого колониального управления.

Бухарцы занимали особое место в системе социально-правовых отношений сибирского общества. Они имели право беспошлинной торговли, возможность свободного передвижения по территории России и сохраняли право свободного выезда за пределы государства. В конце XVI в. Московское государство было заинтересовано в обеспечении Сибири среднеазиатскими товарами и в налаженной торговле с Китаем.

Первая группа выходцев из Центральной Азии прибыла еще с ханом Кучумом. Но основная часть бухарцев переселилась в Сибирь уже после падения Сибирского ханства. Они были выходцами из Бухары, Самарканда, Ташкента, Ургенча, Хивы и Коканда. Сибирские бухарцы называли себя «бухарлык» или «сартлар». В России они видели благоприятные условия для жизни и торговли. В Сибирь переселялись не только торговцы, но и представители других сословий.

Русское правительство разрешало бухарцам свободно ездить из Сибири в Казань, Астрахань, Архангельск и другие города России. С 1789 г. все желающие бухарцы и ташкентцы могли принять российское подданство. В то же время у переселенцев оставалось право вернуться на родину.

Вплоть до XVII в. бухарцы торговали без пошлин. С XVII в. вводятся некоторые ограничения прав и свобод бухарцев, но они

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-298-2/
© МАЭ РАН

незначительны. Так, с бухарских купцов взималась так называемая двадцатая пошлина (по пятаку с рубля) [Клюева 2001: 70]. Оброк же с десятины земли для русского крестьянина был в два раза больше, чем для бухарца [Корусенко 2009: 70]. В 1721 г. бухарцы получили свободу от несения тягот и служб и право пользоваться купленными землями, в 1724 г. — свободу от рекрутства. Екатерина II указом 1787 г. предоставила новые льготы, позволявшие иметь собственные органы управления и суды, благодаря чему позднее в Сибири возникли бухарские волости. Каждому переселившемуся отводилось пятнадцать десятин на душу казенной земли на избранном им участке. Кроме того, им выдавалась ссуда из государственной казны.

Привилегированное положение бухарцев вызывало недовольство русских купцов. Безрезультатными оказались попытки западносибирского купечества распространить на бухарцев положение российского торгового законодательства, согласно которому купцам разрешалось вести розничную торговлю лишь в пределах того города и уезда, где они проживали. Это подталкивало торговых смотрителей к конфискации товаров у бухарцев, торговавших за пределами округа проживания [Разгон 1999: 26].

Вектор власти по отношению к бухарцам меняется в начале XIX в. Все районы Сибири освоены, промышленность налаживается, начинают формироваться капиталистические отношения, появляются знаменитые фамилии промышленников, купцов из среды поволжских и уральских татар, распространивших свое влияние на Сибирь. Влияние бухарцев в регионе падает. В 1834 г. было принято постановление, согласно которому сибирским бухарцам разрешалось торговать без платежа гильдейских пошлин товарами, привозимыми из Средней Азии и Китая, лишь на азиатской границе и в том городе, где они проживали, российскими и европейскими товарами — только вне пределов Российской империи, а производство иной «всякой купеческой торговли» дозволялось «не иначе, как на общем основании, т.е. со взятием торговых свидетельств и платежом гильдейских повинностей наравне с прочими купцами Западной Сибири» [Там же: 35]. Но некоторые привилегии сохранились. Бухарцы

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-298-2/
© МАЭ РАН

платили подымную подать, в отличие от татар и крестьян, плативших государственную оброчную подать. Освобождались бухарцы от уплаты волостных и земских сборов.

В соответствии с Уставом об управлении инородцами 1822 г. вместе с татарами сибирские бухарцы попали в одну категорию оседлых инородцев. Управление оседлыми инородцами Сибири осуществлялось через волости. Бухарские волости охватывали только те местности, где проживали бухарцы. Во главе бухарских волостей стояли старшины (головы), которые наряду с административными были наделены судебными функциями. Каждая бухарская волость имела свою печать, наиболее важные решения оформлялись «общественным приговором», который представлялся в соответствующие вышестоящие учреждения. В структуре исполнительной власти волостной общины значительное место занимали так называемые опекуны. Институт опекунов имел распространение в Тюменском и Тарском уездах, где проживала бóльшая часть сибирских бухарцев. Власти определяли для опекунов прежде всего судебные полномочия в рамках «справедливого разбирательства» по маловажным делам «между татарами и другими разного чина людьми чинить по самой сущей справедливости, избавляя обидимых от лица сильных» [Бакиева 2009а: 134].

Семейные и бытовые вопросы в бухарских волостях рассматривались на основе шариата [Главацкая 2002: 42]. Вопросы заключения брака отдавались полностью на откуп мусульманского духовенства. Обычное право и мусульманские нормы в какой-то мере ставили женщину у сибирских бухарцев в неравное положение по сравнению с мужчиной. Например, бытовала норма, согласно которой свидетельство двух женщин приравнивалось к свидетельству одного мужчины. «Свидетельство женщин приемлются в основание в случаях осмотра беременности и в сохранении девства. Более же ни в каких» [Бакиева 2009б: 123]. С другой стороны, по закону о судопроизводстве жена должника не отвечала по долгам мужа. По закону ее собственность являлась неприкосновенной, на нее не обращалось взыскание по обязательствам мужа. Наследственное право сибирских бухарцев, опиравшееся на шариат, отдавало преимуще-

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-298-2/
© МАЭ РАН

ство в наследовании родственникам по мужской линии. Если наследницами оставались дочери, им отдавалась половина всего имущества, другая же половина — либо отцу, либо брату или другому близкому родственнику умершего.

С точки зрения религиозного состава население Западной Сибири было пестрым. Служители православной церкви были серьезно обеспокоены близким соседством с многочисленной мусульманской общиной. Особенно много неприятностей случалось, когда православные отправлялись на крестный ход и водоосвящение в праздник Крещения. В ответ на просьбу митрополита защитить паству от оскорблений и насмешек зевак из Москвы прислали указ собрать в приказной избе тобольских татар и бухарцев и передать им царский указ вести себя прилично и уважительно по отношению к религиозным чувствам и традициям русских: «…чтоб они, живучи на старых своих местах меж русскими людьми, близко церквей Божиих, во время Божественного пения, не кричали, и безчинства никакого не чинили…» [Главацкая 2002: 34].

В целом система управления сибирскими бухарцами была достаточно эффективна. Она обеспечила стабильность, позволила сформировать местную элиту. Бухарцы получали высшее духовное образование в городах Центральной Азии, в Казани, Уфе и в самой Сибири. В бухарской волости число *мактаб*ов было выше, чем в соседних областях. Бухарцы в течение длительного времени сохраняли вековые обычаи и обряды. Богатые бухарцы имели двух-трех жен; свадебные обряды были такими же, как в Центральной Азии. Жилище и одежда бухарцев сохраняли самобытный характер. Дома строились из дерева, но внутри вместо печи был *чувал* (плита у камина с колпаком и дымоходом), не было столов и «лавок», а существовали невысокие возвышения, на которые постилались ковры. С течением времени под влиянием русских во внутреннем устройстве жилищ бухарцев происходили некоторые изменения. Дом стал разделяться на две части: одна была для гостей, там устроение было европейское, а вторая — для хозяев [Зияев 1968: 64]. К другим группам населения бухарцы относились покровительственно. К концу XIX в. значительная часть бухарцев была ассимилирована. Последняя

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-298-2/
© МАЭ РАН

перепись, в которой фигурировали бухарцы, была в 1929 г. Позже всех их стали называть татарами.

Политика царской России не носила дискриминационного характера по отношению к выходцам из Центральной Азии, переселившимся в Сибирь. Наоборот, заинтересованные в освоении Сибири монархи всячески привлекали их к переселению, предлагая различные льготы. Постепенно сложился особый порядок управления теми территориями, где проживали выходцы из Центральной Азии, основанный на местных традициях и особенностях.

На рубеже XIX–XX вв. усилились пантюркистские и панисламистские идеи. Обеспокоенность российских властей вызывала возможность воздействия османских либералов на происходившие в мусульманской среде духовно-политические процессы, рост либерально-просветительских движений джадидизма. С конца XIX в. эмиграция «на землю халифа», т.е. в Османское государство, приняла постоянный и зачастую массовый характер: люди уезжали целыми семьями, пустели деревни. Это явление, получившее в татарской историографии название «мухаджирского движения», также явилось реакцией российских мусульман на политику русификации. Такие процессы наблюдались и в среде бухарских татар. Абдурашид Ибрагимов, выходец из бухарских татар, имам и сторонник идей панисламизма, выступал с призывом к бухарцам эмигрировать в Турцию. Для этого он обговорил условия переселения с турецким султаном Абдул-Хамидом. В итоге в 1908 г. более 300 семей отправились на новую родину, основав в Анатолии, в центре Турции, деревню Бегрюделик.

Библиография

Бакиева Г.Т. Особенности развития судебной системы у сибирских татар в XVIII — начале XX в. // Вестник археологии, антропологии и этнографии. 2009а. № 3.

Бакиева Г.Т. Положение женщины в семье сибирских татар в XIX — начале XX в // Вестник археологии, антропологии и этнографии. 2009б. № 10.

Бакиева Г.Т. Обычай и закон. Очерки правовой культуры сибирских татар в XVIII — начале XX в. / Отв. ред. Н.А. Миненко. Новосибирск, 2011.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-298-2/
© МАЭ РАН

Бахрушин С.В. Сибирь и Средняя Азия в XVI–XVII вв. // Бахрушин С.В. Науч. тр. М., 1959. Т. 4.

Главацкая Е.М. «…И смехотворения, и безчинства никакого не чинили»: из опыта религиозной терпимости в Северо-Западной Сибири в XVII — начале XVIII в. // Материалы V Сибирского симпозиума «Культурное наследие народов Западной Сибири: тюркские народы». Тобольск, 2002.

Дацышен В.Г. Сибирские бухарцы // Сибирский субэтнос: Культура, традиции, ментальность. Материалы V Всерос. науч.-практ. конф. Красноярск, 2009.

Зияев Х.З. Узбеки в Сибири (XVII–XIX вв.). Ташкент, 1968.

Карих Е.В. Межэтнические отношения в Западной Сибири в процессе ее хозяйственного освоения. XIX — начало XX в. Томск, 2004.

Клюева В.П. Бухарцы в системе экономических отношений сибирского города начала XVIII в. // Проблемы взаимодействия человека и природной среды. Тюмень, 2001. Вып. 2.

Клюева В.П. Механизм принятия российского подданства выходцами из Средней Азии (конец XVIII в.) // Проблемы взаимодействия человека и природной среды. Тюмень, 2002. Вып. 3.

Корусенко С.Н. Землепользование и землевладение бухарцев в Сибири: генеалогический ракурс // Известия Алтайского гос. ун-та. 2009. Т. 3. № 4.

Миллер Г.Ф. История Сибири. М.; Л., 1937.

Разгон В.Н. Сибирское купечество в XVIII — первой половине XIX в. Региональный аспект предпринимательства традиционного типа. Барнаул, 1999.

Разгон В.Н. Отстаивание сибирским купечеством сословных привилегий в сфере торгово-промышленного предпринимательства (XVIII — первая половина XIX в.) // Предприниматели и предпринимательство в Сибири: Сб. науч. ст. Барнаул, 2001. Вып. 3.

Раскин Д.И. Российская империя как специфический тип полиэтнического государства // Антропология власти: Хрестоматия по политической антропологии / Сост. и отв. ред. В.В. Бочаров. СПб., 2007. Т. 2: Политическая культура и политические процессы.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-298-2/
© МАЭ РАН

Д. А. Канделаки

ГАГРСКАЯ КРЕПОСТЬ АБААТА

Крепость Абаата, расположенная в городе Гагра Республики Абхазия — значимый объект историко-культурного наследия. К сожалению, «перегруженность» памятника более поздними сооружениями и современной городской инфраструктурой препятствует детальному археологическому изучению этого объекта. Большую часть информации об этой крепости мы черпаем из письменных источников, архивных документов и литературных данных периода XIX–XX веков.

Вопрос о времени строительства крепости Абаата до конца еще не решен. Самые ранние упоминания о ней мы связываем с местной абхазской легендарной традицией, в которой отражено и само название «Абаата», что переводится как «укрепленная местность», «место, где стоит крепость». Аналогичный микротопоним распространяется и на поляну (ныне городская площадь им. Гагарина), которая располагается у выхода реки Жоэквара из одноименного ущелья и именуется у абхазов «Абаата-Ашта»[1]. Микротопоним «Абаата» распространялся, очевидно, на территорию примерно от устья реки Жоэквара до района, где расположена «Колоннада» — парадный вход в Гагрский Приморский парк. До недавнего прошлого среди абхазов Гагры и ее окрестностей также встречалась фамилия Абаата.

Несколько позднее уже древнегреческая легенда утверждает, что здесь располагалась греческая колония Триглит или Триглиф. К сожалению, пока не обнаружены материальные следы, подтверждающие существование здесь греческой колонии. Однако, несомненно, в ближайших окрестностях такие поселения существовали и в предантичное время, о чем свидетельствуют

[1] Сравните с тем, что в Абхазии аналогичные поляны имеют схожее обозначение, приведем, к примеру, такую историческую поляну, как «Лыхнашта».

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-298-2/
© МАЭ РАН

найденные автором фрагменты так называемой «текстильной керамики».

Лучше задокументированы данными материальной культуры периоды рубежей эры. Так, еще в начале XX в. абхазскими учеными И.Е. Адзинба и Л.Н. Соловьевым были произведены анализ кладки и обмеры крепости Абаата. Ими были обнаружены самые ранние слои стен, которые они идентифицировали с остатками римской крепости — кастеллы Нитики (Стеннитики), о ней в 134 г. н.э. упоминает в своем «Перипле Понта Эвксинского» легат Каппадокии Флавий Арриан. Для того периода известно и другое название крепости, которое дает Птоломей, — «Картерон-Тейхос» (непроходимая стена). Не исключено, что здесь могут располагаться сооружения, предшествующие римско-византийскому периоду.

Тщательный анализ литературы и осмотр ближайших окрестностей, произведенный автором, дает основание предполагать их наличие за рекой Жоэкварой и далее в сторону Гагринского карниза. На правом берегу у устья реки действительно просматриваются размываемые морским прибоем фрагменты кладки стены. Не исключено, что это остатки либо римского сооружения, функционально как-то связанного с крепостью Абаата, либо сооружения предшествующего периода[1]. Однако в целом имеющиеся данные позволяют говорить, что крепость Абаата скорее относится к периоду начала активной римской экспансии в регионе и может быть датирована, самое раннее, примерно II в. н.э., являясь одним из звеньев существовавшей здесь когда-то системы обороны, именуемой в литературе «Понтийский лимес».

Доказательствами существования здесь, на месте нынешней крепости Абаата, римской крепости-кастеллы «Нитика» или

[1] Нередко в литературе крепость Абаата именуется как крепость Митридата, а расположенная в Жоэкварском ущелье «Башня Бестужева-Марлинского» (XIX в.) как Башня Митридата. В научной среде такое утверждение считают плодом недоразумения. Однако не исключено, что данное утверждение опирается на факт действительно имевшей место деятельности Митридата VI Евпатора Понтийского в регионе во время так называемых «Митридатовых войн». Несомненно и то, что Митридат посещал эти места.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-298-2/
© МАЭ РАН

«Стеннитика» являются наиболее древняя кладка в восточной стене, датируемая IV в. н.э., прямоугольная планировка самой крепости, остаток северо-восточного прямоугольного бастиона. Здесь же в восточной стене просматриваются остатки ворот, датируемые приблизительно этим же периодом. Аналогичные ворота, но несколько меньшего размера просматриваются в восточной стене ближе к морю. Следы древних ворот видны и у юго-западного бастиона крепости Абаата.

Интерес в этой связи представляет северо-восточный бастион. На его противоположной стороне у скального массива, который подступает в плотную к крепости, еще в конце XIX — начале XX в. просматривались остатки каменной кладки[1]. Вероятно, восточная стена наглухо перекрывала проход, на месте древней дороги стояли ворота.

Другим важным элементом следует считать так называемые двойные стены крепости, о которых упоминали И.Е. Адзинба и Л.Н. Соловьев. В 2006 г. Управлением охраны наследия Абхазии под руководством В.В. Бжания (в составе экспедиции Бжания Д.С. и Канделаки Д.А.) производились раскопки у восточной стены крепости Абаата, которые подтвердили существование второй стены[2]. Вероятно, обнаруженный ров и протейхизма — остаток старой римской двойной стены и коридора между стен (заполненного водой?). Северо-восточный бастион, по-видимому, был больше, и остатки квадратного сооружения скрываются под дорогой, проложенной между крепостью и Приморским парком и ведущей от трассы к пристани.

Учитывая все это, можно говорить, что крепость Абаата несла две функции — крепости, защищавшей прилегающие окрест-

---

[1] В XIX веке этот скальный массив именовали «Крепостной горой».

[2] Примечательно и то, что в 2007 г. уже во дворе крепости, в ее северо-западном бастионе, было обнаружено детское склеповое захоронение примерно VII–VIII веков. Это, вероятно, свидетельствует о наличии могильника у известного архитектурного памятника храма Абаата — ранневизантийской базилики VI в., расположенной в крепости. Более подробная информация об этой находке дана автором в другой работе [Канделаки 2013]. В ближайшее время будет завершена графическая реконструкция по восстановлению внешнего облика погребенного в крепости.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-298-2/
© МАЭ РАН

ные сухопутные магистрали, и морской базы, так как в стратегических целях морское сообщение между такими крепостями было наиболее удобным.

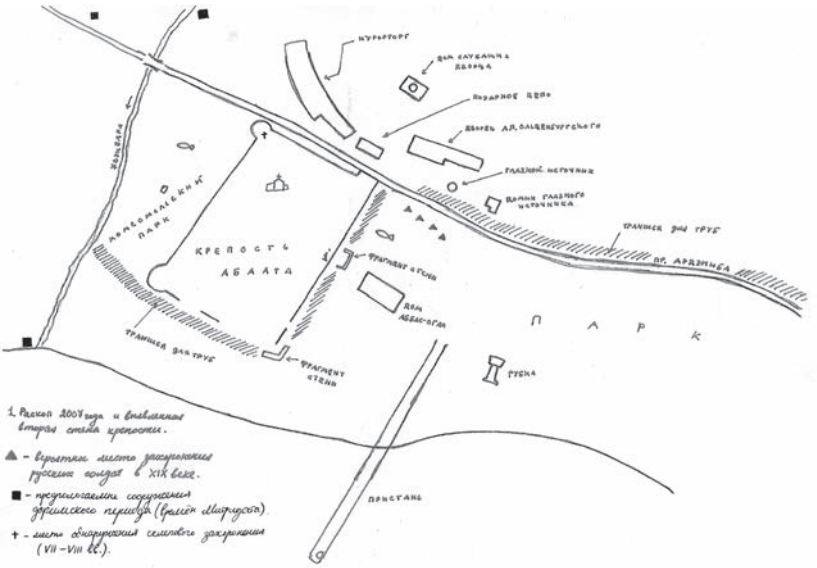
Еще одна древность — Южная римская стена. Она располагалась у кромки берега, о чем свидетельствует то, что до недавнего прошлого (в XIX — начале XX в.) юго-восточная башня крепости целиком стояла на скальном массиве, выдававшемся в море, а морские волны били о скалы и стены крепости. Современная береговая линия за крепостью — это берегоукрепительные работы уже XX в.

В 2014 г. появилась возможность продолжить изучение района крепости в связи с проведением ремонтных работ по водоснабжению города Гагра. Во время этих работ мы получили информацию об обнаружении костных останков в районе дороги, ведущей к пристани. Это позволило автору, исходя из анализа обстоятельств находки и анализа литературных источников, предположить, что в данном случае были задеты поздние слои, которые могли быть кладбищем русских солдат времен русско-кавказской войны XIX в. Далее были прослежены последовательность залегания слоев в промежутке от дамбы, перекрывающей реку Жоэквара, и далее по аллее, тянущейся ниже остатков южной стены крепости. Во время рытья траншеи, у остатков юго-восточного бастиона (так называемая Генуэзская башня), были задеты фрагменты кладки, предположительно функционально связанные с этой башней и непосредственно с крепостью Абаата. Такие же фрагменты кладки были одновременно зафиксированы несколько восточнее протейхизмы, примерно в 6–7 м от двойной стены, которая обращена к дороге к Приморскому парку и пристани.

Все это наверняка прольет свет на вопрос залегания слоев и конфигурации стены. Вероятно, мы имеем дело с остатками либо древней стены, которая когда-то располагалась в данном месте, либо бастиона. Не исключено, что здесь же могут быть обнаружены городские кварталы времен поздней античности и раннего средневековья[1].

[1] Следует отметить, что эти строительные работы дали много интересной информации. В частности, было обнаружено женское захоронение примерно

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-298-2/
© МАЭ РАН



Район крепости Абаата в авторском наброске

Библиография

Канделаки Д.А. Костные останки человека из погребения в крепости Абаата // Историко-археологический альманах. Сухум, 2013. Вып. 12.

V–VI веков н.э. В ближайшее время завершается графическая реконструкция внешнего облика погребенной. Материалы этих исследований находятся в печати: Канделаки Д.А. Костные останки человека из погребения VI в. н.э. в г. Гагра.; Канделаки Д.А. Погребение VI в. в г. Гагра Республики Абхазия.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-298-2/
© МАЭ РАН

А.К. Салмин

БУЛГАРЫ НА КАВКАЗЕ

На протяжении многих тысячелетий Каспийское и Черноморское побережья являлись главными трассами для миграции человека из Африки в Евразию. Движение на северные территории из Передней Азии в основном происходило после последнего ледникового максимума [Кутуев и др. 2010: 18].

Из «Истории» Мовсеса Хоренаци известно, что в годы царствования Валаршака (= Валарша, ок. 197–216 гг.) в Армении на зеленых лугах близ удела Шара появляется колония булгарских племен. Ныне эти места входят в область Вананд с центром г. Карс в Турции. А в правлениие царя Аршака в цепи великой Кавказской горы, в Стране булгаров, возникли смуты. Из-за этого многие булгары пришли в Армению и поселились на долгое время ниже Кола, на плодородной земле, в обильных хлебом местах. При этом Мовсес Хоренаци ссылался на Мар Абас Катину, жившего в конце III — начале IV в., что увеличивает достоверность названных событий. Выходит, что булгары в это время жили в области Кола. Ныне область и город Göle находятся в северо-восточной части Турции.

Желая определить район упоминания булгар (Vulgares) латинским хронографом в 354 г. [Mommsen 1892: 105], А.П. Новосельцев остановил свой выбор на Западном Предкавказье. Он также сослался на Иордана [Новосельцев 1990: 73]. А Иордан, описывая события IV–V веков, заметил: «Над Понтийским морем места расселения булгар» [Иордан 2013: 67]. Е.Ч. Скржинская уточнила, что под булгарами Иордан подразумевал гуннские племена северо-восточного Причерноморья. Однако Иордан, видимо, имел в виду болгар, в соединении с антами и склавенами нападавших на пограничные районы Иллирика и Фракии [Скржинская 2013: 217–218]. Поэтому следует под племенами болгар, упоминаемыми Иорданом, понимать ту их часть, кото-

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-298-2/
© МАЭ РАН

рая позже ушла на Балканы. Именно так понимал и М.В. Ломоносов [Ломоносов 1952: 188].

Сирийский историк Захария Ритор в 555 г. в числе первых за Каспийскими (Дербентскими) воротами назвал бургар, т.е. булгар. Их непосредственными соседями являлись сабиры и аланы [Захария 2011: 595]. В 90-х годах VI в. основная масса булгар жила на Северном Кавказе. Их соседями здесь были оногоры и савиры. Савиры обитали и в основном перемещались на Северо-Восточном побережье Кавказа, а булгары — на Северо-Западном. Они были географическими соседями, входили в разное время в разные конфедерации. Этот факт говорит о том, что на Кавказе савиры и булгары не смешивались [Salmin 2014].

Под 631 г. в источнике говорится о болгарах в Паннонии [Фредегар 2015: 227]. Однако их, болгар в Западной Европе, уже следует отличать от булгар, обитавших на юге Восточной Европы. Считается, что Булгария Куврата (632–665 гг.) находилась между реками Донец и Южный Буг, а не в Прикубанье и Предкавказье [Рона-Таш 2011: 134]. Говоря о событиях 673 г., Никифор заметил, что около Майотидского озера по реке Кофин была расположена издревле известная Великая Болгария (μεγάλη Βουλγαρία) [Nicephor 1880: 33; Никифор 1950: 363].

В 737 г. арабские войска во главе с полководцем Мерваном достигли г. ал-Байда (Атил), в котором пребывал хазарский царь. Хакану пришлось покинуть столицу. Мусульмане добрались и до земель, расположенных за Хазарией. Они совершили набег на земли славян (= сакалибов, т.е. булгар) и дошли до реки *нахр ас-Сакалиба* (= Дон) [Ал-Куфи 1981: 50]. Что касается черных булгар, то речь идет о части булгарских племен, выделившихся после распада во второй половине VII в. Великой Булгарии. Это потомки орды старшего сына Кубрата Батбая. В 737 г. именно он, используя арабское нападение на хазар и избегая разгрома, отправился во главе своего племени вверх вдоль Волги [Рона-Таш 2011: 134]. Савиры же остались в южнорусских степях в составе Хазарского каганата.

Таким образом, география обитания булгар, согласно источникам, охватывает весь Кавказ (в основном, южный и западный), а по хронологии — период с древнейших времен по VIII в.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-298-2/
© МАЭ РАН

Библиография

Ал-Куфи Абу Мухаммад. Книга завоеваний (Извлечения по истории Азербайджана VII–IX вв.) / Пер. с араб. З.М. Буниятова. Баку, 1981.

Захария Ритор. Хроника // Пигулевская Н.В. Сирийская средневековая историография. Исследования и переводы / Сост. Е.Н. Мещерская. СПб., 2011.

Иордан. О происхождении и деяниях геттов. Getica / Вступ. ст., пер., комм. Е.Ч. Скржинской. СПб., 2013.

Кутуев И.А., Литвинов С.С., Хусаинова Р.И., Юнусбаев Б.Б., Виллемс Р., Хуснутдинова Э.К. Генетическая структура и молекулярная филогеография популяций Кавказа по данным Y-хромосомы // Медицинская генетика. 2010. Т. 9. № 3.

Ломоносов М.В. Полное собрание сочинений. Т. 6: Труды по русской истории, общественно-экономическим вопросам и географии. 1747–1765 гг. М.; Л., 1952.

Никифор, Патриарх Константинопольский. Краткая история со времени после царствования Маврикия / Пер. Е.Э. Липшиц // Византийский временник. М., 1950. Т. 3.

Новосельцев А.П. Хазарское государство и его роль в истории Восточной Европы и Кавказа. М., 1990.

Рона-Таш А. От Урала до Карпатского бассейна: (Новые результаты исследований по ранней истории венгров) // Алтаистика и тюркология. 2011. № 4 (4).

Скржинская Е.Ч. Вступ. ст., пер., коммент. // Иордан. О происхождении и деяниях гетов. Getica. СПб., 2013.

Фредегар. Хроники / Пер. с лат., коммент., вступ. ст. Г.А. Шмидт. СПб.; М., 2015.

Mommsen Theodorvs, ed. Monvmenta Germaniae Historica. Chronicaorvm Minorum Saec. IV.V.VI.VII. Vol. I: Accedvnt Tabvlae Dvae. Berolini: Apvd Weidmannos, 1892.

Nicephori Archiopiscopi Constantinopolitani Opvscvla Historica / Ed. by Carolvs de Boor. Lipsiae, 1880.

Salmin A. Savirs — Bulgars — Chuvash / Ed. by Peter Golden. Saarbrücken, 2014.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-298-2/
© МАЭ РАН

И.А. Фукалов

САКРАЛИЗАЦИЯ ТЕРМИНА *КУТ* У ПРАВИТЕЛЕЙ РАННИХ КОЧЕВЫХ ЦИВИЛИЗАЦИЙ ЦЕНТРАЛЬНОЙ АЗИИ

В Средние века представления о божественности правителя — носителя идеи порядка, участника космологического действа — являлись всеобщими. Обожествление главы государства было важной коллективно-психологической предпосылкой интеграционных процессов в центральноазиатских номадических обществах. По нашему мнению, аналогичными сакральными позициями обладали тюркские и кыргызские правители. Однако источники не содержат прямого и концентрированного описания системы таких представлений. Вместе с тем традиция осмысления власти в категориях «священного», как и любое другое явление культуры, не могла исчезнуть, не оставив никакой информации. В современных исследованиях расшифровке подобной информации должно быть уделено большое внимание. Данные, содержащиеся в памятниках енисейской и орхонской руники, китайских и мусульманских источниках, синхронны реконструируемому мировоззренческому образу. Они могут стать основой для параллелей из фольклорных материалов, не имеющих прочной хронологии. Сакрализация происходит из нескольких источников, у тюрков ими явились религия, дорелигиозные верования, породившие термин *кут*, а также титулы, несущие сакральный смысл, непосредственно связанный с легендами о происхождении правящих династий. Термин *кут* как сквозной у тюркских народов выполнял множество функций, связанных с обожествлением многих аспектов жизни тюрка-кочевника.

Кут как понятие восходит к глубокой древности, упоминаясь в различных эпитафиях и сказаниях. Для древнейших тюрок обладание верховной властью определялось наличием у кагана дара Тенгри — *кут*а: «По милости Неба и потому, что у меня

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-298-2/
© МАЭ РАН

самого был кут, я сел (на царство) каганом». В данном переводе С.Е. Малов сближает *кут* с понятием счастья, избранничества, благодати [Малов 1959: 35]. А.Н. Кононов считал, что здесь *кут* обозначен как указатель принадлежности к ханскому роду и достоинству [Кононов 1980: 209].

Существует огромная этнографическая литература о *куте* как о душе — «двойнике» человека, при зачатии которого божество или несколько божеств предоставляют некий жизненный эмбрион, сгусток энергии, некое семя жизни, счастье, благодать [Майнагашев 1916: 18].

У среднеазиатских кыргызов сохранилось представление о *куте*, который приносит «счастье тому, кто сможет его взять». Сделать это удается только хорошему и честному человеку. Такой *кут* мыслился как кусочек студенистого вещества темно-красного цвета. Легендарный Манас (в записи варианта одноименного эпоса в исполнении С. Орозбакова) родился со сгустком крови в обеих руках [Tasagil 1995: 78]. У современных саяно-алтайских народов отмечены представления о «посреднической функции головного убора в передаче человеку “душ-зародышей”; казахи называют головной убор *үйдің куты*, т.е. “*кут* дома”» [Там же: 43].

Очевидно, титулы правителей играли особую роль в отношении сакрализации как наследуемой по принципу передачи или заимствования титула, становившегося сакральным. Это стоит отметить в отношении титулов *тегин*, *тархан*, *джабгу*. Кроме функции обозначения занимаемого поста в каганате, эти титулы несли сакральную нагрузку, делая их обладателей более значимыми в среде тюркской элиты. С первых шагов государственной истории тюркское общество было строго ранжировано. Место и политический вес члена общества во многом определялись его титулом, нередко наследственным, закреплявшим положение его носителя в системе социальных связей и соподчинений.

Очевидно, что древнетюркский и кыргызский корпусы титулатуры теснейшим образом связаны между собой. Получение титула было очень важным моментом в жизни представителя правящего слоя государства. Часто это событие и описание

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-298-2/
© МАЭ РАН

заслуг фиксировалось в эпитафии. Принятие кыргызским правителем титула каган означало не только политический акт, но и претензию на обладание сакральностью кагана во всей ее полноте. В этом смысле показательным выглядит надменное послание *ажо*, принявшего титул кагана, уйгурскому правителю: «Твоя судьба кончилась. Я скоро возьму твою орду, поставлю перед нею моего коня, водружу мое знамя. Если можешь состязаться со мною, то немедленно приходи; если не можешь, то скорее уходи» [Бичурин 1950: 353]. Интересно, что победитель констатирует исчерпанность некой «судьбы» уйгурского государя, который более не может на нее рассчитывать. Итак, заметно, что *кут* у тюрков несет те же свойства, что и *мана*, рассматриваемая этнологами и антропологами Европы и США в начале — середине XX в. Но что именно подразумевает этот термин в отношении власти, как он влияет на нее? Каков механизм действия *кут*а во власти и борьбе за нее? Раскрывая данный термин, следует понять, что он неотделим от древней истории индоевропейских народов и корни его лежат именно там, где складывался фундамент развития этих народов, глубоко укоренившийся в их менталитете и подсознании. Но происхождение термина *кут* до сих пор не выявлено окончательно, т.е. не ясно, из какой культуры тюрки и их прямые предки — хунны — получили данный механизм установления сакральных связей в социуме.

Существуют две версии, претендующие на объяснение эволюции сакральности власти у тюрков: китайская и индоевропейская. Множественные совпадения чемчурекской и тохарской культур, из которых вышли позже (в бронзовом веке) кельтская и усуньская культуры (последняя родственна хуннской, а та, в свою очередь, является материнской в отношении тюркской), позволяют нам говорить о преемственности культуры власти в кочевых сообществах (тохарская культура стала колыбелью культур кочевников Евразии, заложивших основу кочевых империй). С ариями восточно-европейских степей вопрос решается более четко. С катакомбными культурами III тыс. до н.э. по многим показателям идентифицируются предки индоариев до их вторжения в Индию [Клейн 1980: 35–39], со

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-298-2/
© МАЭ РАН

срубными и андроновскими II тыс. — предки иранцев [Сафронов 1989: 43–48], а с ямной культурой конца IV — начала III тыс. — общеарийские предки тех и других. Китайская версия проистекает из установления династии Чжоу и культа правителя «сына Неба». Китайский историк Чжан Гуан-чжи фиксирует, что шанская культура не эволюционировала автохтонно [Kwang-chih 1977: 177–182].

Особенно стоит отметить звериный стиль — это не просто изображения животных, хорошо известные еще в палеолите, но определенный и четко фиксированный стиль изображений (динамически напряженные тела мчащихся либо готовых к прыжку зверей с характерными для их изображений стилевыми особенностями: играющие мускулы и т.п.), истоки которого восходят к ирано-месопотамскому региону. Позже изделия в этом стиле распространились по всей евразийской степи, включая Ордос, откуда они, скорее всего, проникли и в Северный Китай [Васильев 1976: 120].

В результате раскопок последних десятилетий в районе урало-казахстанских степей (Синташта, бассейн р. Тобол) обнаружены следы протоиндоиранской по типу, как считают археологи, развитой культуры бронзы (XVII–XVI вв. до н.э.), знакомой с колесницами [Генинг и др. 1992: 22–137]. Последние более примитивны, нежели аньянские. Возможно, Синташта — звено той цепи, которая связывает аньянские колесницы с индоиранскими. В Китае культ Неба, а вместе с ним и культ сакральности правителя как «сына Неба» развивался по пути, отличному от пути кочевников степи. Воцарение Чжоу сопровождалось важными переменами в общественном сознании и идеологической традиции Древнего Китая. Чжоусцы принесли с собой новое представление о верховном божестве, которое они называли Тянь. В первоначальном начертании знак «тянь» являл изображение большого человека с особо выделенной головой и служил, вероятно, обозначением обожествленных предков вождя. Такие изображения характерны для наскальной галереи бронзового века Саймалуу-Таш в горах Тенир-Тоо.

Во II тыс. до н.э. индоарии хотя и разделились исторически и географически, но их терминология в отношении власти

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-298-2/
© МАЭ РАН

оставалась родственной, а значит, механизмы ее сакрализации — нетронутыми. Механизм существования *кут*а у тюрок имеет индоевропейские корни и совпадает с понятием *kydos* у древних греков. Исследователь Рене Жирар показал, что эпитет *kydos* означает некое торжествующее величие, постоянно свойственное богам; а люди этим свойством обладают лишь временно и всегда — одни за счет других. Быть богом — значит постоянно обладать *kydos*ом, оставаться его непререкаемым господином, чего никогда не бывает с людьми. Наделяют *kydos*ом то одного, то другого боги, вырывают его друг у друга противники [Жирар 2006: 118–121]. И если Жирар описывал древнегреческие механизмы, то у тюрок *кут* также наделен переходящими свойствами: чтобы кагану или *ажо* обладать им, требуется полное покровительство Тенгри и исполнение всех его требований. Это указывается в различных эпитафиях о победах и поражениях тюрков. В китайской и монгольской политических традициях Небо лишь умножает сакральную силу правителя, реагируя на присутствие в нем особых качеств. В надписи Тоньюкуку, где говорится о самом злейшем враге древних тюрков — «кыргызском сильном кагане», конструируется бинарная оппозиция: тюркский каганат по воле Неба, находящийся в смятении, — пользующийся благоволением Неба правитель кыргызов. Благодаря полученной сакральной силе правитель «гармонизирует мир людей» [Кравцов 1991: 33], как говорится в эпитафиях: «…народ не находился в возбуждении (мятущимся не ходил)».

Каган считался оплотом закона и справедливости. С каганом ассоциировался *кут*, который олицетворялся в виде солнечного света. Каган, заподозренный в потере *кут*а, мог быть убит. Из надписей-эпитафий следует, что *кут* в поверьях тюрок проистекал из культа Тенгри не всегда прямо, Тенгри дает его только избранным (по их собственному пониманию). Тенгри переменчив в выборе носителя *кут*а, чему есть свидетельства еще в тюркской мифологии.

Итак, термин *кут* несет в себе энергию, сосредотачиваемую через Тенгри и распределяемую между людьми, маркированными двумя признаками — отмеченностью свыше и их соб-

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-298-2/
© МАЭ РАН

ственными деяниями, угодными как народу, так и богам. Потеря *кут*а лишает кагана его верховного статуса, приводит к постоянным неудачам и окончательно лишает его права на занятие престола высших ханов, несмотря на право наследования.

Библиография

Бичурин Н.Я. Собрание сведений о народах, обитавших в Средней Азии в древние времена. М.; Л., 1950. Т. 1.

Васильев Л.С. Проблемы генезиса китайской цивилизации. М., 1976.

Генинг В.Ф., Зданович Г.Б., Генинг В.В. Синташта. Археологические памятники арийских племен Урало-Казахстанских степей. Челябинск, 1992. Ч. 1.

Жирар Р. Насилие и священное. М., 2006.

Клейн Л.С. Откуда арии пришли в Индию? // Вестник Ленинград. ун-та. 1980. № 20.

Кононов А.Н. Грамматика языка тюркских рунических памятников VII–IX вв. Л., 1980.

Кравцов М.Е. От магии — к этике // Восток. 1991. № 3.

Майнагашев С.Д. Загробная жизнь по представлениям турецких племен Минусинского края // Живая старина. Пг., 1916. Т. XXIV. Вып. 3.

Малов С.Е. Памятники древнетюркской письменности Монголии и Киргизии. М.; Л., 1959.

Сафронов В.А. Индоевропейские прародины. Горький, 1989.

Шаханова Н.Ж. К вопросу о понятии «кут» в традиционном мировоззрении казахов // Традиционное мировоззрение и культура народов Сибири и сопредельных территорий: Тез. и материалы докл. и сообщ. Всесоюз. науч. конф. Улан-Удэ, 1990.

Kwang-chih C. The Archaeology of Ancient China. New Haven, 1977.

Tasagil Ah. Gok-Turkler. Ankara, 1995

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-298-2/
© МАЭ РАН

Б.М. Харсиев

ВОПРОСЫ ФИЗИЧЕСКОЙ АНТРОПОЛОГИИ И ИСТОРИИ НАСЕЛЕНИЯ ЦЕНТРАЛЬНОГО КАВКАЗА В ДРЕВНОСТИ

По-своему предметному полю этнология шире, чем антропология. Антропология не занимается проблемами этногенеза, этничности и этнических групп, расселения народов, демографических процессов. В первой половине XIX в. этнология (этнография) включала в свою предметную область и физическую антропологию, что «нашло отражение, в частности, в уставе Парижского общества этнологии, где к сфере этнологии относилось изучение особенностей человеческих рас, специфики их физического строения, умственных способностей и морали, а также традиции языка и истории» [Лурье 2004: 8].

Биологически человечество едино. Но современная этническая картина мира убедительно показывает, что существует бесспорная биологическая реальность фенотипического разнообразия людей, т.е. между людьми имеются физические различия. Обычно они определяются визуально (цвет кожи, черты лица, строение скелета, тип волос и т.д.).

Особенно заметны в этом отношении различия между группами людей, живущими на удаленных друг от друга территориях, в различной естественно-географической обстановке. В повседневной жизни и в науке подобные различия между физическими типами людей обычно называют расовыми. Они представляют собой адаптацию этносов к особому типу природных условий и всегда имеют групповой характер, выявляясь полностью только при сопоставлении человеческих коллективов.

Антропологическая классификация делает акцент на биологическом, генетическом родстве между различными этническими группами. Однако одни генетические взаимосвязи не дают оснований для четкого определения набора объективных критериев для разделения людей по определенным типам.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-298-2/
© МАЭ РАН

Когда же конкретная масса населения, почти однородная по антропологическому составу, разделена на этнические группы, говорящие на разных языках, то следует искать в прошлом историческую общность этих групп. Границы антропологических типов зачастую совпадают с историко-этнографическими областями.

Относительно происхождения кавкасионского варианта были высказаны две противоположные гипотезы — автохтонная (развитая в работах М.Г. Абдушелишвили, В.П. Алексеева и др.) и миграционная (предложенная Г.Ф. Дебецом). Гипотезу длительного автохтонного развития и изоляции в условиях труднодоступного высокогорья подтверждает анализ палеоантропологических находок, сделанных в различных районах Кавказа. В.П. Алексеев считал, что кавкасионская группа популяций сложилась на той же территории, которую она занимает и в настоящее время в результате консервации антропологических особенностей древнего населения, своими «истоками» восходящего, возможно, к эпохе неолита или верхнего палеолита и относящегося к палеоевропейскому типу европеоидной расы.

Комплекс близких черт характерен еще для целого ряда популяций, проживающих в других высокогорных регионах. Среди них изолированные группы населения юга Европы, конкретно Балкан. Ареал массивного, широколицего, с сильно профилированным носом населения простирается от Кавказа по всему горному поясу Европы вплоть до Пиренеев. Первым, кто определил специфику этого антропологического типа, был И. Деникер. Ныне установлено, что так называемый динарский тип восходит как минимум к мезолитическому и ранненеолитическому населению Европы, для которого он был весьма характерным. Благодаря автохтонному развитию в условиях изоляции его характерные черты сохранились до сих пор.

По современной расовой систематике коренное население Кавказа принадлежит к средиземноморской ветви большой европеоидной расы. На Кавказе представлены три малые европейские расы: кавказо-балканская, переднеазиатская и индо-памирская. К кавказо-балканской расе относится кавкасионский

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-298-2/
© МАЭ РАН

антропологический тип, который сложился в результате консервации антропологических особенностей древнейшего местного европеоидного населения. Кавкасионский тип распространен на Северном Кавказе, в Грузии, Дагестане и в сопредельных регионах.

Мы склоняемся к мысли, что кавкасионская в антропологическом отношении группа популяций сложилась на той же территории, которую она занимает и в настоящее время, в результате консервации физических особенностей населения, восходящего, возможно, к эпохе неолита или верхнего палеолита и относящегося к палеоевропейскому типу европеоидной расы. Благодаря географической изоляции черты этого древнего пласта сохранились до сих пор.

«Совокупностью антропологических, археологических, исторических, лингвистических и этнографических данных подтверждается давнее и сугубо местное происхождение и развитие этнического ядра, которое в наши дни именуется ингушским народом, составляющим одно из слагаемых так называемого нахского этнического массива Кавказа» [Крупнов 2008: 73]. Видный советский антрополог проф. Г.Ф. Дебец признал, что кавкасионский антропологический тип «самый кавказский из всех кавказских» [Дебец 1956: 214].

В своей работе «Средневековая Ингушетия» Е.И. Крупнов, ссылаясь на результаты исследований антрополога В.В. Бунака, считал возможным говорить об участии в формировании антропологического типа кавказцев каких-то южных малоазийских элементов, причем направления движения этих элементов почти полностью совпадали, по его мнению, с положениями Н.Я. Марра, касавшегося данного вопроса на лингвистических материалах. По памятникам материальной культуры устанавливается древнее кавказское культурное единство и возможная этническая общность и связи этой культурной общности с культурой Закавказья и Малой Азии. Таким образом, можно считать, что ингуши, как и чеченцы, являются потомками одних из древнейших коренных обитателей Кавказа.

Исследователи, занимающиеся изучением истории ингушей, отмечают следы их различных культурных взаимоотношений

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-298-2/
© МАЭ РАН

с другими народами. Доказательствами подобных связей являются и памятники материальной культуры, а также сходство в поведении, обычаях, наконец, словарный материал. Последовательно рассматривая состав этих источников, мы должны признать, что больше всего обнаруживается фактов, свидетельствующих о грузино-ингушских взаимоотношениях (см. например: [Крупнов 2008: 53]).

Библиография

Дебец Г.Ф. Антропологические исследования в Дагестане // Тр. Института этнографии АН СССР. М., 1956. Т. 23.

Крупнов Е. И. Средневековая Ингушетия. Малгобек, 2008.

Лурье С.В. Историческая этнология. М., 2004.

Б.М.-Г. Харсиев, М.Б. Долгиева

ГОРНАЯ ИНГУШЕТИЯ — ФОРПОСТ СРЕДНЕВЕКОВОЙ СТРАТЕГИЧЕСКОЙ МАГИСТРАЛИ

В современной историографии нет основательной работы, посвященной влиянию исторических маршрутов средневековья на культурное развитие народов Северного Кавказа.

О Великом Шелковом пути через Северный Кавказ можно найти упоминания в различной литературе, но эти сведения имеют фрагментарный характер и больше касаются торговли с территориями средневековых государств, а также содержания товаров или состава купеческих общин.

Само понятие «Шелковый путь» появилось в XIX в. для обозначения грандиозного по масштабам древнего мира торгового пути, а точнее целой сети маршрутов, которые к рубежу старой и новой эры связали Китай с Ближним Востоком и «Западом», странами Восточного Средиземноморья (Римом, позже — Византией, Египтом, Сирией).

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-298-2/
© МАЭ РАН

Понятие «Шелковый путь» отчасти условно: шелк не был единственным объектом международной торговли на трассах «Шелкового пути». Множество других товаров двигалось здесь, причем не только с Дальнего Востока, но и с Запада на Дальний Восток: средиземноморское стекло и «золотоподобная латунь», драгоценные камни и кораллы, экзотические африканские птицы и животные, среднеазиатские кони и плоды — «величиной с гусиное яйцо золотые персики Самарканда», о которых пишут китайские хроникеры эпохи Тан (VII–X вв.). Торговые контакты были двухсторонними изначально.

В растиражированных источниках говорится о том, что маршруты Шелкового пути «проходили из Китая через Среднюю Азию с ее древнейшими очагами цивилизации — Согдом, Хорезмом, Бактрией, и далее — через Персию в Римскую империю и Индию. А везли по ним шелк. Им расплачивались за покупку рабов и наложниц, за строительство дворцов, храмов и крепостей, за наем войска, подкупали союзников и откупались от противника. Высокие качества шелка давали ему преимущества перед другими материалами <…>.

Именно на торговле этим товаром нажили свое богатство Византия и Персия» [http://www.vokrugsveta.ru/vs/article/209/].

Подобными тезисами насыщены и другие сообщения на эту тему.

В общем, суть статей и сообщений об этом маршруте сводится к заключению, что Великий шелковый путь — древнейшая, исторически сложившаяся торговая дорога человечества из Китая в Закавказье, Малую Азию и Европу. Один из вариантов Шелкового пути проходил через Северный Кавказ. Именно этим и объясняется обилие шелковых тканей в захоронениях. В раннем средневековье шелк был мерилом ценности.

А ведь торговые маршруты не ограничивались только шелковыми караванами.

В истории человечества крупные укрепления, крепости-замки, а также первые города вырастали на торговых и военных магистралях, географическое преимущество которых обеспечивало относительную или полную обороноспособность от внешних врагов. В крепостях, выполнявших функции торговых центров,

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-298-2/
© МАЭ РАН

развивались ремесла и торговые связи, происходил обмен товаров и технологий, исторически складывалась передовая индустрия.

На протяжении тысячелетий Кавказ был «узкими воротами» из Азии в Европу, относительно близко он расположен и к Африке. На западном побережье Каспийского моря с древности проходил единственный удобный путь из степей Юго-Восточной Европы на Ближний Восток. Мигрирующие из Азии племена древних кочевников двигались по этому пути вслед за торговыми караванами. А самый короткий путь с Северного Кавказа в Закавказье проходил через Дарьяльское ущелье.

Приведем некоторые сведения из тома «История Ингушетии». «Дарьяльское ущелье — наиболее удобный проход в Закавказье и далее в Переднюю Азию, по нему проходила основная ветвь Великого Шелкового пути. Сеть дорог этого пути на территории современной Ингушетии представляется следующим образом: ответвление пути от основной ветви проходило через Джейрахское (Арамхинское) ущелье и далее через Чулхойское в Ассинское ущелье и оттуда уже — на равнину. Еще одна боковая ветвь Великого Шелкового пути, идущая от Дербента на запад, проходила через территорию ингушских древних городищ. Ветви Шелкового пути проходили также по долине реки Сунжи с востока на запад, по долине Камбилеевки с юга на северо-запад (от Дарьяла к Эльхотовским воротам) и далее — через Ачалукский проход с юга на север. Система древних ингушских городищ расположена на стыке гор и равнины между выходами на плоскость из Дарьяльского и Ассинского ущелий» [История Ингушетии 2013: 119]. Предания гласят, что на этом пути в узких ущельях стояли двенадцать крепостных ворот.

Изучая источники по истории Кавказа, археологические материалы и архитектуру древних поселений, мы пришли к выводу, что транскавказские дороги не только исполняли роль торговых соединений между центрами цивилизаций, но и являлись главной артерией перемещения войск.

Зачастую военные дружины, как и купцы, покупали у горцев право на беспрепятственный проход через Дарьяльское ущелье, что приносило немалые доходы.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-298-2/
© МАЭ РАН

В период средневековья географически выгодное положение Ингушетии способствовало культурному развитию горного края. «Контролируя главный кавказский проход — Дарьяльское ущелье — и держа под постоянной опасностью вооруженного вторжения закавказские страны, в первую очередь Картли, нахский (древнеингушский) союз племен представлял грозную силу для того времени». Видимо, именно этим следует объяснять политическое влияние предков ингушей (дзурдзуков) на Картли, имевшее место на заре ее государственности (III в. до н.э.)» [Там же].

Караванные тропы лежали через пустыни и тяжелые горные переходы, путники нуждались в отдыхе и охране под стенами замков и крепостей и готовы были платить за свою безопасность. Поступление денег в виде налога за проход через территорию, а также прибыль с торговли создавали условия для строительства новых и перестройки старых укреплений на торговых путях, в том числе в Ассиновском и Дарьяльском ущельях.

В пределах видимости первой крепости строили другую крепость в соответствие с тактикой оборонительной системы.

В узких ущельях Горной Ингушетии глубоко эшелонизированная оборонительная система в виде крепостей и замковых сооружений, нависших над дорогами, стала частью торгово-экономической системы и соединила Кавказ со странами Ближнего и Дальнего Востока. Товары со всего мира пошли по хорошо охраняемому пути. Продукция местных ремесленников и полезные ископаемые обменивались и покупались чужеземными купцами.

«Обработка металла у ингушей имеет очень давние традиции. Богатая металлом сырьевая база Центрального Кавказа была известна еще со II тысячелетии до н.э. Это такие металлы, как медь (*цIаст*), олово (*гIале*), бронза (*геза*), свинец (*даш*), железо (*Iаьшк*), золото (*дошув*), серебро (*дотув*)» [Там же: 64]. «Местные мастера владели такими техническими приемами обработки металлов, как литье, ковка, чеканка, тиснение, инкрустация, волочение» [Анчабадзе 2001: 26.].

Включенность Центрального Кавказа в международную систему торговли и обмена способствовала расцвету культуры

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-298-2/
© МАЭ РАН

и образования, росту технологии средневековой индустрии Центрального Кавказа. Совершенствовалась военно-фортификационная система как стратегическое направление. Очевидно, что математическая база в этих местах была очень развита, геометрия боевых сооружений башен безупречна. «По сведениям Вахушти, ингуши «умеют строить из камня на извести, и из них воздвигают дома, башни и укрепления» (цит. по: [Ингуши 2013: 176]).

Великий Шелковый путь через Северный Кавказ функционировал, по некоторым сведениям, до падения Константинополя в 1453 г. под натиском турков-османов.

Результаты инженерного мастерства средневековой Ингушетии можно увидеть и в наше время. «Здесь, на сравнительно небольшой территории, очень густо сосредоточены <…> уникальные памятники старины, особенно каменного зодчества, часто не имеющие аналогов как по значимости, так по количественному и качественному разнообразию во всем мире. Прежде всего, это весьма обильные, разнотипные и разновременные (начиная с эпохи бронзы и до первой половины XIX в.) крупные каменные фортификационные строения, <…> мощные замковые комплексы, труднодоступные скальные убежища, приземистые сакли и придорожные “гостиницы”, протяженные заградительные и оборонительные стены, <…> благоустроенные торгово-транспортные, военные магистрали (в том числе <…> вымощенные участки Великого Шелкового пути — “Дороги ингушей”)» [Там же].

Е.И. Крупнов писал: «Ингушские боевые башни являются в подлинном смысле вершиной архитектурного и строительного мастерства древнего населения края. Они поражают простотой форм, монументальностью и строгим изяществом. <…> Можно сказать, что ингушские башни для своего времени были подлинным чудом человеческого гения, как для нашего столетия новые шаги человека в небо» [Крупнов 2008: 88].

По нашему мнению, включенность территорий в систему международного оборота товаров и постоянное участие ингушского населения в военных походах приносило существенную прибыль в виде трофеев (это тема нуждается в отдельном иссле-

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-298-2/
© МАЭ РАН

дования), способствовали экономическому подъему населения и расцвету материальной культуры Центрального Кавказа. В этих условиях появлялись уникальные по своей прочности башенные и замковые постройки. Наверное, никого не надо убеждать, что для такого строительства необходимы точные математические знания, технологии, инструменты и приборы.

На различных этапах исторического развития торговые караваны, в том числе из Индии и Китая, средневекового Ширвана и т.д., оставили след в виде археологических находок на территории Ингушетии.

Транскавказская магистраль никогда не теряла своего экономического и военно-стратегического значения. Стратегически важное Дарьяльское ущелье оставалось под контролем ингушей вплоть до второй половины XVIII в., когда Северный Кавказ вошел в зону влияния Российской империи.

До нашего времени сохранилась страсть ингушей к каменному строительству жилья и заборов. Правда, камень заменен на более современный материал — кирпич.

Библиография

Анчабадзе Г.З. Вайнахи. Тбилиси, 2001.

Ингуши / Под ред. М.С.-Г. Албогачиевой, А.М. Мартазанова, Л.Т. Соловьевой. М., 2013.

История Ингушетии / Под ред Н.Д. Кодзоева. Ростов н/Д, 2013.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-298-2/
© МАЭ РАН

А.Ю. Худавердян

СИМВОЛИЧЕСКИЕ ЗНАКИ НА ЧЕРЕПЕ — РЕЗУЛЬТАТ ПОСМЕРТНЫХ ТРЕПАНАЦИЙ (по материалам памятников эпохи поздней бронзы и раннего железного века с территории Севанского бассейна, Армения)

Не так давно в археологической науке был предложен термин «палеоинформатика» [Алексеев и др. 2003: 126], который предполагает существование в человеческом обществе «единого информационного поля культуры», состоящего из символов и знаков, образующихся посредством языка, речи, письменности, абстрактных знаков и фигуративных образов, неизобразительных искусств (музыка, пение, танец) и т.п. Под палеоинформатикой подразумевается совокупность «нетрадиционных» направлений поиска в науке о первобытности (палеобиология, астроархеология, палеохореография и т.п.), направленных на изучение первобытной информационной системы и в конечном итоге человеческой культуры в целом [Там же].

Человеческая культура предстает как смысловой мир, определяющий способ бытия и мироощущения людей, выражаясь в знаках и символах. Помимо наглядно-образной формы, они передают абстрактные идеи и понятия. Символ — вещь, которая гипотетически может быть умопостигаемой, — такая трактовка близка А.Ф. Лосеву [2001: 14–15], отмечавшему, что в символе мы находим полное равновесие между внутренним и внешним, идеей и образом. «Нет ничего внешнего, что не было бы явлением внутреннего, <…> метафизическая сущность вся сплошь должна быть явленной наглядно» [Флоренский 1972: 115]. Вероятно, для П.А. Флоренского духовное и чувственное образуют единую реальность, а она и есть символ. То же самое подразумевает, к примеру, и Мирча Элиаде. Религиозные воззрения приведенных мыслителей дают им возможность онтологизировать сверхреальность, которая имманентно присутствует в символах.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-298-2/
© МАЭ РАН

Символ соединяет все уровни реальности, осуществляя взаимосвязь между различными планами бытия, между человеком и Космосом, вследствие чего обладает двойственным характером, который дает ему возможность быть носителем неоднозначного или даже множественного смысла. Формы материальной культуры могут со временем меняться, но символы сохраняются (иногда даже на протяжении тысячелетий). Однако иногда символы утрачивают свое первичное значение, трактуются поновому в силу изменения смысловой насыщенности. За символом стоит разгадка человеческой психики, ее сознательных и бессознательных структур. Чтобы достичь синтетической глубины мышления древних людей, необходимо приложить огромные усилия психологического и интеллектуального порядка, чтобы вжиться в образ древнего человека и попытаться понять его «изнутри».

Представляется весьма актуальным исследовать новую тему, практически не затронутую в науке, — символические знаки на черепе в результате посмертных трепанаций как одну из форм отражения мировоззрения. Важный и интересный мировоззренческий аспект культовой практики населения Армении раскрывают материалы эпохи поздней бронзы и раннего железного века. На черепах отмечаются ритуальные манипуляции с телами умерших, что имело особый смысл для данного социума.

С незапамятных времен разные народы считали человеческое тело символом универсальных магических сил. Каждая часть тела может не только подчиняться магическим силам, но и обладает способностью при нужных обстоятельствах становиться амулетом или талисманом, чтобы помогать бороться за существование.

Череп — это не просто символика в древних и языческих культурах, а главным образом магический опыт. Это свидетельство особого почитания главной части тела — связи с духовной энергией, в защите которой нуждались люди. В Чатал Хуюке почитали главным образом черепа предков: они якобы позволяют вступать в общение с духами или же служат в качестве оберега, защитного палладия. Черепа играют заметную роль и в качестве священных реликвий. Австралийцы коптили трупы на костре

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-298-2/
© МАЭ РАН

и носили останки везде с собой, ненцы еще сто пятьдесят лет назад возили с собой головы почитаемых предков [Берндт 1981: 369; Очерки 1994: 411]. Различные атрибуты, изготовленные в ходе посмертных манипуляций из частей живых существ, имели важное сакральное значение и находили широкое применение как в религиозной, так и в бытовой практике многих древних народов. Изделия из костей были действенными инструментами для общения посвященных — жрецов / шаманов — с потусторонними силами, прежде всего из мира мертвых. Посредством этих предметов устанавливалась особая мистическая связь между ними и человеком.

Большой интерес вызывает находка человеческого черепа из могильника Арцвакар (погр. № 5). Череп интересен тем, что на правой стороне теменной кости (около сагиттального шва) имелось отверстие треугольной формы. Размер отверстия со стороны наружной пластинки 15,5×20×18,8 мм, со стороны внутренней 15,5×16×17 мм. Контуры как наружного, так и внутреннего отверстия неровные и не вполне симметричны. Отверстие треугольной формы у индивида обращено вершиной вниз. Трепанация была сделана на мертвом человеке.

Треугольная символика — это скорее своеобразное «письмо» в будущее, взгляды и ощущения по отношении к жизни и мироустройству. На Древнем Востоке почитали треугольник как символ триединства природы вселенной**.** Треугольник является одной из первых геометрических фигур, которая стала использоваться в орнаментах древних народов [Деведжян 1981: 55, 71; Арешян и др. 1990: 60−61]. У разных народов троичность мироздания обозначалась треугольником: рождение — жизнь — смерть, жизнь — смерть — новая жизнь (возрождение), тело − ум — душа, отец − мать − дитя, три космических зоны (небо — земля − нижний мир). У хеттов треугольник, обращенный вершиной вниз, имеет символику женского начала.

Возможно, извлеченный из кости треугольный фрагмент мог служить амулетом. Магический смысл амулета-треугольника, направленного вершиной вниз, мог быть заключен в том, что верхняя часть — полная и символизирует тело, наполненное болезнью, но по мере движения вниз болезнь уходит. Еще высказы-

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-298-2/
© МАЭ РАН

валось предположение, что предназначение этих амулетов — защищать от болезней, причем, возможно, от тех, которыми страдал обладатель черепа.

Следующая находка — из могильника Карашамб (погр. № 2). На левой теменной кости зафиксировано треугольное отверстие — результат посмертных действий ритуального характера. Входное и выходное отверстия в полости черепа имеют разный размер, со следами сужения. Размер отверстия со стороны наружной пластинки 13,8×12×9,9 мм, со стороны внутренней 6×9,9×5,5 мм. На этот раз треугольник направлен вершиной вверх.

В этой связи большой интерес вызывает находка, обнаруженная в Брно. На черепе предполагаемого «шамана» Г. Ульрих [Ullrich 1971: 48] зафиксировал посмертные надрезы и сделанное при жизни треугольное углубление вершиной вверх в лобно-теменной области. Можно предположить, что «мужчина из Брно» играл исключительную роль в ритуальной сфере своего общества. Треугольник, обращенный вершиной вверх, является солнечным и имеет символику жизни, огня, пламени, мужского начала, духовного мира, это также троица любви, истины и мудрости.

Из этой же краниологической коллекции (Карашамб) следует выделить череп из раскопок 1985 г. Вблизи наружного затылочного выступа наблюдается дефект овальной формы размером 13,8×13,3 мм. Следы заживления не прослеживаются, края острые, видна неизмененная структура диплоэ. И этот дефект — результат посмертных действий ритуального характера. Операция проведена путем прорезания кости черепа. Как известно, овал — символ защиты человеческой души, вечности и Космического Яйца, универсальный символ тайны сотворения мира.

Интересна антропологическая находка из могильника Кармир (погр. № 7). У индивида на правой теменной кости обнаружено сквозное отверстие диаметром 10×10(?) мм. Квадрат был извлечен после смерти индивида. Индоевропейцы, вероятно, могли воспринимать реальный мир в виде четырехугольника. Кроме того, четырехугольная (квадратная) схема совмещает в себе классификационную систему двоичных противопостав-

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-298-2/
© МАЭ РАН

лений, описывающих мир (верх − низ, правый − левый и т. п.), или основных элементов мира (огонь − вода − земля − воздух), интегрирующих в себе основные параметры космоса.

Включение в научный оборот новых материалов с территории Армении позволяет говорить о феномене посмертных трепанаций у погребенных эпохи бронзы и раннего железного века. Отдельные части человеческого тела, являясь анатомо-физиологическими «инструментами», использовались для передачи «информации» [Топоров 1995: 12–13]. Этот биологический «инструментарий» (треугольник, квадрат, овал) осуществлял функцию обмена между человеком и миром, устанавливая соответствия между микро- и макрокосмом. Не претендуя на полное и окончательное решение вопросов, связанных с семантикой и их функциями в культуре и обществе, мы предприняли попытку хотя бы первичного анализа данных вопросов. Это необходимо для того, чтобы наметить дальнейшие шаги в изучении этого чрезвычайно интересного и уникального явления.

Библиография

Алексеев А.Н., Кочмар Н.Н., Пеньков А.В. Мнемозина — мать Клио, Урании, Полигимнии… (тезисы о палеоинформатике) // Древние культуры Северо-Восточной Азии. Астроархеология. Палеоинформатика. Новосибирск, 2003.

Арешян Г.Е., Оганесян В.Э., Мурадян Ф.М., Аветисян П.С., Петросян Л.А. Конец среднего бронзового века в междуречье Аракса и Куры // Историко-филологический журнал Нац. Академии наук Республики Армения. 1990. № 1.

Берндт Р.М., Берндт К. Х. Мир первых австралийцев. М., 1981.

Деведжян С.Г. Лори-Берд. Ереван, 1981.

Лосев А.Ф. Диалектика мифа. М., 2001.

Очерки культурогенеза народов Западной Сибири. Т. 2. Мир реальный и потусторонний. Томск, 1994.

Топоров В.Н. Миф. Ритуал. Символ. Образ. Исследования в области мифопоэтического. М., 1995.

Флоренский П.А. Иконостас // Богословские труды. 1972. № 9.

Ullrich H. Skelette und trepanierte Schädel der Kugelamphorenleute aus Ketzin, Kr. Nauen. Veröff. Mus. Ur- u. Frühgesch. 1971. № 6.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-298-2/
© МАЭ РАН

А.Ю. Худавердян, Н.Г. Акопян,
Ф.С. Бабаян, А.С. Жамкочян

МАТЕРИАЛЫ К ВОПРОСУ О ДЕКАПИТАЦИИ В ДВИНЕ (АРМЕНИЯ): АНТРОПОЛОГИЧЕСКАЯ ЭКСПЕРТИЗА КОСТНЫХ ОСТАНКОВ ФЕОДАЛЬНОГО ВРЕМЕНИ

Развалины крупнейшего культурного и торгово-ремесленного центра, столицы средневековой Армении, Двина находятся в 35 м к югу от Еревана. Усилиями археологов, проводящих раскопки в Двине, накоплены антропологические материалы, относящиеся к разным этапам средневековой культуры. В основу данного исследования положены человеческие черепа из раскопок 1978, 2011 и 2013 гг. Особое местоположение находок, наличие черепа при отсутствии прочих костей скелета дали основания для полной антропологической экспертизы.

Археологом Н.Г. Акопян (раскопки 1978 г.) на 2-м участке, на глубине 1,5–2 м, был извлечен череп женщины 20–25 лет. У женщины наблюдалось одно из самых тяжелых инфекционных заболеваний — лепра (проказа). Зафиксированы также прижизненная травма носовых костей, небольшая остеома на левой теменной кости, васкулярные реакции костной ткани и остеофитные образования в ушном проходе. В основании черепа индивида были отмечены механические разломы затылочных мыщелков, повреждения сосцевидных отростков. Механические разломы кости получены в момент смерти индивида. Травмы такого рода имеют только одну дефиницию — отсечение головы у человека, находящегося в вертикальном положении [Manchester 1983: 63]. Удар был нанесен сзади, очевидно, правшой.

В период раннего христианства в Армении уже существовали лепрозории. Княгиня Агвида Салахуни (супруга нахарара Сурена Салахуни), открыла первый в мире лепрозорий на 35 койкомест [Варданян 2000: 29]**.** Почему же при наличии лепрозория

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-298-2/
© МАЭ РАН

женщину из Двина казнили? Связана ли это с инфекционным заболеванием? Как известно, в Европе прокажённых в лучшем случае изгоняли из населённого пункта, в худшем — убивали [Малофеев 2003], а лепрозории и вовсе появились на 300 лет позже [Варданян 2000: 29]. Сотни тысяч обвиненных в колдовстве или связи с дьяволом были тогда уничтожены. Главным доказательством вины на теле ведьмы или колдуна являлись так называемые «печати дьявола». Если у кого-нибудь на теле образовывались язвы или какие-нибудь следы, происхождение которых было неизвестно, то таких людей приписывали к дьяволу. Если допустить, что рассказы о ведьминых знаках имеют под собой реальную основу, то следует задать вопрос о том, что представляли собой эти отметины. Почему бы не предположить, что подавляющая часть людей, обвиненных в ведовстве, имела общую для всех болезнь. На коже у больных, пораженных проказой, образуются беловатые или красные пятна, на этих участках кожа становится нечувствительной к теплу и холоду, не ощущает прикосновений и боли. Иногда на неизменившейся коже появляются ограниченные лепроатозные инфильтраты в дерме или в гиподерме, которые могут сливаться в более или менее мощные конгломераты. Верили ли сами судьи в то, что отправляют на казнь именно дьяволово отродье, а не больных людей? На этот вопрос пока нет абсолютно уверенного ответа. В средние века врачи достаточно хорошо знали симптомы проказы.

Во время раскопок 2011 г. на глубине 40 см Ф.С. Бабаян были обнаружены черепная коробка, нижняя челюсть женщины 18–20 лет вместе с костями домашних животных. У женщины наблюдается плагиоцефалия без синостоза черепных швов. Асимметрия является более выраженной в правой части черепа. Зафиксированы васкулярные реакции костной ткани на затылочной и теменных костях (криогенный стресс), небольшой очаг периоститных проявлений на левой теменной кости и множественные, небольшие зажившие порезы острым предметом на лобной, теменных костях. Расположение шрамов на теменных костях, на наш взгляд, говорит не о насильственном характере травм, а о преднамеренном нанесении рубцов на строго определенные участки черепа (символические трепанации).

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-298-2/
© МАЭ РАН

При реставрации черепа было отмечено отсутствие костей лицевого скелета и основания черепа, частично сохранившийся левый сосцевидный отросток не был поврежден. Помимо небольших заживших порезов на лобной кости, на нижней челюсти у женщины (с правой стороны) отмечены неглубокие порезы острым предметом. Порезы были получены в момент смерти индивида.

А.С. Жамкочян (раскопки 2013 г.) при расчистке внутренней стены большого здания в слое XI–XIII веков были открыты большие глубокие ямы (тонир) с кирпичной облицовкой, с гончарными водоотводными трубами и с разбросанными вокруг обломками простой и глазурованной керамики. На 6–11 участках, на глубине 1,63 м недалеко от ямы был обнаружен череп мужчины вместе с костями животных. Биологический возраст мужчины определяется в пределах 20–25 лет. Череп отличается, помимо малого объема, покатым лбом, плоским затылком.

Микроцефалия — болезнь, при которой голова имеет маленький размер, и это напрямую зависит от маленького размера мозга. Мозг до определенного момента развивался, но из-за маленького размера черепа развитие оказалось заторможенным. Причинами могли быть заражение корью, ветрянкой или цитомегавирусом, не исключены и генетические нарушения. У мужчины фиксируются плагиоцефалия без синостоза черепных швов, асимметрия лицевого отдела и антланто-окципитального сочленения. Наблюдается скошенность лица в левую сторону. Утверждать, что данная патология связана с мышечной кривошеей, мы не можем (так как отсутствуют позвонки и нижняя челюсть). Асимметрия является более выраженной в правой части черепа.

Обнаружены множественные проявления гипоплазии эмали зубов. Наблюдаются воспаление верхнечелюстной (гайморовой) пазухи, увеличение левого подглазничного отверстия (диаметр 7×7,5 мм) и переход инфекции на глазницу. Последнее вызывает воспаление глазного яблока и его оболочек. Наблюдается прижизненная травма в области правого подглазничного отверстия. В результате травмы образовалось остеофитное образование в области правого подглазничного отверстия. На лобной кости выявлены небольшие порезы острым предметом.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-298-2/
© МАЭ РАН

К человеку с выраженными физическими недостатками во все исторические эпохи относились с предубеждением не только потому, что инвалид не мог участвовать в социальной жизни, но и потому, что у здорового человека он вызывал мистический страх. Культура средневековья тесно увязывала в модели мира микрокосм (человека) с макрокосмом общего бытия, и в этой жесткой системе взглядов вряд ли могло найтись место ущербному от рождения человеку. Мы вправе допустить, что инвалидность понималась как выпадение из системы «человек — подобие Бога». Носитель недуга соответственно воспринимался как существо неполноценное, а потому не заслуживающее внимания. Инвалиды не могли рассчитывать даже на нейтральное отношение окружающих, так как большинство из них было в рассматриваемый период убеждено, что слепота, врожденное уродство суть наказание человеку за грехи либо вмешательство в его судьбу Сатаны.

В основании черепа индивида были отмечены механические разломы затылочных мыщелков и повреждение левого сосцевидного отростка. Механические разломы кости получены в момент смерти индивида. Мы отмечали, что травмы такого рода имеют только одну дефиницию (отсечение головы у человека, находящегося в вертикальном положении) [Manchester 1983: 63]. Линейный разлом сосцевидного отростка слева с наружной стороны и специфические разрушения мыщелков говорят о том, что удар был нанесен сзади, очевидно, правшой. Держа жертву за волосы, голову отсекли мечом.

Наиболее близкий к нашей реконструкции сюжет мы находим у древних хеттов. У них существовал праздник Хассумас [Ардзинба 1981: 87–96], главным действующим лицом которого был наследник престола. В течение четырех дней праздника царевич обходил ритуальные помещения столицы и всюду пировал со своими приближенными и жрецами и преподносил дары богам. На четвертый день к участию в празднике подключали человека, который должен был символизировать разнообразные несчастья и неприятности, угрожающие хеттскому народу. Это был своего рода «козел отпущения», недаром в ритуале присутствовала шкура только что убитого и съеденного козла. Жертвой

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-298-2/
© МАЭ РАН

обязательно назначался слепец — символ мрака и смерти. Его раздевали, облачали в козлиную шкуру, избивали и вели в святилище, но избиением неприятности слепца, по-видимому, и заканчивались.

Этим примером можно с некоторой натяжкой объяснить казнь индивида из Двина. Правомерно допустить, что в средневековье, в силу особых природных и демографических условий (прежде всего — вражеское окружение), у местных жителей сложилось несколько иное отношение к ряду старинных традиций и верований. В том числе и к самой оценке человеческой жизни (по принципу «свой — чужой»). Мы также допускаем использование плененных врагов в качестве жертвы.

На больных с инфекционными заболеваниями и физическими недостатками общество возлагало ответственность за возникавшие проблемы, а также грехи. От них избавлялись, поскольку они представляли опасность. В обществе ощущалось почти осознанное стремление мистически перенести на них все зло, от которого оно, общество, стремилось избавиться.

Библиография

Ардзинба В.Г. Хеттский праздник хассумас // Вестник древней истории. 1981. № 4.

Варданян С.А. История медицины Армении. С древнейших времен до наших дней. Ереван, 2000.

Малофеев Н.Н. Западная Европа: эволюция отношения общества и государства к лицам с отклонениями в развитии. М., 2003.

Manchester K. The Archaeology of Discase. Bradford, 1983.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-298-2/
© МАЭ РАН

ИСТОРИОГРАФИЯ, ИСТОЧНИКОВЕДЕНИЕ

I. Kouteinikova

IN-BETWEEN WORLDS: DUTCH AND RUSSIAN COLONIES DISPLAYED IN THE 19TH CENTURY PHOTOGRAPHY

This article contextualizes several large photographic collections in the Netherlands and Russia, focusing on the colonial albums produced under the Dutch republic in the second half of the 19th century in Indonesia and in Russia's Central Asia of the same period. The production of such albums coincides with a global surge that can be identified as *albummania*, in which both countries fully participated.

These historically driven aims primarily predicated the photographic practices that shaped the overall representation of what was consequently used for scientific research, military or, strictly economic purposes, and later on for the ethnographic and historical analysis, both public and private. The albums visually conveyed and legitimated scientific ideological trends appropriated by the imperial administration to construct knowledge of colonized populations and territories — in a similar fashion that other European nations exercised over their colonial subjects.

Mooie Indie and Russian Turkestan — together they come to mind not so often. They all gone for a long time now, blurred into a flock of sailing through memory, their short lived and glorious colonial histories, and their exceptional colonial photography.

Dutch Visions

Dutch imperialism has arguably the world's most glorious resources visualized by the splendid albums of the VOC's efforts

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-298-2/
© МАЭ РАН

(Vereenigde Oostindische Compagnie) from at least the seventeenth century. These unique documents serve as a source for the *colonial album* phenomenon. The natural beauty of East Indies or, *Hindia Belanda* (Nederlands-Oost-Indie), which is known to us today as Indonesia, has inspired the works of artists and photographers that mostly capture the romantic scenes of colonial Indies, not unlike to the Russian nineteenth-century photographers in Central Asia who served the Empire. Similar to the Russian presence in Central Asia, Dutch 19th century colonial rule reached its peak, politically and economically, in the decades following 1870s.

The officials in Java were severely criticized by the Dutch Parliament for the introduction of *cultuurstelsel* (the cultivation system) back in 1830, practice that insured an on-going flow of money to the Dutch treasury and the compulsory delivery of coffee, sugar, pepper and indigo [The criticism was widespread thanks to the Multatuli][1]. All four products have been successfully traded by the Dutch throughout Europe while the indigenous Javanese population laboured *in lieu* at the construction of new transport system (*corvee*) such as roads and bridges. There are many photographs of these impeccably built structures, some by the unknown photographers ("Construction of a Dam at Denpasar, Bali", or "Willemstroren" (the Lighthouse "The Tower of William") in Poeloe Bras, Aceh by Woodbury & Page in 1877.

The cultivation system was changed into the Agrarian Law (*Agrarische Wet*) in 1870 that allowed the European entrepreneurs to use the uncultivated areas on the basis of a long-term lease that resulted in the rapid expansion of the plantation ownership in Central Java. Many moved from their spacious vernacular premises into the attractive houses in the urban areas like Surakarta (Solo) and Yogyakartam while securing the European properties as well[2]. Photographers followed the clients, thus bridging the gap between practice and politics, but not for long: by the early 1870s only a handful of the

[1] Eduard Douwes Dekker (1820–1887), known under the Latin pen name "multa tuli" (much suffered) is an Amsterdam-born pedagogical and moralist writer, whose much regarded novel Max Havelaar of 1860 aimed to denounce the shadowy world of colonialist power in the Dutch East Indies.

[2] The opening of the Suez Canal in 1869 made the communication with Europe considerably easy.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-298-2/
© МАЭ РАН

Dutch civil servants maintained their positions in this vast colony: about 175 European civil servants to a Javanese population of thirteen million. The Dutch in the Mooie Indie made up a small proportion of the nation, whereas they were clearly part of the Dutch fatherland in its later nineteenth-century form. Successive waves of Dutch settlement in Java began in the 1870s, but continued later, an itinerant urge that marked out Dutch people as Europe's most persistent and progressive explorers until their steps were gradually redirected in modern times towards the Caribbean. Most moved voluntarily, some involuntarily; they were attracted by colonial opportunities, but also driven forth by the commerce and personal profit.

Early images of Batavia, made by the Belgian decorative artist, lithographer and theatre maker, Isidore van Kinsbergen (1821–1905) memorably captures the atmosphere of the calm before the storm. He tells the tales of people who witnessed the first decades of the Dutch power in Bali, getting closer to the "ethnic types" and comparing them to the Javanese antiquities, art reproductions, and still lives of rare fruits. The colourful example Van Kinsbergen serves a very different role for an early explorer-turned-photographer[1]; through and through he is a high-spirited artistic personality known in the Batavian artistic circles. He was one of the first European photographers to receive a commission from the highly regarded Batavian Society of Arts and Sciences (Bataviaasch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen) to carry a prestigious and costly photographic documentation of the Javanese antiquities including Borobudur. Without any written evidence, it looked like a long, mysterious and highly idiosyncratic process, which we can only judge from his photographs. It rests on an immense artistic freedom of van Kinsbergen, rising uncomfortable questions — about the authority of artists to comment on political issues, about the compatibility of high and low cultures — and it provides very moving and, at times, traumatic answers. Indeed, van Kinsbergen's photographic results are disquieting and despairing observation of the colonial society.

[1] Please see the link to the most recent (and complete until now) exhibition of his works at the Huis Marseille in Amsterdam (2005–2006): http://www.huismarseille.nl/nl/tentoonstelling/isidore-van-kinsbergen.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-298-2/
© МАЭ РАН

In his photographic cache there are some famous dramatic personae such as the three daughters of Hamengku Buwono VI, Sultan of Yogyakarta (1862–1865), the Son of the Regent Bandung (1865) and the group of the local children whom he gathered at his studio. Van Kinsbergen's strength lies in his intricate interweaving of episodes within living memory of his native (and highly romanticized) Bruges.

Six years later (August 1857) the British commercial photographic studio Woodbury & Page (Walter Bentley Woodbury, 1834–1885 and James Page (1833–1865)) opened an atelier in Batavia, where they remained for another fifty years. Unlike van Kinsbergen, this highly ambitious professional duo has pioneered the practice of panoramic photography, signing their prints, offered lessons to the amateur photographers, documented the natural disasters, and opened the shop to sell camera and props, as they recognize the growing interest in the business.

Politically these photographic studios remained more or less autonomous for the duration of the colonial rule, but have chosen urban areas where most of the clients lived. Works by the Woodbury and Page, A.E. v.d. Heide, H. Kleinmann & Co contributed to this trend. Their albums expose chronological as well as spatial history of Dutch colonial encounters, resulting in a construction of what Edward Said initially called the "imaginative geography" [Said 1978: 49].

Russian situation

Photography plays a much larger part in the Russian conquest of Central Asia than both the Tsarist political strategy and popular criticism of the campaign would suggest, and does much to lighten the "military gospel" of the conquest that historians are preaching. Some of photography is ethnographic, some documentary, some personal. Many of the 19th century Russian and, eventually, Central Asian photographers see it less in sentiments than in detail, in the actual "livingness" of colony life. It is somehow fitting that the "Turkestan Album" (1871–1872), the principle Imperial document of the conquest commissioned by the first Governor-General, Konstantin von Kaufman, should have to undergo these continual and unpredictable deaths and vanishings. Von Kaufman was a man of high authority in the Tsarist military echelon, a general, but also an honorary citizen

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-298-2/
© МАЭ РАН

of a new Turkestan for whom the importance of a convincing and consequent visual history of the region as it was, helped to consolidate his rule, at the same time exercising all kinds of state pressure over his new subjects[1]. Like many Russian generals before him elsewhere, von Kaufman had his own way of registering undercover meaning and significance in his deeds, and his own brand of historicizing them for posterity. Like other colonial albums outside Russia, *Turkestanskii Al'bom* has its literal and didactic side, and the photographic display in the album sometimes openly debates the question of possible co-existence, a Great Russian utopia of the time.

Itinerant and professional studio photographers in Turkestan were sustained not just by the new affluence, or by their clients' desire to send likeness home, but by the strong sense of pride of being a pioneer and inseparable from the overwhelming process of making new history and extending the borders of the Russian Empire as far as the Southern steppes. The interests from abroad about what was happening in Central Asia enhanced the process of inventing and justifying the new looks of the territory. It was the subject of a steady stream of articles, pamphlets, photographs and books[2]. They entered Russian museums, archives and homes and became cherished collector's items. Photographs disseminated stereotypical imagery and influenced the perceptions of the many people who purchased, received, and collected them. The Russian nobility was eager for information about the new exotic region of the Empire that had come under the imperial domination.

Who would buy such pictures? The question of purchase was less important than the issue of fame. Most photographs were made on the higher order of the Russian Government to build and extend their "oriental collections", and the photographic albums about the newly

[1] Much has been written lately on the conquest of Central Asia by the Russian and non-Russian political historians, much less on the cultural life of the Russian society in Turkestan. Few examples might suffice: [Sahadeo 2010; Brower 2003; Ниязматов 2011].

[2] The existing publications, records and collections at the Russian archives offer enough historical information on the subject how attitudes towards the Russian Central Asia have changed over the past 150 years and the various ways in which this information has been used.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-298-2/
© МАЭ РАН

conquered territories were the "must" item in any self-respected and well-to-do families in St. Petersburg or, Taganrog (just like in the Hague or, Leiden).

The problem of the Russian colonial photography is as much historical and psychological as it is technical or formal. What were the criteria for the photographs? How precise the information had to be? How positive the delivery of the photographic documentation was expected by the Tsarist court? Could the photographers be critical, or neutral of their subjects and sitters? If the "accurate rendering" of emotions was a requisite for "moral beauty", the exact mutation of nature was for the "Turkestan Album"'s photographers the *sine qua non* of the finest art whatever age.

This initial discussion on the history of the albums and their manifestations will, therefore, contribute significantly to the overall awareness and importance of such uniquely bound photographic collections not only about Central Asia and Indonesia, but also with respect to the Russian and European history of photography, encompassing an immense archive of colonial photography. It give us more than an insight into the process of assembling and reducing visual information they provide us with examples of how we first recognize colonies in reality. They begin to map the visual identity that these regions hold for us today.

Collections under investigation

The Netherlands: Isidore van Kinsbergen, Brusse Press Photography Agency, Kassian Cephas, A.E. v.d. Heide, H. Kleinmann & Co, Woodbury & Page, C.J. Neeb, Gustave le Gray, August Salzmann, Roger Fenton, James Robertson.

Russia: anonymous photographers, A. Kun, N. Nekhoroshev, M. Bogoliubov, Ivan Priorov.

References

Масальский В.И. Туркестанский край. Т. 19: Полное географическое описание нашего Отечества / Под ред. В.П. Семенова-Тянь-Шанского. СПб., 1913.

Ниязматов М. Россия на Востоке. Противостояние великих держав (XIX в.). СПб., 2014.

Bijl P. Emerging Memory. Photographs of Colonial Atrocity in Dutch Cultural Remembrance. Utrecht, 2011.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-298-2/
© МАЭ РАН

Bloembergen M. De koloniale vertoning. Nederland en Indie op de wereldtentoonstellingen (1880–1931). Amsterdam, 2002.

Brower D. Turkestan and the Fate of the Russian Empire. L., 2003.

Dijk J. van et al. Photographs of the Netherlands East Indies at the Tropenmuseum. Amsterdam, 2012.

Early Photography, 1839–1860 // Early Photography in the Netherlands / S. Asser, M. Boom (eds.). Rijksmuseum.

Groeneveld A. et al. Beelden van de Orient: photography en tourism, 1860–1900. Amsterdam, 1986.

Multatuli. Max Havelaar of de koffie-veilingen der Nederlandse Handel-Maatschappij. 1860.

Sahadeo J. Russian Colonial Society in Tashkent, 1865–1923. Indianopolis, 2010.

Said E. Orientalism. L.: Penguin Books, 1978.

Said E. Culture and Imperialism: (Lecture). Toronto: York University, 1993. February 10.

Б.Х. Диванкулиева

К ИСТОРИИ РАЗВИТИЯ ЭТНОЛОГИЧЕСКОЙ НАУКИ В ТУРКМЕНИСТАНЕ

В 2009 г. был образован Институт археологии и этнографии Академии наук Туркменистана. Институт проводит международные научные конференции, этнографические исследования. В этом контексте представляется интересным обратиться к истокам — ко времени возникновения и развития этнологической науки в Туркменистане, первым исследованиям туркменских этнографов. Данная статья написана на основе малоизвестных архивных материалов, часть которых впервые вводится в научный оборот.

20-е годы XX столетия — период становления этнологии в Туркменистане [Васильева 2003: 10–12]. В 1925 г. открылся Туркменский научно-исследовательский институт, где было создано этнографическое бюро. Здесь трудились Г.И. Карпов, И.Н. Иомудская-Бурунова, А.А. Карелин, Н.В. Брюллова-

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-298-2/
© МАЭ РАН

Шаскольская и другие этнографы. В разработанном бюро плане работ на 1926 г. предусматривалось проведение первой этнографической экспедиции в населенные пункты Туркменистана. В задачи экспедиции входило исследование быта, обычаев и обрядов, народного творчества туркмен. Этнографическое изучение охватывало следующие направления, отображенные в плане: «1) костюм; 2) украшения; 3) утварь; 4) орудия; 5) оружие; 6) формы дворов, домов, дверей, печей; 7) техника обработки земли; 8) домашние работы: пряжа, тканье, плетение, стряпня: съемка и зарисовка. Отличия орнамента: дверные украшения, ковры, одеяла и т.д. Детские куклы и другие игрушки (сбор). Игры детей и взрослых (запись и съемка). Народная медицина, приметы, культ предков, обряды с огнем и т.д. Обряды свадьбы, родов, похорон, сельскохозяйственных праздников. Записи поговорок, загадок, исторических преданий, локальных и этнологических легенд и сказок» [ЦГАТ. Ф. 67. Оп. 1. Д. 70].

Как видно из перечня, научная экспедиция была призвана охватить практически все стороны быта туркмен. В дни подготовки к ней руководство института направило письмо известному востоковеду академику В.В. Бартольду с просьбой взять на себя общее руководство этнологическими исследованиями[1]. Ученый находился в то время в научной командировке в Константинополе, откуда и написал ответное письмо, где, в частности говорилось: «Не имея возможности отправиться в Туркмению для личного участия в намеченных этнографических работах, я готов быть полезен участникам этих работ, чем могу… Для изучения быта было бы важно проследить изменение бытовых условий во все времена года. Этот вопрос не включен ясно в программу работ… Конечно, все это имеется в виду» [ЦГАТ. Ф. 67. Оп. 1. Д. 52. Из письма В.В. Бартольда от 7 июля 1926 г.].

Весной–летом 1926 г., с 19 апреля по 19 июня, состоялась первая туркменская научная этнолого-антропологическая экспедиция, исследовавшая быт населения Восточного Туркменистана. Впоследствии она получила название Амударьинской, так как ее маршруты пролегали, в частности, в прибрежных районах

[1] В.В. Бартольд посетил Туркменистан в 1904 г.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-298-2/
© МАЭ РАН

Амударьи, в округах Керки и Гызылаяк. Экспедиционная группа включала этнографов, студентов-антропологов, художника, переводчика. Руководила исследованиями Амударьинской экспедиции этнограф профессор Н.В. Брюллова-Шаскольская. Экспедиция объединилась с санитарно-обследовательским отрядом Наркомздрава Туркмении и общества Красного Полумесяца республики, что оказалось крайне полезным: обследование быта населения, его жилищ, пищи и санитарных условий, брачного уклада, народной медицины производилось совместными силами, а лечебная работа крайне помогала в налаживании контактов с населением [ЦГАТ. Ф. 67. Оп. 1. Д. 166].

Амударьинская экспедиция побывала в тринадцати селах Керкинского и Гызылаякского округов, в каждом из которых останавливалась на 3–4 дня. В полевом дневнике Н.В. Брюлловой-Шаскольской есть описания жилых домов тех лет, одежды и украшений населения:

«Постройки 2-хэтажные, обнесенные высокой оградой, внутри кибитка… Домотканые материи — мата — идут только на мужские халаты, женщины одеты в халаты из пестрых фабричных ситцев и только высокие головные уборы — хатабы, нередко ярко и красиво вышиты от руки. Туркменка носит много украшений из бисера и серебра» [ЦГАТ. Ф. 67. Оп. 1. Д. 70].

Результаты экспедиции были весьма успешными. Исследователи записали родословные — *шеджере*, народные сказки и песни, описали обычаи и обряды, сделали множество рисунков жилых домов, домашней утвари, одежды и украшений, деревянных резных дверей, столбов, сундуков. Несколько серебряных нагрудных женских украшений — *тумар*ов, а также детских игрушек ручной работы были сданы по приезде в фонд института.

Таким образом, первая туркменская этнографическая экспедиция способствовала становлению в Туркменистане науки о народах, накоплению научного материала, применению методов сбора сведений в полевых условиях и их систематизации.

14 марта 1927 г. Туркменский научно-исследовательский институт был преобразован в Туркменский государственный институт культуры (Туркменкульт). Перед зданием института в Ашхабаде были установлены скульптуры «Туркмен» и «Турк-

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-298-2/
© МАЭ РАН

менка» работы Е.Р. Трипольской, как бы символизирующие направления исследований Туркменкульта [Саурова 1981]. К слову, Е.Р. Трипольской принадлежит высказывание о самобытности туркменской национальной вышивки, датируемое 1928 г., но не теряющее актуальности и сегодня: «Меня приводит в восторг проявление такого смелого самостоятельного подхода к машине (швейной. — *Б.Д.*), указывающего на неустанное творческое начало в народе, сумевшем использовать удобства машины и не исказить своего стиля. Интересно умение приспособить ручную нитку (шелк) для машины. Все это говорит о больших художественных дарованиях народа и большой его любви к своему национальному декоративному искусству. Вещи, сделанные машиной, являются частично машинными, дополненными ручной вышивкой. Причем увязка так хороша, что совершенно не режет глаз и заметна только при тщательном изучении» [ЦГАТ. Ф. 67. Оп. 1. Д. 190. Из рукописи Е.Р. Трипольской].

В Туркменкульте были образованы восемь секций, в том числе секция этнографии и искусства. Сотрудники вели исследования в области культурного наследия туркменского народа, собирали этнографические предметы для краеведческого музея, организовывали курсы краеведения для учителей. Институт с 1927 по 1931 г. издавал научно-популярный журнал «Туркменоведение» на туркменском и русском языках, где регулярно печатались этнографические статьи.

Зимой 1927/28 г. состоялась этнолого-лингвистическая экспедиция, в которой приняли участие научные сотрудники института. Были проведены исследования среди населения Юго-Западного Туркменистана — в Кара-Кала и Кызыл-Арвате (ныне — г. Сердар), собран обширный материал по духовному наследию туркмен. Научные результаты этой экспедиции были напечатаны в то время в нескольких номерах журнала «Туркменоведение».

Методика полевых исследований также разрабатывалась научными сотрудниками секции этнографии. В частности, в рабочей записке 1929 г., где отражены задачи по сбору этнографического материала, говорится:

«1. Провести запись родовых названий.

2. Выяснить, какие родовые деления считаются старшими.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-298-2/
© МАЭ РАН

3. Записать сохранившиеся предания.

4. Весь собранный материал должен иметь сведения о том, кем сообщен» [ЦГАТ. Ф. 67. Оп. 1. Д. 210].

В сентябре–октябре 1930 г. этнографическая секция приняла участие в этнолого-лингвистической экспедиции Туркменкульта в Мерв и Иолотань. Собирались сведения по материальной культуре населения, изучались основные типы жилища, хозяйственные сооружения, средства передвижения, орудия производства в сельском хозяйстве, кустарных промыслах и ремеслах. Была произведена фотосъемка жилищ, сельскохозяйственного орудия — *кунде*, мыловаренных и кожевенных мастерских, туркменской национальной обуви — *ковуш*, средств передвижения — *ховут* и др. Собрано до 1500 слов-терминов, наименований предметов материальной культуры, а также народных песен и детских поэтических считалок, составивших 24 листа машинописного текста [Там же]. Результаты этнолого-лингвистической экспедиции Туркменкульта 1930 г. способствовали сбору обширных полевых сведений по материальной и духовной культуре туркмен. Научный опыт, приобретенный в этнографических экспедициях тех лет, был весьма ценным и важным в дальнейшей деятельности туркменских этнографов.

В заключение следует отметить, что во всех науках без исключения существует понятие о преемственности поколений, которое выражается в изучении, творческом осмыслении, применении наследия старшего поколения исследователей. Для этнологии, изучающей материальную и духовную культуру народов, это особенно актуально. Ведь этнология как наука собирает, накапливает, систематизирует, исследует, сохраняет огромную информацию о народах Земли. И прогрессивный вклад каждого этнолога в эту копилку знаний значим для науки.

Библиография

Васильева Г.П. История этнографического изучения туркменского народа в отечественной науке. М., 2003.

Саурова Г. Монументальное исскуство Ашхабада // Памятники Туркменистана. Ашхабад, 1981. № 2.

Список сокращений

ЦГАТ — Центральный государственный архив Туркменистана

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-298-2/
© МАЭ РАН

Н.Н. Зуб (Руденко)

ЭТНОГРАФИЧЕСКИЕ СВЕДЕНИЯ О НАРОДАХ КАВКАЗА В ЭПИСТОЛЯРНОМ НАСЛЕДИИ УКРАИНСКИХ УЧЕНЫХ XIX в. (по материалам Института рукописей Национальной библиотеки Украины им. В.И. Вернадского)

Интерес к изучению истории, жизни и быта кавказских народов всегда имел определенные приоритеты среди ученых XIX в.

Следует отметить, что в начале указанного столетия изучение народов Кавказа сталкивалось с трудностями, связанными с военно-политической ситуацией в регионе. Исследователи XIX в. использовали любую возможность, вели довольно обширную переписку, чтобы заполучить ответы на интересующие вопросы у тех, кто имел возможность отправиться на Кавказ. Это нашло свое отражение в сохранившихся материалах Института рукописей Национальной библиотеки Украины им. В.И. Вернадского в фонде III («Переписка» (Собрание писем известных деятелей науки, культуры и образования XVII–XX столетий). Определенная часть размещена в личных фондах. Обратим внимание на некоторые из них.

Юрий Иванович Венелин (Георгий Гуца) (1802–1839) — историк-славист, в своем письме к Михаилу Александровичу Максимовичу (1804–1873), в 1832 г. откомандированному на Кавказ для сбора коллекций растений, пишет: «Осведомтесь, как Черкессы сами себя называют на своем языке между собою. Какие соседи называют их Черкессами; правда ли что Черкесъ на турецком значит головорезъ" [ИР НБУВ. Ф. III. № 5277. Л. 1].

Письмо усыпано вопросами по примеру: «Касательно Черкесскаго языка, я вас покорно прошу вас заставить переводить вам спряжения с лицами; не забудьте неопределенное наклонение» и т.п. Строчки послания чередуются с известными ему сведениями и все новыми вопросами и заданиями: «Я надеюсь, что

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-298-2/
© МАЭ РАН

вы выпишите порядочное число слов <…> Но преимущественно мне очень хотелось бы узнать следующия» и «озвучивает» 98 позиций. С каждой страницей интерес возрастает: «Что касается до лезгинского и осетинского языков… те же слова» [ИР НБУВ. Ф. III. № 5277. Л. 2–3].

Возможность непосредственного пребывания своего друга на Кавказе Ю.И. Венелин видел полезной для исследований и наблюдений во всех отраслях жизни местного населения. К тому же он отдельно перечислял просьбы, назидательные инструкции для опроса, сбора материала, ведения записей и новые вопросы. Он возлагал большие надежды на сведения, добытые товарищем, дописывая замечание-предупреждение: «Я полагаюсь на ваш ум и разборчивость; впрочем, касательно упомянутых предметов я сошлюсь на вас. И если вы сделаете ошибку, то и я сделаю. Вы узнаете впоследствии, как важны эти вопросы» [Там же. Л. 4].

Мороз Даниил Константинович (1841–1894) — этнограф и драматург по призванию, а в бытность свою пребывания на Кавказе «инспектор сельского хозяйства, промышленности и поселений». Зная, что его друг А.Ф. Кистяковский собирает этнографические сведения о Кавказе, всегда старался ему помочь. Его письмам не чужды элементы описания кавказских городов и уклада жизни местного населения. О своем впечатлении от первого знакомства со столицей Кавказского края писал: «Что Вам сказать о Тифлисе и его обитателях? <…> Тифлис своею внешностью <…> поражает каждого приезжего. Весьма интересна азиатская часть его» [ИР НБУВ. Ф. III. № 69007. Л. 2].

Материалы об обычном праве горских народов Кавказа, в частности ингушей, карачаевцев, балкарцев и кумыков, сосредоточены в рукописном наследии украинского ученого-криминалиста, историка права **Александра Федоровича Кистяковского** (1833–1885). В сфере его интересов как автора «Программы для собирания юридических обычаев и народных воззрений по уголовному праву» (1874 г.) исследования в области обычного права занимали особое и значительное место.

Сам не имея возможности собирать этнографический материал на Кавказе (частично из-за болезни), он привлекал к этой

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-298-2/
© МАЭ РАН

деятельности всех, кто соглашался ему помочь. По его мнению, области Северного Кавказа еще сохраняли в повседневной жизни многие элементы обычного и традиционного права, за искоренение которых длительное время боролась имперская администрация.

А.Ф. Кистяковский был не только знатоком в области обычного права, но и практикующим ученым, поэтому как никто другой понимал ситуацию. Он считал важным, что при разработке законодательной базы Российской империи следует не упустить время и собрать все необходимые материалы, чтобы выработать определенные нормы и учесть региональные особенности правовых уложений. То есть «необходимо решить вопрос: в какой мере будущие кодексы должны обнимать юридический быт племен и народов, населяющих окраины России, <…> должны ли эти народы во всех подробностях подчиняться общерусским уголовным и гражданским законам; или же необходимо в отношении их сделать более или менее значительные исключения, объем которых должен быть точно определен в законе» [ИР НБУВ. Ф. 61. № 339. Л. 1 об. — 2].

Для его исследований требовались непосредственные источники в правовом поле горских народов. Поэтому Кистяковский прибегал к помощи всех своих знакомых. Помощников в розыске и доставке сведений об обычном праве горцев Кавказа, а также всякого рода этнографических материалов он называл своими корреспондентами.

Его письма к адресатам на Кавказ полны просьбами и повторными напоминаниями, чтобы они не забывали искать и высылать необходимые материалы и литературу. Наставления к брату Павлу, который уехал в Тифлис, красноречиво свидетельствуют о его неподдельном интересе к своему делу: «Думаю, что ты великую пользу извлечешь из своего пребывания на Кавказе, если положишь себе за правило записывать свои наблюдения. Кавказ — богатейшая страна для этнографических наблюдений. К ним должны быть направлены твои досуги» [ИР НБУВ. Ф. III. № 62308. Л. 1]. И уже на следующей странице снова напоминает: «Пожалуйста, не забывай моих этнографических наклонностей. Всякое этнографическое све-

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-298-2/
© МАЭ РАН

дение из местных газет может служить для меня полезным материалом» [Там же. Л. 1 об.].

Присылали материалы и его бывшие студенты, которым он преподавал в университете св. Владимира в Киеве. Некоторые из них получили первые практические навыки профессии на Кавказе. Так, М. Ступин работал сначала в Пятигорске «казенным защитником», затем во Владикавказе в окружном суде. Н. Жеребцов начал свою деятельность в Моздоке следователем, потом заведовал Пятигорским следственным участком. Вначале 80-х годов XIX в. по просьбе учителя они собирали и присылали ему материалы по обычному праву горских народов. Возможно, что и имеющиеся в фонде материалы об ингушах прислал кто-то из них [ИР НБУВ. Ф. 61. № 261].

Материалы, приведенные в отрывке об обычаях ингушского народа, рассматривают наказания и плату за воровство, которое «у ингушей бывает трех родов: со двора, со степи и из дома. Последний род воровства имеет еще два вида: воровство с первой половины сакли или, как называют, “ниже столба и со второй половины сакли, или выше столба”». На листе имеется неразборчивая пометка «[Ч]еченского племени, живет близ г. Владикавказа» [ИР НБУВ. Ф. 61. № 266. Л. 1].

В фонде А. Кистяковского сохранилась работа его студента Ерванда Степановича Джалалова (Джелялов) «О кровавой мести, действующей у кавказских горцев». После окончания обучения Джалалов вернулся на Кавказ, а свое общение с Кистяковским они продолжили посредством переписки.

В своем студенческом исследовании автор указывал, что «предметом настоящего исследования избран институт кровавой мести в его постепенном историческом развитии, изменениях и современном значении и приложении к внутренней жизни горцев» [ИР НБУВ. Ф. 61. № 236. Л. 1]. В описании традиций он сравнивал обычаи народов Дагестана, Кабарды и кумыков.

В заключительной части он высказывал собственные рассуждения о внедрении новой правовой системы и ее влиянии на жизнь народов Кавказа. При этом Е. Джалалов выделял две важные черты характера любого горца — это любовь к Родине и свободе: «Жесточайшее наказание для горцев при необыкновенной

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-298-2/
© МАЭ РАН

любви их к родине; горцы, оторванные от своих поистине очаровательно милых гор, почти все погибают в другом климате! <…> Причина этому — жажда свободы, хотя, быть может и в превратном значении этого слова, легковерие, лежащее в основе характера горца, и, наконец, те предрассудки и традиционные понятия, которые всосал горец вместе с молоком матери» [Там же. Л. 23 об. — 24 об.].

Таким образом, уже предварительное изучение фондов Института рукописи НБУВ представило нам новые факты, свидетельствующие об огромном интересе украинских исследователей к культуре и быту народов Кавказа. Нам кажется, что данное направление исследований имеет перспективы.

Источники

Институт рукописи Национальной библиотеки Украины им. В.И. Вернадского (Далее — ИР НБУВ)Ф. III. № 5277. Венелін Юрій […] [Хуц] — Максимовичу […]. Лист 8 червня 1832 р. з с. Сєркова на Кавказ. 4 л.

ИР НБУВ. Ф. III. № 69007–69011. Мороз Даниил [Константинович] — [Кистяковскому] Александру Федоровичу. Письма 14 января 1877 г. — 22 декабря 1877 г. из Тифлиса, Калиша в […]. 11 л.

ИР НБУВ. Ф. 6. № 210. [Кистяковский Александр Федорович]. О необходимости изучения обычного права. (Лекция, [0-е гг. XIX в.) 14 л.

ИР НБУВ. Ф. III. № 62307–62320. Кистяковский А[лександр Федорович] — [Кистяковскому] Павлу Федоровичу. Письма 26 сентября 1878 г. — 3 декабря 1884 г. из Киева в [Тифлис]. 14 ед. 24 л.

ИР НБУВ. Ф. 61. № 261. «Обычаи измененные и установленные с общего согласия жителями Ингушевского округа» [1879 г.]. 8 л.

ИР НБУ. Ф. 61. № 266. «Отрывок из обычаев ингушевского народа». Копия. [70-е годы XIX в.] 2 л.

ИР НБУВ. Ф. 61. № 236. Джелялов Е. «О кровавой мести, действующей у кавказских горцев». 13 сентября 1880 г. 24 л.

ИР НБУВ. Ф. III,. № 67985–67991. Жеребцов Н[иколай Алекс.] — [Кистяковскому] Александру Федоровичу. Письма: 31 марта 1880 г. — 11 января 1881 г. из Пятигорска, Кисловодска, Моздока в […]. 7 ед. 18 л.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-298-2/
© МАЭ РАН

Н.В. Кашовская

ЭПИГРАФИЧЕСКИЙ ЭКСКУРС ПО ГОРНЫМ СЕЛЕНИЯМ ГРУЗИИ (еврейские кладбища Лайлаши, Мцхеты)

С учетом современного состояния историографии и скудности письменных источников в вопросе истории грузинских евреев эпиграфическое направление может стать одним из самых перспективных.

Программные эпиграфические работы 2013 г. были предусмотрены на кладбищах Кутаиси, Кулаши, Лайлаши, которые вследствие своего географического местонахождения — центральные, северные и западные районы Грузии, позволяли составить весьма широкое представление об истории распространения еврейской диаспоры по территории древней Картли.

О времени возникновения в Грузии первых поселений еврейских ремесленников и торговцев грузинская историография разделилась [Куповецкий 2014: 32]. Переселение евреев в земли Грузии к раннему времени («вавилонского пленения») относят Эльдар Мамиствалишвили и Шота Бостанашвили [Бостанашвили 2014: 47; Мамиствалишвили 2014: 26]. Мамиствалишвили воспринимает синагогу и кладбище двуединым и единственным видимым следом на путях еврейской диаспоры [Мамиствалишвили 2014: 27]. Он приводит выдержку, известную в грузинской историографии с 1904 г. и принадлежащую Закарии Чичинадзе (1853–1931): «Урии с древних времен жили здесь во множестве». К этому периоду времени он относит появление и первых синагог [Мамиствалишвили 2014: 26]. Именно вавилонские синагоги стали образцом для первых синагог Грузии. Одной из самых ранних Э. Мамиствалишвили называл синагогу в Мцхете. В грузинских нарративных источниках «называлась она “мцире багини” — малый жертвенник, “диди багини” — большой жертвенник, — это Храм Иерусалимский». Подобные молитвенные дома, по его убеждению, существовали и в Урбниси в первые века нашей эры [Там же: 26–27].

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-298-2/
© МАЭ РАН

Однако приводимые замечания возможно принимать как гипотетические. По мнению большинства исследователей, наиболее реальным время появления евреев в Грузии можно признать эллинистический период [Лернер 2008: 11, 72; 2014: 12]. Его связывают с 60-ми годами II в. н.э. (169 г.), когда первые поселения еврейских ремесленников и торговцев основали именно в Мцхете свою первую колонию [Лернер 2014: 12]. Грузино-еврейская хронологическая традиция также предполагает, что евреи поселились в Картли в 166–169 г, что совпадает с правлением Антиоха IV. В эллинистическую эпоху еврейские кварталы стали возникать в ряде древних городов восточной Грузии: Мцхета, Урбниси, Одзрахе [Лернер 2008: 87–129].

Археологически скудные артефакты обращают грузинских историков к легенде о св. Нине, которая, по их мнению, фиксирует долговременность еврейских поселений в Грузии. С 1989 г. «Обращение Грузии» в переводе Е.С. Такайшвили активно вводится в научный оборот: «Когда св. Нина достигла пределов Грузии, города Урбниси, “печалясь в душе об их погибели (она увидела незнакомый народ, поклоняющийся неизвестным богам и обожающий огонь, камень и дерево), я пришла в еврейское поселение из-за языка еврейского, где осталась на месяц, наблюдая за нравами этой страны”» [Такайшвили 1989: 37; Бостанишвили 2014: 27]. Этот пассаж упоминают и Гурам Лорткипанидзе, и Шота Бостанашвили, и Константин Лернер [Лернер 2008: 92–95; Лорткипанидзе 2014: 67]. В истории деяний святой Нины (IV–V вв. н.э.) говорится о нескольких поколениях грузинских евреев (I–IV вв. н.э.), названы их конкретные имена, они знали еврейскую грамоту и тесно были связаны с еврейской диаспорой Вавилона, Рима, Антиохии и особенно с Иерусалимом.

Ученые видят синагогу мцхетских евреев как «малый храм», который представлял собою капитальное сооружение базиличного типа, украшенного колоннами [Бостанашвили 2014: 27; Лорткипанидзе 2014: 67–68]. К. Лернер использует легенду как подтверждение прихода евреев в Грузию во времена Селевкидов, которые «широко использовали еврейское население подвластной им Месопотамии в качестве колонистов» [Лернер 2014: 15]. С этого времени на территории Грузии начала формироваться

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-298-2/
© МАЭ РАН

еврейская община, с присущим ей особым укладом жизни и четко выраженной этнической самоидентификацией. К. Лернер объясняет самобытность «евреев общины Картли» такими этническими терминами, как «исраэли», «эбраэли» или «картвэли эбраэли», «хиври», «хуриа» [Лернер 2008: 75–77; 2014: 15]. Древность мцхетской общины подтверждают археологические раскопки на еврейском некрополе, который располагался на «территории общегородского языческого кладбища» [Лернер 2008: 97–103; Лорткипанидзе 2014: 67–68]. Сохранившаяся и употребляемая в наши дни историческая топонимика Мцхеты связана с еврейской диаспорой. Это подтверждается результатами раскопок, в ходе которых были обнаружены памятники с надгробными надписями, выполненными на арамейском языке еврейским квадратным письмом [Лернер 2008: 100–102].

Последовавшие христианизация и феодализация древнегрузинского государства привели к разрушению городских общин. Евреи покидают города и рассеиваются по межгорью. Как пишет К. Лернер, с образованием государства Багратидов начался процесс закрепощения свободных арендаторов и общинников, что послужило уходу евреев в горные провинции Рача и Лечхума [Лернер 2008: 157; 2014: 17]. В XII в. «их число здесь в целом было велико»; «евреи собрались в Кутаиси из Месхети и Картли» [Чичинадзе 1904: 58, 63].

Древние синагоги фиксируются историком архитектуры Ш. Бостанашвили в Лайлаши (900-летняя), Кулаши (конец XVII в.), Бандзе, Лечхуми [Бостанишвили 2014: 64]; в Кулаши евреи пришли из Ахалцихе, Лайлаши, Бандзы [Лернер 2014: 18–20; Бостанишвили 2014: 64–66]. В сурамской синагоге с 1840 г. хранилась древнейшая рукопись — Бретская Библия 1513 г. (свиток, созданный в Салониках в семье Иуды Гедалии и ставший позднее собственностью общины Брети).

Одна из самых отдаленных сельских общин — община в горном селении Лайлаши (лайла с евр. — «ночь»). Последнее наиболее активное переселение евреев в Лайлаши связано с вторжением турок в Ахалцихе в XVII в., после которого последовало преследование евреев. В XVIII в. князья Пангава переселили часть евреев в Бандзу. К X в. относится Библия, веками хранив-

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-298-2/
© МАЭ РАН

Рис. 1. Некрополь с. Лайлаши, общ.вид, конец. XVIII– начало XX в.

щаяся у евреев этого села и потому получившая название Лайлашской. Нам рассказали легенду, согласно которой книга приплыла сюда по горной реке, протекающей там, и что вокруг книги горел огонь, но сама она не сгорела.

На окраине села Лайлаши расположено кладбище, на котором уцелело несколько рядов старых надгробных памятников (рис. 1).

Эпиграфическая группа за короткий срок своего пребывания в мае 2013 г. определила топографические границы кладбища, были сделаны зарисовки и чертежи с надгробных памятников; по сохранившимся текстам удалось определить хронологические рамки действия некрополя.

Несколько надгробий, датируемые по эпитафиям началом и серединой XIX в., по своему архитектурному типу отличались от всего массива, но обнаружили сходство, как выяснилось позднее, с надгробиями с иудейских кладбищ Крыма, крепостей Чуфут-Кале и Мангупа.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-298-2/
© МАЭ РАН

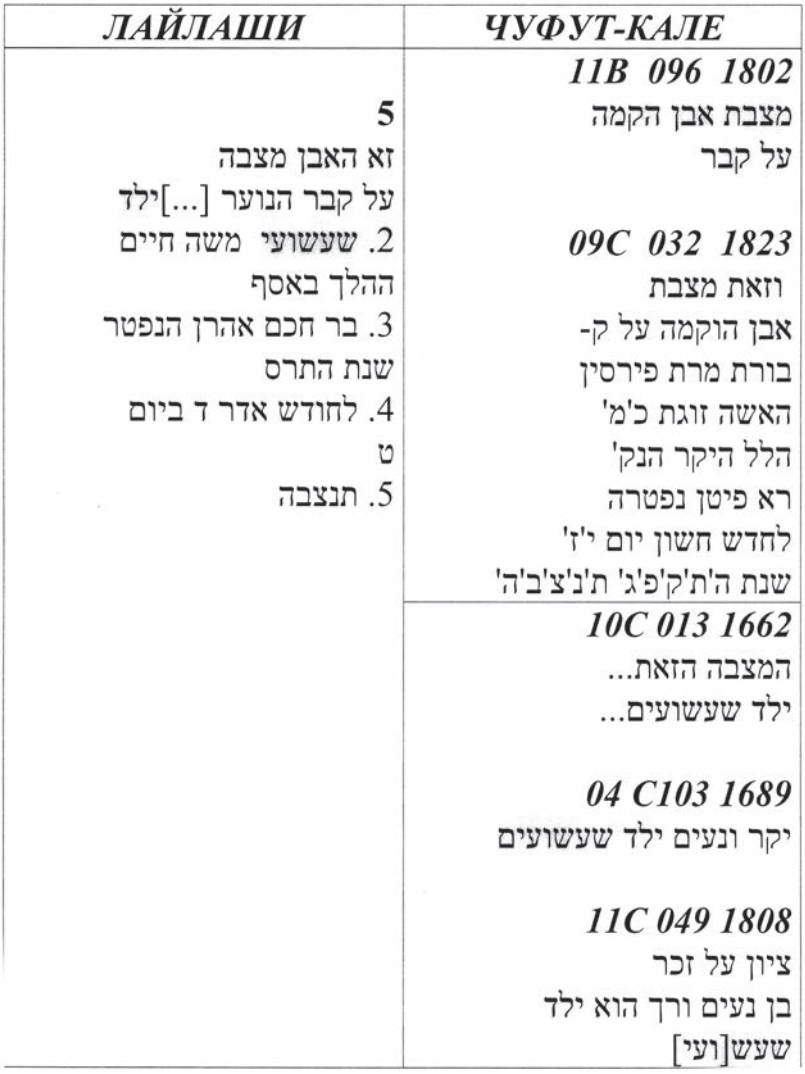
В свое время грузинский ученый-семитолог Н. Бабаликашвили отмечал на кладбище Чуфут-Кале надгробные памятники, которые выполнены были по подобию склепов из Мцхеты. Такие параллели он стремился объяснить через язык и стилистические формулы эпитафий [Бабаликашвили 1986: 5–12].

Действительно, надгробные тексты XIX в. с кладбищ селения Лайлаши и крепости Чуфут-Кале по набору имен, вступительным и заключительным формулам, евлогиям обнаруживают сходство (рис. 2). В эпитафии № 5 из Лайлаши обнаруживаются две параллели с эпитафиями Чуфут-Кале: начальная формула и особая характеристика маленького Моше, сына хахама Аарона. На кладбище Чуфут-Кале этот начальный оборот стал употребляться с середины XVIII в., и на протяжении XIX в. мы регистрируем более двух десятков таких эпитафий. В этих некрологах упоминаются места происхождения упокоенных, и чаще всего это иерусалимцы, константинопольцы, мангупцы.

Что касается второй формулы, то она на Чуфут-Кале более раннего происхождения. Ее употребление встречается уже в XVII в. и удерживается на протяжении двух веков. На связь с восточными общинами указывает восточный (персидский) вариант огласовки женского имени Пирусин, обрядовая терминология: евреи Западной Грузии облачали мальчиков 6–7 лет в *цицит*, который именовался *арба конфот* (четырехугольная шелковая накидка) с кистями [Мамиствалишвили 2014: 29]. Также называли цицит и караимы Чуфут-Кале. Появление караимских общин в Грузии с IX в. отмечает Цви Анкори. Именно на его работы ссылается К. Лернер, описывая их историю. Более реальной датой К. Лернер признает XII в., указывая на основной район оседания — Западную Грузию [Лернер 2008: 150–151, 155–156]. Переселение караимов в Крым в XIII в. происходило, в том числе, с кавказских берегов.

Многосторонние аналогии можно объяснить наличием контактов между этими двумя историческими областями. О связях грузинских и крымских иудейских общин свидетельствует и принятое в 1853 г. Императорским Сенатом Положение «О дозволении Караимам причисляться к портовым городам Северовосточного берега Черного моря, жить и владеть в оных соб-

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-298-2/
© МАЭ РАН



ЛАЙЛАШИ	ЧУФУТ-КАЛЕ
	11B 096 1802
5	מצבת אבן הקמה
זא האבן מצבה	על קבר
על קבר הנוער [...]ילד	
2. שעשועי משה חיים	09C 032 1823
ההלך באסף	וזאת מצבת
3. בר חכם אהרן הנפטר	אבן הוקמה על ק-
שנת התרס	בורת מרת פירסין
4. לחודש אדר ד ביום	האשה זוגת כ'מ'
ט	הלל היקר הנק'
5. תנצבה	רא פיטן נפטרה
	לחדש חשון יום י'ז'
	שנת ה'ת'ק'פ'ג' ת'נ'צ'ב'ה'
	10C 013 1662
	המצבה הזאת...
	ילד שעשועים...
	04 C103 1689
	יקר ונעים ילד שעשועים
	11C 049 1808
	ציון על זכר
	בן נעים ורך הוא ילד
	שעש[ועי]

Рис. 2. Таблица эпитафий с. Лайлаши и некрополя Чуфут-Кале

ственностью». Согласно ему караимам Крыма «дозволено» переезжать на восточный берег Черного моря, а еврейским раввинистическим общинам — «ограничено» [Сборник 1890: 163]. Само появление этого Положения говорит об инициативности

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-298-2/
© МАЭ РАН

со стороны караимов и о непрерывных связях общин двух исторических регионов.

Библиография

Бабаликашвили Н. О нескольких еврейскоязычных караимских эпиграфических памятниках на Чуфут-Кале // Семитологические штудии. Тбилиси, 1986. III.

Бостанашвили Ш. Синагоги Грузии // Страницы истории и культуры евреев Грузии (по следам экспедиции 2013). М., 2014.

Куповецкий М. Евреи Кахетии в XIV–XVII веках // Страницы истории и культуры евреев Грузии (по следам экспедиции 2013). М., 2014.

Лернер К. Евреи Грузии. От эллинизма до позднего феодализма. Иерусалим, 2008.

Лернер К. Евреи Грузии: аккультурация без ассимиляции (II в. до н.э. — XX в.) // Страницы истории и культуры евреев Грузии (по следам экспедиции 2013). М., 2014.

Лорткипанидзе Г. Новые архивные материалы по еврейской диаспоре в Грузии // Страницы истории и культуры евреев Грузии (по следам экспедиции 2013). М., 2014.

Мамиствалишвили Э. Грузинские евреи: этнография (поселения, образование и воспитание) // Страницы истории и культуры евреев Грузии (по следам экспедиции 2013). М., 2014.

Сборник старинных грамот и узаконений Российской империи касательно прав и состояния русско-подданных караимов. О дозволении Караимам причисляться к портовым городам Северовосточного берега Черного моря, жить и владеть в оных собственностью / Сост. З.А. Фиркович. СПб., 1890.

Такайшвили Е.С. Обращение Грузии. Тбилиси, 1989.

Чичинадзе З. Грузинские израильтяне в Грузии. Тбилиси, 1904.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-298-2/
© МАЭ РАН

Т.В. Котюкова

ПЕРЕПИСКА АКАДЕМИКА В.В. РАДЛОВА ОБ ОТСРОЧКЕ ОТ ПРИЗЫВА В АРМИЮ И.И. ЗАРУБИНА В ГОДЫ ПЕРВОЙ МИРОВОЙ ВОЙНЫ (по документам СПФ АРАН)

В 1914–1916 гг. начинающий исследователь Иван Зарубин совершил две экспедиции на Памир. Обе поездки были организованы Русским комитетом для изучения Средней и Восточной Азии в историческом, археологическом, лингвистическом и этнографическом отношениях. Первую поездку летом 1914 г. он совершил вместе с французом Р. Готью, вторую, в 1915–1916 гг., — один, в течение полутора лет побывав во всех наиболее важных районах Памира. Материалы, собранные в этой экспедиции, легли в основу наиболее значимых публикаций И.И. Зарубина.

Похвастаться особыми военными успехами в ходе Первой мировой войны Россия не могла, и в 1916 г. шел очередной призыв резервистов. От перспективы оказаться в окопах Зарубина могло спасти только чудо. Академик Василий Васильевич Радлов, как председатель Русского комитета, приложил массу усилий для осуществления второй памирской экспедиции Зарубина. Он сделал все возможное для того, чтобы получить для Зарубина отсрочку от призыва, тем самым дав ему возможность закончить экспедицию.

Радлов писал во все инстанции, просил высокопоставленных чиновников, которые могли повлиять на решение, отсрочить призыв первоначально до мая, а затем до октября 1916 г.

В первом документе на имя министра иностранных дел Б.В. Штюрмера академик Радлов просит не только за И.И. Зарубина, но еще за одного молодого ученого, также находившегося в это время в научной экспедиции, правда на Дальнем Востоке, — Сергея Михайловича Широкогорова. В будущем, покинув советскую Россию, Широкогоров приобретет мировую извест-

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-298-2/
© МАЭ РАН

ность прежде всего как родоначальник самостоятельной теории этноса и автор термина «этнос» в его современном значении.

Второй и третий документы адресованы генерал-майору А.-А.А. Давлетшину. Давлетшин был не только генералом, но и востоковедом. Кроме того, он много лет служил в администрации Закаспийской области Туркестанского края, прекрасно знал регион, понимал его особенности и, что самое важное, мог оценить степень важности работы Зарубина на Памире.

После нескольких месяцев переписки академику Радлову удалось получить отсрочку от призыва для Зарубина (документ № 4). Из-за бюрократических проволочек (согласования на эту тему вели между собой одновременно МИД, МВД и Военное ведомство) разрешение запоздало. Зарубину пришлось прервать работу и выехать в Петроград, а кроме того, отсрочка была дана не до 1 октября, а до 1 сентября 1916 г. В результате экспедиция потеряла около трех месяцев рабочего времени. Академик Радлов от имени Русского комитета был вынужден просить о новой отсрочке для Зарубина до 15 декабря 1916 г. (документ № 5), и он ее получил.

И вновь канцелярская волокита. Телеграмма об отсрочке до 15 декабря 1916 г. не была своевременно отправлена Военным министерством. Там рассчитывали, что это сделает МИД. Не дожидаясь реакции министерств и желая сэкономить драгоценное время работы экспедиции, Радлов сам телеграфировал 28 сентября 1916 г. Скобелевскому уездному воинскому начальнику полковнику Г.Н. Колюху о полученной для Зарубина отсрочке.

Далее, судя по сохранившимся документам, у экспедиции возникли проблемы с финансированием. Из телеграммы академика секретаря Русского комитета для изучения Средней и Восточной Азии Льва Яковлевича Штернберга от 26 ноября 1916 г. мы узнаем, что дополнительное финансирование для экспедиции, о котором просил Зарубин, будет, но когда и сколько — неизвестно.

Несмотря на все эти трудности, экспедицию удалось завершить. Ее результатами вот уже без малого сто лет пользуются этнологи, лингвисты, востоковеды и историки, занимающиеся изучением Памира.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-298-2/
© МАЭ РАН

Публикуемые ниже документы хранятся в Санкт-Петербургском филиале Архива РАН. Примечательно, что практически все представленные документы академики В.В. Радлов и Л.Я. Штернберг подписывают не как академики, а как «подполковник» Радлов и «подполковник» Штернберг.

Документ № 1 [СПФ АРАН. Ф. 148. Оп. 1. Д. 9. Л. 23. Черновик. Машинопись]

Ходатайство академика В.В. Радлова Министру иностранных дел Российской империи Б.В. Штюрмеру

№ 72

3 марта 1916 г.

Его Высокопревосходительству

г-ну Министру иностранных дел!

Министерство иностранных дел, по просьбе Русского комитета, возбудило ходатайство перед Военным министерством об отсрочке по отбыванию воинской повинности для командированных Комитетом И.И. Зарубина и С.М. Широкогорова, на что последовало разрешение отсрочки указанным лицам до 1 мая с.г.

Ввиду выяснившегося обстоятельства, что работы названных лиц не могут быть закончены ранее октября, комитет просит Министерство вновь возбудить перед управлением Генерального Штаба ходатайство о продолжении отсрочки указанным лицам до октября с.г.

подп[олковник] В.В. Радлов

Документ № 2 [СПФ АРАН. Ф. 148. Оп. 1. Д. 9. Л. 35. Подлинник. Машинопись]

Ходатайство академика В.В. Радлова делопроизводителю Азиатской части Главного Штаба генерал-майору А.-А.А. Давлетшину

15 марта 1911 г.

№ 81

Глубокоуважаемый Абдул-Азиз Абдулович!

Командированный на Памир И.И. Зарубин сообщает нам, что во время разъездов по краю он испытывает крайнее затруднение вследствие неимения мелкой разменной (серебряной)

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-298-2/
© МАЭ РАН

монеты для расплаты за услуги туземцев и благодаря этому ему часто приходится расплачиваться крупными суммами (трехрублевками) за услуги, оцениваемые в копейки. Ввиду этого прошу содействия Вашего Превосходительства в виде распоряжения Штабу Округа[1] или начальнику Памирского отряда[2] о свободном размене И.И. Зарубину трети имевшейся в его распоряжении суммы, т.е. тысячи-полторы, на серебряную монету.

Прошу Ваше Превосходительство принять уверение в совершенном уважении и преданности.

подп[олковник] В.В. Радлов

Документ № 3 [СПФ АРАН. Ф. 148. Оп. 1. Д. 9. Л. 43–43 об. Подлинник. Машинопись]

Ходатайство академика В.В. Радлова делопроизводителю Азиатской части Главного Штаба генерал-майору А.-А.А. Давлетшину

28 апреля 1916 г.

№ 120

Глубокоуважаемый Абдул-Азиз Абдулович!

Министерством иностранных дел было возбуждено ходатайство о продлении отсрочки призыва до октября с. г. И.И. Зарубину, командированному Русским комитетом с географическими, этнографическими и лингвистическими целями на Памир и прилегающие области. Главное управление Генерального Штаба, ввиду важности всестороннего изучения Памира, не встретив препятствий к удовлетворению ходатайства, запросило о неимении препятствий Министерство внутренних дел, откуда ответ еще не получен.

Так как ранее предоставленная г. Зарубину отсрочка истекает 1-го сего мая и нет уверенности, что вопрос будет благоприятно разрешен до этого срока, то не найдете ли Вы, глубокоуважаемый Абдул-Азиз Абдулович, возможным оказать содействие к причислению г. Зарубина к Азиатской части Главного Штаба

---

[1] Имеется в виду Туркестанский военный округ.

[2] Имеется в виду начальник Памирского погранотряда в 1914–1917 гг. полковник И.Д. Ягелло.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-298-2/
© МАЭ РАН

в качестве зауряд-военного чиновника[1] с откомандированием его для продолжения работ по всестороннему обследованию Памира и прилежащих областей, причем на г. Зарубина в случае надобности могли бы быть возложены специальные работы по поручению Азиатской части Главного Штаба по изысканию новых путей и перевалов, по описанию состава и характера населения Памира и прилегающих областей Персии, Афганистана и Северной Индии, а также другие работы, могущие быть полезными с военной точки зрения, каковые поручения он мог с большим успехом выполнить, проведя уже около полутора лет на Памире и хорошо ознакомившись как с туземными наречиями, так и вообще условиями местной жизни.

Прошу Ваше Превосходительство принять уверение в совершенном уважении и преданности.

подп[олковник] В.В. Радлов

Документ № 4 [СПФ АРАН. Ф. 148. Оп. 1. Д. 9. Л. 46. Подлинник. Машинопись]

Удостоверение

7 мая 1916 г.

№ 124

Дано сие состоящим под Высочайшим Его Императорского Величества покровительством Русского комитета для изучения Средней и Восточной Азии командированному на Памир и в прилежащие страны окончившему Императорский Петербургский университет Ивану Ивановичу Зарубину в том, что, согласно отношения четвертого политического отдела Министерства иностранных дел от 5 мая с.г. за № 2066, Военное министерство предоставило ему, Зарубину, отсрочку явки к призыву до 1 сентября с.г.

Председатель комитета:

действительный тайный советник, академик *подп[олковник] В. Радлов*

Секретарь:

статский советник *подп[олковник] Л. Штернберг*

---

[1] В российской армии с 1891 г. звание лица без соответствующего чина, но с образованием, занимавшего в военное время классную должность.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-298-2/
© МАЭ РАН

Документ № 5 [СПФ АРАН. Ф. 148. Оп. 1. Д. 9. Л. 57–57 об. Копия. Машинопись]

Письмо академика В.В. Радлова Министру иностранных дел Российской империи Б.В. Штюрмеру

5 июля 1916 г.

№ 163

Его Высокопревосходительству

господину Министру иностранных дел!

3 марта с.г. состоящий под Высочайшим Его Императорского Величества покровительством Русский комитет для изучения Средней и Восточной Азии просил Министерство иностранных дел исходатайствовать командированному для изучения Памира И.И. Зарубину — в видах завершения его исследований — отсрочки по отбыванию воинской повинности до 1 октября с.г. Ходатайство министерства было уважено, но, к сожалению, разрешение запоздало к сроку, г. Зарубину поэтому пришлось прервать работу и по требованию властей выехать в Петроград, а кроме того, отсрочка была дана не до 1 октября, а до 1 сентября. Таким образом — против предположенного Комитетом необходимого для окончания работ времени, г. Зарубин потерял около трех месяцев рабочего времени, а между тем завершение работ г. Зарубина имеет не только научное, но и общегосударственное (в частности, в военно-топографическом отношении) важное значение. Поэтому Русский комитет просит не отказать в возбуждении нового ходатайства об отсрочке для И.И. Зарубина до 15 декабря с.г.

Председатель

действительный тайный советник, академик

Документ № 6 [СПФ АРАН. Ф. 148. Оп. 1. Д. 9. Л. 68. Подлинник. Машинопись]

Письмо академика В.В. Радлова Н.П. Юдину[1]

27 сентября

№ 209

Глубокоуважаемый Николай Петрович!

[1] Точные донные установить не удалось. Один из чиновников МИД Российской империи.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-298-2/
© МАЭ РАН

Узнав в мобилизационном отделе, что телеграмма об отсрочке И.И. Зарубину до 15 декабря с.г. не была своевременно послана, так как они рассчитывали, что таковая телеграмма будет отправлена Министерством иностранных дел, и потому очень прошу Вас послать соответствующую телеграмму о последовавшей отсрочке Скобелевскому воинскому начальнику.

Преданный Вам

подп[олковник] В. Радлов

Документ № 7 [СПФ АРАН. Ф. 148. Оп. 1. Д. 9. Л. 70. Подлинник. Машинопись]

Телеграмма академика В.В. Радлова И.И. Зарубину

28 сентября 1916 г. Срочная

№ 211

До востребования

Вокзал

Ташкент

Отсрочено [до] 15 декабря. Официально телеграфировал Скобелевскому начальнику. [О] Дальнейшем письмом.

Радлов

Документ № 8 [СПФ АРАН. Ф. 148. Оп. 1. Д. 9. Л. 84. Подлинник. Машинопись]

Телеграмма академика секретаря Русского комитета для изучения Средней и Восточной Азии Л.Я. Штернберга И.И. Зарубину

26 ноября 1916 г. Акбосага[1]

№ 233

[Из] Ташкента ходатайство пока не поступило. Пособие будет. [О] размерах [и] прочем [на]пишу.

Штернберг

Список сокращений

СПФ АРАН — Санкт-Петербургский филиал Архива Российской академии наук

[1] Одно из ущелий Алайского хребта.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-298-2/
© МАЭ РАН

С.Б. Манышев

ИЗ ИСТОРИИ ЭПИДЕМИЙ В ДАГЕСТАНЕ В XVIII в.

Специфические природно-климатические условия Дагестана, вхождение его территории в состав двух природных очагов чумы — Восточно-кавказского и Прикаспийского северо-западного, а также включение эпидемиологами приморской его части в перечень территорий, подверженных холере в первую очередь, говорят о том, что эти факторы играли важную роль в жизни населения региона на протяжении многих столетий. В связи с этим определенную актуальность вызывает изучение истории эпидемий в разные исторические эпохи.

Эпидемия чумы, продолжавшаяся с 1727–1728 по 1732–1733 гг., периодически фиксируется в разных районах Дагестана. Занесена она была из Персии в город Решт, а затем попала и в Дагестан. Началась эта эпидемия в Дербенте [Айтберов, Абдулкеримов 1988: 52]. Русские власти принимали меры против распространения заболевания вглубь страны. Донскому и яицкому атаманам было предписано, «чтобы они имели великую осторожность, дабы обретающиеся в крепости Св. Креста и в других тамошних местах казаки и другие им подобные люди, по своему легкомыслию, сбежав и проехав заставы, не могли в их казацкие места прокрасться и тем не нанесли бы опасной болезни» [Васильев, Сегал 1960: 102]. Подобные указания не помогли, и чума попала в Астрахань, где была обнаружена 4 сентября 1727 г. на прибывшем из крепости Св. Креста терском казаке.

Относительно эпидемического состояния Дагестана в 20–30-е годы XVIII в. имеются данные, связанные с пребыванием на его территории Низового корпуса. П.Г. Бутков писал, что к 1735 г. «из тысячи человек, которые составляли Терское войско 1722 г., не осталось уже теперь ни десятой части, от заразы свирепствовавшей при крепости Святого Креста» [Бутков 1869: 154].

В 1729 г. «потрясающая чума появилась в хунзахских селениях», как сообщает источник [Айтберов 1992: 141]. Этой вспышке

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-298-2/
© МАЭ РАН

чумы предшествовал падеж скота, наблюдавшийся в конце сентября — начале октября этого года [Шихсаидов 1969: 109]. Жители селения Шотода связывают основание своего аула именно с эпидемией 1729 г. Согласно преданию, во время начавшейся эпидемии большинство жителей погибло, а из бежавших в горы в живых остались некие Хочбар, Аругули и Али. Они, положив начало трем тухумам, основали и новое селение [Магомедов 1977: 70].

В 1730–1731 гг. чума свирепствовала в высокогорных лезгинских селах, в частности в Ахтах и Хурюге [Шихсаидов и др. 2008: 385], а через год — на равнине в селении Казанище [Шихсаидов 1969: 109].

«Приход чумы в селение Казанище — в вилайат, именуемый Равниной, — имел место во время правления Будай-шамхала; появилась она в среду пятнадцатого числа месяца сафар 1150 года» [Айтберов 1992: 139]. Т.е. чума началась в селении Казанище 13 июня 1737 г. Можно предположить, что в данном случае под чумой подразумевается холера, что связано с двумя важными факторами. Во-первых, начало эпидемии относится ко времени года, когда с наибольшей вероятностью возможно возникновение холерных эпидемий, во-вторых, источники не обнаруживают случаев этой инфекции в других регионах, как в самом Дагестане, так и на сопредельных территориях, откуда возможен был бы занос болезни.

В 1739 г. запись в одной из старинных рукописей отмечает «известную чуму в областях Дагестана», в частности в Арчибе и Анчихе [Шихсаидов 1969: 109]. Тогда же по указанию Астраханской губернской канцелярии были учреждены дополнительные заставы, чтобы предотвратить распространение морового поветрия вглубь империи.

В июле 1742 г. среди афганцев из войска персидского шаха Надира, стоявших в урочище Хамейди в Табасаране, появилась «моровая язва», причем связана она была с «презельным жаром» и «вредительной водой». Надир-шах незамедлительно принял противоэпидемические меры — «перевел зараженных в особливое место, верст на 50 от своего лагеря к северу, по близости к Буйнакам, валом окопал и запретил разглашать о той зловредности» [Бутков 1869: 213–214].

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-298-2/
© МАЭ РАН

В 1749–1750 гг. чума появилась в рутульском селении Мишлеш. Надпись в стене здания дает и сведения о количестве умерших: «Восстановил это здание Хаджжи б. Мухаммад-Вали б. Мухаммад-Вали, да простит их Аллах! Аминь. Погибло в чуму четыреста пятьдесят человек. Во время Амир-хан-султана, да продлит Аллах его правление! В дату — тысяча сто шестьдесят третий год хиджры» [Лавров 1968: 59].

В 1763 г. источники упоминают «всеобщую известную чуму» в Дагестане [Айтберов, Абдулкеримов 1988: 54]. Но ни географию ее распространения, ни количество жертв установить не представляется возможным. Как и прежде, в Дагестан инфекция попала из Закавказья, где в 1762 г. «случилась сильная чума, от которой более всех пострадал город Ахсу» [Бакиханов 1991: 159].

Эпидемия холеры в 1769 г. распространилась в высокогорье. Памятная запись сообщает, что в селении Хашархота от нее умерло 120 человек, в селении Бежта — 300 человек, а вылечилось 100 человек [Айтберов, Абдулкеримов 1988: 61]. Сведения русского военного И. Норденстама дополняют представления об этой холерной эпидемии: «Смертность была очень велика, особенно в Анцухе и Хуанале, где народонаселение уменьшилось до того, что некому было работать, а скот пропадал без присмотра» [Норденстам 1958: 323].

В 1770 г. в Дагестане фиксируется вспышка чумы в гидатлинском союзе сельских общин. Сохранившаяся памятная запись на полях одного из рукописных сборников в мечети селения Тидиб гласит: «Хаджиибрахим ал-Уради, превосходный Хадис ал-Мачади, ученый, титулованный Багуджилав ал-Мачади и кроткий ученый Байбун ал-Хинти, да помилует их Аллах, умерли от чумы в 1184 году (хиджры. — *С.М.*)» [Айтберов, Абдулкеримов 1988: 55].

Данный фрагмент отчасти проливает свет на географию распространения чумы, об этом свидетельствуют нисбы умерших ученых. Т.е. эпидемическая вспышка 1771 г. распространилась на селений Урада, Мачада и Гента, находящихся в Центральном Дагестане.

Вспышка холеры была в южно-дагестанском селении Ахты в 1778 г., но она не приняла характера эпидемии, от нее погибло три человека [Шихсаидов 1969: 110].

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-298-2/
© МАЭ РАН

Последней эпидемией в Дагестане в рассматриваемый период была холера 1795–1796 гг., которая упоминается в так называемой «Эндиреевской хронике» [Оразаев 2003: 272].

Жители некоторых дагестанских сел связывают политический и экономический упадок населенных пунктов, а иногда и полное их исчезновение в определенные исторические эпохи с эпидемиями. Согласно преданиям, на месте современного аула Джинаби некогда находился «большой город», в котором жил кайтагский правитель. Но во время одной из эпидемий эта местность обезлюдела [Магомедов 1979: 48].

Свое переселение на территорию Эндирея в середине XVIII в. чеченцы-качкалыковцы объясняли тем, «что прежде сего наше жилище было во оной Андреевской деревне, а оттуда де мы вышли в бывшее в реченной Андреевской деревне моровое поветрие» [ЦГА РД. Ф. 379. Оп. 1. Д. 112. Л. 20].

С конца 1740-х годов, опасаясь заноса «морового поветрия» из Турции, были учреждены заставы и карантинные пункты на границах страны. Кроме пограничных, внешних карантинов, были организованы также карантины внутренние — на рубежах отдельных губерний или областей, откуда боялись заноса инфекции. В Дагестане эта деятельность по охранению страны от заноса инфекций вылилась в создание карантинно-таможенного пункта у Кизляра в 1755 г. [Васильев, Сегал 1960: 115]. Описывая деятельность одной из таких застав, И. Гильденштедт писал: «Редут Каргина приносит тройную пользу. Лейтенант, располагающийся в нем с несколькими солдатами, казаками и четырьмя пушками, следит за безопасностью границ и вовремя извещает крепость Кизляр с помощью зажженного смоляного факела о приближении вражеских тавлинцев (горных народов). Хирург заставляет там выдерживать карантин людей, приходящих из Персии, задерживает он и их товары; и наконец, таможенный служитель обследует, не вывозят ли отъезжающие русские серебряные монеты, и берет пошлину с поступающих товаров. От Каргина до Каспийского моря по правой стороне Терека есть еще несколько таких редутов» [Гильденштедт 2002: 40].

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-298-2/
© МАЭ РАН

Источник

ЦГА РД — Центральный государственный архив республики Дагестан). Ф. 379. Оп. 1. Д. 112.

Библиография

Айтберов Т.М. Памятные записи, представленные Магомедгаджиевым Магомедом — кадием сел. Обода // Геничутлинский Х. Историко-биографические очерки / Перевод с араб. Т.М. Айтберова. Махачкала, 1992.

Айтберов Т.М., Абдулкеримов М.М. Обзор некоторых рукописных собраний Дагестана // Изучение истории и культуры Дагестана: археографический аспект / Сост. Д.Х. Гаджиева. Махачкала, 1988.

Бакиханов А.-К. Гюлистан-и Ирам / Ред., коммент., прим., указ. З.М. Буниятова. Баку, 1991.

Бутков П.Г. Материалы для новой истории Кавказа с 1722 по 1803 год. СПб., 1869. Ч. I.

Васильев К.Г., Сегал А.Е. История эпидемий в России. (Материалы и очерки.) М., 1960.

Гильденштедт И.А. Путешествие по Кавказу в 1770–1773 гг. / Пер. с нем. Т.К. Шафрановской, ред., комм. Ю.Ю. Карпова. СПб., 2002.

Лавров Л.И. Эпиграфические памятники Северного Кавказа на арабском, персидском и турецком языках. Л., 1968. Ч. 2. Надписи XVIII–XX вв.

Магомедов Р.М. По аулам Дагестана. Выписки из полевых дневников. Махачкала, 1977.

Магомедов Р.М. По аулам Дагестана. Выписки из полевых дневников. Махачкала, 1979. Вып. 2.

Норденстам И.И. Описание Антль-Ратля // История, география и этнография Дагестана. XVIII–XX в. // Архивные материалы / Под ред. М.О. Косвена и Х.М.-О. Хашаева. М., 1958.

Оразаев Г. М.-Р. Исторические сочинения Дагестана на тюркских языках. XVII — начало XX в. Тексты, комментарии. Махачкала, 2003. Кн. 1.

Шихсаидов А., Баркуев К. Ахмедов М.-К. Исторические сведения о Дагестане из арабских рукописей // Шихсаидов А.Р. Очерки истории, источниковедения, археографии средневекового Дагестана. Махачкала, 2008.

Шихсаидов А.Р. Надписи рассказывают. Махачкала, 1969.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-298-2/
© МАЭ РАН

Г.У. Орынбаева

ИСТОРИЯ КАЗАХОВ КИТАЯ ПЕРИОДА МАОИЗМА (1949–1976) В РАБОТАХ ИССЛЕДОВАТЕЛЕЙ — ВЫХОДЦЕВ ИЗ КНР

Источники по истории казахов Китая 1950–70-х годов, авторами которых являются выходцы из Синьцзяна, представляют немалый интерес с точки зрения изучения темы[1]. Большинство из них, конечно же, владеют немалой информацией, так как были очевидцами или участниками этих недавних событий либо наслышаны о них со слов старшего поколения. Как известно, это были тяжелые, трагические годы, когда по инициативе тогдашнего руководителя КНР Мао Цзэдуна население страны оказалось втянутым в жестокие и безрезультатные эксперименты.

История казахов Китая периода маоизма (1949–1976) малоизучена. Более или менее полную историю казахов Китая рассматриваемого периода постарались осветить К.Л. Сыроежкин и американский автор Л. Бенсон. В работе «Казахи в КНР: очерки социально-экономического и культурного развития» К.Л. Сыроежкин со своей точки зрения показал как отрицательное, так и положительное влияние проводимых КПК реформ на казахов в Китае [Сыроежкин 1994]. Замечательным является небольшой, но ценный своими аналитическими рассуждениями и заключениями, а также приведенными сведениями труд «Казахи в КНР», изданный под редакцией Л. Бенсон и И. Сванберга [Казахи в КНР 1997]. Также освещение вопросов о массовых переселениях, легальных и нелегальных, из Китая в Казахстан в 1950–60-х годах содержится в работах российской исследовательницы Н.Н. Аблажей [Аблажей 2012].

[1] Статья написана в рамках проекта грантового финансирования Института истории и этнологии им. Ч.Ч. Валиханова КН МОН РК 0085/ГФ «Культура казахской диаспоры в современную эпоху: традиционные основы и происходящие инновации (на примере этнических групп в Китае и Монголии)» (рук. С.Е. Ажигали).

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-298-2/
© МАЭ РАН

Рассматриваемые же нами в настоящей статье источники по теме истории казахов Китая указанного периода — это монографии, учебные пособия, воспоминания, эссе, интервью и художественные исторические произведения авторов-казахов, выходцев из КНР. Среди них следует отметить А. Нусипхана (псевдоним: А. Базылбаев) [Базылбаев 1978], Ж. Самитулы [Сәмитұлы 2000], А. Даулетхана [Дәулетхан 2013, Қытай...], Ж. Шакенулы [Шәкенұлы 2007, 2000], Н. Мухаметханулы [Мұқаметханұлы 2006], К. Шабданулы [Шабданұлы 2004, 2005], К. Жумадилова [Жұмаділов 1992, 2010], А. Акбаева [Ақбаев 1981].

В их числе — небольшая, но впечатляющая приведенными фактами работа под названием «Четыре года в хаосе» (1978), автором которой является А. Базылбаев (настоящее имя — А. Нусипхан), рассказывающая о годах «культурной революции» в Синьцзяне. Автор являлся очевидцем и участником описанных событий. И хотя издание имело явно пропагандистскую цель, оно было выпущено Главной редакцией общественно-политической литературы в годы существования «бамбукового завеса» между СССР и КНР, все равно эта работа — ценный источник.

Один из ярких представителей культуры казахов КНР — Ж. Самитулы. Его научно-популярная работа «Казахи Китая» содержит некоторые исторические, этнографические, культурологические и другие сведения, дает общее представления о жизни казахов в Синьцзяне. Исторические сведения приведены чрезвычайно кратко и поверхностно, хотя как очевидец событий Ж. Самитулы мог бы рассказать о многом.

Работы Ж. Шакенулы дают более подробные сведения из истории казахов Китая исследуемого периода. Особенный интерес представляют приведенные неизвестные факты протестных движений казахов в годы существования коммунистического режима. Историком Н. Мухаметханулы выпущено учебное пособие для студентов вузов «Социальное развитие казахов в контексте истории Китая XX в.». Труд также, особенно на фоне малоизученности проблемы, содержит интересные сведения. Хотя следует отметить, что историки — выходцы из Китая бесспорно могли бы создать более ценные по своей полноте исследования

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-298-2/
© МАЭ РАН

о казахах Китая периода КНР. Несомненный интерес представляют монографии, воспоминания, выступления в СМИ на тему казахов Китая известного историка А. Даулетхана, в 1969 г. с группой товарищей бежавшего из коммунистического «рая» КНР в советский Казахстан и попавшего в аналогичный «рай». Последняя работа исследователя, хотя и посвящена истории литературы уйгуров и казахов Синьцзяна до 1949 г., имеет много ценных сведений о развитии литературы этих народов также и в последующий период, в годы «культурной революции» и репрессий [Дәулетхан 2013].

Ценны художественные произведения на историческую тему авторов — представителей казахской этнической группы в Китае либо выходцев из этой страны. Почти одновременно с эссе А. Базылбаева вышел роман А. Акбаева «Черный буран», также повествующий о жестокостях китайского тоталитаризма. Автор, бывший житель китайского Алтая, бежавший в Монголию, показывает шовинистическую политику китайского социалистического правительства в отношении малых наций. Повествование описывает события конца 1950-х годов: «кооперирования» — коллективизации по-китайски, «большого скачка» и т.п.

Также в качестве исторических источников могут быть использованы романы крупного казахского писателя К. Шабданулы, находившегося десятилетиями (до конца своей жизни) в заключении (умер в 2010 г.). Хотя такие его произведения, как «Кылмыс» / «Преступление» и «Пана» / «Убежище» посвящены национально-освободительным движениям казахов в Китае в 1930–40-е годы, в то же время они указывают на переживаемые чувства, настроения человека, томящегося в застенках тоталитарного режима. Классикой казахской литературы стали произведения К. Жумадилова, исторические романы которого, посвященные рассматриваемому периоду, ярко рисуют жизнь обычных людей в эту трудную эпоху. Так, «Последнее кочевье» на примере жизни героев романа показывает в развитии историю казахов Синьцзяна в период КНР — от установления власти коммунистов до событий «культурной революции». Кульминацией и развязкой в произведении стало описание массовой откочевки части казахов через китайско-советскую границу в Ка-

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-298-2/
© МАЭ РАН

захстан. Книга К. Жумадилова получила широкую известность не только благодаря талантливому, увлекательному изложению, но и документальности, историчности сюжета. В другом произведении К. Жумадилова под названием «Огонь ада» рассказывается о китайском ГУЛАГе в Такламакане, о бесчеловечных, леворадикальных методах «перевоспитания трудом» ни в чем не повинных людей. Одну из массовых волн осужденных составляли противники «народных коммун» в 1959–1960 гг. [Жұмаділов 2010: 71].

Все вышерассмотренные работы содержат интересные сведения, особенно на фоне фактически совершенной неизученности темы как в Китае, Казахстане, так и в других странах. Источники на китайском языке по периоду правления Мао Цзэдуна, которые, конечно же, могли бы пролить свет на историю казахов Китая этого времени, все еще недоступны из-за закрытости в КНР документов указанного периода, опубликованные же работы по данной теме имеют слабую источниковедческую ценность в силу сглаженности и умолчания в них исторических фактов. Историки же — выходцы из Китая, как уже было отмечено выше, также могли бы создать более ценные по своей подробности и полноте исследования о жизни казахов Китая с 1949 г., т.е. в период существования КНР.

Библиография

Аблажей Н.Н. Советизация казахского населения приграничных районов Синьцзяна во второй половине 1940-х — начале 1960-х гг. // Казахстан и зарубежные казахи: Материалы Междунар. науч.-практ. конф. «Репатриация этнических казахов в Казахстан как составная часть государственной миграционной политики: достижения, проблемы и пути решения», посвящ. 20-летию Всемирной ассоциации казахов (г. Алматы, 12 октября 2012 г.). Алматы, 2012.

Ақбаев Ә. Қара боран: Роман. Алматы, 1981.

Базылбаев А. Четыре года в хаосе. Алма-Ата, 1978.

Дәулетхан Ә. Шығыс Түркістан халықтарының ұлт-азаттық дәуірі әдебиеті (1679–1949). Алматы, 2013.

Дәулетхан Ә. Қытай екендігі даусыз Ли Байды қайта-қайта сөз ету кімге қажет? [Электронный ресурс]. Режим доступа: http://qamshy.kz.

Жумадилов К. Последнее кочевье: Роман-дилогия. Алматы, 1992.

Жұмаділов Қ. Тозақ оты. Алматы, 2010.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-298-2/
© МАЭ РАН

Казахи в КНР // Казахская диаспора: проблемы этнического выживания / Под ред. Л. Бенсон, И. Сванберга. Алматы, 1997. С. 18–85.

Мұқаметханұлы Н. XX ғасырдағы Қытайдың тарихи үрдісіндегі қазақтардың әлеуметтік дамуы. Алматы, 2006.

Сәмитұлы Ж. Қытайдағы қазақтар. Алматы, 2000.

Сыроежкин К.Л. Казахи в КНР: очерки социально-экономического и культурного развития. Алматы, 1994.

Шабданұлы Қ. Пана. Алматы, 2004.

Шабданұлы Қ. Қылмыс. Алматы, 2005.

Шәкенұлы Ж. Ұлт рухының жоқшылары // Шетелдегі қазақ диаспорасы және ана тілді сақтау мәселелері. 2000 жылғы маусымның 15–16 күндері Алматыда өткен ғылыми-практикалық конференцияның материалдары. Алматы, 2000.

Шәкенұлы Ж. Қытайдағы қазақтар. Алматы, 2007.

В.А. Прищепова

ЭТНОГРАФИЧЕСКИЕ РАБОТЫ Г.Г. ГУЛЬБИНА В ПЕНДЖИКЕНТЕ

Научное наследие ираниста Григория Григорьевича Гульбина, который в 1926 г. изучал материальную культуру населения долины реки Зеравшан, жилище, некоторые виды ремесел, собирал вещевые коллекции для Музея антропологии и этнографии, фотографировал, зарисовывал, а также вел полевые записи, содержит богатый этнографический материал[1].

В полевые сезоны 1926–1929 гг. в Средней Азии, главным образом на территории Таджикистана, работала комплексная Среднеазиатская этнологическая экспедиция АН СССР. Формально ее руководителем был академик В.В. Бартольд, но фактически — лингвист, специалист в области языков, этнографии и фольклора памирских языков Иван Иванович Зарубин, кото-

[1] Подробнее о Г.Г. Гульбине см.: [Прищепова 1995: 192–195].

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-298-2/
© МАЭ РАН

рый возглавлял один из отрядов этнологической секции (Зеравшанский).

В области этнографического изучения ираноязычных горных народов задачи этнологической секции экспедиции сводились к сбору материалов по отдельным районам и выявлению распространения наиболее важных элементов материальной и духовной культуры. По мнению И.И. Зарубина, в первую очередь это касалось изучения типов жилища.

Работы продолжались с июля по октябрь. В 1926 г. в его задачу входило обследование населения Пенджикента, верхнего течения р. Зеравшан (Фальгар и Матча), знакомство с жилищем таджиков, так как в этнографической литературе не было работ по традиционным постройкам этого региона.

Начинался маршрут экспедиции в Пенджекенте, в котором участники поездки находились недолго, ограничившись лишь «довольно беглым обследованием», что с сожалением отмечал в своем отчете Г.Г. Гульбин. На части фотоколлекции 1926 г. (около 50 снимков) исследователь запечатлел жизнь города и его обитателей. Панорама Пенджикента показывает плоские крыши домов, плотно примыкающих друг к другу (МАЭ, колл. № 3489-1). В отчете Г.Г. Гульбин писал о впечатлении, которое на него произвели местные населенные пункты: «В самых разнообразных направлениях идут многочисленные переулки. Сплошь и рядом превращающиеся в тупики или упирающиеся в ворота чьего-нибудь дома» [АМАЭ. Ф. К-I. Оп. 2. Д. 219. Л. 1]. На фотографии показана одна из таких улиц города (МАЭ, колл. № 3489-2).

Снимки демонстрируют фасад пенджикентских одноэтажных домов, строительные материалы и конструктивные приемы народных мастеров. Г.Г. Гульбин писал в отчете, что в Пенджикенте для построек использовали необожженный кирпич (*хишт*). Для каркаса и балок употреблялся тополь, который считался влагостойким и упругим. На фотографиях видны деревянные детали домов.

Фундамент (*такурси*) возводили чаще из крупных камней, уложенных прямо на землю, как показано на снимках, реже — из дерева (МАЭ, колл. № 3489-3, 7). Если фундамент делали каменным, то камни скрепляли между собой толстым слоем водного

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-298-2/
© МАЭ РАН

раствора глины (*лой*), которую добывали недалеко от строительства. По наблюдениям Г.Г. Гульбина, при возведении фундамента домов обычно камни укладывали горизонтально, что также видно на фотографиях. Укладка камней рядами с наклоном в разные стороны в каждом ряду использовалась обычно при сооружении заборов. Однако исследователь обратил внимание на то, что такая кладка встречалась и при строительстве фундамента домов [Там же: л. 2]. В опубликованных данных этнографического обследования материальной культуры, в том числе жилища таджиков Верхнего Зеравшана, собранных значительно позже, в 1940–1960-х гг., отсутствуют сведения о подобной кладке фундамента жилищ.

Еще более архаичным, чем каменный, представляется деревянный фундамент жилого помещения. На одном из снимков показан такой фундамент — бревна, лежащие на земле (*таксинч*): «…балки, лежащие в самом низу — таксинч — рубятся в замок или накладываются прямо друг на друга» [Там же]. Затем возводили стойки стен каркасного жилища. Для этого в балках проделывали пазы, в которые вставлялись довольно толстые подпорки (*сутун*) из стволов тополя. Верхняя часть подпорок укреплялась в верхних балках (*завараy*), что также зафиксировано на кадрах (МАЭ, колл. № 3489-5, 6). Промежуток между стойками заполняли необожженным кирпичом или небольшими камнями. Г.Г. Гульбин отмечал, что в местностях, где главным строительным материалом был камень, стены делались из него: «При отсутствии деревянного каркаса… часто приобретает вид бесформенно налепленных друг на друга камней» [Там же: л. 3]. Каменные стены в прошлом имели повсеместное распространение при строительстве всех типов построек. Такие стены уже к 1950–1960-м годам сохранялись лишь в высокогорных кишлаках, или же подобным способом возводили заборы [Материальная культура… 1973: 17, 19]. На снимке Г.Г. Гульбина показан дом с каменой стеной (МАЭ, колл. № 3489-3).

По характеристике Г.Г. Гульбина, плоскую крышу домов устраивали следующим образом. Зажиточные люди укладывали поверх потолочных балок (*завараy*) настил (*васса*) из толстых брусьев, на них — жерди, очищенные от коры. Менее состоя-

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-298-2/
© МАЭ РАН

тельное население делало настил из тонких стволов деревьев и толстых сучьев. Потолок помещения представлял собой нижнюю сторону кровли. По впечатлениям Г.Г. Гульбина, при взгляде на потолок таких домов «видишь торчащие в жилье сучья, свешивающиеся со всех сторон с потолка» [АМАЭ. Ф. К-I. Оп. 2. Д. 219. Л. 4]. Поверх потолочного настила насыпали защитный слой для предотвращения гниения (колючку, стружку либо солому) и выкладывали густой слой раствора из глины, в который иногда добавляли некрупные камни. После этого покров крыши утрамбовывали ногами. Таким образом получалась плоская крыша. Такие крыши были тяжелыми, поэтому часто внутри домов устраивали подпорки-колонны.

Полевые материалы Г.Г. Гульбина 1926 г. содержат новые для своего времени этнографические материалы, которые не утратили значения научного источника по такой малоизученной детали народной архитектуры, как двери жилища. Исследователь обратил внимание на то, что в домах Пенджикента чаще встречаются двустворчатые двери (МАЭ, колл. № 3489-18, 19). Делались они и дверная коробка из тополя. Высота дверей в Пенджикенте была наибольшей по сравнению с другими обследовавшимися районами — 125–150 см. Г.Г. Гульбин заметил, что петли на дверях встречались редко даже в Пенджикенте.

Собиратель сфотографировал открытые двери, чтобы были видны выступы в верхнем и нижнем углах створок, которые вставляли в отверстия дверной коробки. Благодаря этому двери свободно вращались. Исследователь отметил, что мастера при обтесывании досок использовали самый простой инструмент — топор: «…в домах старой постройки попадаются двери из грубо обтесанных досок» [Там же: л. 5]. Доски дверей скреплялись деревянными шипами. Встречалось и другого рода крепление: «Можно, однако, встретить и двери, доски которых соединены при помощи шерстяной веревки, пропущенной через специально проделанные отверстия в них и завязанной узлом» [Там же: л. 6]. На внутренний край одной половины двери набивалась планка, как видно на снимке, чтобы закрывать щель между створками. Роль дверных ручек выполняла металлическая накладка с цепочкой, укрепленная на одной из половин дверей: «…очень рас-

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-298-2/
© МАЭ РАН

пространены кожаные и веревочные (шерстяные) петли, играющие роль ручек», — отмечал Г.Г. Гульбин. Эта же цепочка использовалась в качестве дверного запора. Как правило, двери украшали геометрическим резным орнаментом.

Декоративное оформление жилищ и предметов обихода вызвало особый интерес у исследователя и желание уделить этому вопросу в дальнейшем больше внимания: «Разнообразие резьбы, виденной повсюду на всевозможных деревянных изделиях, как то сундуках, ящиках, предметах домашнего хозяйства, как то: веретенах, собу (деревянные цилиндрические сосуды) и т. п. заслуживает изучения, гораздо более тщательного, чем можно было сделать это в минувшую поездку» [Там же].

Значительный интерес представляют наблюдения Г.Г. Гульбина, связанные с определением доступа света и воздуха в дома при отсутствии в большинстве случаев окон: «…они или заменяются дверьми, или оконными проемами, устроенными в стенах рядом с дверьми» [Там же: л. 8]. При этом, как отмечал исследователь, двери устраивали даже по две в одной стене близко друг от друга. В холодную погоду днем двери полностью не открывали, вставляя в дверные проемы деревянные рамы (*дарча*) толщиной 4–5 см, по размерам дверной коробки, «верхняя часть которых украшена подчас прихотливым выпиленным рисунком; нижняя часть заклеивается обыкновенной белой бумагой, играющей роль стекла» [Там же]. Существовавшие оконные проемы располагались, как правило, высоко от земли и закрывались деревянными ставнями. Стекла в окнах домов Пенджикента встречались очень редко.

С большим вниманием Г.Г. Гульбин изучал расположение служебных построек, планировку усадеб, деление территории на две части: жилую и хозяйственную. Всю территорию окружала высокая глиняная стена. Часто во внешнем дворе (*хаул-и-бирун*) находилось помещение для гостей (*михман-хона*) и конюшни. Эта часть отделялась от другой половины двора (*хаул-и-эндерун*), которая использовалась для хозяйского жилья, забором с калиткой. В некоторых случаях пространство двора, в котором располагались приезжие, называли *хаул-и-бирун*, а противоположное — *хаул-и-эндерун* [Там же: л. 11]. Во внешнем дворе

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-298-2/
© МАЭ РАН

устраивали постройки для рогатого скота, овец и ишаков, конюшни с кормушками: «Для случаев кратковременной остановки посредине двора (в Пенджикенте) врывается деревянный столб, играющий роль коновязи. Обычная высота таких столбов — 0,75–2 метра» [Там же]. Во внутреннем дворе рядом с жильем хозяина и помещениями для скота находились сараи для дров, сена и соломы, а также уборные (*ходжат-хона*). Г.Г. Гульбин обращал внимание на конструкцию местных туалетов в различных обследованных районах и старался их фотографировать. Любопытно, что в литературе, касающейся традиционного жилища, эти строения не заслужили специального изучения. На снимках — фасад и внутреннее устройство традиционных туалетных сооружений Пенджикента. Они напоминали небольшие сарайчики без крыши, в земляном полу которых имелось отверстие (МАЭ, колл. № 3489-20, 21).

Тщательным образом фиксируя свои наблюдения, Г.Г. Гульбин подмечал происходившие изменения в быту таджиков и в строительстве домов. При этом определить время создания этих сооружений было сложно: «Упоминая часто выражение “более старые постройки”, приходится, к сожалению, отказаться от попытки более или менее точно установить их действительный возраст. Дело в том, что память теперешних хозяев почти всегда останавливается на дедах, и дальнейшие расспросы ни к чему не приводят» [Там же: л. 16].

Следует добавить, что снимки 1926 г. выполнялись в непростых полевых условиях. Г.Г. Гульбин указал на трудности, с которыми пришлось столкнуться в поездке: «…считаю не лишним отметить, что для иллюстрирования отдельных моментов среднеазиатского быта необходимо иметь фотокамеру, удовлетворяющую, если возможно, следующим условиям: малый вес… быстроработающий и не мелкий по фокусу… объектив, прочный, не поддающийся колебаниям температуры съемный затвор… достаточное… количество кассет и легкий устойчивый штатив… При производстве снимков сельских работ возня с громоздким аппаратом отнимала массу времени, заставляла пропускать нужные моменты и делала совершенно невозможной незаметную съемку» [Там же: л. 25–26].

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-298-2/
© МАЭ РАН

В 1926 г. Г.Г. Гульбин впервые собрал глубокий и содержательный материал по широкому кругу вопросов, связанных с жилищем таджиков Пенджикента, что позволяет внести некоторые уточнения в историко-этнографическое изучение типов и вариантов традиционного верхнезеравшанского жилища.

Библиография

Материальная культура таджиков верховьев Зеравшана. Душанбе, 1973.

Прищепова В.А. К этнографии народов Средней Азии и Казахстана: Материалы Среднеазиатской этнологической экспедиции АН СССР 1926–1929 гг. (по архивным данным) // Этническая и этносоциальная история народов Кавказа, Средней Азии и Казахстана. СПб., 1995.

Список сокращений

АМАЭ — Архив Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамеры) Российской академии наук

С.Ш. Салакая, М.Р. Аргун

«КАВКАЗСКИЙ КАЛЕНДАРЬ» КАК ИСТОЧНИК ПО ЭТНОДЕМОГРАФИЧЕСКОЙ СИТУАЦИИ В АБХАЗИИ В КОНЦЕ XIX — НАЧАЛЕ XX в.

«Кавказский календарь» (далее — КК), издававшийся ежегодно с 1845 по 1917 гг. при Главном управлении Кавказского наместника, является *одним из ценнейших справочных изданий по дореволюционному Кавказу и важнейшим периодическим изданием, представляющим материалы по истории, географии и этнографии Кавказа.* В нем собраны статистические, справочные и адресные сведения о Кавказском крае. В «Календаре» часто публиковались исследования по археологии, этнографии края, краткие биографии деятелей Кавказа, воспоминания участ-

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-298-2/
© МАЭ РАН

ников Кавказской войны. КК содержит ценные, часто уникальные сведения об Абхазии, которые, к сожалению, мало используются специалистами. Одна из областей, для которой сведения КК уникальны и могут стать одним из основных источников, — это этнодемографическая ситуация в Абхазии во второй половине XIX — начале XX в.

Одним из первых обратился к КК видный абхазский просветитель и общественный деятель, первый председатель Абхазского Народного Совета (1917–1918 гг.) С.П. Басария в своем учебнике «Абхазия в географическом, этнографическом и экономическом отношении». Он использовал статистический раздел, давая сведения о народонаселении Абхазии и его национальном составе [Басария 1923: 32]. Однако в дальнейшем сведения КК практически не использовались, да и сама проблема изменения этнодемографической ситуации Абхазии не слишком афишировалась, особенно это касалось грузин, которые были объявлены автохтонами Абхазии, наряду с абхазами.

Мы рассматриваем издания КК с 1898 по 1917 гг. (всего 21 номер). Нужно отметить, что в номерах, издававшихся в 1898–1901 гг. повторяются данные посемейных списков 1886 г., а в выпусках с 1901 г. по 1910 гг. приводятся данные Всероссийской переписи 1897 г. Они публиковались в каждом номере, однако с уточнениями. Новые сведения о количественном составе населения Абхазии за 1908 г. были опубликованы в I-ой части КК за 1910 г. Новые сведения появлялись и в последующих выпусках КК, но там абхазы как отдельный субъект статистики не значились.

Первые сведения о данных посемейной переписи 1886 г. приведены в выпусках КК за 1897–1898 гг. В выпуске КК за 1898 г., где публиковались материалы упомянутых посемейных списков, информация подавалась с учетом деления населения по этническому признаку. Согласно этим сведениям, в Абхазии абхазов было 58 963 чел., в числе которых выделяли 30 640 самурзаканцев. Численность мегрелов-лазов составляла 3528, русских — 1090, армян — 1090, греков –2149, грузин — 62, евреев — 9, имеретин — 22, гурийцев — 9, представителей других народов — 1305 чел. Данные сведения, заключенные в таблицу,

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-298-2/
© МАЭ РАН

встречаются только в указанном номере [КК 1898: 52–55]. В последующих восьми выпусках КК с 1898 по 1905 гг. приводится таблица под названием «О пространстве и населении Кавказского края» по данным посемейной переписи 1886 г. Согласно этой таблице, в Абхазии проживало 68 773 чел.

В двух изданиях КК (1898–1902 гг.) приводится таблица под названием «Распределение населения Кавказа, согласно этнологической классификации» с данными на тот же 1886 г. Согласно содержавшимся в ней данным, численность абхазов составляла 60 444 чел., из них в Кутаисской губернии — 60 432, в Тифлисской губернии — 1, в Карской области — 12 (суммарно получилось 60 445, но так в источнике. — *С.С., М.А.*) [КК 1902: 42–43].

По данным официальной Всероссийской переписи 1897 г., население Абхазии достигало 106 179 чел. Данная информация была составлена на основании разных источников, в силу того что «однодневная» перепись 1897 г. учитывала только жителей городов и уездов. При этом по некоторым губерниям и областям эти сведения были новыми и, следовательно, с большой долей вероятности соответствовали действительному числу их жителей. В изданиях КК за 1901 и 1902 гг. общая численность населения Абхазии составляла 100 498 чел. [КК 1901: 34–37]. В трех изданиях календаря за 1903, 1904 и 1905 годы население Абхазии указано в размере 105 102 чел. [КК 1905: 28–32], а согласно изданиям за 1907, 1908 и 1910 г. число жителей Абхазии увеличилось до 106 179 чел. [КК 1910, 451–452]. Весьма неожиданным и странным является то, что в издании КК за 1912 г. приведенная цифра повторяла таковую в изданиях за 1903, 1904 и 1905 гг. [КК 1912: 250–251].

Что касается абхазов, по данным, приводимым в издании КК за 1910–1911 гг., на территории Кавказа их насчитывалось 72 094 чел., в том числе 59 469 в Кутаисской губ., 12 481 — в Кубанской области (в 1903 г. Гагра и прилегающие территории, по предложению принца А.П. Ольденбургского, были выведены из Сухумского округа и включены в состав Кубанской обл.) [КК 1912: 246–248].

По опубликованным данным переписей 1886 и 1897 гг., количество населения Абхазии за 11-летний период увеличилось поч-

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-298-2/
© МАЭ РАН

ти вдвое, однако количество абхазов уменьшилось более чем на 1000 чел. Из этого следует, что увеличение количественного состава населения произошло за счет пришлого элемента: грузин и мегрелов — 25 600, русских — 6000, армян — 6500, греков — 5400 чел.

Новые сведения о количестве населения в Сухумском округе, как уже отмечалось, встречаются в издании КК за 1910 г. (ч. I), в котором приводятся данные на 1 января 1909 г. На это время на территории Абхазии проживало 129 653 чел. В указанном номере КК приводится этнический состав Сухумского округа без учета городского населения. В частности, в названой таблице из абхазского населения были выделены самурзаканцы как отдельный этнический массив. К 1908 г. абхазов было 73 492 чел., из которых самурзаканцев — 35 516 чел. Помимо них на территории данного округа проживали следующие этнические группы: русские — 2648, мегрелы — 12 371, армяне — 7165, греки — 4079, сваны — 170, имеретины — 218, молдаване — 225, турки — 677, немцы — 642, латыши — 139, болгары — 235, гурийцы — 35, эстонцы — 242, другие — 155.

Таким образом, рост общего населения Абхазии происходил за счет непрекращавшейся миграции представителей других народов в Абхазию. Согласно изданиям КК за 1910–1915 гг. просматривается следующая динамика роста населения в Абхазии: 1908–1915 гг. число жителей в Абхазии увеличилось на 80 018 чел. (1910 г. — 143 268, 1911 г. — 167 375, 1912 г. — 181 947, 1913 г. — 189 907, 1914 г. — 198 594, 1915 г. — 209 671). Что касается абхазов, то данные об их количестве в разных источниках не совпадают. Так, по данным Л. Журды, количество абхазов в Абхазии к 1910 г. насчитывало 85 600 чел., а по данным Ф.Ф. Павлекова — 70 000, К.Д. Мачавариани — 83 000 к 1913 г., у Т.А. Ачугба за 1917 г. — 91 000 [Ачугба 2010: 140–141]. Последняя цифра фигурирует, как указано выше, у С.П. Басария, где она приводится как численность абхазов на 1914 г.

Что касается КК, то в издании за 1916 г. помещена таблица, где проведена градация населения Абхазии за 1914 г. по следующим этническим группам: русские, армяне, картвелы, цыгане, евреи. К ним были добавлены курды, горцы Кавказа, разные

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-298-2/
© МАЭ РАН

«азиатские народы», кроме самих абхазов. Согласно этой таблице общее население Абхазии составляло 198 594 чел., из них кавказских горцев — 51 281, представителей азиатских народов — 63 628. В КК за 1915 г. представителей азиатских народов — 105 775, и это еще больше запутывало ситуацию.

При сопоставлении данных КК за 1908 г. об этническом составе населения Абхазии, данных вышеназванных авторов и Всесоюзной переписи 1926 г. можно заключить, что в советское время самурзаканцы перестали фигурировать как единая этнодемографическая группа абхазов, чему способствовали ассимиляционные процессы. Также в данных КК за 1914 г. под горцами Кавказа подразумевались абхазы, чье количество без учета самурзаканцев (51 281чел.) было сопоставимым с приведенными данными вышеуказанных авторов и материалами Всесоюзной переписи 1926 г. (55 918 чел.). В названой таблице КК за 1914 г. самурзаканцы большей частью включены в графу «Разные азиатские народности» (63 628 чел.), меньшее их количество попало в графу картвелы.

Правда, при этом остается открытым вопрос о том, кто еще подразумевался под «разными азиатскими народностями». Такого количества персов и турок к тому времени в Абхазии не могло проживать, в 1926 г. ни персы, ни турки в таблице Всесоюзной переписи не значились в отдельной графе. Что касается таблицы за 1915 г., то абхазов перевели в категорию «Разные азиатские народы». Можно предположить, что к тому времени еще некоторое количество самурзаканцев были записаны в категорию картвелов.

Исходя из сказанного, можно сделать следующие выводы. За рассматриваемый период количество абхазов оставалось более или менее стабильным. При этом на этническую ситуацию в Абхазии не могли не оказывать существенного влияния внешняя миграция в Абхазию и ассимиляционные процессы.

Можно предположить, что во Всесоюзной переписи 1926 г. количество абхазов (55 918 чел.) приводится без учета самурзаканцев, которых записали в число грузин, хотя официально им заменили паспорта с изменением национальности только в 1931 г., причем не спрашивая мнения самих людей, кем они себя считают.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-298-2/
© МАЭ РАН

Данное сообщение не претендует на полномасштабное освещение рассматриваемого вопроса, а является всего лишь попыткой обратить внимание исследователей на названный источник.

Библиография

Ачугба Т. А. Этническая история абхазов. Этнополитические и миграционные аспекты. Сухум, 2010.

Басария С. П. Абхазия в географическом, этнографическом и экономическом отношении. Сухум, 1925.

Кавказский Календарь. Тифлис, 1898–1917.

Д.М. Тимохин

О НЕКОТОРЫХ ОСОБЕННОСТЯХ РАЗВИТИЯ ОТЕЧЕСТВЕННОЙ ИСТОРИОГРАФИИ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ ХОРЕЗМШАХА ДЖАЛАЛ АД-ДИНА МАНКБУРНЫ НА ЮЖНОМ КАВКАЗЕ

Деятельность хорезмшаха Джалал ад-Дина Манкбурны и формирование им собственного государства в 1225 г. оказали огромное влияние на историю не только Ирана, но и Южного Кавказа, большую часть территорий которого этому правителю удалось покорить и включить в состав собственной державы. Государство, созданное Джалал ад-Дином, просуществовало вплоть до 1231 г., а военные действия, которые предпринимал хорезмшах на территории Южного Кавказа, значительно ослабили этот регион перед лицом надвигавшейся монгольской угрозы. Уже современники указанных событий подчеркивали, что именно хорезмийское военное присутствие во многом объясняло быстрое подчинение указанного региона монголам в 1230-х годах [Al-Asir ibn: 492]. В свою очередь, сама история хорезмийского присутствия на землях Южного Кавказа отразилась в сочинениях средневековых авторов различной этнической, религиозной

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-298-2/
© МАЭ РАН

и культурной принадлежности, что предопределило различные оценки как самого «хорезмийского» периода в истории Южного Кавказа, так и личности хорезмшаха Джалал ад-Дина Манкбурны.

Несмотря на то что проблема хорезмийского завоевания и господства на Южном Кавказе никогда не была темой специального исследования, отечественные историки в той или иной степени описывали эти события в работах, посвященных иной научной проблематике. Мы поставили перед собой задачу указать в целом историю исследования деятельности Джалал ад-Дина Манкбурны на Южном Кавказе, а также подчеркнуть те оценочные характеристики, которые были выработаны в рамках отечественной востоковедной школы в отношении этого правителя и его вклада в историю Южного Кавказа. Подобная постановка проблемы не имеет в отечественном востоковедении специальных исследований, и мы надеемся, что эта статья в некоторой степени заполнит сложившуюся историографическую лакуну.

Негативный образ хорезмшаха Джалал ад-Дина Манкбурны и критический взгляд на его военную и политическую деятельность предложил уже В.В. Бартольд. В своем классическом сочинении «Туркестан в эпоху монгольского нашествия» он, не касаясь прямо истории завоевательных походов хорезмийцев на Южный Кавказ и подчинения ими этого региона, писал о Джалал ад-Дине как о жестоком и недальновидном полководце [Бартольд 1963: 497]. Впоследствии данные характеристики были распространены и на деятельность хорезмшаха Джалал ад-Дина Манкбурны в 1225–1231 гг., т.е. в период активного хорезмийского присутствия на Южном Кавказе. В частности, подобный подход нашел свое отражение в предисловии к изданию «Армянские источники о монголах. Извлечение из рукописей XIII–XIV вв.», где автор предисловия А.Г. Галстян писал, в частности, следующее: «Монголы на Кавказе не встретили серьезного сопротивления, так как хорезмский султан Джелал ад-Дин, ведя на Кавказе в течение шести лет (1225–1231) кровопролитные войны, опустошил и разорил страну, тем самым ослабил ее военную мощь и облегчил монголам их завоевания» [Армянские источники: 15.].

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-298-2/
© МАЭ РАН

В рамках советской исторической школы существовала и иная точка зрения на жизнь и деятельность Джалал ад-Дина Манкбурны, в том числе и в период его деятельности на Южном Кавказе. Особенно ярко она проявилась в работах И.П. Петрушевского, который подчеркивал антимонгольскую сторону военной и политической деятельности последнего хорезмшаха, указывая на несомненные, хотя и кратковременные его успехи [Петрушевский 1977: 130]. В дальнейшем исследователи будут выделять именно антимонгольский компонент в деятельности последнего хорезмшаха, в том числе в период 1225–1231 гг., видя в его политических и военных действиях на Южном Кавказе попытку сформировать заслон для дальнейшего продвижения монгольских завоевателей.

Исключением в этом случае не стал и классический труд З.М. Буниятова «Государство Хорезмшахов-Ануштегинидов, 1097–1231 гг.». Автор особо подчеркивал антимонгольскую направленность деятельности последнего хорезмшаха [Буниятов 1986: 4]. При этом, в отличие от И.П. Петрушевского, З.М. Буниятов допускает существование и иных точек зрения, приводя в конце своего исследования обширные цитаты из источников, чьи авторы негативно расценивали военную и политическую деятельность последнего хорезмшаха, в том числе и на Южном Кавказе. Его позиция выглядит, на наш взгляд, неким компромиссом между взглядами В.В. Бартольда и И.П. Петрушевского.

Современная отечественная историография содержит в себе преимущественно критический подход к оценке деятельности последнего хорезмшаха на Южном Кавказе в 1225–1231 гг., как, например, в работе А.К. Шагиняна, чье описание жизни Джалал ад-Дина как минимум спорно [Шагинян 2012: 172]. При этом есть исследования, где точка зрения автора ближе к позиции И.П. Петрушевского и З.М. Буниятова. «Политическая ситуация в регионе усложнилась в 1225 г. в результате вторжения в Ирак, Грузию и Великую Армению хорезмшаха Джалал ад-Дина Манкбурны (1220–1231). Султан Джалал ад-Дин попытался консолидировать бывшие хорезмийские владения в Ираке и Азербайджане, расширить их за счет соседей (в частности, Грузии, аййубидских территорий в Сирии) и тем самым создать заслон

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-298-2/
© МАЭ РАН

для продвижения монголов в Западный Иран, Ирак и Сирию» [Буниятов 1986: 362].

Такая историографическая ситуация, а именно наличие указанных выше прямо противоположных оценок деятельности одного и того же правителя, связана, на наш взгляд, с источниковой базой тех или иных исследований. Так, авторы, преимущественно опирающиеся в данном вопросе на грузинские и армянские памятники или же на труды арабских историков, в частности Ибн ал-Асира [Ибн ал-Асир 2006: 402], чаще всего выстраивают негативный образ Джалал ад-Дина Манкбурны и критически описывают его деятельность на Южном Кавказе. В свою очередь, авторы, чья позиция базируется на трудах ан-Насави [Ан-Насави 1973: 296] и более поздних персидских авторов, в большей степени делают упор на антимонгольский характер деятельности последнего хорезмшаха и его стремлениях сформировать из собственного государства преграду для дальнейшего продвижения монгольских завоевателей.

Библиография

Ан-Насави. Жизнеописание султана Джалал ад-Дина Манкбурны / Пер. З.М. Буниятова. Баку, 1973.

Армянские источники о монголах. Извлечение из рукописей XIII–XIV вв. / Пер. А.Г. Галстян. М., 1962.

Бартольд В. В. Туркестан в эпоху монгольского нашествия // Бартольд В.В. Сочинения. М., 1963. Т. 1.

Буниятов З.М. Государство Хорезмшахов-Ануштегинидов, 1097–1231. М., 1986.

Ибн ал-Асир. «Ал-Камил фи-т-тарих» «Полный свод по истории». Избранные отрывки / Пер. П.Г. Булгаков, Ш.С. Камолиддин. Тбилиси, 2006.

Петрушевский И.П. Поход монгольских войск в Среднюю Азию в 1219–1224 гг. и его последствия // Татаро-монголы в Азии и Европе. М., 1977.

Шагинян А.К. Армения, Азербайджан и Южный Кавказ в древности и средние века: Учебник. СПб., 2012.

Al-Asir ibn. Al-Kamil fi-t-tarih // Journal Asiatique. Paris, 1849–1850. T. XIII–XV.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-298-2/
© МАЭ РАН

PERSONALIA

О.Д. Василюк

ЭТНОГРАФИЧЕСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ МАКСИМА КОВАЛЕВСКОГО НА СЕВЕРНОМ КАВКАЗЕ

Известный исследователь Кавказа Максим Максимович Ковалевский (1851–1916) по праву принадлежит к плеяде выдающихся ученых, которых воспитала украинская земля. Родился он в фамильной усадьбе в Харьковской губернии. Учился в 3-й Харьковской гимназии и на юридическом факультете Харьковского университета. После завершения обучения в 1871 г. он пять лет продолжал образование в Берлине, Париже и Лондоне.

В 1877 г. Максим Максимович возвращается на родину и начинает преподавать на юридическом факультете Московского университета. Здесь он познакомился с профессором этого университета, известным этнографом академиком В.Ф. Миллером (1848–1913). М. Ковалевский, который до этого больше занимался аспектами государственного права европейских держав, открыл для себя мир Кавказа, что, несомненно, оказало значительное влияние на его последующую научную деятельность. С 1883 г. он стал членом этнографического отдела Общества любителей естествознания, антропологии и этнографии.

С целью более глубокого познания истории и права кавказских народов М.М. Ковалевский совершил несколько этногра-

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-298-2/
© МАЭ РАН

фических экспедиций в этот регион вместе с коллегами, с которыми в дальнейшем много и плодотворно сотрудничал в различных сферах. В первую поездку он отправился вместе с В.Ф. Миллером в 1883 г., затем в 1885 г. вместе с экономистом И.И. Иванюковым и композитором С.И. Танеевым, а в 1887 г. — с юристом Ю.С. Гамбаровым. Результатом явились многочисленные выступления Максима Максимовича на заседаниях этнографического отдела, а также публикации в «Вестнике Европы». Ковалевский обобщил полученный в экспедициях материал в своих фундаментальных исследованиях: «Закон и обычай на Кавказе» (1890, 2 тома), «Современный обычай и древний закон» (1896, 2 тома).

Во время экспедиции 1883 г., проходившей по территории Балкарии, Карачая, Кабарды и Северной Осетии, Ковалевскому и Миллеру удалось собрать богатейший этнографический материал, который очень помог Ковалевскому при дальнейшем написании работ. Очень важным этапом исследования ученые считали археологические раскопки. Найденные во время них артефакты (скелеты, утварь, куски материи) были переданы в московский Исторический и Этнографический музеи.

Позднее Ковалевский отмечал: «Одна витрина в историческом музее занята результатами моих собственных расследований в горных пещерах, прилегающих к аулу Хасаут, расположенному на недалеком расстоянии от Эльбруса». В письме В.Ф. Миллеру от 8 августа 1887 г. он писал: «Кое-что будет небезынтересно и для тебя как заведующего Этнографическим музеем. Я купил, между прочим, полный мужской и женский костюмы, набрал черепов, купил три шашки с надписями» (цит. по [Калоев 1963: 163]).

Изучение материалов показало, что в этих ущельях раньше жили осетины, а пришедшие им на смену тюркские народы приняли название бассейна реки Балки — Балкары и так «унаследовали вместе со страной» и имя — балкарцы, в то время как Карачай получил свое название от переселенцев.

Проводниками по этим землям в нескольких путешествиях стали представители известного и уважаемого княжеского балкарского рода Урусбиевых — Исмаил и Сафарали (отец и сын).

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-298-2/
© МАЭ РАН

Этот род фактически владел Баксанским ущельем, что значительно облегчило странствия, поскольку открыло им «самый широкий доступ к горскому гостеприимству». К тому же Урусбиевы не только были образованными людьми, но и прекрасно знали историю, быт и обычаи своего народа [Ковалевский 1884: 541].

Ковалевский подробно описывает различные сферы жизни горцев и связанные с ними обычаи. Так, он констатирует, что, хотя общину обычно возглавляет старейшина, его решения не единоличны, большое значение имеет общее решение домочадцев. Нет его — и, например, продажа земли считается недействительной. А протестующий всегда имеет право выкупить ее за ту же сумму у покупателя. «Неразделенность и неотчуждаемость семейного имущества, нарушаемая лишь при согласии на раздел или продажу всех однодворцев, причина тому, что по обычному праву горских татар совершенно чужд принцип свободы дарений; дарения равно невозможны, будут ли они сделаны в дарственной или завещательной форме» [Иванюков, Ковалевский 1886: 558]. Исключение из этого правила сделаны лишь при дарении в пользу церкви, но при этом считается, что это все же не безвозмездно, поскольку в дальнейшем будет вознаграждено милостью Божьей. Ковалевский констатирует, что по адатному праву понятия завещания не существует, хотя шариат, как и многое другое, его уже допускает [Там же: 558–559].

Постепенно в горских аулах появляется и институт частной собственности на землю. Очень интересно описываются договорные меновые и заемные отношения у горцев. Поскольку они практически не использовали формы задатка и неустойки, их роль исполняли поручительство и залог, причем в их древнейшей форме. А именно: «Первое носит следы заложничества, при котором возможны одинаково имущественная и личная ответственность поручителя; второе имеет характер имущественного займа, так как пользование земельным участком предоставляется кредитору во все время продолжения ссуды. Такого рода залог известен под названием “бегенды”» [Там же: 560–562]. Автор подробно описывает вычисление процентов по займу, когда оными считались, например, рожденные коровой телушки.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-298-2/
© МАЭ РАН

Семейное право также не осталось без внимания исследователя. Он дает описание свадебным обрядам (имитация похищения невесты, укрывательство жениха, обязанность мужчины жить первое время в чужом дворе, запрещение ему показываться на глаза теще и др.). Автор отмечает, что все это практикуется из поколения в поколение как драгоценный остаток архаичного прошлого [Там же: 564–567]. Особенно подробно он анализирует имущественные права женщин, которые постепенно менялись под влиянием шариата [Там же: 567–571].

Поездки Ковалевского на Кавказ не только дали ему основу для дальнейших исследований, но и помогли в появлении целой плеяды его последователей. Фактически была создана школа этнографов, занимающихся изучением обычного права, как в российских университетских центрах, так и среди местных энтузиастов-интеллигентов. На Кавказе у Ковалевского осталось много друзей.

Можно констатировать, что большой интерес у современников, занимавшихся изучением доклассового общества, вызывали кавказоведческие работы Ковалевского, поскольку только благодаря им стал известен богатейший этнографический материал. Он познакомил весь мир с укладом жизни народов этого региона. Изучение семейной общины, родового строя и связанных с ними социальных институтов на Кавказе стало несомненной заслугой ученого, поскольку как раз в эти годы проходило становление норм богословского права, которое в некоторых вопросах совершеннее норм адата.

Свое влияние оказывало и российское законодательство. Появление личной собственности у отдельных членов большой семьи способствовало ее постепенному распаду. Институт поручительства также постепенно эволюционировал в дополнение к договорным обязательствам. Продолжал действовать третейский суд, но на нем рассматривались не любые споры, а только возникшие у представителей разных родов, тогда как дела одного рода подлежали совету старейшин.

Большое внимание ученый уделял изучению обычая кровной мести, отмечая, что в этом вопросе ни российское законодательство, ни мусульманское письменное право «не повлияли суще-

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-298-2/
© МАЭ РАН

ственно на видоизменения народного права, <…> родовые междоусобия переходят из поколения в поколение». В то же время постепенно исчезали многие пережитки родового быта.

Не менее важным было и изучение официальных документов, в частности материалов народных судов и горских адатов, хранившихся в сельских и окружных архивах. Записанные исследователями фамильные предания и легенды также несомненно являются ценным источником, как и беседы с муфтиями и старейшинами, записи о которых Ковалевский оставил в своих полевых дневниках. Необходимо отметить, что эти дневники, как и письма Ковалевского к различным адресатам, хранящиеся в ЦГАЛИ и Отделе редких книг и рукописей Научной библиотеки МГУ им. М.В. Ломоносова, в Санкт–Петербургском архиве РАН, дают неоценимый материал для изучения творческого наследия ученого.

Вынужденная эмиграция прервала экспедиции Ковалевского на Кавказ, но не прекратила его интереса к адатному праву, о чем свидетельствуют написанные уже за границей обобщающие труды. Исследования Ковалевского всегда были надежным источником. Ссылки на них можно найти во многих серьезных работах.

Ковалевский большую часть жизни провел в Европе и России, но он никогда не забывал о родной земле — Украине. Об этом свидетельствует его эпистолярий, писавшийся из харьковской усадьбы на протяжении многих лет, т.е. во время своих коротких визитов из эмиграции он всегда посещал свою родину. И делегатом I Государственной Думы он тоже стал от Харьковской губернии. Но и Кавказ всегда оставался в его сердце.

Библиография

Иванюков И.И., Ковалевский М.М. У подошвы Эльборуса // Вестник Европы. 1886. Т. 1, кн. 1, 2.

Калоев Б.А. М.М. Ковалевский и его исследования горских народов Кавказа. М., 1979.

Ковалевский М.М. В горских обществах Кабарды. Из путешествий Всев. Миллера и Макс. Ковалевского // Вестник Европы. 1884. Кн. 4.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-298-2/
© МАЭ РАН

О. Гоголишвили

РОЛЬ ВЫДАЮЩИХСЯ РУССКИХ БОТАНИКОВ В ОЗДОРОВЛЕНИИ ЧЕРНОМОРСКОГО ПОБЕРЕЖЬЯ АДЖАРИИ

В деле оздоровления климата Черноморского побережья Аджарии, ликвидации малярии и тем самым улучшения здоровья населения вместе с врачами большую роль сыграли русские ученые — ботаники Андрей Николаевич Краснов (1862–1914) и Иван Владимирович Палибин (1872–1949). По их инициативе и плану бесплодная Колхида была превращена в цветущий край. Когда-то рассадник болотной лихорадки и других болезней, данная территория стала очагом здоровья и культурно-экономического богатства.

Батумский край А.Н. Краснов посетил в 1893 г. «Эта страна, — писал ученый, — обладает чарующим видом, южным климатом, ничем не уступающим по мягкости лучшим курортам Европы, и в то же время, вследствие болот и зарослей, она отравлена малярией, которая ежегодно уносит немалое число жертв из населения». А.Н. Краснов выражал сожаление, что местные жители — грузины-магометане, т.е. аджарцы, лазы и другие — из-за этого были вынуждены покидать низменность и переселяться в горы. В таком же положении были и приезжие, которые из-за неслыханной земельной неурядицы вынуждены были «уйти из страны с подорванными материальными и нравственными силами и надломленным здоровьем».

Для предотвращения малярии в Батуми Андрею Николаевичу приходилось прибегать к различным лекарствам, более того, он познакомился с литературой по вопросам малярии и написал на эту тему специальный трактакт.

Подчеркивая, что побережье Кавказа представляет собой тип влажной субтропической страны, сходной по климату с областями Тихоокеанского побережья Старого Света, А.Н. Краснов

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-298-2/
© МАЭ РАН

в газетах печатает статьи, пропагандируя культуру чая в Батуми. Он указывал, что батумский чай не только не уступит лучшему китайскому чаю, но и будет лучше него.

После кругосветного путешествия и напряженной работы А.Н. Краснов в 1909 г. снова приехал «в самый оригинальный и удивительный городок Европы, в Батуми». Чтобы осуществить свои замыслы, т.е. основать ботанический сад, А.Н. Краснов счел необходимым связать эту идею со стремлением батумских врачей превратить окрестности города в курорт. А таких врачей уже было много (С.С. Соровкин, А.А. Туманишвили, М.Я. Фенстер, К.А. Мхеидзе, Г.Л. Элиава, Д.М. Кузятин и др.). Вот тут-то и была заложена живая связь между ботаниками и врачами.

Батумский климат А.Н. Краснов сравнивал с климатом Японии, Ниццы и Монте-Карло и убедительно говорил, что скоро здесь будут гулять люди среди финиковых пальм.

В 1912 г., после ухода в отставку, А.Н. Краснов переехал в Батуми на постоянное жительство, где был избран директором Батумского общества сельских хозяев и редактором журнала «Русские субтропики». Эти обстоятельства еще теснее связали ученого с врачами, пионерами изучения курортных ресурсов Аджарии и неутомимых борцов против малярии.

В том же году в своем журнале (№ 10) Ф.Н. Краснов поместил статью «Хинное дерево и возможность его разведения в батумском крае». В Батуми после трехлетней напряженной работы А.Н. Краснову удалось добиться основной цели — создать ботанический сад. 3 ноября 1912 г. состоялось его торжественное открытие.

Свою любовь к Грузии и Батуми Краснов проявлял по-разному. Одним из основных было близкое знакомство с врачами-грузинами: К.А. Мхеидзе, Г.Л. Элиава, А.Н. Шатиловым, А.А. Туманишвили, М.А. Лолуа, П.Г. Гигинейшвили и другими, которые с большой верой смотрели на великие начинания ученого ботаника и всегда, при всех обстоятельствах поддерживали его.

После приезда в Батуми А.Н. Краснов начал поиски способных сотрудников. Его выбор остановился на Гордезиани, который после окончания Тифлисского сельскохозяйственного училища в течение 15 лет работал в разных садоводческих орга-

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-298-2/
© МАЭ РАН

низациях. После окончания сельскохозяйственного института Гордезиани работал во Франции, Швейцарии, Голландии и Англии. А.Н. Краснов без всяких посредников и переписок сам заинтересовался личностью Гордезиани.

«Приезжаю я на пароходе поздно ночью, — вспоминал через 35 лет Я.Х. Гордезиани, — и не успел еще проснуться, говорят, что меня ждет какой-то господин. Выхожу и вижу сидящего около дома почтенного вида человека. Оказывается, это профессор А.Н. Краснов приехал убеждать меня помочь ему строить ботанический сад». Встреча увенчалась успехом. Они рука об руку начали осуществлять великолепные замыслы.

А.Н. Краснов имел удивительные лингвистические способности. Он свободно говорил, читал и писал на четырех европейских языках, без затруднения читал латинские и греческие тексты и, главное, еще в Харькове 50-летний ученый начал осваивать и так превосходно изучил грузинский язык, что даже мог переводить классиков грузинской литературы (Руставели, Бараташвили).

Преданный своему делу, науке восторженный поэт, художник, великий певец природы, навеки связавший свою судьбу с полюбившейся ему Грузией, с красотой батумского ботанического сада, Краснов сравнивал свою судьбу с растениями, где «лианы так сковали тополи, что не вырваться им из власти Кавказа. <…> Меня тоже сковал Кавказ своими чудными красотами, и не уйду отсюда». А.Н. Краснов был погребен в Ботаническом саду в декабре 1914 г. По мнению журналиста газеты «Сахалхо пурцели», эта смерть была «такой же счастливой, как смерть раненого воина на поле брани».

А.Н. Краснову не удалось собственными глазами увидеть превращение заболоченной Колхиды в цветущий субтропический сад, но его ученики, друзья по науке и продолжатели его благородных дел стали свидетелями тех чудесных преобразований, которые свершились в Аджарии.

Одним из них был известный русский палеоботаник, заслуженный деятель науки И.В. Палибин.

В период Первой мировой войны Батумский ботанический сад сильно пострадал. После смерти создателя и директора многие растения погибли. После окончания войны на эту должность

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-298-2/
© МАЭ РАН

был назначен ботаник Иван Владимирович Палибин. Он родился в Тифлисе в семье военного, много путешествовал, объездил Швейцарию, Испанию, Францию, Англию, Бельгию. В 1911–1912 гг. Палибин познакомился с Черноморским побережьем Кавказа, возбудившим в нем глубокий интерес, и с этих пор он связал с ним свою жизнь, отдавая ему большую часть времени, сил и знаний. Более десяти научных трудов И.В. Палибин посвятил Кавказу, в том числе описанию флоры перевала Годердзи в Аджарии. В нем Палибин дал мастерскую сводку развития растительности Горной Аджарии.

С именем И.В. Палибина неразрывно связано введение в Закавказье культуры чая; он также занимался женьшенем, солодкой и острогалами, имеющими огромное значение в научной фармакологии и фармацевтической промышленности.

Как и его предшественник А.Н. Краснов, И.В. Палибин свою научную деятельность неразрывно связывал с деятельностью батумских врачей. С первых же дней пребывания в Батуми его избирают действительным членом Общества врачей, работа которого была прервана в связи с началом Первой мировой войны и возобновилась лишь в феврале 1919 г.

И.В. Палибин приветствовал возобновление деятельности общества с привлечением к работе натуралистов. Идея единения натуралистов и врачей принадлежала русскому зоологу проф. К.Ф. Кесслеру (1815–1881) — основателю студии естествоиспытателей и врачей, что дало блестящие результаты. И.В. Палибин высказал мысль, что Батумский ботанический сад может принести пользу в изучение местной флоры, широко открыв двери каждому натуралисту, и тем самым поможет подойти к решению повседневных вопросов, которые будут рассмотрены на заседаниях Общества врачей. 15 ноября 1919 г. на заседании Общества врачей Палибин представил отчет секции естествознания, в котором были отмечены редкие плодовые деревья, выращенные в окрестностях Батуми. Он говорил об организации морских и биологических исследований близ берегов Батумской области, о шагах, предпринятых по строительству в Батуми пункта астрономических наблюдений. Другой отчет он представил Обществу 26 марта 1920 г.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-298-2/
© МАЭ РАН

В сентябре 1924 г. в Сухуми на первый краеведческий съезд от города Батуми были делегированы И.В. Палибин (ботаник), Д.Е. Любченко (педагог) и С.С. Соловкин (врач). После возвращения они обменялись мнениями с членами Общества врачей. На экстренном заседании, состоявшемся 28 сентября 1924 г., И.В. Палибин говорил об историческом развитии краеведения на Черноморском побережье.

Второй краеведческий съезд было решено устроить в Батуми, что и было осуществлено в сентябре 1925 г. К этому времени И.В. Палибина в Батуми уже не было, он переехал в Москву, где работал сначала в должности старшего хранителя, а потом заведующего музеем Ботанического института АН СССР. Однако он приехал в Батуми и принял активное участие в работе съезда в качестве товарища председателя естественно-научной секции (председатель — проф. С.С. Амиреджиби).

Несмотря на преклонный возраст, И.В. Палибин и впоследствии не терял связь с Кавказом. Он организовывал поездки для изучения ископаемой флоры этого края и написал много научных работ. Особенно надо выделить труд, выполненный под руководством проф. Н.И. Кузнецова, — «Flora Causica critica».

Грузинская общественность, особенно врачи и ботаники, с большим уважением чтят память А.Н. Краснова и И.В. Палибина, ценят их вклад как в оздоровление климата Приморской Аджарии и развитие субтропического сельского хозяйства.

Библиография

Батумский рабочий. 1961. № 109.
Батумский сельский хозяин. 1911. № 4.
Батумское побережье. Батуми, 1911.
Беилин И., Парнес В. А.Н. Краснов. М., 1968.
Ботанический сад. 1950. № 6.
Кавказ. 1893. № 202, 203, 209, 216, 285.
Русское субтропики. 1915. № 3, 4.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-298-2/
© МАЭ РАН

Л.К. Гостиева

АЛМАХСИД КАНУКОВ КАК ЭТНОГРАФ

Алмахсид Адиль-Гиреевич Кануков (1866–1918) — видный представитель осетинской интеллигенции, занимавшийся просветительской, преподавательской и юридической деятельностью. А. Кануков являлся одним из организаторов «Общества по распространению образования и технических знаний среди горцев Терской области», созданного во Владикавказе в 1882 г., редактором первого журнала на осетинском языке «Зонд» и газеты «Хабар», автором осетинского букваря «Райдиан чиныг». Свою работу он успешно сочетал с этнографическим исследованием осетин. На страницах областной газеты «Терские ведомости» А. Кануков в 90-е годы XIX в. опубликовал очерки по этнографии осетин.

Целью своих этнографических очерков «Годовые праздники осетин», опубликованных в четырех номерах указанной областной газеты за 1892 г., А. Кануков поставил публикацию материалов по религиозному мировоззрению осетин, которые будут востребованы будущими исследователями религии. Автор осознавал, что религиозный культ осетин будет неизменно видоизменяться под влиянием новых общественных условий жизни.

А. Кануков считал, что изучение религиозного быта осетин имело интерес не только чисто научный, но и практический. По его мнению, всестороннее исследование религиозного мировоззрения осетин могло бы способствовать более успешной деятельности администрации области, христианских и мусульманских миссионеров по изживанию разорительных обычаев и суеверий. При этом Кануков предлагал учитывать тот факт, что «религиозные воззрения осетина настолько глубоко проникли в его жизнь, что решительно определяют его личное и общественное поведение; вне религии осетин как бы теряет точку

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-298-2/
© МАЭ РАН

опоры, а с потерей ее начинает нарушаться и весь строй его нравственной жизни [Кануков 1892: № 18].

Статья А. Канукова, в которой рассматривается календарная обрядность осетин, состояла их четырех разделов: Масленица, Великий пост, Пасха, Великий четверг.

Раздел статьи «Масленица» был посвящен празднованию масленицы, справлявшемуся со 2 по 11 февраля. Он считался праздником святого Аларды, поэтому в эти дни осетины старались умилостивить его. Прогневившие святого Аларды, а таковыми считались страдающие оспой и другими болезнями, должны были к дням праздника откормить барана, приготовить солод для варки пива, муку и отложить в отдельный кувшин масло.

Первый день масленицы носил название «первый Аларды» или «едящий Аларды». Праздник начинался с заходом солнца, когда прекращались все работы и начиналось приготовление ритуальных пирогов из специально заготовленной для этого дня провизии. К трапезе подавались также масло и сыр. В тех семьях, где в этот день резали барана, приглашали к ужину соседей и просили Аларды об его милости к хозяевам дома.

На второй день праздника молодежь устраивала игры, призом в которых являлась порция масла.

В Великий четверг, или праздник всех святых, или же заговенье, до обеда держали пост, а к вечеру готовили пищу, которую посвящали мертвым. Кануков привел поверье, по которому считалось, что в этот день деревья спариваются, поэтому нельзя было рубить лес для постройки жилища и изготовления хозяйственных орудий, если же данный запрет нарушался, то вещь будет непрочной. Была также примета относительно погоды: если в Великий четверг чистое небо, а не в тучах, то солнечные дни протянутся до Пасхи и, кроме того, год будет сухой.

В субботу, которую называли днем «несения Голов», варили головы, ноги и внутренности животных, оставшиеся от жертв, принесенных в «первый Аларды» и Великий четверг.

В последующие два дня праздновали «последний Аларды». На третий день отмечали «праздник окон». В этот день в каждом доме готовили кашу, кисель, пироги и брагу, затем обмазывали

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-298-2/
© МАЭ РАН

маслом верхние части окон и дверей. С этого дня запрещалось вкушать скоромное.

Следующими праздниками были дни св. Тутыра, который, судя по фольклорным материалам, «был любимым ангелом бога; но впоследствии гордостью своею он навлек на себя гнев бога и в наказанье утонул в море. Потому и народ именует его «Тутыр-утопленник» [Кануков 1892: № 25].

В первый день св. Тутыра, в понедельник, с утра и до обеда держали пост (*уразу*), к обеду готовили три пирога, начиненные солью, предназначенные для Тутыра, а затем жарили кукурузу для лошади св. Георгия. А. Кануков отмечал, что пастухи в этот день держали уразу с утра до вечера, а при восходе солнца завязывали в шапки камень и бедренную баранью кость, произнося: «Пусть будет так же завязана пасть волка и во рту его пусть будет такой же камень» [Кануков 1892: № 25].

На второй день Тутыра, во вторник, уразу до обеда держали только женщины, пожилые женщины — за детей мужского пола, молодые женщины — за своих братьев. Разговлялись в обед также тремя солеными пирогами с жареною кукурузой.

После праздника Тутыра женщины отмечали праздник праведности или успеха.

Следующий раздел статьи — «Великий пост», начинался с описания праздника «День хлеба», который устраивался для умилостивления Хоры Уацилла (хлебного Ильи), с тем чтобы он послал людям хороший урожай.

Те семьи, у которых в текущем году родился мальчик, праздновали так называемый Рамоны бон (Рамонов день). Через три дня после праздника Хоры Уацилла, в субботу, осетины праздновали первый *лаузганан*. В тех семьях, у которых в истекшем году кто-либо умер, женщины несли часть пищи на кладбище, часть оставляли в доме для поминальной трапезы [Кануков 1892: № 31].

Через неделю после первого «лаузганан», в субботу, праздновали последний «лаузганан». Через четыре дня, в среду, праздновали середину поста. Соблюдали пост до вечера, молились о том, чтобы в текущем году были избавлены от несчастий, причиняемых насекомыми.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-298-2/
© МАЭ РАН

По данным А. Канукова, за неделю до Пасхи, в воскресенье, праздновался *кутуганан*. В день праздника мальчики собирались на улице или в поле и состязались в стрельбе стрелами из лука, которыми они запасались заранее. Мишенью служили булочки в виде конусообразных *куту* (сапеток для хранения зерна), которые пеклись в доме мальчиков. Установив свою булочку на условленном расстоянии, все участники состязания по очереди стреляли в нее. Тот, кто попадал в булочку, получал право откусить от нее столько, сколько сможет в один прием.

А. Кануков оставил подробное описание праздника *зазхассан*. Накануне, в субботу, он справлялся в семьях, у которых в течение года кто-то умер. К вечеру пятницы в доме на стуле или скамье из палок делали крестообразную фигуру, которую одевали как живого человека, с боку к ней ставили заранее срубленную ель, а впереди — приготовленные кушанья и напитки. Из орехов, конфет, пряников и разных сладостей готовили несколько *аламов* в виде знамен с привязанными к ним сладостями, которые развешивали по стенам. Всю ночь родственники, собравшиеся в доме, оплакивали покойного, умершего в текущем году, и вспоминали старых покойников.

Утром с манекена снимали одежду, а на ковры, расстеленные во дворе, клали «аламы». Их передавали верховым всадникам, которые скакали по аулам и трусили их. Всадники возвращались в дом, затем отправлялись на кладбище, где втыкали «аламы» в могилу со стороны головы покойника. Сладости, оставшиеся на «аламах», всадники делили между собою.

В разделе статьи «Пасха» А. Кануков описал само празднование. Он отметил, что ночь перед Пасхой осетины называли *суфахаран ахсав*, т.е. ночь едения «суфа» (род еврейской мацы). В Пасху устраивали угощение, совершали поздравительные визиты [Кануков 1892: № 80].

В разделе «Великий четверг» А. Кануков дал краткое описание нескольких праздников. Великий четверг, справлявшийся в первый четверг после Пасхи, был праздником дзуаров и мертвых. В этот день приносились жертвы, готовились кушанья и напитки, которые посвящались им.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-298-2/
© МАЭ РАН

В понедельник после Пасхи праздновали день Аларды, во вторник справляли праздник *Фалвары ахсав*, в который просили покровителя домашних животных Фалвара о даровании хорошей скотины.

Наибольший интерес представляет описанный А. Кануковым *Зардаваран*, справлявшийся в день Вознесения Господня и посвященный мертвым. В этот день полагалось обновлять могилы умерших в текущем году и справлять поминки, на которые приглашали сельчан. За неделю до дня Святой Троицы женщины праздновали *кардагхассаны чириаг ахсав*, т.е. день мытья зерна для праздника «несения травы».

Рассмотренные в статье этнографические очерки А. Канукова имеют несомненную научную ценность. Описание ряда календарных праздников проливает свет на вопросы традиционной духовной культуры осетин, их религиозного мировоззрения. Очерки А. Канукова содержат ценные сведения о религиозном пантеоне осетин (культы Аларды, Тутыра, Фалвара). При рассмотрении календарной обрядности А. Кануков широко использовал устное народное творчество.

Некоторым недостатком этнографических очерков А. Канукова, как и подавляющей массы дореволюционной литературы по этнографии Кавказа, является то, что автор ограничился лишь описанием обрядов, не пытаясь их анализировать.

Библиография

Кануков А. Годовые праздники осетин // Терские ведомости. 1892. № 18.

Кануков А. Годовые праздники осетин // Терские ведомости. 1892. № 25.

Кануков А. Годовые праздники осетин // Терские ведомости. 1892. № 31.

Кануков А. Годовые праздники осетин // Терские ведомости. 1892. № 80.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-298-2/
© МАЭ РАН

Л.К. Гостиева

Б.М. ГОРОДЕЦКИЙ — ИССЛЕДОВАТЕЛЬ ЭТНОГРАФИИ ОСЕТИН

Борис Митрофанович Городецкий (1875–1939) — публицист, библиограф и общественный деятель. Он окончил Петербургский университет, в котором обучался одновременно на двух факультетах: юридическом и историко-филологическом, параллельно являясь вольнослушателем Археологического института.

С 1904 по 1928 г. Б.М. Городецкий жил и работал в Екатеринодаре (ныне Краснодар), а с 1929 г. и до смерти — в Дагестане, где занимался педагогической и библиографической работой.

С 1908 г. Б.М. Городецкий являлся секретарем Общества любителей изучения Кубанской области и редактором «Известий Общества любителей изучения Кубанской области». С 1922 г. он был председателем этого общества.

Б.М. Городецкий был также членом Кубанского областного статистического комитета и членом Кавказского отделения Крестьянского поземельного банка.

Б.М. Городецкий — один из зачинателей советской научной краеведческой библиографии на Кубани. В его докладе на первой всероссийской конференции краеведов, состоявшейся в 1921 г. в Москве, впервые были поставлены многие методические и организационные вопросы советской краеведческой библиографии. Им создано большое число библиографических указателей литературы о Кубани и Северном Кавказе.

Целью статьи является рассмотрение этнографического труда Б.М. Городецкого об осетинах.

В «Северокавказском альманахе» на 1908–1909 гг. Б.М. Городецкий опубликовал очерк «Осетины нагорной полосы Терской области (Этнографическо-статистические материалы)», который в 1908 г. был издан отдельной брошюрой в Екатеринодаре [Городецкий 1908: 1–16].

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-298-2/
© МАЭ РАН

В начале своего очерка Б.М. Городецкий дал общую характеристику осетин, отметив по доступной ему литературе их этногенез, языковую принадлежность, религиозные верования и т.д.

Б.М. Городецкий в своей работе основывался на различных статистических данных. Факты, отмеченные и обоснованные автором, позволяют проследить становление товарно-денежных отношений у горских народов под влиянием России. Отметив, что пахотные и сенокосные земли в горной Осетии находятся в родовом владении и составляют собственность каждого двора, Б.М. Городецкий привел таблицу, в которой содержались важные сведения о земельном обеспечении горной Осетии по ущельям и приходам Осетии [Городецкий 1908: 9–10].

Приведенные в таблице данные позволили Б.М. Городецкому сделать вывод о том, что «почти во всех приходах горной Осетии, за редкими исключениями, пахотных земель приходится на мужскую душу менее ½ десятины. Таким образом, занятие горцев земледелием никогда не в состоянии удовлетворить всех их продовольственных нужд [Там же: 10].

Далее Б.М. Городецкий привел данные о количестве хлеба, необходимого для годового обеспечения населения каждого отдельного прихода, о количестве хлеба, получаемого жителями прихода с собственных пашен, и о количестве хлеба, недостающего для пропитания. За продовольственную норму на одного едока принято 2 фунта хлеба в день или 18 пудов в год [Там же: 10].

Статистические данные позволили Б.М. Городецкому прийти к заключению, что количество собственных пахотных земель у горцев-осетин далеко не удовлетворяло их насущных потребностей, а хлеба не хватало во многих приходах.

Далее Б.М. Городецкий проанализировал положение, сложившееся в горной Осетии со скотоводством. Приведя в таблице подробные сведения по осетинским приходам о численности скота и количестве накашиваемого сена, он пришел к выводу о том, что сена вместо шести месяцев в году хватало лишь для кормления скота в течение двух месяцев [Там же: 12].

Б.М. Городецкий отметил, что недостаток в хлебе и сене горцы восполняли путем аренды земли под пахоту и покосы преимущественно частновладельческих участков, расположенных

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-298-2/
© МАЭ РАН

на плоскости, а также путем покупки готового сена и зерна. Затраты на продовольственные нужды и корм для скота, составлявшие 48,7 руб. на двор и около 11 руб. на мужскую душу в год, были, по его мнению, очень высоки и обременительны для населения. Кроме этого, горское население несло целый ряд денежных государственных и общественных платежей и натуральных повинностей.

Автор указал на то, что осетины восполняли эти огромные суммы различными средствами: например, отходничеством, поденным трудом на плоскости, лесным промыслом и т.д. Он отметил, что в горах некоторым подспорьем являлось кустарное производство: выделка деревянных изделий, шерсти, молочных продуктов и т.д. Однако кустарное производство, по мнению Б.М. Городецкого, большей частью шло на удовлетворение собственных потребностей.

В заключение статьи Б.М. Городецкий привел меры, которые принимались властями для улучшения положения народа, в частности отпуск бесплатного леса из казенных лесных дач.

Крупный этнограф-кавказовед М.О. Косвен в историографической работе «Материалы по истории этнографического изучения Кавказа в русской науке» в разделе об авторах, занимавшихся в девятисотые годы этнографией Осетии, посвятил Б.М. Городецкому отдельную справочную статью. Он отметил, что работа Б.М. Городецкого «Осетины нагорной полосы Терской области (Этнографическо-статистические материалы)» — «краткий, но довольно разносторонний очерк, уделяющий особое внимание поземельным отношениям; основан на литературных источниках и делах Кавказского отделения Крестьянского поземельного банка» [Косвен 1962: 237]. М.О. Косвен также отметил, что Б.М. Городецкий «является автором ряда имеющих значение для этнографии Кавказа историографических работ» [Там же: 257], и дал перечень девяти его библиографических работ, в том числе рукописи в шести томах «Библиография Дагестана с древнейших времен до 1920 г.».

Таким образом, работа Б.М. Городецкого по истории и этнографии дореволюционной Осетии сохраняет научную ценность для исследователей.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-298-2/
© МАЭ РАН

Библиография

Городецкий Б.М. Осетины нагорной полосы Терской области (Этнографическо-статистические материалы). Екатеринодар, 1908.

Косвен М.О. Материалы по истории этнографического изучения Кавказа в русской науке // Кавказский этнографический сборник. М.; Л., 1962. Ч. III.

Ю.Г. Попов

ЭТНОГРАФИЧЕСКАЯ ЭКСПЕДИЦИЯ ХУДОЖНИКА В.В. КАПТЕРЁВА В КАЗАХСТАН (1929)

Живописец и график Валерий Всеволодович Каптерёв (1900–1981) — человек необычайной судьбы. Он выпускник ВХУТЕМАСа, соратник теоретика искусства А.В. Шевченко, активист творческих объединений «Цех живописи» и «Бытие». В 1927 г. окончил Государственный институт кинематографии. По складу души — романтик. Увлекался прозой А. Грина, музыкой и поэзией. Представитель так называемого «третьего пути», когда искусство курсирует между авангардом и соцреализмом. Поэтому все работы Каптерёва — это сплав контуров древних культур с реалиями современных вызовов.

Интерес В.В. Каптерёва к казахскому краю проявился рано. Уже в 1921 г. он участвовал в Тургайской этнографической экспедиции. В Москве подружился с кинооператором А.Г. Лембергом, который с бригадой «Культкино» вел съемки в границах Восточного Казахстана и Семиречья [Экспедиция… 1925]. Через журналы «Советское искусство» и «Красная новь» следил за успехами зарождающейся казахской художественной школы. Беседовал с энергичным коллегой И. Шмелевым, который весь 1926 г. кочевал с мольбертом по обширной казахской степи. Шмелев считал, что самобытная восточная казахская культура

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-298-2/
© МАЭ РАН

требует всеказахстанской художественной выставки [Советская степь 19.11.1926]. И такая выставка прошла в Кызылорде в ноябре 1926 г. За 8 дней ее посетили 3 тыс. человек. Зрителей волновали картины «смелой кисти» Н.И. Крутильникова (1894–1961), «этнографические бытовые зарисовки» Г. Козлова (Петропавловск) и «слащавые, карамельные картины» алмаатинца Н.Г. Хлудова (1850–1935). Других запоминающихся произведений начинающие искусствоведы не нашли [Советская степь. 12.12.1926, 23.12.1926]. Зато обстоятельно раскритиковали устроителей за отсутствие изделий местных мастеров, причем не только картин, но и образцов орнамента, ковров, вышивальных поделок.

В.В. Каптерёв в двадцатые годы занят поисками новых возможностей живописи с особым изобразительным языком. В 1926 и 1928 гг. он снова в Казахстане, вместе с будущим академиком ботаником Н.В. Павловым (1893–1971) путешествует по Джунгарскому и Заилийскому Алатау. В апреле 1929 г. художник выставляет ряд своих работ в железнодорожном клубе Кызылорды. Отклики репортеров суровы. У Каптерёва «беспомощная живопись с пестренькими, невыразительными пейзажиками» [Вершинин 1929]. На выставку приехал сам автор со смелым оригинальным проектом. Он задумал пересечь с севера на юг весь Казахстан, ориентируясь не на транспортные обжитые пути, а на кочевые трассы степняков. Художник заключил договор с Наркомпросом Казахской республики. За четыре тысячи рублей обязался снять этнографический фильм, подготовить четыреста фотографий и зарисовать двадцать характерных для Казахстана пейзажей. Заказ на пейзажные композиции с атрибутами бытовых аульных сцен он получил и от Общества изучения Казахстана.

Решение наркомпросовских чиновников местные художники посчитали ошибочным. В «Советской степи» появляется полная язвительности статья. Картины В.В. Каптерёва «отдают трафаретным шаблоном, не имеют оригинальности, в них не пахнет Казахстаном и его просторами» [Глинский 1929]. Корреспондент С. Глинский задает вопрос: «До каких пор свои молодые рисовальщики не будут иметь такой поддержки?»

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-298-2/
© МАЭ РАН

Контрасты исторических эпох и культур В.В. Каптерёв понял и прочувствовал уже в Петропавловске. Отсюда через Акмолинск, Караганду, Каркаралинск, Семипалатинск и Южное Прибалхашье он вышел к Туркестану, преодолев более трех тысяч километров. В Каркаралинске В.В. Каптерёв попал в сложную обстановку. Органы ОГПУ готовились ликвидировать местную церковную общину. Под подозрением были П.П. Белдыцкий, П.М. Чемоданов, А.Г. Карякин и профессор богословия В.П. Колтыпин. Последнего навестил В.В. Каптерёв и передал ему личное письмо от сотрудника Госплана В.И. Самарина. Профессор давал читать послание друзьям, отчего «московский кинооператор» Каптерёв был взят на заметку чекистами.

В последующие годы В.В. Каптерёв участвовал в изучении Памира, Таджикистана и Киргизии.

Московского художника В.В. Каптерёва скоро стали считать казахстанцем. Живописец представлял республику в 1934 г. в Москве, в Музее восточных культур, а в 1936-м — в помещении Большого театра. Здесь экспонировались также работы А. Кастеева, А. Исмаилова, Ф. Болкоева, Н. Крутильникова, И. Савельева, Х. Ходжикова, А. Хайдарова и других казахстанцев. Постепенно В.В. Каптерёв создал серию типажей «Люди Казахстана». Его картины были в числе первых приобретений Казахской национальной художественной галереи, сделанных в 1935–1936 гг. В августе 1941 г. В.В. Каптерёв находился в эвакуации в Алма-Ате. Активно включился в художественную жизнь республики, выполнял задания Союза художников Казахстана. 26 декабря 1943 г. в Алма-Ате открылась первая и единственная прижизненная выставка его произведений. Тогда же он сблизился с В.В. Стерлиговым, бывшим узником Карлага, создавшим в 1939 г. Карагандинский союз художников.

В 1944 г. Каптерёв покидает Казахстан. В Москве в 1952 г. «за формализм в искусстве» его исключают из Союза художников. Десятки его работ «как вредные для зрителя» после этого исчезли из разных музеев страны, в том числе и в Казахстане [Ройтенберг 2008]. Среди уцелевших — шедевр «Каркаралинск». Картина на холсте размером 65×80 см исполнена маслом. Несколько

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-298-2/
© МАЭ РАН

характерных саманных домиков на склоне холма с идущими за водой женщинами рисуют облик дня.

Ныне работы мастера хранятся в собраниях 15 городов, в многочисленных частных коллекциях в России и за рубежом. Возможно, со временем казахстанские патриоты выделят из них зарисовки В.В. Каптерёва за 1929 г. Той же участи заслуживает его этнографический фильм и коллекция фотографий [Каптерев 2011].

Библиография

Вершинин А. На выставке // Советская степь. 1929. 11 апр.

Глинский С. Художник из Амстердама // Советская степь. 1929. 26 апр.

Каптерев В.В. Живопись, графика, архивные материалы. М., 2011.

Ройтенберг О.О. «Неужели кто-то вспомнил, что мы были…» М., 2008.

Советская степь. Кызыл-Орда, 1926. 19 нояб.

Советская степь. Кызыл-Орда, 1926. 12, 23 дек.

Экспедиция Культкино // Степная правда. Семипалатинск, 1925. 6 авг.

Список сокращений

ВХУТЕМАС — Высшие художественно-технические мастерские

Е.Я. Селиненкова

ЭТНИЧЕСКИЕ ИМАГОТИПЫ В ТВОРЧЕСТВЕ НАРОДНОГО ХУДОЖНИКА ИНГУШЕТИИ ДАУДА ОЗДОЕВА

В 2001 г. в Российском этнографическом музее состоялась персональная выставка народного художника Ингушетии Дауда Османовича Оздоева. На ней было представлено более 50 работ автора. Художественные артефакты редко становятся объектами этнографического исследования, не являясь ведущим профиль-

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-298-2/
© МАЭ РАН

ным материалом. Но перспектива видения этнической картины мира посредством образов (имаготипов), воссозданных в визуальных контекстах художника, ломала сложившиеся стереотипы и представляла уникальный аспект дискурса об этосе ингушского народа.

Когда Человеку не хватает средств, чтоб выразить все переживания своего духа, он берется за кисть художника, потому что картина может передать всё, что включено в поле зрения Человека. Одновременно в картине запечатлен мир художника: что с ним происходит, когда его сознание пытается объять все мыслимое — видимое и невидимое…

Призыв к творчеству он слышал с раннего детства. Мифы и легенды Кавказа были для него летописью реальной жизни горцев. Он учился распознавать язык гор, понимать дыхание седых вершин и быстрый гортанный говор стремительных бурливых потоков, несущихся в каменном ложе, проложенном тысячелетними усилиями горных рек. Подсознательно он учился смотреть на реальность глазами души, которая страстно впитывала впечатления от многообразия мира: голос матери, поющей колыбельную песню, запах теплой земли и аромат цветущего сада, холод и белизну замерзшего ручья и отблески солнца в кристаллах снежно-ледяного покрова в горной реке Ассы. Фантазия рисовала ему могучие образы предков, когда он подолгу смотрел на молчаливые профили горных вершин. Все это становилось фундаментом его творчества. У природы и вечных человеческих ценностей нартского эпоса он получил тот образный словарь, который впоследствии обеспечил его личностный язык художника. Он пристально вглядывался в картины великих мастеров Возрождения. Дюррер и Рафаэль, Микеланджело и Тинторетто, Пуссен и Рубенс… Все они заняли место главных учителей в его школе художественного освоения действительности. И все же, анализируя свое кредо, он утверждал в интервью и частных беседах: «Я вижу этот мир как ингуш». Действительно, в его картинах мир Кавказа имеет то лицо, которое мог видеть только посвященный в сокровенные изначальные тайны природной жизни в соотношениях пространства и времени, вечности и мгновения, пропорций большого и малого. Тексты вай-

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-298-2/
© МАЭ РАН

нахского эпоса были понятны ему изнутри. Живой природный ландшафт и мифологические формы соединялись в целостный образ.

Композиция почти всех его картин имеет одну особенность: центральный персонаж — Кавказ. Кавказ велик и вечен. Художник с поразительной эпичностью прописывает отдельные черты — камни, струи и брызги воды, каждую травинку и листок, могучие стволы и силуэты стремящихся в небо скал. При этом, запечатлевая горные пейзажи с гениальной точностью и доверительностью к каждой детали, он не создает копий фотографической реальности, каждая фигура его картины строится из фрагментов, в которых внимательный зритель обнаружит мириады неких сущностей, составляющих единый образ. Поэтому все компоненты его пейзажей находятся в скрытом движении, несут в себе огромный потенциал энергии вечности. Люди в его картинах связаны с природой и органично вписаны в космическую гармонию.

За этим художественным приемом самобытного художника кроются глубокие философски-пантеистические представления автора о мире. Его пейзажи разного времени («Ущелье реки Асса», «Кавказская легенда», «Старинная мелодия», «На горной дороге», «Ущелье реки Чанты-Аргун»), акварели («Река Шалхи», «В горах Ингушетии», «Там, где парят орлы», «Средневековый замок Лялах», «Закат», «Осень», «Зима») становятся поэтическим посвящением в таинственную суть Кавказа. Все полотно записано перспективой гор, ущелий, скалистых великанов. Изображения людей в этих пейзажах занимают в основном второстепенное место или вовсе отсутствуют.

В ряде картин художник ломает соотношение пропорций человек — природа, и это отражает изменения первозданного мира и его восприятия. На XX век выпали великие исторические катаклизмы, нарушившие природное экологическое равновесие не только народной культуры, но и, казалось бы, незыблемой природы. Художник знакомит мир со своей этнокосмогонией. Мир ингушей изменился, из необъятного космоса превращаясь в маленькое замкнутое пространство. Именно эту смену парадигмы отразил Дауд Оздоев в своих картинах.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-298-2/
© МАЭ РАН

Тревожные размышления художника нашли выражение в экспрессии убегающего из своего мира человека в картине «Золотой телец». На переднем плане фигура пожилого ингуша, огромными прыжками преодолевающего пространства. Схватившись за голову, он пытается убежать от душевной муки свидетеля трансформаций родного мира. Горные кряжи сливаются в мареве удаляющегося за горизонт дальнего плана картины. На переднем плане — черный иссохший ствол с вороном на ломких ветвях и камни, о которые разбиты в кровь голые ступни бегущего.

Трактовки сюжетов отражают драматизм и трагическую диалектику мировоззрения Дауда Османовича. От мощного переживания, которое испытываешь от его работ, перехватывает дыхание. Поиск смысла жизни и смерти, мечты и реальность, борьба и мужество наполняют его живописные творения.

Художник находит сильные ракурсы и интересные композиционные решения, обращаясь к вечным сюжетам. Романтический порыв героя поэмы М.Ю. Лермонтова «Мцыри» получил яркое пластическое решение в крупной одноименной работе мастера в 1997 г.

Метафора, найденная автором, возвращает сюжет в мифологическое лоно нахского эпоса. В серебристо-серой ночной мгле горного пейзажа Барс в прыжке ассоциируется со знаменем горных святилищ, которое обычно было сшито из шкуры хищника, что превращает смертельную встречу хищника и отрока в трагическую плату за попытку возвращения к родным истокам.

С Кавказом связан один из самых значительных сюжетов античного эпоса — наказания Прометея. Первую версию картины Дауд Оздоев написал в 1998–2001 гг. Однако миф о Прометее продолжал занимать мысли художника. Вторая версия была создана 2010–2013 гг., в последние годы жизни неизлечимо больного, но интенсивно работавшего живописца. Это монументальное полотно стало последним посланием, обращением к людям с надеждой и верой. В нем философский и трагический накал достигает апогея. Каменные глыбы скал плотным кольцом обступили поверженную фигуру Прометея, прикованную к утесу, горизонтально лежащему на пути мощного горного потока.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-298-2/
© МАЭ РАН

Река времен в своем стремленье
Уносит все дела людей
И топит в пропасти забвенья
Народы, царства и царей.

6 июля 1816 г. семидесятитрехлетний Гаврила Романович Державин за два дня до смерти написал эти строки последнего своего стихотворения на черной грифельной доске. В отделе рукописей Государственной Публичной библиотеки СССР им. М.Е. Салтыкова-Щедрина можно видеть ее и сегодня, под стеклом в рамке из лакированного дерева. Эти строки в раздумье много раз записывал и А.С. Пушкин. Видел ли эти строки Дауд Оздоев? По крайней мере, его ориентированность на классику, интерес к великим творениям прошлого были хорошо известны друзьям и близким. В последних вариантах картины «Прометей» соединились, казалось бы, в единый сюжет античный миф о титане, философско-поэтическая традиция золотого века русской поэзии и взгляд на жизнь и бессмертие, свойственный этносам Кавказа.

Изменена классическая иконография Прометея. Из вертикального положения тело перенесено в горизонтальное. В потоке несущихся по горным уступам вод на утесе приковано прозрачное тело Прометея, написанное в сложном динамичном ракурсе. Фигура написана в золотисто-красном цвете огня или сияния, из-под руки вырываются языки пламени. Мощным усилием пытается титан освободиться от оков, торс и ноги напряжены, кулаки сжаты, голова на сильной шее упирается в камень, все тело в нечеловеческом напряжении прогнулось. Цепи, сковывающие конечности, натянуты до предела. На среднем плане расположены каменные глыбы, на одной из которых сидит фронтально орел с распростертыми, но сложенными крылами, голова с мощным клювом дана в профиль — пресловутый символ зла отвернулся от своей жертвы, устав от хищного пира. Язык всей сцены чрезвычайно символичен и лаконичен, он трактует не тему страданий героя, а его всепобеждающую силу.

Общая трактовка убеждает, что работа мастера не является иллюстрацией к фабуле мифа, это прочтение с другими акцента-

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-298-2/
© МАЭ РАН

ми в самостоятельном осмыслении вечного сюжета и вечной проблемы, где сила противодействия мощнее насилия. Эта работа — утверждение духовной мощи человечности, никогда не утрачивающей своей ценности.

Через сердце художника проходит меридиан судьбы его народа. Поэтому работы автора несут в себе самые главные устремления людей. Какой выбор следует из народного опыта, как этот вопрос решается в мироощущении художника — об этом свидетельствуют выставки автора, делается акцент на мирных акциях в судьбах народов. Тема художника — люди, природа и культура Кавказа, которые навсегда запечатлелись в памяти и сердце его зрителей — петербуржцев, ингушей, немцев, американцев, французов и других, там, где состоялись его выставки. Его работы направлены на утверждение представлений и образов, формирующих идеи мира. Задача — оказать, что культура и искусство кавказцев во все времена несли в себе общечеловеческие идеалы добра, любви, куначества, уважения к старшим, в них культивировался символ дома, семьи, детства. Древние традиции этого региона несут в себе защитные механизмы, противостоящие всевозможным катаклизмам, сопровождавшим его историю. Они помогали выживанию народов в условиях перманентных войн и клановой борьбы.

Ушел из жизни большой художник. В это поверить трудно, потому что жизненная энергия, заполнявшая до краев его картины, была столь интенсивна и безмерна, что поверить в затухание ее или исчезновение невозможно. От его картин перехватывает горло, и зритель оказывается вовлеченным в водоворот визуальных представлений архетипических символов.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-298-2/
© МАЭ РАН

ТРАДИЦИОННАЯ КУЛЬТУРА: МАТЕРИАЛЬНЫЕ И ДУХОВНЫЕ АСПЕКТЫ

Т.Л. Айрапетян

О ПРЕДСТАВЛЕНИЯХ КОСМИЧЕСКОЙ МОДЕЛИ МИРА В АРМЯНСКИХ И ДАГЕСТАНСКИХ НАРОДНЫХ СКАЗКАХ

Волшебные сказки своими корнями уходят в далекое прошлое. В течение тысячелетий у многих народов мира сложились системные представления относительно космической модели.

Наиболее распространенной моделью космоса в целом является «растительная» модель в виде гигантского космического древа, иногда корнями вверх. Мировое древо — центральная фигура прежде всего «вертикальной», космической модели. В принципе, оно связано с трихотомическим делением на небо, землю («среднюю землю») и подземный мир [Мелетинский 1976: 213].

Мифопоэтическая Модель мира всегда ориентирована на предельную космологизированность сущего: все причастно космосу, связано с ним, выводимо из него и проверяется и подтверждается через соотнесение с космосом [Мифы народов мира 1988: 162].

Отсюда же вытекает и то, что соответствующие представления разных народов о композиционной структуре мирового древа кодируются одинаково. Например, год, пространство и мировое древо; бог, небо и день; человек, земля, смерть и т.п.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-298-2/
© МАЭ РАН

Три разных дороги на распутье в волшебных сказках соответствуют вертикальной структуре космической модели — небо, земля и подземный мир.

Пространственно-временные проявления космической модели имеют значительное сходство в армянских и дагестанских сказках. Однако подобные представления у каждого народа имеют свои особенности.

В кумыкской сказке «О чудесной птице» указывается место распутья дорог, и на находящемся там столбе точно такая же надпись, как и в армянской сказке: «Направо пойдешь — возвратишься, налево пойдешь — погибнешь, прямо пойдешь — или возвратишься, или погибнешь» [Сказки 1965: 106].

В этой сказке помощником младшего брата является волк, которого по дороге прикармливал герой. А в вариантах армянских сказок герою в основном помогает умудренный жизнью старец, иногда отшельник [Срвандзтянц 1978: 215].

Примечательно, что в кумыкской сказке опасная дорога выпадает на долю младшего брата путем жеребьевки [Сказки 1965: 106], а в армянских текстах младшему брату уже предначертана дорога смерти [Армянские народные сказки, далее — АНС 1959: 27–48; АНС 1963: 404–407; АНС 1980: 121–130; Срвандзтянц 1978: 215].

Согласно сказке «Сын царя и дерево яйца» [АНС 1985: 18-23] среди семи гор имеется дерево, ветви которого раскинуты по всему небу. На вершине дерева расположены птица и три яйца, которые излучают свет, а под деревом лежит дракон. В этой сказке сохранились архаические элементы космической модели мира: древо, гнездо, яйцо, птица и дракон, с помощью которых моделируется гармония космоса.

В сказочных традициях народов Дагестана и Армении часто герой, имеющий связь с обрядом инициации, спускается в подземный мир.

Героя дагестанской сказки встречают двое козлят или баранов черного и белого цвета. Он садится на черного и спускается в седьмое царство: «Здесь, как видно, отражается древнее представление о многоступенчатости подземного мира» [Ганиева 1991: 370]. А в армянских волшебных сказках героя, как прави-

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-298-2/
© МАЭ РАН

ло, встречают козлята [АНС 1979: 11–15], бараны [АНС 1968: 13–34] или лошади [АНС 1985: 9–13] трех цветов — белого, красного и черного.

В армянских волшебных сказках «Птица с тысячью перьями», «Птица с тысячью перьями и сказка о Ало-Дино», «Сказка о соловье» и др., которые имеют свои параллели в международном каталоге Aarne/Thompson/Uther (ATU) под номером 550, встречаются подобные мотивы. В них широко отражен известный сказочный сюжет о младшем брате, которому старшие братья безжалостно выкололи глаза [АНС 1966: 83–99; АНС 1973: 628–632] или оставили на дне колодца либо ямы [АНС 1980: 121–130; АНС 1959: 27-48; АНС 1963: 404–407].

Земля как место обитания людей, расположенная между «верхним» и «нижним» мирами, часто обозначается как *средний мир* [Мелетинский 1976: 214]. Именно через эту яму земля контактирует с подземным царством и белым светом.

Героя из потустороннего мира на светлую землю выносит сказочная птица — Кванква (авар.), Титикъуш (лезгин.), Анкъавкъуш (или Къаракъуш — орел, кумык.). Дагестанская сказочная птица функционально соответствует грузинской Паскундже, русской Жар-птице, киргизской Аликуш, армянской Чечель-Керкезкуш. Птица-*змрух*т (изумруд), Жар-птица (в армянской среде — птица с тысячью перьями), своим пением оживляет цветы, засохший сад.

В развитых мифологиях с их пантеонами бессмертных богов люди и даже герои не могут достичь неба и бессмертия. Последний мотив особенно популярен в аккадских сказаниях об Адапе, Этане, Гильгамеше — героях, которым придаются определенные богоборческие черты, так же как и греческому Прометею или сходными с ним кавказским героям, прикованным богами к горе (Амирани, Абрскил, Артавазд, Мгер). Даже в более архаических мифологиях — у некоторых народностей Сибири и Северной Америки — только отдельные мифические герои или шаманы, специально выполняющие функцию посредничества между всеми мирами, могут подниматься с земли на небо и возвращаться обратно [Мелетинский 1976: 215]. Однако в армянской «Сказке о соловье» герой попадает в птицеподобный макет

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-298-2/
© МАЭ РАН

и, махая крыльями, добирается до верхней ступени космоса. Оттуда герой доставляет на землю не только соловья, обитающего на вершине древа мирового, но и солнцеподобную красавицу [АНС 1963: 404–407].

В армянских сказках тоже отмечаются архаичные представления о горизонтальной модели мира. Например, в тексте «Птица с тысячью перьями и сказка о Ало-Дино» [АНС 1959: 27–48] говорится, что герой, преодолевая тяжелые испытания, достигает Красной, Белой, Черной земли, на этом пути побеждая трех-, семи- и сорокаголовых девов (демонов). Он освобождает трех красавиц, сосватав их за троих братьев и присвоив богатства демонов. В фольклорных традициях три освобожденные красавицы и богатство демонов символизируют человеческие и природно-материальные ресурсы чужого мира, а число голов демонов — пространственно-временное мировоззрение о Модели мира.

В волшебных сказках Модель мира реализуется в различных семиотических воплощениях. Примечательно, что ни одно из них для мифопоэтического сознания не является полностью независимым. Все они скоординированы между собой и образуют единую универсальную систему, которой и подчинены.

Исследуемым материалом подтверждается, что в сюжетах армянских и дагестанских волшебных сказок отражаются пространственно-временные представления архаического воззрения на вертикальную и горизонтальную Модель мира.

Библиография

Армянские народные сказки (АНС). Ереван, 1959. Т. I.
Армянские народные сказки (АНС). Ереван, 1963. Т. IV.
Армянские народные сказки (АНС). Ереван, 1966. T.V.
Армянские народные сказки (АНС). Ереван, 1973. Т. VI.
Армянские народные сказки (АНС). Ереван, 1979. Т. VII.
Армянские народные сказки (АНС). Ереван, 1968. Т. IX.
Армянские народные сказки (АНС). Ереван, 1980. Т. XI.
Армянские народные сказки (АНС). Ереван, 1985. Т. XIII (на арм. языке).
Ганиева А. Волшебные сказки // Традиционный фольклор народов Дагестана / Под ред. Г. Гамзатова, У. Далгат. М., 1991.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-298-2/
© МАЭ РАН

Мелетинский Е. Поэтика мифа. М., 1976.
Мифы народов мира. М., 1988. Т. 2.
Сказки народов Дагестана / Составитель и автор примечаний Х. Халилов. М., 1965.
Срвандзтянц Г. Сочинения. Ереван, 1978, Т. 1 (на арм. языке).
Aarne–Thompson–Uther, H.-J. Uther // The Types of International Folktales. A Classification and Bibliography. I, II, III, FF Communications. Helsinki: Academia Scientiarum Fennica, 2011.

М.А. Бекназарова

ТРАДИЦИОННЫЕ СПОСОБЫ КОНСЕРВИРОВАНИЯ МОЛОЧНЫХ ПРОДУКТОВ У ТУРКМЕН

Изучение традиционной системы питания народа — важный раздел этнографической науки. Пища, способы приготовления блюд, этикет трапезы неразрывно связаны с этническим и социальным мировоззрением того или иного народа. По сравнению с жилищем и одеждой, пища как наиболее консервативный элемент материальной культуры менее всего подвержена глобальным изменениям. Сформировавшаяся на протяжении веков система питания туркмен, обогащаясь заимствованиями из кулинарии других народов, на сегодняшний день все же продолжает сохранять этническую самобытность и локальные различия в пределах страны.

Автором в результате экспедиционных исследований последних лет (2011–2013), охвативших большую часть Туркменистана, накоплен значительный материал по обработке и консервации мясных и молочных продуктов. В данной статье на основе письменных и полевых материалов описаны способы консервирования молочных продуктов у туркмен и их особенности по регионам.

Молоко занимало исключительно важное место в системе питания туркмен. Для туркменской кухни характерны большое разнообразие способов изготовления молочных продуктов и без-

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-298-2/
© МАЭ РАН

отходная технология переработки молока. Мы остановимся подробно лишь на продуктах, предназначенных для длительного хранения. У туркмен это, в частности, творожные сырки — *гурт*, заквашенное и отцеженное молоко — *сузме*, сыры — *пейнир*, *мотал*, *сыкман*, *сарган*, топленое масло — *сарыяг*, вываренная сыворотка от *гатык*а или *пахт*ы — *гарагурт*, *гызылгурт*.

В сезон доения, длившийся с апреля по июнь, скотоводы с семьями переселялись на весенние пастбища — *язлаг*, где запасались молочными продуктами на весь год. При маломощном хозяйстве для заготовки молочных продуктов создавались молочные артели — *алышык*. Этнограф М. Бердыев отмечает наличие таких артелей только у туркмен-нохурли [Бердыев 1992: 70], однако они были присущи также геокленам [Овезов 1976: 88] и мурчели [Овезов 1959: 169].

Продукты кисломолочной ферментации составляли основу ассортимента молочных изделий. Кислое молоко — главный продукт в молочной кухне многих народов мира, у тюркоязычных народов известно под названием *катык*. В ёмутском диалекте туркменского языка сохранилось и более древнее название кислого молока — *йогурт*. Оба эти названия, имеющие тюркское происхождение, зафиксированы в Словаре Махмуда Кашгарского [ал-Кашгари 2005: 203, 362].

Из *гатык*а туркмены сбивали сливочное масло — *месге*. Термин «сливочное» здесь употребляется условно, поскольку туркмены не вырабатывали масла из сливок, подобно многим тюркоязычным народам, в частности башкирам [Гадельгареева 1978: 57] или казахам [Муканова 1968: 36]. *Гатык* сбивали мутовкой — *пишек* в кожаном бурдюке — *янлык* (на западе — *яйык*, на юго-востоке и востоке страны — *тулум*), деревянной маслобойке — *гупи* или глиняном кувшине — *даш гупи*. Бурдюк, сшитый из обработанной шкуры *эркеч* — молодого козла, подвешивали коптиться над очагом юрты. Мутовка представляла собой деревянный крестообразный наконечник, посаженный на круглую рукоятку длиной 1,3–1,4 м. Для сбивания масла *янлык* предварительно замачивали в воде и подвешивали на *чате* — вбитых в землю и соединенных вершинами трех жердях (у турков — *чатма* [Курылев 1976: 109]).

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-298-2/
© МАЭ РАН

Полученное масло собирали в отдельную посуду, а оставшееся пахтанье — *айран* — употребляли как напиток или сцеживали в кожаных бурдюках — *сузме дери* (позже — в матерчатых мешках) и получали обезжиренную *сузме*. В хозяйстве оседлые туркмены наряду с кожаными бурдюками использовали деревянные и глиняные *гупи*. Маслобойка представляла собой сосуд с высокой, сужающейся кверху горловиной. Процесс сбивания масла в *гупи* был аналогичен процессу получения масла в бурдюке.

В прошлом масло употребляли в еду непосредственно после сбивания, а затем перетапливали и получали *сарыяг* — продукт длительного хранения. Топленое масло широко применялось при приготовлении различных блюд. При перетапливании масла в казан добавляли рис, пшеницу или джугару. Поднявшееся на поверхность очищенное масло переливалось в другую посуду, а разваренную крупу — *дерти* — употребляли в пищу как отдельное блюдо. *Сарыяг* хранили в глиняных кувшинах — *голча* (у текинцев), *мардак* (у йомудов). Нохурли, геоклены для хранения топленого масла применяли *депбе* (*депме*). Из корней горного растения *чырыш* — эремурус — с добавлением воска и канифоли варили «клей». Затем из холщовой ткани шили сосуд в форме кувшина с двумя ручками, наполняли его соломой или песком и обмазывали несколькими слоями «клея». После полного высыхания в *депбе* заливали топленое масло и, плотно обвязав горловину кувшина, закапывали в землю, иногда прямо под женской половиной юрты, где масло хранилось в течение длительного времени.

У туркмен, живущих в горной местности, в частности в аулах Койтендага, до недавнего прошлого существовал способ хранения масла в овечьем желудке. Очищенный и надутый желудок — *гарын* — наполняли подсоленным маслом и, туго завязав отверстие, подвешивали в пещерах, где даже в летнее время было относительно прохладно. Аналогичный способ хранения масла был свойствен и казахам [Муканова 1968: 36].

Сыроделие представлено в традиционной туркменской кухне сырами *сарган*, *мотал, пейнир* или *сыкман*. Закваску для молока — *мая* (*маялык*) — готовят из сычуга новорожденного ягненка, зарезанного после первого подпуска к матери. Для при-

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-298-2/
© МАЭ РАН

готовления *маялык* высушенный сычуг заливают сывороткой из-под пахтанья, добавляют соль, горсть пшеницы и оставляют на несколько дней. В парное молоко добавляют немного закваски и, накрыв, оставляют для заквашивания. Образовавшуюся массу — *делеме* (*телеме*) — заливают в матерчатые мешки и отжимают путем прессования. В результате получается мягкий сыр *пейнир* (у йомудов Прибалханья — *сыкман*), который хранят в рассоле. Перед употреблением его вынимают из рассола и заливают молоком.

Нохурли из *пейнир*а готовят мягкий бурдючный сыр *мотал*. Для этого в бурдюк из козьей шкуры — *мотал дери* — укладывают *пейнир*, утрамбовывают и, туго завязав горловину, оставляют в прохладном помещении. Лишняя влага сцеживается через поры бурдюка, и в сухом виде сыр можно хранить вплоть до следующего сезона доения. Следует отметить, что при обработке бурдюка козья шерсть только коротко постригается, причем бурдюк выворачивается наизнанку, шерстистой стороной внутрь [Хабибуллаев]. Перед употреблением в бурдюк несколько раз наливают свежее молоко, до тех пор пока *мотал* не приобретает нужную консистенцию и вкус. Рассыпчатый, довольно жирный сыр *мотал* под аналогичным названием известен армянам [Культура жизнеобеспечения… 1983: 211], азербайджанцам [Астахова], как *тулум пейнир* — туркам [Курылев 1976: 110].

Путем термической обработки парного заквашенного молока готовили твердый сыр — *сарган*. Для приготовления *саргана* в теплое молоко прямо в казане добавляли закваску. Полученное *делеме* уваривали на медленном огне до хрустящего состояния. В результате получался продукт длительного хранения — сыр со сладковатым привкусом. Сочетание сычужной ферментации и термической обработки как способ приготовления сыра характерен для кухни тюркомонгольских народов. У башкиров такой сыр известен под названием *азикай*, у киргизов — *эжигей*, у казахов — *кзыл еримшик* [Фиельструп 1930: 289].

Еще одним важным звеном в ряду молочных продуктов туркмен является заквашенное и сцеженное молоко — *сузме*. *Сузме* и высушенные сырки из нее — *гурт* (*курут*) — упоминаются в Словаре Махмуда Кашгарского [ал-Кашгари 2005: 340, 406].

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-298-2/
© МАЭ РАН

Южные, юго-восточные и северные туркмены для обозначения продукта сцеживания кислого молока используют термин *чекизе* (*чекиде*). Этнограф М. Бердыев, различая тюркское и иранское названия данного продукта, отмечает, что выработка *сузме* путем сцеживания *гатык*а или айрана в кожаных бурдюках свойственна тюркским народам, а приготовление *чекизе* только из айрана сцеживанием в матерчатых мешках присуще оседлым иранцам [Бердыев 1992: 78]. *Сузме* — скоропортящийся продукт, поэтому поздней весной и летом ее старались по возможности употребить или высушить. В осенне-зимний период практиковалось длительное хранение *сузме* в кожаных бурдюках — *сузме дери*. *Гатык* заливали в бурдюк, бросали горсть соли и, завязав горловину, оставляли для сцеживания на *теляр*е — небольшом возвышении. Поверхность бурдюка ежедневно промывали холодной водой и скоблили ножом. В бурдюк наливали свежую порцию *гатык*а и взбалтывали. В таком виде чуть подсоленное *сузме* хранилось до самой весны.

При сцеживании *гатык*а *сузьма* получалась жирная; разбавляя ее водой, готовили *чал* — кисломолочный напиток. При сцеживании айрана получался нежирный продукт, который солили и скатывали в круглые сырки — *гурт*. Высушенный *гурт* разводили в воде и пили как напиток, добавляли в *унаш* — домашнюю лапшу, путники брали сухие сырки в дорогу. Геокленам был известен способ получения *сузме* кипячением айрана.

Безотходная технология переработки молока у туркмен предусматривала получение сухих сырков кипячением жидких отходов маслоделия и сыроварения. Выделившуюся сыворотку при приготовлении *саргана* туркмены переливали в отдельный казан и путем долгого кипячения получали кашицеобразную массу, из которой скатывали и сушили круглые шарики — *гызылгурт*. Нохурли кипятили сыворотку из-под *пейнир*а с добавлением солодки и формовали шарики темно-коричневого цвета — *гарагурт*. У текинцев *гарагурт*ом называли шарики, полученные кипячением *чокелик сувы* — сыворотки из-под *гатык*а. В народной медицине и *гарагурт*, и *гызылгурт* рекомендовались диабетикам, а также применялись как слабительное средство [Эсенов].

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-298-2/
© МАЭ РАН

Как мы видим, разнообразие способов консервации молочной продукции у туркмен свидетельствует о древних скотоводческих традициях народа. Во второй половине XX в. произошло некоторое сужение ассортимента традиционных молочных продуктов: обобществление скота привело к уменьшению их в личном хозяйстве и исключению из рациона питания овечьего молока, сыра *сарган*, свело на нет приготовление сливочного и топленого масла. С появлением в повседневной жизни холодильных устройств отпала необходимость в консервации молочных продуктов в домашних условиях. Вместе с тем преемственность и бережное отношение туркмен к традициям предков способствуют тому, что и на сегодняшний день во многих регионах продолжают бытовать традиции приготовления молочной продукции, которые обогащаются достижениями и требованиями современности.

Источники и библиография

Астахова И. Древняя Гянжа — сокровищница Азербайджана [Электронный ресурс]. Режим доступа: http://www.noi.md/ru/news_id/31948.

Бердыев М.С. Традиционная система питания туркмен. Ашгабат, 1992.

Гадельгареева Р.Г. Традиционные способы консервирования молочных и мясных продуктов у башкир // Культура и быт башкир. Уфа, 1978.

Культура жизнеобеспечения и этнос. Опыт этнокультурологического исследования (на материалах армянской сельской культуры). Ереван, 1983.

Курылев В.П. Хозяйство и материальная культура турецкого крестьянства (новейшее время). М., 1976.

Махмуд ал-Кашгари. Диван Лугат ат-Турк / Пер., предисл. и коммент. З.-А.М. Аузовой. Алматы, 2005.

Муканова Т.А. Молочная пища казахов (по материалам XIX — начала XX в.) // Известия АН КазССР. Серия обществ. наук. 1968. № 5.

Овезов Дж. Туркмены-мурчали // Труды ЮТАКЭ. Ашхабад, 1959. Т. IX.

Овезов Дж. Население долины Чандыра и среднего течения Сумбара. Ашхабад, 1976.

Фиельструп Ф.А. Молочные продукты питания турков-кочевников // Казаки: Сб. статей антропологич. отряда Казахстан. экспедиции АН. Исследование 1927 г. Л., 1930.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-298-2/
© МАЭ РАН

Хабибуллаев Нагматылла, информант, 1936 г.р., житель села Гараул этрапа Бахарлы Ахалского велаята.

Эсенов Умур, информант, 1939 г. р., житель д/о «Бирлешик» Мургапского этрапа Марыйского велаята.

Список сокращений

Труды ЮТАКЭ — Труды Южно-Туркменистанской археологической комплексной экспедиции

О.А. Васильева

БЫТОВАЯ СКАЗКА В ЭТНОКУЛЬТУРНОЙ ТРАДИЦИИ НАРОДОВ СЕВЕРНОГО КАВКАЗА КАК СОСТАВЛЯЮЩАЯ ОБЩЕРОССИЙСКОГО КУЛЬТУРНОГО ПРОСТРАНСТВА

Отметим, что, несмотря на национальный или интернациональный сюжет, сказка в некоторой степени является символом единства народа, что особенно актуально для нашего государства. Сказка не имеет языковых барьеров, не знает территориальных или государственных границ. Она путешествует от народа к народу, каждый из которых привносит в нее что-то свое, особенное, и тем самым способствует созданию и развитию общенационального культурного богатства [Пропп 2011: 5].

Фольклорный сюжет бытовой сказки представляет собой «отклик на настоящее, имеющее фантастическую форму». Но при этом происходит стирание различий между нереальным и реальным, существующих одно в другом, где реальность «подсвечивается фантастикой», которая, в свою очередь, «становится подоплекой и скрытой сущностью повседневно-обыденного» [Юдин 2006: 286, 287].

В бытовых сказках народов Северного Кавказа весьма зримо присутствует такой необозначенный в тексте персонаж, как

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-298-2/
© МАЭ РАН

Смех. Смех над отношениями собственности, классовым судом и т.п. как раз и является, с одной стороны, результатом «сближения фантастического, навеянного родовым прошлым», а с другой стороны, современной действительностью с ее «нереальным сказочным подтекстом» [Там же: 290]. Примером подобного рода развития сюжета может послужить кумыкская сказка «Неблагодарный богач» [Гора самоцветов 2011: 148–153].

Реальный мир этой сказки — возвращение пьяного богача Измаила, известного своей спесивостью и жадностью, со званого пира и попадание его в яму, вырытую охотниками для диких зверей; помощь крестьянина в освобождении всех вынужденных сидельцев ямы; обещание богача отблагодарить крестьянина за спасение; неправедный суд.

Фантастика же заключается в том, что спасенные звери (лисица, медведь, змея) щедро отблагодарили крестьянина, богач же не только забыл про своего спасителя, но и дал против него ложные показания у кади.

Однако, согласно адатам Дагестана, крестьянину было предоставлено право подтвердить правдивость сказанного свидетельскими показаниями. Неожиданно появившиеся спасенные крестьянином звери «поклонились кади и сказали:

— Мы свидетели, что крестьянин говорит правду, а богач Измаил лжет, Крестьянин спас и всех нас, и этого неблагодарного лжеца. Мы ничего не обещали ему за спасение, а Измаил сулил озолотить его, да ничего ему не дал. Мало того — он еще наклеветал на своего избавителя» [Там же: 152–153].

Таким образом, выступившие на суде у кади животные-свидетели проявили активную общественную позицию, не только предотвратив неправедный суд, но и спася жизнь невинного человека, что вполне согласуется с этнокультурной традицией народов Северного Кавказа о справедливости и неотвратимости наказания за содеянное.

Для кавказских народов, при некоторых различиях для каждого этноса, остаются общими основные этические постулаты традиционной этической системы в кавказском цивилизационном плане (см. например: [Албакова 1999а, 1999б; Бгажноков 1999]).

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-298-2/
© МАЭ РАН

Похвальной характеристикой у северокавказских этносов является готовность прийти на помощь, оказать необходимую услугу.

Примечательна в этом отношении осетинская сказка «Что дороже?» [Гора самоцветов 2011: 159–163], сюжет которой, на первый взгляд, выглядит весьма незамысловатым: долгий спор двух юношей одного аула о том, в чем же заключается счастье — в обладании табуном из ста кобылиц или наличии ста друзей. Обретение юношами желаемого, казалось бы, должно было окончить их долгий спор, если бы не слова матери юноши, заимевшего сто друзей:

«— Все это хорошо, сынок. Но вот какой совет я тебе дам: прежде испытай ты своих друзей, убедись на деле, а не на словах — настоящие ли они друзья. Тогда только и можешь сказать, что ты счастлив». Мать предложила сыну и то, как испытать новых друзей («Садись на коня, поезжай по всем селениям, где нашел друзей, и объяви им, что тебя постигло несчастье и ты лишился всего») [Там же: 161].

Новые друзья юноши действительно оказались настоящими друзьями: кто пригнал скот, кто привез хлеб, кто оказал помощь одеждой, домашней утварью — никто не остался безучастным к «несчастью» друга. Помощь оказалась как нельзя кстати: именно в ту ночь абреки ограбили владельца табуна кобылиц, которому и отдали все, что было получено.

Мораль же, к которой эмпирическим путем пришел второй юноша, гласит: «Дороже всего не богатство, а верный друг».

Не последнее место в традиционной кавказской этике занимало трудолюбие. В данном случае акцент хотелось бы сделать на кабардинской сказке «Трудовые деньги» [Сказки 2011: 69–73].

Общемировой сюжет данной сказки обретает кавказский колорит в том, что назначаемая стариком плата за труд своего сына-лентяя в один золотой в год вызывала недоумение у потенциальных хозяев своей мизерностью, поэтому парня не заставляли работать, чтобы не обидеть старика, но золотой лентяю по истечении года выплачивали. Естественно, лентяй и не думал задаваться вопросом: почему отец бросает деньги в огонь, так как не знал цены действительно заработанному трудом золотому.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-298-2/
© МАЭ РАН

Концовка сказки традиционна для данного сюжета: брошенные стариком в огонь деньги сын начал выгребать голыми руками с криком: «Как же можно трудовые деньги в огонь бросать!».

Таким образом, в сказке отчетливо прослеживается не только общемировая тенденция отношения к лентяям, но и насыщение сказочного сюжета элементами горского колорита.

Особенностью сказок народов Северного Кавказа является многоаспектность содержания в плане выделения тех или иных качеств, которые так или иначе связаны с морально-поведенческими нормами и ориентирами кавказской этики. Примером таких сказок могут послужить балкарские сказки «Два хана» [Сказки 2011: 85–90] и «Хитрый гость» [Народные сказки 2003: 222–225], адыгейская сказка «Человек, который купил ум» [Сказки 2011: 105–116], карачаевская сказка «Счастье, ум и богатство» [Народные сказки 2003: 249–251] и ингушская сказка «Падчах и муравей» [Сказки 2011: 23–25].

Первые из двух перечисленных сказок не имеют прямых аналогов в общемировых сюжетах, что доказывает самобытность культуры северокавказских народов. Качества, на которых акцентируется внимание слушателя, являясь традиционными для многих культур, наибольшую разработку в бытовой сказке получили именно у народов Северного Кавказа.

Прежде всего, речь идет о гостеприимстве, правдивости, умении держать данное слово, хитрости, ассоциируемой со смекалкой, дополненной насмешкой над тем, что традиционно вызывало осуждение у кавказских этносов, например нежелание достойно принять гостя.

Пастух из сказки «Два хана» зарезал рыжего жеребца, являвшегося не только вожаком лучшего табуна, но и гордостью хана, пастухом у которого он был, «но гостя надо хорошо принять, хорошо угостить, надо, чтобы гость остался доволен».

В то же время пастух не посмел обмануть своего хозяина и честно сказал, почему пришлось зарезать рыжего жеребца. Но и хану-гостю пришлось признать свое поражение: не сумел он заставить пастуха солгать, а потому пришлось «отдать первому хану весь свой скот, все свое богатство».

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-298-2/
© МАЭ РАН

Жадность же бая из сказки «Хитрый гость», который, пренебрегая горским обычаем ставить лучшее угощение для гостя», «ставил такую еду, какую самый бедный человек постыдится поставить», была наказана находчивым и остроумным юношей Аэзретом. Он не только вынудил бая хорошо угостить, но и благодаря своей смекалке заполучил в жены байскую дочь, что не вызвало порицания сказителя, несмотря даже на открытый обман бая, только потому, что бай долгое время попирал принятые морально-этические нормы горского общества.

Мотив гостеприимства присутствует практически в каждой сказке северокавказских народов.

Однако в сказке «Человек, который купил ум», он приобретает дополнительный оттенок, который как нельзя лучше отражает кабардинская пословица «Гость в доме — не хозяин», а потому не пристало гостю давать советы хозяину и вмешиваться в его дела. Благодаря уму гость вышеназванной сказки не только хорошо был принят хозяином, но получил от него кисет с золотом.

Может показаться, что некоторым особняком в этом ряду бытовых сказок стоит сказка «Падчах и муравей». Но анализ текста сказки свидетельствует не только о глубоком философском смысле, но и о меткости языка ингушского народа («Что за глупец ведет войска, не разбирая дороги», «Лучше быть маленьким, да удаленьким, чем большим, но бестолковым», «Настоящий джигит должен быть тонким в поясе»).

Оригинальность мышления в сказке принадлежит муравью. Он тонко и остроумно высмеивает глупость власть имущих, оказывается в бытовом плане весьма приспособленным существом, живущим не только сегодняшним днем, но и просчитывающим свое существование надолго вперед («Глупец, посадивший меня сюда [в ящик], мог не вспомнить обо мне еще целый год. И я на всякий случай приберег вторую половину зерна»).

Не стоит специально указывать на связь бытовой сказки с процессом становления и развития национального и межэтнического единства. Об этом свидетельствуют тексты народных сказок, появившиеся в глубокой древности и дошедшие до наших дней. Мудрость народа сама по себе является гарантом вос-

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-298-2/
© МАЭ РАН

питания толерантности и идеи гражданской нации, что служит гарантом стабильности такого полиэтничного государства, как Российская Федерация и, в частности, одного из ее полиэтничных регионов — Северного Кавказа.

Библиография

Албакова Ф.Ю. Проблемы развития традиционной культуры вайнахов. М., 1999а.

Албакова Ф.Ю. Символ и традиционные фольклорные формы культуры. М., 1999б.

Бгажноков Б. Х. Адыгская этика. Нальчик, 1999.

Гора самоцветов: сказки народов России в пересказе М. Булатова. М., 2011.

Народные сказки балкарцев и карачаевцев. М., 2003.

Пропп В. Я. Русская сказка. М., 2011.

Сказки народов России. М., 2011.

Юдин Ю. И. Сказка и история // Юдин Ю. И. Дурак, шут, вор и черт. (Исторические корни бытовой сказки.) М., 2006.

Л.С. Гущян

ОСОБЕННОСТИ КОСТЮМА ЖИТЕЛЕЙ ВАНСКОЙ ОБЛАСТИ (по материалам коллекции А.А. Миллера)

Комплектование коллекций, отражающих традиционную культуру армян Ванской области, относится к 1916 г., когда была предпринята экспедиция петербургских востоковедов в данный регион, включавшая исследование археологических памятников, которыми занимались Н.Я. Марр и И.А. Орбели, а также сбор этнографического материала, порученный хранителю этнографического отдела Русского музея А.А. Миллеру.

Географический диапазон собранных во время экспедиции предметов охватывает практически все восточное, южное и западное побережье озера Ван. Представлены вещи из районов

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-298-2/
© МАЭ РАН

Ван, Мокс, Шатах, Карчкан, Хизан, Битлис, Муш. Общее число приобретенных во время поездки экспонатов, составляющих четыре коллекции, — 396 предметов.

Основу армянских коллекций из Ванской области составляют пять костюмных комплексов, были собраны также отдельные элементы костюма. Текстильное ремесло армян Ванской области представлено обширной коллекцией набойных досок и другими инструментами — всего 153 предмета, а ковроткачество — тремя коврами, изготовленными в г. Битлис.

Наиболее представительной в количественном отношении является коллекция № 3737, включающая 223 экспоната, в числе которых предметы одежды из более чем 20 населенных пунктов. Коллекция хорошо аннотирована: в подавляющем большинстве случаев указано не только место бытования, но и диалектное название предмета, а также половозрастной статус его владельца.

Для уточнения способа ношения тех или иных предметов, представленных в фондах РЭМ, были привлечены полевые материалы, собранные И.А. Орбели в 1912 г. в Моксе [Орбели 2013] и Е. Лалаяном в 1910 и 1915 гг. в Ване и Восточной Армении, среди беженцев из области Тарон [Лалаян 1910; 1916]. Кроме того, привлечен фотоиллюстративный материал из фундаментального труда С. Лисициан, посвященного армянским танцам [Лисициан 1958, 1983], и работа С. Лисициана по этнографии армян [Лисицан 1955].

Представленный в коллекции материал позволяет говорить о двух основных вариантах мужского костюма, бытовавших в регионе. Первый состоит из вышитой хлопчатобумажной нательной рубахи, вышитых штанов, хлопчатобумажной куртки и вышитой же шапки. Представленная в данном комплексе рубаха имеет исполненный вышивкой в технике «крест» орнамент на груди, вороте и нижней части рукавов, от которых отходят ленты, вышитые в той же технике и «гладью». Штаны тоже богато украшены вышивкой разноцветными шерстяными нитями.

Второй вариант костюма составляют нижние хлопчатобумажные рубаха и штаны, а также верхние штаны и куртка, сшитые из тонкой шерстяной ткани с тканым орнаментом. В отличие от первого варианта костюма шапка, входящая в данный

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-298-2/
© МАЭ РАН

комплекс, не имеет вышивки. Данный вариант характерен для г. Ван и для Шатаха, где было развито кустарное производство шерстяных тканей.

Пояс — обязательный элемент мужского костюма армян. В коллекции имеются как шерстяные, так и хлопчатобумажные пояса. Носки *тять* — чуть выше щиколоток и *кюрпа* — с высоким голенищем, декорированные либо растительным, либо геометрическим орнаментом, имеют специальные шнуры для завязывания. При помощи завязок также фиксировалась на ноге обувь, три локальных варианта которой представлены в коллекции.

Исключительно редкими в музейных собраниях являются кожаная сумка на ремне и поясной набор. Данные предметы позволяют расширить наши представления о способах хранения мелких предметов в данной локальной традиции. Кроме того, ставшее общим местом в литературе утверждение о том, что широкие тканые пояса были достаточны для хранения мелких предметов, а также ножей и кинжалов, ставится под сомнение предметами из ванской коллекции.

Основу женского костюма составляют рубаха, штаны, верхнее распашное платье, передник, пояс и головной убор.

Привезенные из Ванской области передники представлены двумя вариантами — закрывающий грудь и поясной. Второй вариант сопровождается нагрудником. Декор нагрудных деталей женского костюма различен: есть как вышитые, так и декорированные металлическими элементами — монетами, штампованными фигурами с подвесками. Общими для них являются трапециевидная форма и способ завязывания — матерчатым шнуром при помощи пуговицы или крючка. У трех нагрудников имеются ленты, которые завязываются или застегиваются сзади крючком или пуговицей.

Нагрудники — весьма распространенная в армянской традиции деталь женского костюма. Так, в Барцр Айке, Джавахке, Александрополе, Ардвине нагрудники шились из шелковой или тонкой хлопчатобумажной ткани, а в Сюнике и Арцахе — из плотного темного бархата. В этих областях нагрудники надевались под верхнее распашное платье. Вероятно, по аналогии

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-298-2/
© МАЭ РАН

с этими локальными традициями ванские нагрудники также помещались в музейных экспозициях на манекенах под верхнюю одежду. Однако рисунки из архива С. Лисициан, экспедиционные фотографии А.А. Миллера, а также полевой материал Е. Лалаяна указывают на то, что данная деталь в ванской традиции надевалась на платье. Таким образом, уточнив способ ношения данного предмета, можно предположить некоторую возможность корреляции его и другого важного элемента женского костюма — передника.

Если поясной передник и нагрудник надевали при переходе от статуса девицы к статусу замужней женщины, то другой элемент, маркирующий принадлежность к полу — накосные украшения, надевались уже в период девичества. В коллекции имеются следующие накосные украшения: нитяные и изготовленные из волос, переплетенных с шерстяными лентами, пришитыми к специальному мешочку, куда складывались собственные косы замужней женщины. Вероятно, косы собирались в пучок на затылке, потому что мешочек не очень глубокий.

Важнейшим маркером состояния девичества в западно-армянских историко-культурных областях являются шерстяные шапочки красного цвета с нашитыми металлическими теменниками с подвесками. Такие шапочки имели широкое распространение в Западной Армении. Между тем в коллекции представлена уникальная девичья шапочка, чье донце украшено не металлическим плоским *тасом*: макушка выделена кругом, который составляют зеленные ветки из шерстяных нитей, а в центре — крестообразная фигура из ракушек каури и пуговиц, с бисерной подвеской-оберегом с голубой бусиной.

Представленные в коллекции шейные, нагрудные украшения, а также браслеты из бисера носили как девушки, так и молодые женщины. В литературе уточняется, что девичьи бисерные украшения, а также украшения из бус, чаще всего стеклянных и янтарных, сменялись серебряными после рождения первого ребенка.

Основу женского головного убора составляли обод на жесткой основе, к которому крепились налобное височное украшение и головное покрывало, закрывавшее волосы. Следует отметить,

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-298-2/
© МАЭ РАН

что налобные украшения известны во всех армянских историко-этнографических областях. В основном они представляют собой полосу ткани, на которую подвешен ряд монет или жетонов. Однако ванский женский налобник изготовлен из металла, часто — серебра, имеет несколько горизонтальных рядов различных по форме составляющих их элементов. Обязательной деталью налобного украшения является также низка из бисера, часто голубого цвета.

Голубой бисер является предметом, наделенным в данной локальной традиции охранительными свойствами: по краям многих предметов костюма нашивались голубые бисерины или же низки из них. Такими бусинами отмечены края рукавов мужских рубах, ворот куртки, края женского головного покрывала и даже края внутреннего кармана в мужской куртке.

Еще одним элементом костюма, имеющим, вероятно, охранительную функцию, является желтая полоса (или несколько линий и полос), которые вышиты или нашиты на внутреннюю сторону подолов женских рубах и платьев, на полочки мужской куртки с лицевой стороны и даже на изнанку пастушьей сумочки.

В завершении краткой характеристики особенностей ванского женского костюма следует сказать, что в свое время С. Лисициан [Лисициан 1955: 229–232] предложил (и это стало общепринятым) разделение армянского женского костюма на восточный и западный, основываясь на двух, важных по его мнению, признаках — наличие и отсутствие передника и белый или красный цвет рубахи. Ванский костюмный комплекс включает как передник, так и рубаху темного, красного цвета и, таким образом, является как бы пограничным между восточным и западным костюмом. Следует также сказать, что анализ коллекции позволяет ввести в комплекс важных для классификации армянского костюма элементов такую деталь, как нагрудник (и локальные особенности способа его ношения).

Библиография

Лалаян Е. Васпуракан. Ван, Тосп и Айоц дзор // Азгагракан андес. Тифлис, 1910. № 20 (на арм. яз.).

Лалаян Е. Муш-Тарон // Азгагракан Андес. Тифлис, 1916. № 26 (на арм. яз.).

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-298-2/
© МАЭ РАН

Лисициан С. Армянские старинные пляски. Ереван, 1958. Т. I; 1983. Т. II.
Лисициан С.Д. Очерки по этнографии дореволюционной Армении // Кавказский этнографический сборник. 1955. Т. 1.
Орбели И.А. Топографический и этнографический очерк Мокса // Историко-филологический журнал. Ереван, 1977. № 2.

В.А. Дмитриев

АДЫГИ НЕ ПРОДАВАЛИ СТРОЕВОЙ ЛЕС И НЕ НОСИЛИ УКРАШЕНИЙ ИЗ МОНЕТ

Н.И. Карлгоф, в 1845–1854 гг. начальник штаба Кавказской береговой линии, в 1854–1858 гг. оберквартирмейстер Отдельного Кавказского корпуса, имел большой опыт общения с горцами Западного Кавказа. Поэтому следует с вниманием отнестись к его замечаниям. Он, в частности, сообщал: «Главное богатство края составляет строевой лес, но горцы никогда не занимались лесной промышленностью в размере, соответствующем обилию материала. Ближайшие к нашим поселениям жители привозят к нам на продажу дровяной лес и в небольшом количестве строительный, но последний, добываемый не в горной полосе, а в тех лесных участках, из которых вывоз не требует большого труда, лес принадлежит не к лучшим породам, мелок и крив. По непривычке к труду горцы не пользуются хорошим строевым лесом даже и для собственных надобностей, предпочитая прочным деревянным постройкам, требующим затруднительного вывоза леса из гор, легкую постройку — плетенной из хвороста, обмазанного глиной, саклей, состоящей из двух небольших комнат, мужской и женской половин» [Карлгоф 2004: 121].

Сегодня мы можем признать замечание опытного колониального администратора и хорошего наблюдателя проявлением определенного непонимания явления, взглядом на чужую культуру со своей позиции. Есть и другие замечания, оцени-

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-298-2/
© МАЭ РАН

вающие культуру кавказских горцев, в том числе адыгов, со стороны, и в их массе постепенно вырисовывается ее подлинный облик.

Адыги действительно не строили дома из хорошего леса, хотя западным адыгам срубные конструкции были известны, но они строились по особым случаям [Торнау 1999: 271–272]. Преобладал тип легкой постройки, о котором другой русский источник писал: «Исправление горских жилищ не стоит дорого и не занимает много времени: нарубил под боком в лесу хвороста, заплел незатейливую саклю, обмазал ее тут же находящейся под ногами глиной — и жилище готово» [Короленко 2004: 354]. В этом сообщении главное то, что легкие стены западно-адыгского жилища менее всего являлись границами, отделявшими дом от леса. Не случайно российскими источниками такие адыгские горские социумы, как хакучи, абадзехи оценивались как «люди леса», имевшие особые навыки коммуникации в лесу [Дьячков-Тарасов 2004: 600, 616]. С. Броневский назвал жизнь адыгов «привычкой к открытому воздуху», и Хан-Гирей согласился с ним [Хан-Гирей 2008: 269].

Ф. Дюбуа де Монпере отмечал наличие деревьев на усадьбах адыгов, когда писал, что «для черкесов деревья и леса являются первой необходимостью». В его описании поселение адыгов — «жилища, разбросанные там и сям среди деревьев — дубов, ясеней, грушевых и сливовых, прекрасных вязов, грабов, которых не тронул топор, и которые освежают все вокруг своей тенью в жаркий сезон.<…> Участки окружены деревьями или лесами» [Дюбуа де Монпере 1974: 436].

Создавая новую усадьбу, адыги сначала сажали деревья, а оставшиеся от старых хозяев не вырубали. В селении сажали деревья в общественных местах. Существовал обычай сажать деревья на могилах, плоды с таких деревьев предназначались для представителей всего животного мира. При рождении человека высаживалось плодовое дерево — яблоневое или грушевое для мальчика, слива или алыча для девочки, данный обычай широко распространен в разных частях мира, у человека появлялся как бы побратим в мире деревьев. Плодовое дерево можно было срубать только тогда, когда оно не плодоносило более семи лет,

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-298-2/
© МАЭ РАН

некоторые породы деревьев вообще нельзя было вырубать. Можно сказать, что усадьба не выделялась из леса, а буквально встраивалась, вживлялась в него.

У западных адыгов существовала особая «подпитка» жизненного пространства принесенными из леса предметами. Примером такого действия является использование деревянного шеста-посоха. По сведениям А.Я. Люлье, «в прежнее время присягали на посохе, вырубленном в священной роще, <…> и произносимую клятву начинали словами: “Я клянусь тем, кто создал эту ветвь”» [Люлье 2004: 92].

Еще большее значение имело принесение из леса т.н. идола Созереша — обрубка дерева с семью сучьями [Шортанов 1982: 116–129]. И. Бларамберг писал, что Созереш воплощен в молодом грушевом деревце, которое черкесы вырубают в лесу [Бларамберг 1874: 374]. Созереш был одним из значимых божеств традиционной мифологии адыгов, покровителем растительности и земледелия, а его «идол» — часть дерева с семью отростками, домашним святилищем, возводившимся для общеэтнического символа.

Земледельцы-адыги не стремились к полной расчистке леса ради посева зерновых. Лес оставлялся по периметру пахотного участка, защищая его от зноя и ветра. Отдельные крупные деревья оставлялись на самом участке, чтобы предотвратить эрозию почвы, предупредить ее сползание и смывание дождями, но их главной функцией было задерживать влагу в верхних слоях почвы, что питало посевы. Дерево для этого окоряли, существенно уменьшая его жизненную активность. Дикорастущие плодовые деревья служили подвоями для культурных растений, что зачастую соединяло фигуры охотника и садовника.

Н.Н. Клинген назвал такую систему лесо-хлебной [Клинген 1897: 42–43, 47, 49]. Систему из леса и поля вместе сохраняло склоновое щадящее местность террасирование, обеспечиваемое подпорными стенками. Немаловажным обстоятельством являлось сохранение освоенных земель в семейном наследственном владении [Калоев 1981: 57]. Лес воспринимался в народном сознании как гарантия продовольственной безопасности и самой жизни [Хотко 2005: 26–27].

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-298-2/
© МАЭ РАН

В источниках по этнографии адыгов отмечено почитание священных рощ: у адыгов «нет ни особых строений для молитвы, ни жертвенников; храмом им служит заповедная роща под открытым небом» [Люлье 2004: 71]. Рощи, как правило, группировались по долинам горных рек и закреплялись за определенными социальными единицами, создавая своеобразную сакрально-фамильную сеть Черкессии. В описании Т. Лапинского место моления выглядело как часто встречающийся, находящийся в роще комплекс культовых предметов, принадлежащий общине и напомнивший ему священную дубраву друидов [Лапинский 1995: 82–88].

Сакральными местами выступали отдельные деревья, рощи из крупных деревьев, очищенные от подлеска, рощи, в которых были одно или несколько крупных деревьев. Особо выделялись деревья, пораженные молнией [Люлье 2004: 80]. Священные рощи состояли из больших деревьев, все пространство было очищено от подлеска [Лонгворт 1974: 548].

В сочинении К. Пейсонеля присутствует тезис о наличии в Черкесии замечательного дерева, окруженного большим почитанием, идущим вплоть до идолопоклонства.

Сакральным предметом оказывалось практически любое дерево. Адыги верили, что срубленный у священного дерева сук лишит жизни виновного в этом проступке, погубленное дерево лишит жизни всю семью, а уничтожение рощи ведет к уничтожению всего рода, которому она принадлежала [Вейденбаум 1878: 159]. С этим, несомненно, связана ожесточенная защита рощ от порубок и просто захвата врагом в годы Кавказской войны. Совокупность рощ — лес — в таком случае должен был уподобляться народу.

В результате становится понятным, что ни одно крупное дерево не могло быть срублено ради профанных целей, а на продажу могло попасть только то, что являлось результатом очистки леса.

Еще одним примером своеобразия адыгской культуры является отсутствие в украшениях одежды адыгов монет, что особо примечательно на фоне их обилия в костюме народов Северо-Восточного и Южного Кавказа.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-298-2/
© МАЭ РАН

Е.Н. Студенецкая, досконально изучившая соответствующее собрание РЭМ и накопившая гигантский объем полевой информации, указывает фактически на нетипичность использования монет в женских украшениях адыгов, балкарцев, карачаевцев и осетин, рисуя совсем другой вид внесения ювелирных украшений в женский костюм, в основном нашивных украшений и мелких пуговок из золотной нити. У адыгских народов ношение большого количества украшений считалось признаком дурного вкуса. Увеличение числа украшений для народов Северного Кавказа отмечается только на востоке у чеченок, как правило — зажиточных. У мужчин украшениями были серебряные детали пояса и газыри, у девушек и молодых женщин пояс и нагрудная застежка. Понимается, что единственным украшением мужчины является оружие. Возможно, монету могли иметь при себе, но как скрытый амулет, а не как украшение одежды. У женщин украшения-амулеты или пластинки иногда нашивались на боку под рукой, где они не были видны посторонним [Студенецкая: 1989: 93–96; 199–208].

Однако известно, что для народов Северного Кавказа серебряная монета была выдающимся сакральным предметом. Одно из ее назначений — использование в жертвоприношении. Осетины, карачаевцы, балкарцы, горные адыги, абхазы оставляли монету в числе других предметов (пуля, пыж, кусок материи и т.п. — все части какого-то целого) в кучах набросанных камней около перевалов и у перекрестков дорог. Следует отметить, что у адыгов монета служила сакральной мишенью в стрельбе из ружей и пистолетов или была среди тех предметов, овладение которыми было признаком ловкости в джигитовке. Например, нужно было поднять на полном скаку с земли монету. У кабардинцев существует термин Абасэкъашътэ — букв. «подхватывание абаза», в современной трактовке — двадцатикопеечной монеты.

Отсутствие монет в женском костюме адыгов следует в первую очередь трактовать как результат воспроизведения в одежде девушек и молодых женщин, особо из среды знати, принципов конструирования мужской одежды, заключавшихся в создании костюма воина. Этим принципиально исключается использование амулетов шумящего и звенящего действия, в функции кото-

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-298-2/
© МАЭ РАН

рых монета чаще всего выступала в одежде народов Кавказа. Снижены и другие значения, которые могут рассматриваться как символическое отражение в монете свойств, связанных с женским началом (монета как щиток, монета как кружок).

Приведенные материалы дают представление о значимости тех признаков, которые представляются через отсутствие в культуре каких-либо явлений.

Библиография

Бларамберг И.Ф. Историческое, топографическое, статистическое, этнографическое и военное описание Кавказа // Адыги, балкарцы и карачаевцы в известиях европейских авторов XIII–XIX вв. Нальчик, 1974.

Вейденбаум Е.Г. Священные рощи и деревья у кавказских народов // Известия Кавказского отделения Императорского Географического общества. Тифлис, 1878. Т. 5. № 3.

Дьячков-Тарасов А.Н. Абадзехи (Историко-этнографический очерк) // Ландшафт, этнографические и исторические процессы на Северном Кавказе в XIX — начале XX века. Нальчик, 2004.

Дюбуа де Монпере Ф. Путешествие по Кавказу, к черкесам и абхазцам, в Колхидию, Грузию, Армению и в Крым // Адыги, балкарцы и карачаевцы в известиях европейских авторов XIII–XIX вв. Нальчик, 1974.

Карлгоф Н.И. О политическом устройстве черкесских племен, населяющих Северо-Восточный берег Черного моря // Ландшафт, этнографические и исторические процессы на Северном Кавказе в XIX — начале XX в. Нальчик, 2004.

Клинген И.Н. Основы хозяйства в Сочинском округе. СПб., 1897.

Короленко П.П. Закубанский край (К истории Западного Кавказа) // Ландшафт, этнографические и исторические процессы на Северном Кавказе в XIX — начале XX в. Нальчик, 2004.

Лапинский Теофил (*Теффик-бей*). Горцы Кавказа и их освободительная борьба против русских. Нальчик, 1995. Т. 1, 2.

Лонгворт Дж.А. Год среди черкесов // Адыги, балкарцы и карачаевцы в известиях европейских авторов XIII–XIX вв. Нальчик, 1974.

Люлье Л.Я. Верования, религиозные обряды и предрассудки у черкесов // Ландшафт, этнографические и исторические процессы на Северном Кавказе в XIX — начале XX в. Нальчик, 2004.

Студенецкая Е.Н. Одежда народов Северного Кавказа. XVIII–XX вв. М., 1989.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-298-2/
© МАЭ РАН

Торнау Ф.Ф. Секретная миссия в Черкесию русского разведчика барона Ф.Ф. Торнау. Нальчик, 1999.

Хан-Гирей. Записки о Черкесии. Нальчик, 2008.

Хотко С.Х. Ландшафт и агрикультура Северо-Западного Кавказа в освещении русских источников // Старые черкесские сады. Ландшафт, агрикультура Северо-Западного Кавказа в освещении русских источников. 1864–1914. М., 2005. Т. 1.

Шортанов А.Т. Адыгская мифология. Нальчик, 1982.

Н.Д. Кодзоев

АСТРОНОМИЯ И МИФЫ ИНГУШЕЙ

У ингушей в средневековье имелись некоторые знания об астрономии и астрономических объектах. Ингушские жрецы наблюдали за звездами, могли предсказывать природные явления, затмения солнца и луны. К примеру, представление о форме Земли (инг. Лятта) жрецы имели близкое к современным знаниям: считали, что Земля имеет форму яйца [Ахриев 1875: 8].

В Горной Ингушетии известны места, где в древности и в средневековье находились обсерватории, в которых жрецы вели постоянное наблюдение за небесными светилами. Одна из таких обсерваторий, находилась вблизи башенного поселения Кейрах в Арамхинском ущелье на месте, которое называлось Седкъа босие — «Склон Звезды». «Согласно преданиям, данную обсерваторию вплоть до середины XIX столетия обслуживали “мудрые и всезнающие старцы Эсмурзиевы”» [Чахкиев 2003: 48].

Для обозначения неба в ингушском языке имеется два слова: *сигале* и *ане*. В разговорной речи в основном употребляется слово *сигале*, в то время как слово *ане* употребляется намного реже — чаще в фольклорных и художественных произведениях. В фольклоре иногда различают два неба — восточное (*ане*) и западное (*анзе*; букв. «противоположное ане»). Слово «ане» явля-

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-298-2/
© МАЭ РАН

ется также составной частью двух слов, которые обозначают горизонт: *анайист* (букв. «край неба») и *анаюх* (букв. «начало неба»). Необходимо также отметить, что это слово составной частью входит в название селения Ангушт, от которого произошел и русский этноним *ингуши* (букв. «видящие небо»).

В ингушском языке Вселенная (Космос) звучит, как *Айлам,* солнце — *малх*, луна — *бутт*, звезда — *седкъа*, созвездие (группа звезд) — *седкъарче,* планета — *дуне.*

Некоторые ингушские названия небесных тел приводятся в работе Б.К. Далгата «Первобытная религия чеченцев», впервые опубликованной (в сокращенном варианте) в 1893 г. в «Терском сборнике», издававшемся во Владикавказе. Эта работа написана в основном на ингушском материале, что отмечает сам автор [Далгат 1893: 32], и поэтому при переиздании в 2004 г., осуществленном У.Б. Далгат, работа уже называлась «Первобытная религия чеченцев и ингушей». Выбор названия работы автор объясняет тем, что ингуши, по мнению Б.К. Далгата (даргинца по национальности), являются ветвью чеченского племени, и тем, что, хотя у чеченцев невозможно ничего записать из-за того, что «чеченцы давно приняли магометанство и позабыли свои прежние религиозные воззрения», по мнению автора, у ингушей и чеченцев в предыдущее время должны были иметь место одинаковые религиозные воззрения [Далгат 1893: 32], что вызывает определенные сомнения.

Б.К. Далгат называет имена двух своих основных информантов — стариков-ингушей, у которых «как туземец» он «пользовался полным доверием». Это жители Мецхальского общества Ганыж Абыевич Келигов-Фалханов, «шестидесяти с лишним лет», из сел. Байни, и Газбык Казиевич Хабиев-Буржаев, которому «за 100 лет», из сел. Арзи [Далгат 1893: 31].

В ингушских названиях небесных тел присутствуют имена божеств ингушского языческого пантеона, большинство которых являются в то же время героями ингушского варианта нартского эпоса.

Особым почитанием как источник света и тепла у ингушей пользовалось Солнце (Дяла-Малх — «Божье Солнце», у Далгата «Дэлä-Молх»), которое было обожествлено. Б.К. Далгат отмеча-

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-298-2/
© МАЭ РАН

ет, что ингуши «высоко чтут солнце. Составляют мифы о нем и просят благодати. Они считают его добрым божеством. Оно играет большую роль почти во всех празднествах в честь других богов; все молельни обращены у них к солнцу, на восток, все молящиеся смотрят также на восток; с высоты горы Будур-лом они с благоговением наблюдают ночью, как вдали восходит божественное Солнце, величиною в целый город» [Далгат 1893: 161].

Божеству Малх («Солнце»), по данным абхазского исследователя Г.Дж. Гумбы, поклонялись еще предки ингушей — племена кобанской культуры в I тыс. до н.э., создавшие во второй половине I тыс. до н.э. предгосударственное объединение племен, получившее название по имени верховного бога — Малх [Гумба 1988: 9–10].

У Солнца имеется мать — Мялха-Нана. (Слово «нана» можно перевести как «мать», «богиня», «хозяйка». Если солнце было обожествлено, то, вероятно, и его «мать» также почиталась как богиня.) Б.К. Далгат приводит ее имя — Аза. Но, возможно, тут произошла ошибка — ошибся или информант, или сам Б.К. Далгат, так как Аза — «богиня утренней зари», полное имя которой Мялха Аза («Аза дочь Солнца»), считалась дочерью солнца. Таким образом, вероятно, что Мялха-Нана («Мать Солнца») и Мялха Аза («Дочь Солнца Аза») являются двумя различными божествами ингушского языческого пантеона. В нартском эпосе Мялха Аза является искусницей и красавицей. Она выходит замуж за нарта Хамчи Патарза, освободившего Солнце из чрева проглотившего его сармака (дракона) [Антология 2006: 136].

Солнце, как отмечает Б.К. Далгат, является светилом для живых, в то время как луна — светило для мертвых [Далгат 1893: 161]. Луна тоже имела мать — Кхинча (у Б.К. Далгата — Кинч) [Далгат 1893: 163]. Кхинча является покровительницей мертвых [Танкиев 1997: 39].

Б.К. Далгат приводит названия некоторых звезд и созвездий: «Большую Медведицу составляют семь сыновей богини вьюг. На небе <…> есть пять звезд, называемых Астхи-саг (АстагIа Саг. — *Н.К.*), т.е. Хромой человек: две из них расположены по краям, одна посередине немного выше их, а другие две — под

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-298-2/
© МАЭ РАН

ними, одна ниже другой. <…> Известно также созвездие Джикартä (Жакарт — четыре звезды из созвездия Андромеды (Альферац вместе с тремя звездами), составляющие четырехугольник большого размера. — *Н.К.*), или Баз (хлев) баранты, образующее правильную окружность. Известен еще Кку-ког (Кхо Ког. — *Н.К.*)».

В другом месте Б.К. Далгат называет это созвездие Сатиболжл (Сати Божоальг — звезды Сириус, Бетельгейзе и Процион в созвездии Малого Пса) — «Треугольный хлеб Саты» [Далгат 1893: 171]), т.е. Треугольник. Полярная звезда называется Кулбисетха *(Къулбаседкъа. — Н.К.*), т.е. «Указывающий на юг»; если стать к ней спиною, то впереди будет юг. Куча звезд на небе <…> называется ингушами Чухи гер (Чухьи ГIаьр — созвездие Малой Медведицы. — *Н.К.*). Утренняя звезда — Оири сетга (Iийрен седкъа — Венера. — *Н.К.*). Три звезды — одна красная, другая темная и третья среднего света, называются Солса-гебаге (Солса ГебагIа — созвездие Орла. — *Н.К.*), т.е. Копье Солсы. (В названии этого созвездия присутствует имя полубожественного предводителя нартов Сеска Солсы. — *Н.К.*)

Две близко соприкасающиеся звезды Дурди ораж, т.е. Яйца Дурди» [Далгат 1893: 164]. Млечный путь — «Чатикаде-мот» (Ча Токхадаь Моттиг) — это «место, по которому пронесена солома» (точнее: *Ча Токхадаь Никъ* — «Дорога по которой протащили солому»). — *Н.К.*) [Далгат 1893: 171].

Комета, согласно Б.К. Далгату, называется «Цог-до-сетга» (*ЦIог доа седкъа*) — «Звезда с хвостом» или же «Лошадь Турида», т.е. лошадь хозяина шашки [Далгат 1893: 164]. Имеется в виду четвертый праведный халиф Али ибн Абу-Талиб.

О созвездии Большой Медведицы Б.К. Далгат сообщает, что богиня вьюг — Дардза-нянильк (*Дардза-нанильг*), местопребывание которой находится на вершине Казбека, «имела семерых сыновей, которые покинули ее и ушли на небо — «это Дардза-куангиж (*Дардза Къонгаш. — Н.К.*) («сыновья вьюги»)» [Далгат 1893: 157].

О том, почему семь сыновей вьюги превратились в звезды, рассказывается в сказании «Семь сыновей вьюги», опубликованном В.Я. Светловым в 1910 г. Семеро сыновей бога Тга (*Тхьа*)

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-298-2/
© МАЭ РАН

и богини вьюги (в тексте «Химехнинен» [*Химиха нана* — букв.: «Богиня воды и ветра»]), обитавших на Казбеке (Бешлоам), были наказаны и превращены в семь звезд их отцом — богом *Тга* — за то, что они позволили нарту *Курюко* (*Куркъа*) украсть у него для нартов баранов и тростник [Светлов 1910: 198–214].

Происхождение названий Млечного Пути (*Ча Токхадаь Моттиг* — «Место, по которому протащили солому») // *Ча Токхадаь Никъ* («Дорога, по которой протащили солому») // *Села Сатас Ча Токхадаь Никъ* (Дорога, по которой Сата, дочь Селы, протащила солому) и трех звезд из созвездия Малого Пса — *Сати Божольг* или *Кхо Ког* — связаны со сказанием о *Села Сате* — покровительнице искусств и невест, дочери могущественно бога грома и молнии Селы, приемной матери нарта Сеска Солсы.

Млечный путь — это след от соломы для брачного ложа, которую протащила по небу Села Сата, когда вышла замуж за бога неба Хало (ХIало). «Уходя из дома за соломой, она приготовила из теста треугольный хлеб и положила его в горячую золу с угольками. Пока она возвратилась, два угла хлеба сгорели, а один уцелел. На небе теперь видны три звезды, образующие треугольник: одна — светлая, а две темные» [Далгат 1893: 171]. В нартском сказании «Спор между Села Сатой и Мялха Азой» также рассказывается, как Села Сата стала супругой бога Хало, который «владел небом»: Села Сата победила в споре с Мялха Азой, сшив за ночь одежду для шестидесяти трех нартов — дружинников Хало [Ингушские сказки 2002: 255–256].

Вполне вероятно, что в средние века ингушам могли быть известны названия большего количества звезд и созвездий, чем известны исследователям в наше время. Но даже те названия, которые известны нам сегодня, представляют для исследователей ингушской истории огромный интерес.

Библиография

Антология ингушского фольклора. Нальчик, 2006. Т. 4.

Ахриев Ч. Ингуши. Их предания, верования и поверья // Сборник сведений о кавказских горцах. Тифлис, 1875. Вып. VIII. Отд. 1, 2.

Гумба Г.Д. Расселение вайнахских племен по «Ашхарацуйцу» (Армянская география VII века): Дис… к.и.н. Ереван, 1988.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-298-2/
© МАЭ РАН

Далгат Б. Первобытная религия чеченцев // Терский сборник. Владикавказ, 1893. Вып. 3. Кн. 2.

Ингушские сказки, сказания и предания / Сост. И.А. Дахкильгов. Нальчик, 2002.

Светлов В.Я. Сочинения. СПб., 1910. Т. 2.

Танкиев А.Х. Духовные башни ингушского народа. Саратов, 1997.

Чахкиев Д.Ю. Древности Горной Ингушетии. Назрань, 2003. Т. 1.

В.Ю. Крюкова

САМОВАРЫ И ЗОРОАСТРИЙСКИЕ АЛТАРИ НА БЕЛУДЖСКИХ КОВРАХ СЕРЕДИНЫ XX в.

При всей консервативности традиционных ремесел, помимо сохранения устойчивых элементов, они постоянно предлагают и новые, актуальные темы. Как правило, для их раскрытия видоизменяются старые формы, по тем или иным признакам близкие современным объектам. Так, в последние десятилетия в афганских и некоторых других коврах популярными стали изображения видов современного оружия (пистолетов, автоматов Калашникова и пр.), вписанных в обычные для ковровых изображений композиции. Среди белуджских ковров примерно пятидесятилетнего возраста можно выделить целую серию с ритмичными изображениями «русских» самоваров, выполненных в обычной для традиционных ковровых изделий этого народа темной цветовой гамме. Как самовары (персидское слово *samāvar* является заимствованием из русского; видимо, из России был заимствован и сам самовар, до сих пор остающийся в Иране в употреблении), так и автоматы Калашникова уже давно вошли в число совершенно обыденных, но вместе с тем знаковых предметов культур ираноязычных народов.

Другим примером вхождения новых элементов в ремесленную традицию является хорошо известное полное или частичное переосмысление элементов изображения. Со временем тот

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-298-2/
© МАЭ РАН

или иной образ, обрастая деталями или, напротив, теряя их, меняет первоначальное значение и получает новое толкование и название в среде самих ремесленников-производителей. В этом случае раскрытие его первоначального содержания подвластно только специалистам. Однако не всегда угасание прежнего смысла, вложенного в изображение, является полным. Иногда, возможно, в тех случаях, когда образ входит в число наиболее популярных или значимых в культуре, он частично сохраняется и остается читаемым.

Около двух лет назад на исфаханском рынке (г. Исфахан, Исламская Республика Иран) появилась интересная серия белуджских ковров, приобретенная собирателями в г. Заболь и его окрестностях. Все ковры имеют примерно одинаковые размеры: около 2,2 м в длину и 1,1 м ширину. По периметру ковры оформлены широким бордюром примерно 0,25 м шириной. Изображение вертикальное: по полю в три ряда один над другим, по две в каждом ряду, изображены шесть стилизованных ваз на ножках. Венчик ваз отогнут, над ним возвышаются параллельные линии «стеблей», под углом преломляющихся и расходящихся веерообразно в верхней части, где они декорированы стилизованными цветками. На некоторых коврах имеются дополнительные детали, например небольшие фигуры животных, обращенных в сторону ваз или от них, а также элементы растительно-геометрического орнамента. Тонически ковры очень темные, на темно-коричневом, темно-красном, темно-синем фоне выделяются более светлые силуэты ваз и яркие огненно-оранжевые вертикальные линии исходящих из них «стеблей». Возраст ковров — примерно 50 лет, степень износа различная.

Заболь является столицей одноименного шахристана в провинции Систан и Белуджистан. Согласно переписи 2006 г., в городе проживает около 130 тыс. человек, бóльшая часть которых — персы, говорящие на диалекте персидского (систани). Шахристан, расположенный вблизи ирано-афганской границы (от г. Заболь до нее 20 км) и недалеко от Пакистана, одновременно лежит на границе расселения белуджских племен.

Если современный Заболь представляется весьма отдаленным приграничным городом, в древности — в эпоху бронзы

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-298-2/
© МАЭ РАН

и позднее, при Ахеменидах и последующих иранских династиях, — территории как нынешнего шахристана, так и всей провинции играли значительную роль. Об этом сегодня свидетельствуют руины исторических памятников, память о зороастрийских местах поклонения, включая террасу Кух-и Ходжа, сохранившийся зороастрийский храм Сасанидского времени Аташ-и Каркуй. В среднеперсидском трактате *Abdīh ud sahīgīh ī Sagestān* озеро Хамун (среднеперс. *kayānsīh*), вблизи которого расположен современный Заболь, названо одним из чудес света. Хамун (авест. *kąsaoya-*) имеет важнейшее значение в зороастрийской эсхатологии — именно в этом озере, согласно авестийским текстам, хранится семя пророка Заратуштры, из которого от непорочной девы будет рожден Спаситель-Саошйант. Таким образом, интересующая нас часть Систана не только неотъемлемо связана с историей зороастризма, но и сохраняет свое значение для современных зороастрийцев Ирана, поскольку мыслится ими главной ареной будущего Страшного суда и прихода Спасителя. Безусловно, в иранских условиях исламского государства нельзя преувеличивать влияние образов зороастрийского прошлого, равно как и степень осведомленности современного населения о последнем, тем не менее неверно и умалять проникновение его идейных и художественных элементов в различные области традиционной культуры.

Белуджские ковры, производимые в Заболе, высоко ценятся на иранском рынке. Как и другие племенные ковры, они интересны не только качеством, дизайном и пр., но и тем, что производятся для собственных нужд, без учета вкусовых потребностей внешнего потребителя. Среди отличительных черт белуджских ковров обычно называют достаточно темные тона, включая темно-красный, коричневый, темно-синий, а также ритмичный геометрический орнамент. К числу довольно редких относится изображение «вазы с цветами» — в белуджском варианте этот мотив может быть реализован максимально схематично, со значительной геометризацией элементов.

Основным иранским центром ковроделия, связанным с тиражированием изображений вазы с цветами, является Керман. Исторически белуджские племена связаны с керманским регио-

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-298-2/
© МАЭ РАН

ном — здесь они обосновались в горах в X в. и именно отсюда были потеснены тюрками в XI–XII вв. на восток в современные пределы расселения. Однако интересующий нас мотив появляется на керманских коврах позднее, его связывают с сефевидским периодом (1501–1722). Керманские ковры славятся изысканностью и сюжетным разнообразием, а частота появления на них мотива вазы с цветами дала название «вазовой» технике их изготовления. Эту технику, как и сам орнамент, до сих пор используют в Кермане [Housego 1989: 125, 127]. Что касается орнамента, он является вариантом изображения «дерева жизни», «мирового древа» наибольшую популярность в таком виде получившего в средневековой иранской архитектуре и различных видах искусства.

Интересно сходство манеры изображения линий стеблей, исходящих из ваз, представленных на белуджских коврах, — максимально геометризованного — с одним из древних вариантов изображения мирового древа на цилиндрической печати раннего Новоассирийского периода. На печати «дважды изображен ассирийский царь, стоящий по обеим сторонам стилизованного дерева» [Black, Green 1992: 170], поклоняющийся богу Шамашу в крылатом диске. За фигурами царя помещены крылатые демоны с сосудами для очистительных обрядов. Само дерево помещено в вазу с обозначенным загнутым венчиком и представляет собой два(?) вертикальных стебля с горизонтальными узловатыми ответвлениями, заканчивающимися стилизованными цветками(?). Верхняя часть дерева оформлена веерообразным завершением из нескольких ветвей с «цветками». Изображения такого рода нередко встречаются в искусстве древней Месопотамии, их связывают с обрядами очищения и плодородия, часто на них показаны пальмовая ветвь, вода, огонь [Ibid.: 171]. Интересно, что сходным образом изображалась вода (очевидно, как символ жизни, как атрибут некоторых божеств), исходящая из сосуда, — как поднимающийся вверх набор вертикальных линий, затем переходящий в горизонтальное положение и, наконец, опускающийся вниз (настенная роспись внешней стены тронного зала дворца Зимри-Лима в Мари, начало II тыс. до н.э.). Оба примера объединяет очевидная идея роста, увеличения — сначала верти-

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-298-2/
© МАЭ РАН

кального, а затем распространяющегося во все стороны движения.

Безусловно, такие образы, как мировое древо, животворный источник воды, огонь, тематически очень близки. Их иконография, особенно в стилизованных вариантах, действительно может быть сходной. Интересна в этой связи интерпретация вазового узора на белуджских коврах, подаваемая современными иранскими собирателями. Они предлагают видеть в вазах на коврах зороастрийские чаши-алтари огня, а в вертикальных линиях-стеблях — стилизованные языки пламени. Действительно, цвет, в котором выполнены линии, — огненно-оранжевый — весьма эффектно смотрится на темном фоне ковра. Ваза вполне соответствует виду современного зороастрийского алтаря, который представляет собой большую металлическую чашу с отогнутым венчиком, на цилиндрической ножке.

Подобная интерпретация интересна в нескольких аспектах. Прежде всего возраст серии ковров, примерно 50 лет, отсылает нас к эпохе шахского правления, когда зороастризм вошел в моду, а на гербе Ирана при династии Пехлеви с 1925 по 1979 г. помещался главный зороастрийский символ *фравахар* (изображение божества в крылатом диске). В самом Заболе, как уже упоминалось, имеются древние зороастрийские памятники, хотя знаменитый храм Аташ-и Каркуй не действует. Алтари, или, точнее, *аташдан*ы, сосуды для хранения огня современного вида, появились в Иране очень поздно — во второй половине XIX в. Они вошли в обиход под влиянием индийских парсов, в самой Индии появившись не ранее XV в. Именно на такой алтарь-сосуд походят вазы на серии белуджских ковров. Примечательно, что эти ковры по возрасту и отчасти иконографии близки к упоминавшимся ранее коврам с самоварами, так же как примерно совпадает введение в обиход в Иране тех и других предметов (за сто лет до создания ковров).

Сложно сказать, имели ли в виду ковроделы именно зороастрийские вазы для огня. Однако собиратели, выставившие ковры на рынок, будучи образованными людьми, безусловно знакомы с зороастрийскими алтарями современного типа, хотя знакомство это носит поверхностный характер. Так, согласно

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-298-2/
© МАЭ РАН

полученной автором статьи полевой информации, исфаханские продавцы ковров никогда не были в зороастрийском храме г. Исфахан и им неизвестно позднее происхождение чаш для огня. Напротив, они полагают, что так же, как и в случаях сохранения в ковроделии древнейших орнаментов, сохранились и изображения зороастрийских алтарей, поскольку «зороастризм — самая древняя религия». Таким образом, мы имеем дело с ошибкой, которую иногда совершают и исследователи зороастризма, переоценивая его консервативность. Ко всему прочему, толкование иранцами ваз как алтарей, будь оно справедливым или ошибочным, возникло на фоне роста интереса к зороастризму в обществе, хотя зачастую этот интерес сводится к использованию образа без должного внимания к его содержанию.

Библиография

Black J., Green A. Gods, Demons and Symbols of Ancient Mesopotamia. L., 1992.

Housego J. Carpets // The Arts of Persia. Ed. by R.W. Ferrier. New Haven; L., 1989.

Е.Л. Кубель

КАРАКАЛПАКСКАЯ ДЕТСКАЯ ОДЕЖДА В СОБРАНИИ РОССИЙСКОГО ЭТНОГРАФИЧЕСКОГО МУЗЕЯ

Количество экспонатов по рассматриваемой теме в каракалпакской коллекции Российского этнографического музея (РЭМ) составляет около 30 памятников. Самые ранние поступления относятся к 1929 г. Это пара детской обуви из собрания А.Л. Мелкова. Большая часть детской одежды была собрана в 1934 г. экспедицией Музея народов СССР (Москва) под руководством С.П. Толстова. В те годы сотрудники музея работали над созданием новой экспозиции, посвященной народам Средней Азии.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-298-2/
© МАЭ РАН

В рамках этой работы в 1938 г. состоялась поездка этнографов О.А. Корбе и Е.И. Маховой в Каракалпакскую АО. Открытие новой экспозиции было назначено на 22 июня 1941 г. Как известно, коллекции музея были эвакуированы из Москвы, после войны он был расформирован. В 1948 г. все материалы были переданы в Ленинград в ГМЭ народов СССР (ныне — РЭМ).

В 1933 и 1935 гг. каракалпакское постпредство в Москве передало некоторое количество этнографических экспонатов в МН СССР, в том числе две пары детских сапог.

В 1959 г. каракалпакское собрание обогатилось крупной коллекцией, собранной известным ученым и собирателем И.В. Савицким. Появились редкие предметы: амулеты и нагрудники для девочек. В 1962 и 1969 гг. состоялись две экспедиции в Каракалпакию сотрудников ГМЭ народов СССР: А.С. Морозовой, М.В. Сазоновой и М.Д. Перлиной, которым удалось приобрести уникальный амулет и детский костюм, состоящий из рубашки и шапочки, которая до сих пор остается единственным головным убором в нашей коллекции.

Головные уборы. Шапка (РЭМ, колл. № 7876-23) с ушами, на тонком слое ваты, сшита из разноцветных лоскутков. Спереди пришита небольшая трехслойная розетка — *тумар* (амулет) из белой ткани, голубого и красного бархата. Такие шапочки (по сведениям собирателей) надевали детям обоего пола до двух-трех лет. Шапочка на момент приобретения (1969) была только что сшита.

Группа нижней плечевой одежды представлена рубахами *курок-курте*, сшитыми из лоскутков разноцветной ткани. За исключением одного экземпляра все они теплые, простеганы на вате или на верблюжьей шерсти. Самый ранний образец — 1934 г., самый поздний — 1969 г. Эта новая рубашечка (РЭМ, колл. № 7876-24), без вырезанного отверстия по плечам, так как разрез по обычаю должен быть сделан по размеру головы ребенка. В детской одежде дольше сохраняются архаичные черты, поэтому, несмотря на целую эпоху, разделяющую эти вещи, в крое и декоре присутствует стилевое единообразие: верхняя часть переда и спинки вырезана из одного куска ткани, сложенного пополам; рукава, сужающиеся к кисти, вшиваются в прямую прой-

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-298-2/
© МАЭ РАН

му; покрой прямой; в бока вставлены трапециевидные клинья; в боках разрезы. Рубашки самых маленьких обычно не подшивали, чтобы, по поверью, не мешать росту ребенка. Обязательным дополнением являлись фигуры в виде квадратов, составленные из лоскутов разного цвета, располагающиеся по центру переднего полотнища и на спине (в одном случае на подоле; РЭМ, колл. № 8762-22787). Судя по всему, строгого канона не существовало, и мастерицы подбирали кусочки для этих квадратов из того, что было под рукой, исходя из своего вкуса и уровня мастерства. Однако у каракалпаков существовал свой стиль, отличный, например, от аналогичных детских вещей у туркмен. Такие платья носили дети обоего пола до трех-четырех лет.

Эта группа предметов для самых маленьких детей, в вещах которых апотропейная функция прочитывается достаточно ясно. Значение имели все детали: сами лоскуты *курок* как защита от сглаза, обязательное присутствие красного (животворящего) цвета, сакрального для каракалпакской культуры числа «12» (количество видов ткани, из которых сшита рубашка; РЭМ, колл. № 7876-24), а также обязательные квадраты из разноцветных лоскутов, маркирующие грудь и спину ребенка.

Нижняя поясная одежда. Эта группа представлена штанами для девочек (две пары) и мальчиков (одна пара) одинакового кроя. Отличия касаются только ткани: у девочек использован яркий красный ситец с цветочным рисунком, у мальчиков — скромная коричневая хлопчатобумажная ткань. Предметы кустарного производства. Были приобретены собирателями О.А. Корбе и Е.И. Маховой в 1938 в г. Нукусе.

Верхняя плечевая одежда. Представлена тремя предметами, приобретенными в 1934 г. Это безрукавка для девочки из серой в рубчик хлопчатобумажной ткани, бешмет (камзол) (также для девочки) из черного бархата и халат на вате, стеганый. Кроем все эти вещи повторяют аналогичные предметы одежды взрослых. В каком возрасте каракалпакский ребенок начинал носить такую одежду, точно неизвестно. В специальной литературе имеется упоминание о том, что это происходило начиная лет с 6–7 [Этнография каракалпаков… 1980: 101]. Ношение верхней плечевой одежды (с рукавами или без рукавов в зависимости от времени

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-298-2/
© МАЭ РАН

года) вне дома являлось этикетной нормой. «Появляться на улице без камзола считалось признаком нищеты или плохого воспитания» [Морозова 1954: 123]. Возможно, эта норма распространялась и на детей младшего возраста, которые появлялись на улице вместе со взрослыми. На фото А.Л. Мелкова изображена малышка возраста примерно одного-двух лет, в нарядном вышитом бешпенте, сидящая на руках у матери (МАЭ, колл. № 1381-44).

Обувь. Коллекция обуви 1930-х годов достаточно представительна. Открывается она уникальным экспонатом из коллекции А.Л. Мелкова. Это самодельные детские сандалии *шепек*. В коллекции также присутствуют сапоги из сыромятной кожи кустарной работы. Детские сапожки повторяют покрой традиционных мужских сапог.

Украшения шейные и шейно-нагрудные для девочки. К этой группе относятся два предмета, поступившие в 1973 г. (РЭМ, колл. № 8230-6, 7). Это коралловые бусы и ожерелье из красных бусин «под коралл» и крупного черного и белого бисера. Коралл у каракалпаков (наравне с сердоликом) — самый почитаемый камень, наиболее часто встречающийся в женских украшениях. Вера в его охранную силу и магические свойства, связанные с плодородием, широко распространена в среднеазиатско-казахстанском регионе.

К группе *съемных дополнений к одежде* относятся два нагрудника для девочек (поступили в РЭМ в 1959 г.). Первый (РЭМ, колл. № 7128-118) принадлежит к варианту, ранее не описанному в литературе. К верхней части из красного сукна пришита пятирядная сетка с ромбическим узором, сплетенная из коралловых и стеклянных разноцветных бус. По размеру верхней части нагрудника (15×15 см) можно сказать, что он принадлежал очень маленькой девочке. Второй нагрудник (РЭМ, колл. № 7128-202/1, 2) представляет собой две полосы малиновой шерстяной ткани с нашитыми металлическими украшениями *бокатуйме* (лягушка)[1].

[1] Подробно эта тема рассмотрена в совместной статье Е.Л. Кубель и Л.Ф. Поповой «Нагрудник в девичьем/женском костюме тюркских народов Средней Азии и Казахстана» настоящего сборника, см. с. 204–210.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-298-2/
© МАЭ РАН

Амулеты айшек. Принадлежат к трем типам, поступившим в музей в 1958 (первые два) и 1961 гг. (третий). Первый тип (РЭМ, колл. № 7128-234, 235): металлические плоские полые коробочки с подвесками. Отличительная особенность — присутствие пары когтей крупной птицы (орла или коршуна) — сильного оберега, по представлениям каракалпаков. Второй тип (РЭМ, колл. № 7128-236, 237): плоские пластины со вставками сердолика в центре и многочисленными подвесками. К третьему типу (РЭМ, колл. № 7403-23] принадлежит треугольник из ткани с многочисленными нашитыми предметами. На его среднюю часть нашиты голубая керамическая розетка с семью зубцами, раковины каури и 14 монет. К боковым сторонам треугольной основы прикреплены цепочки с монетами, бубенчиками и листовидными подвесками. К углам дополнительно пришиты маленькие треугольные *тумарша* — амулеты, в которые зашиты сушеные плоды гвоздики, перец, соль.

Девочкам до шести лет на спину платья-рубахи пришивали амулет *айшык* (каракалп. «маленькая луна»). Семиотические функции амулета различны. Его связь с луной (как в названии, так и по форме треугольника, обращенного вершиной вниз) символизирует женское начало. Раковины каури выполняли охранительную функцию. Треугольники, наполненные солью, перцем и гвоздикой, — средства, по народному поверью препятствовавшие сглазу и призванные увеличить магическое воздействие амулета. Охранительное и очистительное значение в амулете имели и монеты из серебра, эти свойства усиливались колеблющимися и шумящими при ходьбе подвесками из монет, отгоняющими злых духов. Монеты также способствовали магическому обеспечению материального благополучия девочки в будущем.

Анализ вышеизложенного материала в целом показывает, что, с одной стороны, он демонстрирует этническое своеобразие, с другой — выявляет вовлеченность каракалпакской культуры в общий круг среднеазиатских культур, особенно его аралокаспийской части. Детские шапочки с наушниками встречаются у туркмен-эрсари, проживающих на Амударье (РЭМ, колл. № 7447-21, 23; № 10700-17, 18), такие же наушники — характер-

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-298-2/
© МАЭ РАН

ная особенность старинного каракалпакского свадебного головного убора *саукеле*, генезис которого, по авторитетному мнению исследователей, уходит в глубь веков, к головному убору хорезмийского царя I в. н.э. [Толстов 1952: 15].

К общехорезмийскому кругу может быть отнесен вариант нагрудника для девочки с плетеной сеткой.

Использование в качестве детского оберега женского украшения известно нам по полевым материалам [Кубель 2012: 29][1]. Таким же образом *айшек* с птичьими когтями (вариант широко известного хорезмийского височного украшения; РЭМ, колл. № 8763-540/1) стал оберегом и в этом качестве был приобретен собирателем И.В. Савицким.

Большой интерес вызывает использование в качестве оберега (на вышеописанном амулете: РЭМ, колл. № 7403-23) синей звездчатой керамической пуговицы персидской работы. Ее форму, по нашему мнению, повторяет *тумор* из ткани на детской шапочке (РЭМ, колл. № 7876-23). Такие пуговицы-обереги были известны и узбекам Хорезма (РЭМ, колл. № 7404-16), туркменам [Васильева 2006: 24], а также армянам, что выводит нас за пределы региона (РЭМ, колл. № 3737-134)[2].

Подводя некоторые итоги, можно сказать, что коллекция детской каракалпакской одежды в Российском этнографическом музее, несмотря на свой небольшой объем, дает достаточно полное представление об этой теме. Она производит цельное впечатление, отражая большей частью то состояние культуры, которое можно еще назвать традиционным. Речь идет о времени конца 1920-х — начала 1930-х годов и в меньшей степени — о середине XX в. и первом следующем десятилетии.

---

[1] Информантка рассказала о том, что женское украшение *бокатуйме* (которое она назвала амулетом *тумор*) было пришито бабушкой к спине ее камзола, когда она была очень маленькой девочкой.

[2] А.А. Миллер в 1916 г. привез из г. Битлис куртку маленького армянского мальчика, на спинке которой пришита аналогичная пуговица в окружении раковин-каури. Этой информацией я обязана Л.С. Гущян, которой выражаю искреннюю признательность.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-298-2/
© МАЭ РАН

Библиография

Васильева Г.П. Магическая роль украшений и некоторых видов одежды в представлениях туркмен // Среднеазиатский этнографический сборник. М., 2006. Вып. V.

Кубель Е.Л. Полевой дневник экспедиционной поездки в Республику Каракалпакстан: 2012 г. // Научный архив РЭМ.

Морозова А.С. Культура домашнего быта каракалпаков начала XX в.: Дис. … канд. ист. наук. Ташкент, 1954. Рукопись хранится в архиве Каракалпакского научно-исследовательского института гуманитарных наук Каракалпакского отделения АН Узбекистана.

Толстов С.П. Хорезмская археолого-этнографическая экспедиция // Тр. Хорезмской АЭЭ. М., 1952. Т. I.

Этнография каракалпаков конца XIX — начала XX в. Ташкент, 1980.

Список сокращений

ГМЭ народов СССР — Государственный музей этнографии народов СССР

МН СССР — Музей народов СССР

РЭМ — Российский этнографический музей

З.И. Курбанова

СВАДЕБНЫЙ КОСТЮМ КАРАКАЛПАЧКИ: ТРАДИЦИИ И СОВРЕМЕННОСТЬ

Свадебная обрядность каракалпаков содержала множество традиций и обычаев. Особое внимание при этом уделялось костюму невесты, каждая деталь которого тщательно продумывалась и имела особый смысл.

В начале XX в. костюм невесты включал *саукеле* (головной убор), *кок койлек* (платье), *кызыл киймешек* (головной убор), *жипек жегде* (накидку-халат), камзол, *шапан* (халат), *женсе* (нарукавник), *айдыллы — турме* (головной убор), *зерли геуиш* (туфли).

Саукеле — самая дорогая часть свадебного костюма. Этот головной убор был известен и другим народам: киргизам, баш-

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-298-2/
© МАЭ РАН

кирам, казахам. У последних также являлся обязательным элементом костюма невесты [Шевцова 2006: 38]. Каракалпакский *саукеле* соединил в себе лучшие традиции прикладного искусства народа: мастерство ювелира, тонкую по технике исполнения и колориту вышивку и необычную форму. Описания *саукеле*, прототипом которого считают шлем, неоднократно приводятся в научной литературе [Морозова 1963; Жданко 1952: 533; 1971: 167].

Следующим элементом костюма невесты являлось платье — *кок койлек* [Жданко 1952: 169; Лобачева 1984: 21; Этнография каракалпаков… 1980: 91–92]. Передняя часть платья покрывалась вышивкой, расположенной косыми рядами, которая, кроме эстетического, имела и магическое значение: она была призвана охранять части тела женщины, отвечающие за детородные функции. По сообщению А. Сейтмуратова, вышивку на *кок койлек* наносили не сразу. Первоначально платье использовали как траурное (*аза*)[1], лишь позже оно вышивалось к свадьбе [Полевые записи… 1956]. Знаки и символы вышивки на *кок койлек* были призваны содействовать скорейшему появлению новой жизни взамен ушедшей.

Кызыл киймешек был одним из обязательных деталей традиционного костюма невесты [Жданко 1952: 554; 1971: 168; Лобачева 2000]. Он состоял из двух частей: наспинная — большой квадратный кусок ткани под названием *қуйрыкша* (хвост) и лицевая — *алды*, трапециевидной формы, доходящая до уровня груди, с вырезом для лица. Эта часть *киймешек* богато украшалась вышивкой [Этнография каракалпаков… 1980: 81–82].

Жипек (*кызыл*) *жегде* набрасывалась на голову поверх головного убора, который, спускаясь до колен, закрывал спину и плечи [Жданко 1952: 556; 1971: 168]. Невеста надевала *жегде* красного цвета, воротник которого был украшен вышивкой и шелковыми кистями. Н.П. Лобачева отмечает, что *жегде* стал элементом обрядово-праздничного костюма к концу 1920-х годов прошлого столетия [Лобачева 1989: 181].

[1] Синее платье без вышивки у каракалпаков являлось траурным.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-298-2/
© МАЭ РАН

Шапан — халат, плечевая распашная прямая одежда. Покрой и отделка его были довольно разнообразны. Для свадебного *шапан*а использовали шелковые ткани в лиловую или малиновую полосы, покрывали лоском, подол и борта отделывали с помощью шелковых нитей *жиек* неширокой полосой.

Украшением свадебного *шапан*а являлись вышитые нарядные нарукавники трапециевидной формы *женсе*, приметывавшиеся к рукавам и закрывающие рукав от кисти до локтя [Этнография каракалпаков. 1980: 88]. Отмечая древнее происхождение *женсе*, С.П. Толстов сопоставляет их с вышитыми нарукавниками на изображении четверорукой хорезмийской богини афригидского времени [Толстов 1947: 72].

Зерли геуиш — туфли на каблуках, изготовленные из кожи, обшитые позументом и украшенные пластинками в виде гвоздиков и лепестков. Узор растительного характера. Каблук подбивался круглыми гвоздями по кругу, образуя подобие набойки.

20–30-е годы XX в. стали периодом, повлекшим за собой кардинальные преобразования в развитии каракалпакского традиционного костюма. Вовлечение региона в экономическую систему СССР с все расширяющейся системой промышленного производства, интенсивное внедрение русской и европейской культур в образ жизни коренного населения не могли не повлиять на традиционную одежду. Происходят коренные изменения в крое и способе производства одежды. Стали выходить из употребления традиционные составляющие свадебного комплекта — *жегде*, *шапан*, *саукеле*.

С 1950–1960-х годов сначала жительницы Нукуса, а позже сельские жительницы стали носить одежду европейского образца. Среди девушек и молодых женщин стали популярны платья с отложным воротником, длинными рукавами и широкой юбкой в сборку. В такие же платья из нарядных тканей были одеты невесты во время свадьбы. Голову невесты повязывали платком, поверх которого накидывалась шаль. Обувь повсеместно была фабричного производства.

К 50–60-м годам XX в. исконные образцы традиционного свадебного костюма были практически полностью вытеснены европейской одеждой. Это явилось закономерным итогом обще-

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-298-2/
© МАЭ РАН

мирового процесса нивелирования этнических особенностей в массовой моде.

Белые свадебные платья в наряде каракалпакских невест появились, по свидетельству опрошенных нами информантов, в 70-е годы XX в. Информанты затрудняются назвать точную дату, но отмечают, что в начале 1970-х годов белые платья в г. Нукус уже одевали [ПМА, г. Нукус].

В других городах и районах республики белые платья появились позже. Как отмечает К. Давлетиярова из Чимбая, когда она выходила замуж в 1979 г., то надела белое платье. Для Чимбая того времени это было новшество. Она вспоминает, что приглашенные на свадьбу родственники и знакомые с удивлением и восхищением рассматривали ее белое свадебное платье [ПМА, г. Чимбай].

Особенностью современного периода является повышение спроса на традиционный свадебный костюм невесты. В появившихся «обновленных» ансамблях центральное место занимают *кок койлек*, *кызыл киймешек*, *саукеле* [Карлыбаев, Курбанов 2014: 43]. Однако современные модельеры в попытках возродить традиционный свадебный костюм отклонились от некоторых элементов, характерных для подлинно народного костюма. Главным образом это укрупнение орнамента и игнорирование основных правил формообразования и декора. Эти явления приводят к потере культурной индивидуальности народа.

Помимо перечисленных видов одежды, в комплекс традиционного костюма входили следующие виды украшений: *сояу сырға*, *аребек*, *хайкел*, *шартуйме*, *гилтшагыш*, *билезик*, *жузик*.

Халкаплы сырга (*сояу сырга*) представляли собой серьги с длинной цепочкой, проходящей под подбородком от одного уха к другому. Цепочка состояла из ромбовидных подвесок или из мелких деталей в виде лепестков, дутых шариков и пр. Эти серьги девушки носили до замужества. После замужества цепочка снималась, и оставалась основная часть серег, которая называлась *сояу сырга*.

Носовые украшения — *аребек* — имели круглую форму, сделанную из толстой проволоки золота или серебра с перемычкой посередине, на которую нанизывались спирали из проволоки, тисненые розетки и дутые шарики. Эту носовую серьгу женщи-

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-298-2/
© МАЭ РАН

ны носили чаще всего в правой ноздре. Основной функцией этих носовых колец в XIX в. была магическая.

Центральным украшением являлся *хайкель*. Само слово *хайкель*, кроме значения «амулет», имеет еще одно — «скульптура», «памятник» [Алламуратов 1989: 78]. *Хайкель* представляет собой плоское нагрудное украшение, состоящее из верхней массивной части сложной конфигурации и бахромы из цепочек, бляшек, подвесок и колокольчиков. На лицевой стороне футляра расположены оправы с сердоликами или красным стеклом. Верхняя часть *хайкель* фигурная, в виде загнутых кверху или книзу парных рогов. Искусствовед А. Алламуратов связывает традицию изображения рогатых животных с культом плодородия: корова или бык — символ плодородия [Там же: 81].

Кольца бытовали разнообразные, изготовлялись из расплющенной ударами молотка проволоки. Наиболее популярными были несколько видов колец: *каслы жузик*, *кассыз жузик*, *донгелек жузик* или *сахына* и др.

Одним из широко распространенных женских украшений является браслет — *билезик*. Браслеты у каракалпачек были различные. Одни из них — литые (*куйма билезик*) с рельефным орнаментом. Были браслеты несомкнутые, массивные, широкие, состоящие из двух-трех рядов с глазками (как бы спаянные друг с другом браслеты). Концы браслетов зубчатые, напоминали лапы или зубы хищных животных.

Гильтшалгыш — подвеска для ключей, имеет восьмеркообразную форму со вставкой из сердолика в середине.

Старинные серебряные украшения чаще всего отделывались кораллами и сердоликом. Камни красного цвета являлись излюбленными у каракалпачек, по мнению населения, они обладали магической, чудодейственной силой: вставленные в серебряную основу они усиливали охранное значение вещи.

Таким образом, все элементы традиционного свадебного костюма невесты были наделены символическим смыслом и не только несли защитные функции от воздействия окружающей среды, но и показывали особое положение, статус и его изменения. Главная миссия свадебной одежды заключалась в том, чтобы защитить, уберечь от злых сил молодую женщину, обеспе-

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-298-2/
© МАЭ РАН

чить ей счастливую жизнь, многочисленное потомство, богатство и уважение окружающих.

Источники и библиография

Алламуратов А. Каракалпакское нагрудное украшение хайкель // Этническая история и традиционная культура народов Средней Азии и Казахстана. Нукус, 1989.

Жданко Т.А. Каракалпаки Хорезмского оазиса // ТХАЭЭ. М., 1952. Т. 1.

Жданко Т.А. О близости некоторых исторических традиций у каракалпаков и башкир // Археология и этнография Башкирии. Уфа, 1971.

Карлыбаев М.А., Курбанова З.И. Фотоальбом «Каракалпакский костюм». Нукус, 2014.

Лобачева Н.П. Из истории каракалпакского женского костюма (К проблемам Историко-этнографического атласа Средней Азии и Казахстана) // Советская этнография. 1984. № 4.

Лобачева Н.П. Каракалпакские головные накидки // Традиционная одежда народов Средней Азии и Казахстана. М., 1989.

Лобачева Н.П. К истории среднеазиатского костюма: каракалпакский киймешек // Итоги полевых исследований. М., 2000.

Морозова А.С. Каракалпакский женский шлемовидный убор «саукеле» // Труды ТашГУ. Ташкент, 1963. Т. VI.

Полевые записи Каракалпакского этнографического отряда Хорезмской экспедиции. 1956 г. // Рукописный фонд ККНИИГН ККО АН РУз. Р-110 П.

Толстов С.П. К вопросу о происхождении каракалпакского народа // КСИЭ АН СССР. М., 1947. Вып. 2.

Шевцова А.А. Казахский традиционный свадебный костюм (XIX — начало XX в.) // Среднеазиатский этнографический сборник. М., 2006. Вып. V.

Этнография каракалпаков XIX — начала XX в. Ташкент, 1980.

Список сокращений

ККНИИГН ККО АН РУз — Каракалпакский научно-исследовательский институт гуманитарных наук Каракалпакского отделения Академии наук Республики Узбекистан

КСИЭ АН СССР — Краткие сообщения Института этнографии Академии наук СССР

ПМА — Полевые материалы автора, 2014 г.

ТХАЭЭ — Труды Хорезмской археолого-этнографической экспедиции

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-298-2/
© МАЭ РАН

А.Дж. Магомедов

О ПОТРЕБЛЕНИИ СПИРТНЫХ НАПИТКОВ В ДАГЕСТАНЕ В НАЧАЛЕ XIX в.

Появление винокурения и развитие в дагестанском обществе традиций чрезмерного потребления крепких спиртных напитков относится к началу XIX в. Относительно данного вопроса ранее этого времени можно лишь строить версии ввиду отсутствия документальных материалов, хотя известно, что в дагестанских селах потребляли слабые хмельные напитки типа бузы. Опять же надо иметь в виду, что в народной культуре Дагестана были и свои приемы усиления пьянящих свойств бузы. Так, чтобы повысить ее пьянящие качества, в нее добавляли цветы кустарника рододендрона [Юсупов, Какагасанов 2014], растения, известного своими дурманящими свойствами. По словам информантов, в отдельных семьях на запас даже сушили их, хотя общество осуждало практику их использования. Возможно, о такой бузе идет речь в тексте исследователя В.О. Бобровникова, когда он пишет, что дагестанская буза достигала крепости 20 градусов [Бобровников 2002: 69].

Часто хмельные напитки провоцировали «порчу нравов» в обществе, под порчей подразумевали злоупотребление спиртными напитками, пьянство, алкоголизм, что нередко сопровождалось ростом конфликтов, уголовных преступлений. Борьба ислама против распития спиртного, как и борьба властей (введение «сухих законов») шла с попеременным успехом. Замечательный швейцарский востоковед Адам Мец, описывая ислам первых веков, привел достаточно много примеров этому. Характеризуя уклад жизни арабского халифата IX–X веков, он писал: «Несмотря на запрет Корана, питье вина было в то время широко распространено. <…> Не помогали все полицейские запреты, которые при Фатимидах ограничивались лишь закрытием трактиров в канун священного месяца раджаб» [Мец 1966: 312, 313].

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-298-2/
© МАЭ РАН

Что касается Дагестана, то «синкретически сложившийся ислам с этнографическими родовыми особенностями местных сообществ» претерпел «сильнейшее воздействие со стороны доисламских верований, обычаев, традиций» [Яхъяев 2014: 87]. Возможно, поэтому здесь в средневековую эпоху сложилась практика спокойного восприятия служителями культа традиций выпивки вина и других содержащих алкоголь напитков. Обострение же борьбы духовенства против потребления спиртного относится к событиям, связанным с движением Шамиля, и в большей степени связано с волной реисламизации, накатившейся извне.

Злоупотребление спиртными напитками в дагестанском горском обществе началось в начале XIX в. [Гимринский 2004: 84–187]. Сильно пил отец первого имама Газимухаммада. Много пил отец Шамиля (молодому Шамилю вдвойне было обидно из-за того, что над пьяным отцом смеялись соседи). Семь раз отец клялся перед сыном, что не будет пить, и каждый раз все начиналось снова [Шамиль 1889: 15]. «Не отличался трезвою жизнью» даже после женитьбы будущий второй имам Гамзатбек [Чичагова 1889: 31], бросивший позже эту привычку.

Местом досуга с обязательным спиртным, нередко пьянством, в начале XIX в. становились и дома местной знати, о чем свидетельствуют материалы. Один из алимов-просветителей этого времени Абдурахман из Какашуры (ум. 1841 г.) клеймил общество, где пьют бузу не только простые смертные, но и кадии, *гостящие в дворцах местной знати* (выделено нами. — *А.М.*) [Акамов 2003: 114].

Не было случайным, что в борьбе против местной знати духовенство активно использовало критику традиций светского досуга с выпивкой. Исследователь Ч.С. Юсупова, ссылаясь на Али Каяева, пишет, что «Саид (из Араканы. — *А.М.*) любил устраивать со своими учениками шумные, веселые компании с музыкой, песнями и танцами, принимал участие в попойках и развлечениях ханов и шамхалов. Более того, он вынес фетву (решение, выносимое мусульманским духовным лицом), позволяющую мусульманину пить вино и бузу» [Юсупова 1997: 41].

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-298-2/
© МАЭ РАН

Существенной причиной порчи нравов стало развитие несложных технологий винокурения. Винокурение, распространившееся в начале XIX в. в Дагестане (в селах горно-долинного виноградарства, в частности), способствовало развитию промыслов производства крепкого вина и спирта и торговли ими. С развитием традиций винокурения население научилось усиливать крепость и традиционных напитков, добавляя в него спирт.

О том, что проблема потребления вина и других спиртных напитков в начале XIX в. стала превращаться в социальную проблему для многих сел Дагестана, свидетельствует и ряд правовых норм этого времени. Так, в 1813 г. Сурхай-хан II, кадий Сунгур Кумухский, и авторитетные среди сельчан кумухцы приняли ряд правовых норм, среди которых была и такая статья: «Если кто купит водку-арак или виноградное вино», то с такого человека возьмут в качестве штрафа «одного быка». В другом селе (с. Голотль) тогда же действовали ограничения: а) «На того, кто выпьет вино, наложить штраф стоимостью в одну корову; б) «На того, кто изготовит вино у себя дома, хотя бы в малом количестве», налагать такой же штраф; в) На того, кто соберет компанию из якобы «друзей» (*гьудулзаби*), а в «действительности, чтобы кушать и пить вино, причем безразлично: мужчины ли собрались тут или женщины», взимать такой же выкуп, т.е. одну корову; г) Брать такой же штраф, т.е. одну корову с того, кто начнет спорить и драться с «человеком, которому поручено выявлять пьяных и брать с них» штраф в одну корову, а если такой человек поранит противодействующего ему, то штрафовать его не будут [Хрестоматия 1999: 105–107].

Борьба с винными промыслами и потреблением вина и водки стала одним из направлений политики Шамиля и его сподвижников. Поэтому не случайно, что в низамах Шамиля «за пьянство, распространившееся среди горцев под влиянием контактов с русскими переселенцами, число палочных ударов увеличивалось свыше 40» [Бобровников 2002: 138].

Безусловно, включение региона в сферу всероссийского рынка в начале XIX в. активизировало промысловую деятельность

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-298-2/
© МАЭ РАН

дагестанского населения в разных отраслях экономики, в том числе в винокурении. В этой связи интересен и факт, что кизлярские садоводы активно сажали у себя гимринский сорт винограда. Это был сорт, называемый здесь «черный тавлинский» виноград — винный сорт, и его популярность, видимо, была связана с хорошими качествами для винокурения.

Библиография

Акамов А. Суфийские художественные традиции в кумыкской литературе и творчество Абдурахмана из Какашуры. Махачкала, 2003.

Бобровников В.О. Мусульмане Северного Кавказа: обычай, право, насилие: Очерки по истории и этнографии права Нагорного Дагестана / Отв. ред. А.Р. Шихсаидов. М., 2002.

Гимринский Г. Газимухаммад: хроникальная (историческая) повесть // Багадур Малачиханов: гражданин, интеллигент, ученый / Автор-сост. А.М. Муртазалиев. Махачкала, 2004.

Мец Адам. Мусульманский ренессанс / Пер. с немецкого, предисловие, библиография и указатель Д.Е. Бертельса, отв. ред. В.И. Беляев. М., 1966.

Хрестоматия по истории права и государства Дагестана в XVIII–XIX вв. Т. 2. / Сост. Т.М. Айтберов. Махачкала, 1999.

Шамиль на Кавказе и в России: биографический очерк / Сост. М.Н. Чичагова. СПб., 1889.

Юсупова Ч.С. Али-Гаджи из Инхо: Жизнь и творчество. Махачкала, 1997.

Яхъяев М.Я. Ислам в политических и социокультурных процессах на Северном Кавказе // Исламоведение. 2014. № 1.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-298-2/
© МАЭ РАН

М.К. Мусаева

МУЖЧИНЫ И «МУЖСКОЙ» КОМПОНЕНТ В ТРАДИЦИОННЫХ РОДИЛЬНЫХ ПРАКТИКАХ НАРОДОВ ДАГЕСТАНА[1]

Родильная обрядовая практика как часть традиционной семейной обрядности, как часть этнографии детства различных народов, в том числе и народов Дагестана, на сегодняшний день является областью, исследованной в достаточной степени полно [Гаджиева 1985: 271–287; Рагимова 2001: 54– 62; Карпов 2001: 16– 203; Мусаева 2006: 19–103]. Воспринималась и исследовалась эта тема, как правило, как «женская», поскольку вся обрядовая практика проходила под руководством и с участием женщин и детей. Однако следует отметить, что «мужское» и мужчины также присутствовали в родильной обрядности, как необходимый компонент, хотя их роль не была столь заметна и значима, как женская.

Статусы и роли мужчин и «мужского» в системе обрядовых практик родильной обрядности представляют не меньший интерес, чем участие женщин и «женское», хотя и весьма специфичны — от наблюдателя до непосредственного участника, что придавало статусность событию, узаконивало происходящее в глазах общества.

Круг мужчин, включенных в родильную обрядность при рождении дочери, был ограничен только домочадцами (отцом ребенка, дедом). В другой ситуации — рождение сына — он расширялся до участия большинства мужчин общества и даже соседних обществ.

Многие приметы, представления, манипуляции, связанные с родильной обрядовой практикой, имели также четкую гендерную направленность. Были приметы, манипуляции, якобы

[1] Публикация подготовлена в рамках поддержанного РГНФ научного проекта (№ 13-01-00079).

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-298-2/
© МАЭ РАН

помогавшие зачать именно мальчика, некоторые из них выполнялись при встрече невесты и в брачную ночь. У даргинцев, в частности, считали, что если часто подавать *садакъа* (милостыню) мутааллимам — учащимся медресе, то первенцем в семье всегда будет мальчик [Соловьева 1995: 65].

Существовали приметы, якобы позволявшие определить заранее пол будущего ребенка. Бытовало поверье, что если беременная подурнела, появились пигментные пятна на лице, отекли губы и ноги — родится дочь, т.к. она якобы крадет половину красоты матери. С целью предугадать пол будущего ребенка следили также за содержанием снов беременной и ближайших родственников, и чем ближе был срок родов — тем пристальнее. В с. Усиша (совр. Акушинский р-н РД) существовал очень жестокий, на наш взгляд, обычай определения будущего пола ребенка. Брали только что родившегося котенка, клали в тазик и сильной струей воды поливали сверху, если котенок задыхался, считали, что родится девочка, если нет — мальчик.

Значительное место в приметах, якобы определявших пол ребенка, отводилось различным аналогиям. В частности, если у предыдущего ребенка затылок был гладким, считали, что родится мальчик, если на затылке была лощинка с полоской волос («косичка») — ожидали девочку. В народе верили, что мальчик зарождается в правой стороне живота матери, а девочка — в левой. Возможно, с этим связан был совет — после близости с мужем поворачиваться именно на правый бок.

У всех народов Дагестана, за исключением табасаранцев, доходным промыслом которых считалось ковроткачество (в Дагестане это сугубо женское дело), отдавалось предпочтение рождению ребенка мужского пола. Это было связано со многими причинами: прежде всего с половозрастным разделением труда, в силу которого «мужская» работа считалась социально более значимой, чем «женская», да и социальный статус мужчины был и остается выше женского. Рождение мальчиков иногда обеспечивалось обществом и экономически. Например, у аварцев Тилитля был обычай, по которому отцу семерых сыновей выделялся как бы в награду особенный участок земли.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-298-2/
© МАЭ РАН

В таком предпочтении важную роль, возможно, сыграла также традиция, при которой девушка после свадьбы обязательно уходила в дом мужа («девочка — камень в чужой стене», «девочка — чужое богатство»), в то время как сын считался продолжателем рода, который к тому же должен привести в дом дополнительные рабочие руки — жену.

В подавляющем большинстве случаев женщина в Дагестане рожала в доме мужа. Даже разведенную женщину в некоторых обществах отправляли рожать к бывшему мужу, т.к. ребенок считался его собственностью.

В день предстоящих родов во многих обществах мужчины, даже соседские, предпочитали уходить за пределы села. Известно, что во время родов муж уходил из дома у многих народов Кавказа — чеченцев, адыгов, черкесов-шапсугов и т.д. [Дубровин 1871: 336; Кунина 1940: 23]. Но чаще всего в Дагестане муж во время родов находился вне помещения, где-нибудь поблизости, т.к. считалось, что это облегчает роды. Охранительный смысл придавался не только присутствию мужа, но и использованию вещей, принадлежащих ему. При затяжных и трудных родах у салатавских, андалальских, койсубулинских аварцев, в обществах Джурмут, Таш [Мусаева 2006: 48], у кайтагцев, хваршин [Алимова 1998: 154; Мусаева 1995: 107] давали выпить воду из обуви мужа. Похожий обычай существовал и у других народов Кавказа.

Вообще присутствие компонентов «мужского» и мужчин в родильной обрядности более всего заметно именно во время трудных родов. В частности, практически повсеместно с крыши дома, где проходили роды с осложнениями, близкий родственник производил выстрел в воздух. Считалось, что от страха женщина должна разродиться быстро. У лакцев в качестве стрелка на крышу рожающей женщины приглашали человека, который когда-то совершил убийство [Омаров 1886: 49].

Ряд средств, применявшихся аварскими повитухами и знахарями при тяжелых родах и не названных нами выше, описал в свое время Г.Ф. Чурсин. В частности, он сообщал, что ближайший родственник роженицы шел в мечеть и двигал *мимбар* — деревянную кафедру, с которой кадий произносил речи; часто

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-298-2/
© МАЭ РАН

при осложнениях во время родов вызывали мужа и просили перешагнуть через жену [Чурсин 1995: 24–29]. Имели место случаи, когда к роженице, находившейся на грани смерти, приводили опытных чабанов или местных костоправов, которые ножом разрезали живот и извлекали ребенка, живого или мертвого. Подобных манипуляций, обрядов и действий, в которых участвовали мужья и другие родственники мужского пола и просто мужчины, в каждом обществе было множество с небольшими вариациями.

При рождении мальчика-первенца отец его резал барана, на угощение созывались родственники, друзья и просто односельчане. Рождение девочки встречали более сдержанно. Радостную весть о рождении мальчика каждый старался первым донести до близких родственников: родителей мужа, роженицы, дядек, теток, старших сестер и братьев. За это первовестнику полагался подарок.

Например, у койсубулинцев выбегала одна из помощниц и выкрикивала, если родился мальчик: «В стену камень вставили!» («*Къедалъ къоно лъуна*») и далее по цепочке. Когда весть доходила до отца или деда, они выходили на крышу и стреляли в воздух, возвещая о рождении сына, и тут же метили скотину, которая была подарком ребенку. Когда же рождалась девочка, говорили: «Из стены камень забрали» («*Къедаса къоно босун ана*»). И якобы отец девочки три дня прятался.

Стрельба с крыш домов при рождении сына у народов Дагестана была повсеместным явлением. Например, в аварских обществах Карах (с. Гочоб, Тлярош), Андалал (с. Кудали, Согратль и др.) по случаю рождения сына обычно стреляли сначала с крыши дома роженицы, затем с крыш всех родственников отца и матери ребенка [Гаджиева 1985: 277]. Вообще стрельба с крыш была своеобразным обнародованием факта рождения еще одного защитника семьи и общества, своего рода социомаркирующим моментом для ребенка.

Самые первые обрядовые практики в жизни ребенка мужского пола, проводимые с пуповиной, а также первое купание новорожденного были направлены на «формирование» его гендерной ориентации. В частности, пуповину мальчика обязательно пере-

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-298-2/
© МАЭ РАН

резали ножом или кинжалом; если ребенок рождался во время работы в поле (что довольно часто случалось в страдную пору), девочке пуповину перерезали серпом, мальчику же пуповину предпочитали отбить камнем.

Очень важным этапом в обрядовых практиках родильного цикла, в котором, кроме муллы, принимал участие муж, дед и большое количество мужчин общества, являлось имянаречение новорожденного мужского пола (имянаречение девочки отмечалось в узком домашнем кругу, с присутствием женщин и детей). Этот обряд является первым официальным этапом социализации ребенка — не только на уровне семьи, но и общества в целом.

Следующим обрядовым действием с участием мужчины (чаще деда или дяди новорожденного, реже отца) была «первая стрижка» волос новорожденного. Стрижка «утробных» волос входила в цикл обрядовых практик, которые приурочивались обычно к 40-му дню после рождения ребенка. В традиционных представлениях практически всех народов мира волосы наделялись особой семантикой. Салатавские, койсубулинские аварцы считали, что, если до 40 дней дотронешься до головы ребенка, омовение для намаза пропадет; что не сам ребенок, а его голова небритая, с «утробными» волосами, является «нечистой». Считалось, что волосы фокусируют в себе некие жизненные силы. Особенно прочными были представления о связи волос и памяти, рассудительности, способности говорить. В этой связи становится понятным ритуальное оформление этого обыденного, гигиенического действия.

Для стрижки волос к младенцу мужского пола приглашали родственника с хорошими густыми волосами, или брил сам дед, реже отец. Состриженные волосы во многих случаях заворачивали в чистую тряпочку и прятали в кладке стены повыше или в щели под потолком. Возможно, обычай как можно выше под крышу поднимать первые волосы, был связан с желанием магически воздействовать не только на рост волос, но и на рост ребенка вообще. Подобные представления существовали не только у народов Дагестана, но и у многих народов Западной Европы (словаков, хорватов и т.д.) [Кашуба, Мартынова 1997: 89–90].

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-298-2/
© МАЭ РАН

Таким образом, несмотря на то что роль главного действующего лица — новорожденного мальчика, в родильной обрядовой практике пассивна, все остальное «мужское» наиболее ярко выражено в действиях сложных, критических и социомаркирующих: тяжелые роды, имянаречение, стрижка утробных волос. Возможно, это связано с тем, что «мужское», в отличие от «женского», — более мощное и способное защитить как ребенка, так и все, что его окружает в момент адаптации в мире людей.

Библиография

Алимова Б.М. Кайтаги. XIX — нач. XX в. Историко-этнографическое исследование. Махачкала, 1998.

Гаджиева С.Ш. Семья и брак у народов Дагестана в XIX — начале XX в. М., 1985.

Дубровин И.Ф. История войны и владычества на Кавказе. СПб., 1871. Т. I. Кн. 1.

Карпов Ю.Ю. Женское пространство в культуре народов Кавказа. СПб., 2001.

Кашуба М.С., *Мартынова М.Ю.* Югославянские народы // Рождение ребенка в обычаях и обрядах. Страны Зарубежной Европы. М., 1997.

Кунина А. Семейные обычаи и обряды у шапсугов // Религиозные пережитки у черкесов-шапсугов. М., 1940.

Мусаева М.К. Хваршины. XIX — начало XX в. Историко-этнографическое исследование. Махачкала, 1995.

Мусаева М.К. Традиционные обычаи и обряды народов Нагорного Дагестана, связанные с рождением и воспитанием детей. Махачкала, 2006.

Омаров А. Воспоминания муталима // Сборник сведений о кавказских горцах. Тифлис, 1886. Вып. 1.

Рагимова Б.Р. Женщина в традиционном дагестанском обществе XIX — начала XX в. (роль и место в семейной и общественной жизни). Махачкала, 2001.

Соловьева Л.Т. Грузия: Этнография детства. М., 1995.

Чурсин Г.Ф. Авары: Этнографический очерк. Махачкала, 1995.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-298-2/
© МАЭ РАН

Л.Ф. Попова, Е.Л. Кубель

НАГРУДНИК В ДЕВИЧЬЕМ / ЖЕНСКОМ КОСТЮМЕ ТЮРКСКИХ НАРОДОВ СРЕДНЕЙ АЗИИ И КАЗАХСТАНА

Изучение традиционного костюма народов Средней Азии и Казахстана как одного из наиболее сложных феноменов региональной культуры не теряет своей актуальности, в том числе и по причине слабой освещенности ряда аспектов его бытования. Данная работа посвящена такому компоненту девичьего и женского костюма народов Средней Азии, как нагрудник, который еще не являлся предметом специального исследования. Более того, именно вокруг этого элемента костюма в этнографической литературе сложилось поле неточностей, что можно объяснить как довольно узким кругом источников, так и спецификой исследовательских подходов. Безусловно, при общем панорамном анализе региональных особенностей костюма сложно уделить достаточное внимание его деталям. Так, О.А. Сухарева в программной статье «Опыт анализа покроев традиционной туникообразной среднеазиатской одежды…» отметила, что «у подавляющего большинства этнических и локальных групп форма ворота имела не этногенетическое, а функциональное значение: вертикальный ворот делали для кормления ребенка грудью, поэтому он был характерен для одежды женщин-матерей; у мужчин и девушек, а также у молодух до рождения первого ребенка ворот был горизонтальный» [Сухарева 1979: 81]. Ввиду обобщающего характера статьи автором была предложена преобладающая модель, которая больше применима к населению оазисов и ираноязычным горцам, в то время как девичьи платья значительной части тюркских этносов имели вертикальный ворот, который закрывался нагрудником.

Большинство авторов справедливо считают нагрудник одним из наиболее архаичных элементов тюркского костюма. Например, нагрудник в скифском девичьем и женском костюме документирован материалами Пазырыкских курганов. Как хорошо

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-298-2/
© МАЭ РАН

известно, скифский субстрат сыграл весьма важную роль в культурогенезе тюркских народов Средней Азии.

С точки зрения бытования нагрудников в тюркском мире в XIX–XX вв. наиболее яркое выражение традиция их ношения получила в регионе Поволжья. В исследовательском фокусе оказались прежде всего башкирские нагрудники, которые были классифицированы и подробно описаны С.Н. Шитовой [Шитова 2006]. С.В. Романовой был рассмотрен хакасский свадебный *пого* и установлена его связь с культом богини Умай [Романова 2001: 98–100]. Задачу нашей работы мы видим в том, чтобы провести классификацию среднеазиатских нагрудников по форме, материалу и декору, а также дать общую региональную картину бытования этого элемента девичьего и женского костюма. В качестве нашего основного источника выступают богатейшие коллекции Российского этнографического музея.

Ведущим классификационным признаком для среднеазиатских нагрудников мы считаем материал — у казахов, каракалпаков и киргизов нагрудник имел текстильную основу, у туркмен и даштикипчакских узбеков он бытовал в виде металлического или бисерного украшения, изоморфного и изофункционального нагруднику из ткани.

Нагрудники из ткани можно разделить на две группы по способу ношения: одни носились на теле под платьем, другие — поверх вертикального ворота. Нагрудники первой группы бытовали в Северо-Западном Казахстане в составе девичьего костюма под термином *онгурше*. Эти предметы имели пятиугольную форму, выполнялись из дорогих престижных тканей (бархат, сукно, полушелк), декорировались галуном. Близкими аналогами казахских нательных *онгурше* являлись женские нагрудники *кокрекче* татар и башкир, у которых они считались наиболее архаичным видом нагрудников. Так, у татарок они входили в комплект смертной одежды. *Онгурше* обязательно носили вместе с воротничком-ошейником *тік жаға* [Потто 1877: 167]. Данный тип нагрудника бытовал у казахов вплоть до конца 1920-х годов. Так, С.И. Руденко сообщает, что в Западном Казахстане «под сорочкой девушки местами носят нагрудную повязку *тустык*» [Руденко 1927: 30].

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-298-2/
© МАЭ РАН

Нательные девичьи нагрудники были известны и северным киргизам, о чем имеется упоминание у Ч. Валиханова: «Говорят, что в прежние годы девицы носили корсеты (затягивали груди), называемые *кокузбек*. Носили также нагрудники, убранные жемчугом, монетою. Называют их *алатамак*. Все это было в старину» [Валиханов 1961: 267]. Судя по всему, названные предметы уже к середине XIX в. вышли из бытования.

Текстильные нагрудники второй группы, носившиеся поверх платья, были известны казахам, каракалпакам и киргизам. Казахские *алка* лапидарно описаны И.В. Захаровой и Р.Д. Ходжаевой — это прямоугольник с пришитыми вверху тесемками или узеньким стоячим воротником с застежкой сзади на шее, иногда со срезанными верхними и закругленными нижними углами [Захарова, Ходжаева 1964: 86]. В северном и центральном Казахстане *алка* сплошь зашивали серебряными монетами и кораллами. Этот вид нагрудников в собрании РЭМ представлен, во-первых, двумя экземплярами лопатообразной формы (один свадебный, возможно татарской работы), во-вторых, предметом в виде длинного языка с нашитым массивным металлическим украшением *онір жіек*, характерным для казахов Прикаспия и Приаралья.

Сведения письменных источников о верхних киргизских нагрудниках очень противоречивы. В 1856 г. Ч. Валиханов делает заключение о сходстве ворота девичьей и женской рубахи, а художник Кошаров в своем этнографическом альбоме фиксирует манишку с вышивкой, но по его рисунку не ясно — съемная она или нашивная [Абрамзон 1953: 154]. В собрании РЭМ имеются уникальные съемные нагрудники северных киргизов, вышитые тамбуром или швом *терскайык* — очень редким счетным швом, применявшимся на севере только для вышивки нагрудников, а на юге — наушных частей нижних женских шапочек *кеп чач*. Использование архаичного счетного шва роднит киргизские и каракалпакские нагрудники.

В культуре каракалпаков девичьи *онгирше* бытовали вплоть до начала 1930-х годов (см. фото МАЭ, колл. № 4076-178). Самый распространенный тип *онгирше* представлял собой прямоугольный кусок ткани на завязках или широкой лямке с треугольным выступом на конце. РЭМ обладает двумя редкими экземплярами

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-298-2/
© МАЭ РАН

нагрудников из синей хлопчатобумажной ткани, украшенных вышивкой счетным крестом шелковыми нитками. Эти материалы и техники декора считаются у каракалпаков самыми древними. Следует обратить внимание на лунную символику в системе декора каракалпакского девичьего нагрудника, которую неожиданно можно усмотреть в треугольном выступе, иногда сделанном из другого материала, обычно красного и черного сукна (РЭМ, колл. № 7128-116). Термином *айшык* («маленькая луна») в каракалпакском языке обозначаются предметы треугольной формы выраженного апотропейного значения (текстильный треугольник на дверях юрты или на спинке мужской/детской верхней одежды). В то же время треугольник, обращенный вершиной вниз, — это знак женского начала, плодородного лона и символизирующей его луны. Именно ночное светило в каракалпакском фольклоре связано с рождением детей.

Другой вид каракалпакских нагрудников изготовляли из красного сукна домашней выделки, украшая их вышивкой разными вариантами тамбурного шва. На праздничный нагрудник девушек брачного возраста нашивали сложный набор специальных девичьих украшений: застежку *айшык*, разные виды блях *туйме*, куполообразную подвеску *онгирмоншок* и восьмеркообразную подвеску *гилтшлгыш*, которые дополнялись нашитыми монетами и штампованными бляшками.

О вариабельности форм каракалпакских нагрудников свидетельствует уникальный предмет из собрания РЭМ (колл. № 7128-188), ранее не отмеченный в исследовательской литературе. Предмет состоит из пары узких полос красного сукна, окантованных тесьмой зеленого цвета и украшенных хорезмийскими монетами, а также штампованными бляшками *туйме* и *бока-туйме* (каракалп. «бляха в форме лягушки»). Сакрализация образа лягушки обусловлена его связью с идеей плодородия и материнства. У каракалпаков сохранились архаичные представления о лягушке как о прародительнице мира. Орнамент *курбака* («лягушка») традиционно присутствует в вышивке праздничной одежды женщин фертильного возраста. Бляхи *бокатуйме* как оберег вплоть до 1960-х годов нашивали на спинку детской одежды [Кубель: 29].

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-298-2/
© МАЭ РАН

В тексте неизданной диссертации А.С. Морозовой имеется интересное свидетельство о наличии у каракалпаков девичьего нагрудника не на текстильной основе: «В других случаях *онгур* делался без матерчатого остова: к металлической тонкой пластинке, сплошь покрытой рядом припаянных монет, подвешивались на тонких серебряных цепочках четыре ряда монет, образующих усеченный треугольник. Заканчивалось украшение цепочками и мелкими колечками» [Морозова 1956: 152]. Под этим углом зрения можно рассмотреть и туркменские материалы.

Нагрудник из металла *буков*, состоящий из ошейника (!) и нагрудной пластины, составлял яркую особенность девичьего костюма таких крупных туркменских племен, как текинцы и йомуды. Его начинали носить девушки, достигшие половой зрелости, причем в паре с наспинным украшением, что находит полную аналогию у башкир.

У тех групп туркмен, которые обитали в бассейне средней Амударьи, тяжелые металлические украшения были распространены гораздо меньше. В их культурной традиции металл был замещен бисером — девушки носили шейную полоску *гаргалык* («ошейник») и небольшой нагрудник из бисера. В качестве переходного варианта от текинской традиции к амударьинской можно считать традицию сарыков, у которых девушки носили бисерный *гаргалык*, но на спинку верхней одежды нашивали тяжелые металлические украшения. Здесь же уместно упомянуть и каракалпакский нагрудник в виде бисерной сетки на тканевой подкладке, зафиксированный в собрании РЭМ (колл. № 7128-117).

Чем ближе к верховьям Амударьи, тем большее распространение получает бисер как излюбленный материал девичьих украшений. В Байсунском р-не Сурхандарьинской обл. у узбеков-кунградов девичья бисерная шейная полоска и в настоящее время дополняется к свадьбе нагрудником из бисерной сетки. В Южном Таджикистане, как и во всем иранском мире Средней Азии, бисерный девичий ошейник был распространен повсеместно, однако бытование нагрудника не отмечено.

Суммируя изложенный материал, предлагаем предварительные выводы.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-298-2/
© МАЭ РАН

1. Нагрудник в женском костюме народов Средней Азии и Казахстана бытовал только у тюркских этносов, причем являлся достоянием определенной социально-возрастной категории, а именно — девушек, невест и молодых женщин.

2. Именно в костюме этой группы ярко проступает образ защитного доспеха, и нагрудник (иногда с наспинным украшением) вполне органично входит в этот семантический контекст. Здесь уместно привести параллель со снаряжением ловчей птицы, которое также может рассматриваться как своеобразный доспех: у птицы имелся кожаный ошейник *жага*, круглый диск-нагрудник, колпачок *тумага* («шлем») [Симаков 1998: 240–242].

3. В контексте поэтики девичества мы склонны рассматривать комплекс из шейного украшения и нагрудника также в качестве символа стеснения телесности, на которую девушка до свадьбы не имела права [Чеснов 1998: 221].

4. В этнокультурном аспекте нагрудник может быть отнесен к дифференцирующим признакам этнических/локальных культур региона, поскольку у каждого из его тюркских народов или их групп данный предмет имел выраженные своеобразные черты.

5. Девичьи/женские нагрудники народов Средней Азии и Казахстана могут быть рассмотрены и как индикаторы территориально-культурных связей региона с соседними областями. Так, у части туркмен очевидна общность с дагестанскими и поволжскими традициями, что уже было подчеркнуто Васильевой при анализе головных украшений [Васильева 1979: 200]. У казахов явственны связи с татарско-башкирской общностью, у каракалпаков и киргизов можно отметить как поволжские, так и переднеазиатские черты. Нагрудники тюркского населения бассейна Амударьи в большей или меньшей степени тяготеют к традициям иранского мира.

Источники и библиография

Абрамзон С.М. Этнографический альбом художника П.Н. Кошарова // Сборник МАЭ. М.; Л., 1953. Т. XIV.

Валиханов Ч.Ч. Собрание сочинений: в 5 т. Алма-Ата, 1961. Т. 1.

Васильева Г.П. Головные и накосные украшения туркменок XIX — первой половины XX в. // Костюм народов Средней Азии. М., 1979.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-298-2/
© МАЭ РАН

Захарова И.В., Ходжаева Р.Д. Казахская национальная одежда. Алма-Ата, 1964.

Кубель Е.Л. Полевой дневник экспедиционной поездки в Республику Каракалпакстан 2012 г. // Научный архив РЭМ.

Морозова А.С. Культура домашнего быта каракалпаков в конце XIX — начале XX в.: Дис. … канд. ист. наук. Ташкент, 1956.

Поттo В. Из путевых заметок по степи // Военный сборник. 1877. № 11.

Романова С.В. Нагрудное украшение *пого* в свадебном обряде хакасов // Ювелирное искусство и материальная культура: Тез. докл. участников восьмого коллоквиума (11–16 октября 1999 г.). СПб., 2001.

Руденко С.И. Очерк быта казаков бассейна рек Уила и Сагыза // Казаки. Антропологические очерки. Л., 1927.

Симаков Г.Н. Соколиная охота и культ хищных птиц в Средней Азии (ритуальный и практический аспекты). СПб., 1998.

Сухарева О.А. Опыт анализа покроев традиционной «туникообразной» одежды в плане их истории и эволюции // Костюм народов Средней Азии. М., 1979.

Чеснов Я.В. Лекции по этнологии. М., 1998.

Шитова С.Н. Башкирские нагрудные украшения. Уфа, 2006.

В.А. Прищепова

АМУЛЕТЫ БУХАРСКИХ ЕВРЕЕВ (по фотоколлекции Кунсткамеры)

В отделе Центральной Азии МАЭ хранится фотоколлекция, в состав которой входят снимки амулетов бухарских евреев Самарканда.

До настоящего времени освещение культуры бухарских евреев не давало полноценного представления обо всем объеме культурного наследия этого народа. В монографии Т.Г. Емельяненко, посвященной традиционному костюму бухарских евреев, эта этноконфессиональная группа охарактеризована достаточно полно — как самобытная этнокультурная общность [Емельянен-

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-298-2/
© МАЭ РАН

ко 2012]. Однако в ней не была затронута тема амулетов, требующая специальной подготовки и многолетней работы с материалом. Таким образом, на сегодняшний день отсутствуют работы по амулетам бухарских евреев. Восполнить этот пробел в какой-то мере, возможно, поможет наша небольшая фотоколлекция, включающая четыре фотографии (МАЭ, колл. № И-1015).

На одной из фотографий показан амулет для защиты от злого духа, который, по сведениям собирателя, пришивали над колыбелью младенца. Он представляет собой засушенные перекрещенные птичьи лапы, прикрепленные к бумажной таблице, заключенной в металлическую рамку, с изображением магендоида и надписями. Тексты на таблице являются молитвами и каббалистическими заклинаниями против злых духов. Амулет сфотографирован на фоне белого листа, возможно картона. Видна обрамляющая рамка. Вполне вероятно, этот амулет, прикрепленный к картону и вставленный в рамку, в качестве оберега висел в жилом доме на стене.

В прошлом бумажные амулеты с текстами из Псалмов, таинственными заклинаниями и каббалистическими формулами против злых духов имели большое распространение у всех слоев бухарских евреев. Их прикрепляли к одежде, вешали на стенах домов и в синагогах. Образцы подобных предметов религиозного культа хранятся в музейных собраниях, например в Российском этнографическом музее, о чем упоминала Т.Г. Емельяненко [Там же: 36, 60, 251]. Как правило, большинство амулетов такого рода у бухарских евреев было палестинского происхождения. Их привозили миссионеры или бухарско-еврейские купцы из поездок в Европу или восточные страны; они имели строго регламентированную форму. Их выполняли на особой бумаге или пергаменте специальными чернилами. Соблюдались особое расположение текста на листе, размер и начертание букв и пр.

Амулеты по народному поверью обладали чудодейственной силой, избавляли ее носителя от разных болезней, напастей, вредного влияния темных сил. Это вера в амулеты противоречила принципу еврейского монотеизма. Иудаизм запрещает все, что имеет связь с колдовством и суевериями, магией, в том числе амулеты, которые считались проявлением язычества. Получа-

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-298-2/
© МАЭ РАН

лось, что некие духи имеют власть над всемогущим Богом, что противоречило религиозному закону иудеев.

Тем не менее вера в амулеты была очень распространена среди бухарских евреев, тем более что у соседних народов, узбеков и таджиков, амулеты также имели широкое употребление. Талисманы, амулеты, магические практики являются неотъемлемой частью системы традиционной мусульманской идеологии [Резван 2011].

Согласно народным поверьям, дети считались наиболее подверженными действиям магических сил. Женщины носили амулеты на шее, в виде колец, мужчины использовали амулеты реже. Были амулеты, которые носили, вешали на стену, клали под подушку.

И все же официальная религия не смогла противостоять народному суеверию, и со временем стало допускаться использование так называемых «испытанных» амулетов.

Появились собственно «еврейские» амулеты. Так называемая практическая каббала рекомендовала множество амулетов и талисманов для детей, женщин, от болезней и др. Особенно были распространены детские амулеты с текстами и магическими формулами. Как правило, тексты писали на пергаменте. В состав лекарственных амулетов входили корни растений, размельченные листья и зерна с выраженным ароматом, чаще всего их зашивали в кожаные мешочки. Чтобы составить амулет, требовались определенные знания. Перед составлением некоторых амулетов было необходимо какое-то время поститься, и нужна была вера в амулет. Иначе он мог принести вред. В некоторых случаях использование амулетов сопровождалось нашептываниями, заговорами, заклинаниями. Существовали металлические медальонообразные, треугольные амулеты.

На следующей фотографии показан детский амулет для охраны младенцев от болезней и несчастий. Он состоит из срезанной верхней части высушенных растений. Такой амулет, подобный изображенному на снимке, на одном шнуре которого были бы части пластины с рисунком, тестом, засохшими верхушками растений и лапами птиц, не встречался в описаниях литературных источников еврейских амулетов или среди музей-

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-298-2/
© МАЭ РАН

ных коллекций. Вероятно, вариант данного амулета не был типичным, и поэтому собиратель решил его зафиксировать как наиболее редкий экземпляр. Существовали амулеты, которые переходили в семье из поколения в поколение.

Магическую силу бухарские евреи, как и окружавшие их соседи — таджики и узбеки, приписывали прическам, в частности детским. На снимке из коллекции изображен мальчик с прядью волос, оставленной на затылочной части головы (*куколь*). Согласно сведениям собирателя, *куколь* охранял ребенка от злого духа. Такая прическа сходна с детскими прическами соседнего с евреями мусульманского населения. У населения Средней Азии бытовала, по всей видимости, древняя традиция частичного бритья волос детям. Наиболее распространенная детская прическа у народов Средней Азии и Казахстана представляла собой один или два пучка волос на каждом виске, пучок на темени или затылке, который обычно назывался *кокуль*, что могло переводиться как локон, завиток, коса [Попова, Старостина 2007: 178].

Фотоколлекция амулетов бухарских евреев поступила в музей в 1939 г. Эту коллекцию можно отнести к тому времени, когда музей приобретал у частных лиц тематические подборки для научных коллекций. Данное поступление в музейных документах было зарегистрировано как коллекция от Т. Лозовского. Об этом собирателе не удалось обнаружить никаких сведений. Возможно, при регистрации была допущена неточность, и собирателем коллекций является не мужчина, а женщина, Т.С. Лозовская, тем более что инициалы совпадают. Т.С. Лозовская опубликовала в 1930 г. в журнале «Советская Азия» статью «Мать и дитя у среднеазиатских евреев Самарканда». Подтверждают предположение о том, что собирателем коллекции является не Т. Лозовский, а Т.С. Лозовская, также время публикации и ее тематика, схожая с составом коллекции, а также годы появления в свет статьи и поступления в музей фотоснимков. Коллекция фотографий поступила в 1939 г., на самих же снимках стоит другая дата, время их исполнения — 1928 г.

Статье Т.С. Лозовской предшествует предисловие профессора Б. Адлера, в котором он высоко характеризовал публикацию,

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-298-2/
© МАЭ РАН

впервые пролившую свет на самые «сокровенные стороны быта, затрагивая семейные устои в связи с религиозными и суеверными представлениями» [Лозовская 1930: 197]. Первую часть работы Т.С. Лозовская посвятила краткому обзору истории бухарских евреев, условиям их жизни, одежде, занятиям до прихода русских в край и в первые советские годы. Статья проиллюстрирована снимком «Типы среднеазиатских евреев», на котором представлена группа женщин с детьми. Этот же кадр входит в состав музейной фотоколлекции 1939 г., что подтверждает наше предположение о том, что собирателем снимков является Т.С. Лозовская. Во второй части публикации автор поместила материалы, связанные с миром детства. Она приводит примеры различных народных способов предсказания пола будущего ребенка, описывает состав амулетов и случаи, при которых население прибегало к ним. К сожалению, статья не завершена, предполагалось ее продолжение. Но в последующих номерах журнала окончания публикации не последовало. Поэтому в имеющейся части статьи нет сведений именно о тех амулетах, которые зафиксированы на снимках коллекции Т.С. Лозовской.

Статья Т.С. Лозовской, вероятнее всего, была написана в период, когда в Самарканде в 1922 г. был создан Туземно-еврейский музей. Возможно, Т.С. Лозовская была сотрудницей музея и занималась изучением этнографии евреев Самарканда, результатом чего стала ее статья об обрядах, связанных с детской социализацией, и фотоколлекция, переданная в музей. Можно предположить, что Т.С. Лозовская при создании коллекции использовала экспонаты Туземно-еврейского музея либо же амулеты, изображенные на снимках, она изучала во время своих полевых исследований.

Таким образом, остановившись лишь на фотоколлекции одного собирателя, мы можем получить дополнительные сведения об особенностях традиционной культуры евреев Средней Азии.

Библиография

Емельяненко Т.Г. Традиционный костюм бухарских евреев. СПб., 2012.

Лозовская Т.С. Мать и дитя у среднеазиатских евреев Самарканда // Советская Азия. 1930. № 3–4.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-298-2/
© МАЭ РАН

Попова Л.Ф., Старостина О.В. Знаковая маркировка возраста в женских прическах народов Средней Азии и Казахстана // Лавровский сборник. 2006–2007. СПб., 2007.

Резван М.Е. Коран в системе мусульманских магических практик. СПб., 2011.

Л.А. Сластникова

ЖЕНСКИЕ ГОЛОВНЫЕ ПОКРЫВАЛА И ПЛАТКИ НАРОДОВ КАВКАЗА И КРЫМА

В традиционной культуре в основном мы имеем дело с использованием прямоугольника ткани в качестве платка, когда он покрывает голову, плечи женщины.

Для Кавказа и Крыма наиболее распространенным был длинный плат — головное покрывало, которое накидывалось поверх головного убора, а его концы свободно свисали вниз. Такое покрывало могло быть хлопчатобумажным или шелковым, тканым или кружевным. Тканое покрывало могло также окаймлять тем или иным способом лицо (например, в Дагестане у кубачинцев, лакцев, народов аваро-андо-цезской группы). Также верхним покрывалом мог служить квадратный платок большого размера Он, как правило, складывался по диагонали. Сложенный треугольником платок часто не завязывался, а накидывался на голову таким образом, что концы свисали либо сзади по спине, либо с плеч спереди.

В ношении большого платка были возрастные особенности. Так, в Дагестане девушки и молодые женщины чаще всего забрасывали оба конца оного за одно плечо, а пожилые — один конец забрасывали за плечо, а второй — на голову [Гаджиева 1981: 103]. На Северном Кавказе по тому, на какое плечо закинуты концы большой шелковой шали, можно было узнать, просватана девушка или нет. У ногайцев по цвету платка можно было

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-298-2/
© МАЭ РАН

отличить девушку от молодой замужней женщины, причем большие платки бытовали в качестве верхних в головных уборах ногаек всех возрастных и социальных групп [Гаджиева 1976: 152, 153].

Большие шелковые платки часто являлись элементом свадебной одежды. Во время свадебного обряда на Северном Кавказе на голову невесты набрасывался шелковый платок, полностью скрывавший ее лицо. «Цудахарская невеста поверх длинного покрывала надевала два шелковых платка — один набрасывала на голову так, что концы его спереди доходили до подола платья, а второй завязывала на затылке» [Гаджинва 1981:106]. Свадебная накидка *буьркеншик* ногайской невесты шилась из плотной шелковой ткани, представляла собой прямоугольное покрывало, украшенное вышивкой, аппликацией и бахромой. При переезде невесты в дом жениха это покрывало накидывали ей на голову поверх платка так, чтобы оно закрывало голову и частично лицо, а концы свисали до пояса [Гаджиева 1976: 154].

Большого размера тонкие шерстяные платки, шелковые, узорнотканые и затканные золотыми нитями привозились на Северный Кавказ и в Дагестан из России, Турции, Персии, Азербайджана и Средней Азии. Особенно широко были распространены шелковые азербайджанские платки *кялагаи* с набивным узором и российские узорнотканые шали. Привозной платок, особенно шелковый или шерстяной, в горном Дагестане был признаком достатка в семье [Гаджиева 1981: 106].

Разновидностью платка, покрывающего голову, можно считать треугольную косынку. Кружевная треугольная косынка *лечаки* была распространена в некоторых районах Грузии (в частности, у грузин-карталинцев). При этом до второй половины XIX в. в Западной Грузии женщина, выходя на улицу, набрасывала поверх головного убора еще и большой шелковый головной платок *багдади.* К началу XX в. платки типа *багдади* получили в Грузии особенно широкое распространение [Волкова 1982: 55, 68].

На Кавказе и в Крыму небольшие квадратные платки из шелка или из тонкой хлопчатобумажной ткани чаще всего использовались в качестве нижних в многослойном женском головном

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-298-2/
© МАЭ РАН

уборе. Их повязывали, плотно охватывая голову и закрывая при этом волосы. Иногда для этой цели служили два платка, один поверх другого, а большой платок-покрывало набрасывался сверху. Ногайские женщины под меховую шапку повязывали голову маленьким тонким платком, сложенным треугольником. Квадратный платочек, сложенный по диагонали, в Южном Дагестане пожилые женщины использовали в качестве чалмы поверх покрывала. Головной убор армянок из Восточной Армении состоял из нескольких хлопчатобумажных платков, охватывавших, кроме головы, шею и нижнюю часть лица. Разновидностью платков, закрывавших волосы на голове, можно считать *чухту* дагестанок (в Кубачи — прямоугольник ткани с нашитой на лицевой стороне аппликацией из шелковых цветных лоскутов) и квадратный, с одним подвернутым краем платок *кмита*, крепившийся на головном уборе армянок Турецкой Армении. Платки могли не только покрывать голову, но и всю фигуру. Наиболее показательны (характерны) в этом отношении чадры *чаршав* азербайджанок, накидывавшиеся на голову поверх платка и закрывавшие при этом всю фигуру до пят. Аналогичные по назначению покрывала бытовали и в Крыму (в основном, в Бахчисарае).

Для Крыма характерно еще одно использование треугольного платка —поясной платок. Как правило, выполнен он был из шерстяных нитей ажурным вязанием крючком. Наиболее часто эти платки были коричневыми с добавлением в узор нитей кремового, желтого, зеленоватого цветов.

Данная работа не претендует на исчерпывающее освещение всех функций платка в культуре народов Кавказа и Крыма, но, хочется надеяться, даст некоторое представление о широте использования этого «прямоугольника ткани».

Библиография

Волкова Н.Г., Джавахишвили Г.Н. Бытовая культура Грузии XIX — XX в.: традиции и инновации. М., 1982.

Гаджиева С.Ш. Материальная культура ногайцев в XIX — начале XX в. М., 1976.

Гаджиева С.Ш. Одежда народов Дагестана XIX — начало XX в. М., 1981.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-298-2/
© МАЭ РАН

Н.Г. Соловьева

ТИПЫ ПОСЕЛЕНИЙ РУССКОГО НАСЕЛЕНИЯ КАРАЧАЕВО-ЧЕРКЕСИИ: ИСТОРИКО-ЭТНОГРАФИЧЕСКИЙ АСПЕКТ

Поселения русского населения Карачаево-Черкесии в конце XIX — начале XX в. были разнообразны и развивались в условиях трансформации российского общества.

В Баталпашинском отделе, куда входила и территория современной Карачаево-Черкесии, населенные пункты отличались по своему национальному составу. В основном это были русские и горские населенные пункты. Они были представлены четырьмя основными типами: станицей, селением (аулом), хутором и отселком.

Во второй половине XIX в. в них проживали как горцы и казаки, так и евреи, выходцы из Дагестана (поселок Еврейско-Джеганасский); немцы (селения — Александр, Великокняжеское, Рождественское); эстонцы (село Хусы-Кардоникское и поселок Марухо-Эстонский); греки (село Хасаут-Греческое); осетины (село Георгиевско-Осетинское) [Кипкеева 2002: 30].

Станица имела собственную территорию — «юрт», границы которой были четко определены. Изменить их могли только с согласия станичного общества, что законодательно было закреплено еще со времен Екатерины II. С XVIII в. в пределах станичных юртов возникали отдельные поселения, называвшиеся хуторами. Число их в пределах одной станицы могло исчисляться десятками. Население станицы и принадлежащих ей хуторов называлось станичным обществом. Казак имел более широкие гражданские права, чем иногороднее население (крестьяне-переселенцы из внутренних губерний империи).

Типы поселений и усадеб русского населения Кубанской области в начале 60-х годов XIX в. отличались не только своеобразием, но и многообразием видов. Так, Н.А. Гангур приводит следующую их градацию.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-298-2/
© МАЭ РАН

1. Слитная застройка — с расположением хозяйственных построек в непосредственной связи с жилым строением (крытый двор). В ряде случаев имела место однорядная застройка, при которой крытый двор пристраивался вплотную к задней стене дома, поставленного перпендикулярно или параллельно улице, при этом вся постройка вытягивалась в одну линию. Однако в чистом виде крытый двор встречался нечасто, существовали переходные типы. Различные варианты расположения хозяйственных строений в связи с жилищем («дом-блок») в первую очередь характерны для усадебного комплекса бывших крестьянских однодворческих селений.

2. Открытый двор с замкнутой застройкой (южно-великорусский тип). Своеобразным его вариантом (или подтипом) является так называемый двор-крепость, характерный также для однодворческих селений.

3. Открытый незамкнутый огороженный двор («свободная» застройка), в котором хозяйственные постройки разбросаны по усадьбе, не всегда примыкая друг к другу и к дому. Некоторые из них объединялись общим перекрытием (украинский тип).

4. Полузакрытый двор со слитной (частично) и свободной застройкой (переходный тип) [Гангур 2009: 134].

Многообразие и сложность формирования поселений линейного казачества (основной составляющей материальной культуры) объяснялись многокомпонентностью. Русские, белорусские, украинские и другие корни происхождения линейного казачества накладывали отпечаток на его материальную культуру. При этом наблюдались и общие черты культурного развития, объединяющие многокомпонентную среду казачества.

Для поселений казаки выбирали выгодные в стратегическом отношении места: крутые берега рек, возвышенные участки, защищенные оврагами и болотами. Резкое увеличения численности русских поселений в XVIII — начале XIX в. объяснялось созданием пограничных военно-оборонительных линий.

Казачьи станицы (как, впрочем, и горские аулы) получали свое название от местности, где они находились, в частности по названиям рек: станицы — Зеленчукская, Кардоникская, Усть-Джегутинская; аулы — Хурзук, Учкулан и др. Большинство ка-

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-298-2/
© МАЭ РАН

зачьих поселений располагалось вдоль рек, иногда они растягивались на несколько километров. Окраины станиц имели свои названия. Часто их жители различались по этническому или социальному признаку. В станицах дома иногородних находились как среди казачьих усадеб, так и в некотором отдалении от них.

Характер застройки и планировка поселений, расстояние между ними и многое другое регламентировались специальными правительственными распоряжениями и местным войсковым начальством. Так, вводились улично-квартальная планировка и деление на кварталы. Казакам выделяли определенные участки земли для устройства усадьбы. При этом строго соблюдалась фасадная линия поселения.

Изначально основными типами казачьих поселений были станицы, крепости, форпосты и пикеты (небольшие сторожевые посты). Строительство фортификационных сооружений (крепостных стен, валов и рвов) активизировалось в период Кавказской войны. Усадьбы казаков огораживались глухим забором, по возможности сложенным их речных валунов и обмазанных сверху смесью глины с кизяком для лучшего скрепления и прочности постройки. Нередко дом размещался в глубине двора или был повернут к улице глухой стороной. Ворота на ночь плотно закрывались, что свидетельствует не только о замкнутости казачьего быта, но и о соображениях безопасности того времени.

После «замирения кавказских племен» исчезли и укрепления вокруг поселений, произошли значительные изменения в их планировке [Сизенко 2010: 373]. В частности, забор стал плетеным на всем протяжении казачьей усадьбы, а фасад дома обратился к улице.

Резкий рост числа и размеров хуторов в пределах Кубанского войска был связан с переселением в северокавказский регион в конце XVIII — начале XIX в. значительного количества крестьян. Со временем многие хутора превратились в постоянные поселения, жителями которых являлись как казаки, так и иногородние. Последние работали в качестве наемных работников в хозяйствах богатых казаков.

Среди русских поселений Карачаево-Черкесии казачьи станицы по своему размеру намного превосходили размеры крестьянских сел.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-298-2/
© МАЭ РАН

Изначально казачьи поселения имели круговую застройку, которая предназначалась для успешной обороны при неожиданном нападении неприятеля.

В центре казачьей станицы находились церковь, станичное или поселковое правление, школы, торговые лавки. Именно здесь сосредоточивалась светская и церковная жизнь казачьего общества.

Межкультурная коммуникация русского и горского населения Карачаево-Черкесии конца XIX — начала XX в. содействовала взаимообогащению их культур. Горские поселения в исследуемый период подверглись изменениям. В первую очередь это коснулись аулов, через которые проходили почтовые тракты. Большое внимание в них уделялось планировке. Улицы и переулки стали более прямыми. Усадьбы располагались вдоль улиц, проходивших через весь аул. Окна домов выходили на улицу. Характерной чертой в новых аулах стало отсутствие родовых кварталов.

В это же время в казачьих дворах появились постройки, заимствованные из горского быта — большие плетеные строения типа сапеток для хранения кормов и кукурузы. Дома украшались коврами, на стенах развешивалось оружие.

Таким образом, станицы и хутора — основные типы поселений русского населения Карачаево-Черкесии, в конце XIX — начале XX в. подвергались изменениям. Со временем наблюдалось стирание границ между русским и горским типом поселений. Немаловажную роль в этом сыграла межкультурная коммуникация всех народов Карачаево-Черкесии.

Библиография

Гангур Н.А. Материальная культура Кубанского казачества. Краснодар, 2009. Т. 1.

Кипкеева З.Б. Российский фактор в миграциях и расселении закубанских аулов XIX в. (территория современной Карачаево-Черкесии) // Практические опыты исторического регионоведения. Армавир, 2002. Вып. 30.

Сизенко А.Г. Казачество России. Казачьи войска. Знаменитые атаманы. Уклад жизни. Ростов н/Д, 2010.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-298-2/
© МАЭ РАН

О.В. Старостина

ДЕТСКИЙ ТАДЖИКСКИЙ КОСТЮМ ПО МАТЕРИАЛАМ ФОТОКОЛЛЕКЦИИ МН СССР

Уникальным источником по изучению детского таджикского костюма является фотоколлекция № 8763 Музея народов СССР, хранящаяся в фотоархиве РЭМ. Ранее данная коллекция не была исследована, и сведения о ней имеют отрывочный характер, фотографии практически не использовались для работы над научными статьями, выставками и экспозициями. Это было связано как с техническими сложностями хранения фотоархива, так и с тем, что при передаче экспонатов часть документации была утрачена, что значительно усложняет атрибуцию снимков, бóльшая часть которых имеет формальные аннотации или же не имеет их вовсе.

История собрания в составе коллекции РЭМ началась в 1948 г., кода при расформировании Музея народов в Москве часть его экспонатов была передана в Государственный музей этнографии народов СССР. Общее число фотографий, относящихся к культуре таджикского народа, насчитывает 450 единиц хранения, они датированы историческим периодом с 1918 по 1938 г. Бóльшая часть собрания посвящена изменениям, происходившим в это время в жизни Советского Таджикистана: создание новых органов власти, милиции, борьба с неграмотностью, индустриализация республики, строительство дорог, каналов, мостов, городов, организация новой системы дошкольного и школьного образования и т.д. Ценность коллекции, на наш взгляд, заключается в том, что наряду с традиционными формами материальной культуры таджиков в них отражены изменения, происходившие в различных сферах жизни местного населения, и в том числе в костюме. К сожалению, авторы большинства фотоснимков остаются неизвестны, как и источники формирования коллекции в целом. Часть собрания представляет собой фотоклише корреспондентов ТАСС Аркадия Самойловича Шай-

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-298-2/
© МАЭ РАН

хета и Леонида Андреевича Великжанина, являвшихся основоположниками «пролетарского» направления советского фотоискусства 1930-х годов.

В собрании МН СССР представлено 40 фотографий детей от двух до двенадцати лет, проживавших в равнинных районах Таджикской ССР. Они датируются периодом с 1925 по 1937 г., что позволяет выявить половозрастные отличия детского костюма, его характерные черты, относящиеся к данному историческому времени, традиции и инновации в крое, материале и составе костюма. В данном исследовании описываются семь фотографий, отражающих различные возрастные группы детей и являющихся наиболее типичными в коллекции.

На фотоснимке № 13047, датируемом примерно 1934–1935 гг. и сделанным в г. Сталинабаде, изображена «работница шелкомотальной фабрики с ребенком на руках». Ребенок примерно двухлетнего возраста. Судя по характерному головному убору и отсутствию сережек, это мальчик. Его костюм состоит из трех элементов одежды. На нем круглая тюбетейка, околыш которой обшит традиционной узорнотканой полосой *джияк* с кисточкой из ниток. Подобные головные уборы являлись характерным элементом традиционного костюма мальчиков и молодых мужчин и в более раннее время, в конце XIX — начале XX в. Рубашечка ребенка сшита, вероятно, из хлопчатобумажной светлой ткани с цветочным рисунком. Использование таких тканей для шитья детской нательной одежды являлось традиционным для равнинных таджиков. Рубашка имеет прямой разрез ворота, который является поломаркирующей деталью, сохранявшейся в костюме мальчиков до 9–12 лет [Сухарева 1982: 22], и воротник-стойку, появившийся в мужском костюме лишь в конце 20-х годов XX в. Нехарактерными являются и штанишки ребенка, изготовленные из *абровой* ткани. Традиционно они входили в состав одежды девочек данной возрастной группы. Обращает на себя внимание и необычная для таджикского костюма манера ношения рубашки, заправленной в штаны.

Фотография № 13066 изображает «пожилого мужчину с девочкой на руках» примерно полутора–двухлетнего возраста (Ленинабадский р-н, 1935 г.). Девочка одета в рубашечку из хлопча-

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-298-2/
© МАЭ РАН

тобумажной ткани, вероятно туникообразного кроя, с рукавами, не суживающимися на концах и не закрывающими кистей рук, не имеющую ластовиц, что являлось особенностью детской нательной одежды данной возрастной группы в начале XX в.

Детский костюм мальчиков и девочек 2–3 лет представлен на снимке № 13146 «Детские ясли при шелкомотальном комбинате», сделанном в г. Ленинабаде в 1934 г. На фотографии изображены восемь мальчиков и пять девочек за чаепитием. Основу костюмов детей составляют традиционные элементы одежды: круглые шапочки, украшенные полосой *джияк* (у мальчиков они имеют кисточки), и рубашечки, которые отличаются от традиционных наличием манжет. На некоторых девочках надеты небольшие кольцевые сережки, браслетики из бусин и колечки. Браслеты из глазчатых бусин считались наиболее сильными оберегами от сглаза [Борозна 1975: 289] и бытовали в детском костюме на протяжении всего XX в. В конце XIX в. девочки надевали кольца в тот момент, когда начинали помогать матери по хозяйству, т.е. примерно с пяти лет. Ношение колец в таком раннем возрасте является исключением, не зафиксированным на других фотографиях коллекции. Белые передники, надетые поверх рубашечек, носили в 1930–1960-е годы все дети, посещавшие детские сады и ясли по всей стране. Ботинки и носки, несомненно, являются новым элементом детского костюма. Многие исследователи традиционного таджикского костюма отмечали, что дети, как правило, не имели обуви и ходили босиком.

Возрастная группа детей 7–8 лет представлена в фотоколлекции МН СССР примерно двадцатью снимками, на которых изображены уроки в различных кишлачных школах. Вплоть до 1950-х годов в Таджикистане не была введена обязательная школьная форма, что дает нам возможность рассмотреть различные элементы детской одежды, бытовавшей в 1930-х годах.

На фотографии № 13182 запечатлены шесть девочек, одетых в традиционные платья и головные уборы. На некоторых девочках повязаны платки, которые в более раннее время считались частью костюма девушек. Костюму мальчиков присущи все основные черты одежды начала XX в.: круглые шапочки с кисточками, рубахи и стеганые ватные халаты туникообразного кроя.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-298-2/
© МАЭ РАН

Особенностью фотоснимка «Первый урок в кишлачной школе» (№ 13193) является то, что на нем изображены только ученики-мальчики. Как и на предыдущем снимке, одежда детей не отличается от костюма мальчиков начала XX в. Обращает на себя внимание то, что на головах ребят намотана чалма, которая являлась непременным атрибутом одежды детей, обучавшихся в начальных религиозных школах *мектеб*ах. Ее надевали на детей также во время праздника, устраиваемого в честь обрезания, и на крупные годовые религиозные празднества. Вероятно, в 30-х годах XX в. первое посещение детьми школы рассматривалось семьей как изменение статуса ребенка, которое требовало внесения в костюм праздничных элементов.

Фотография № 13189, сделанная в 1930 г., является наиболее показательной в ряду аналогичных по тематике и содержанию снимков и фиксирует изменения в костюме мальчиков, произошедшие в силу влияния новых идеологических приоритетов, пришедших с формированием советской школы в Таджикистане. Мы можем наблюдать, что большинство учеников одеты в белые распашные рубашки с отложными воротниками, заправленными в штаны европейского кроя, некоторые из которых имеют лямки. На шеях повязаны пионерские галстуки. Резко отличаются от мальчиков девочки, на которых надеты традиционные длинные рубахи-платья, штаны, шапочки, на более старших — платки.

Костюм девочек старшей возрастной группы (11–12 лет) зафиксирован на групповой фотографии № 13179 «Кишлачная школа» (1935). Головные уборы и прически являются характерными для традиции начала XX в. Прически девочек сделаны на прямой пробор и представляют собой несколько туго заплетенных косичек. Шапочки без накосника *тупи* имеют округлую форму и открывают волосы, которые у девушек, согласно традиционным представлениям, не являются сакрально нечистыми. Крой платьев сочетает черты, характерные для более раннего исторического периода (силуэт, длина и ширина рукавов), с новыми чертами (вертикальный разрез ворота, свойственный костюму замужних женщин, и стойка-воротник, вошедший в моду

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-298-2/
© МАЭ РАН

в первой трети XX в.). На одной из девушек надета жилетка на пуговицах, которая также является новым элементом костюма, получившим широкое распространение среди женщин и девушек в конце 1930-х годов, и стала в дальнейшем традиционным элементом одежды.

Снимок «Выступление 12-летней девочки» (№ 12869), датируемый началом 1930-х годов, в полной мере отражает изменения, произошедшие в девичьем костюме с начала XX столетия. Его основу составляет традиционная рубаха с широкими удлиненными рукавами, на которую надет «халат», изготовленный, вероятно, из плюша. Данная плечевая одежда по покрою напоминает женскую и девичью одежду *камзол* [Люшкевич 1978: 136], которая шилась приталенной, иногда с укороченными, в ¾ рукавами. В отличие от *камзол*а, не имевшего ворота, на данном «халате» представлен английский воротник. Плечевая одежда такого рода часто встречается на фотографиях девушек и женщин со второй трети XX в. Необычной на данном изображении является манера повязывания платка со свободным узлом сзади и закрывающими волосы концами. Такая манера ношения в конце XIX в. была свойственна группе замужних фертильных женщин.

Таким образом, при анализе материалов фотоколлекции МН СССР и сравнении ее с материалами более раннего исторического периода (конца XIX — начала XX в.) стало возможно определить некоторые особенности детского таджикского костюма второй трети XX в. Во-первых, мы можем наблюдать размывание возрастных границ в костюме девочек, которое проявляется в ношении детьми определенных возрастных групп некоторых элементов одежды, присущих старшим группам. Во-вторых, четко фиксируется сохранение детских старинных головных уборов. В-третьих, отмечаются изменения в крое ворота: традиционный горизонтальный разрез становится вертикальным с воротником-стойкой. И наконец, в костюме детей мы наблюдаем появление новой верхней плечевой одежды и обуви. Одежда мальчиков в данный исторический период представлена двумя основными вариантами: традиционным и европейским.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-298-2/
© МАЭ РАН

Библиография

Борозна Н.Г. Некоторые материалы об амулетах-украшениях населения Средней Азии и Казахстана // Домусульманские верования и обряды в Средней Азии. М., 1975.

Люшкевич Ф.Д. Одежда таджикского населения Бухарского оазиса в первой половине XX в. // Материальная культура и хозяйство народов Кавказа, Средней Азии и Казахстана. (Сб. МАЭ. Т. XXXIV.) Л., 1978.

Сухарева О.А. История среднеазиатского костюма. Самарканд (2-я половина XIX — начало XX в.). М., 1982.

Н.А. Тлеубергенова

НЕКОТОРЫЕ СВЕДЕНИЯ О СКОРНЯЖНОМ РЕМЕСЛЕ КАРАКАЛПАКОВ

В связи с природно-географическими особенностями низовьев Амударьи каракалпаки с давних времен занимались комплексным хозяйством: земледелием, скотоводством, рыболовством. Особенности каракалпакской системы комплексного хозяйства отражены в народной поговорке: «Три месяца — молоко, три месяца — дыни, три месяца — тыквы, три месяца — рыба — как-нибудь проживем». Такое хозяйство обеспечивало бытование различных ремесел и промыслов, которые являлись весомым подспорьем в экономической жизни каракалпаков.

Скорняжное ремесло — обработка шкур диких и домашних животных, шитье из них различной одежды — у каракалпаков является древним видом ремесла, о чем свидетельствуют различные источники.

О ношении верхней одежды и головных уборов из шкур диких и домашних животных свидетельствуют фольклорные данные. Каракалпакские этнографы в 70-х годах XX в. по воспоминаниям пожилых информантов восстановили один из видов традиционной зимней одежды каракалпаков *тайшахы* — тулуп

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-298-2/
© МАЭ РАН

из дубленой шкуры жеребенка (*тайыншак*) шерстью наружу. Длиной *тайшахы* был до колен, носили его без украшений. Другой вид одежды из шкур, бытовавший в прошлом у каракалпаков, назывался *кылка*, это была рабочая одежда пастухов, табунщиков, жнецов. Она представляла собой тулуп из дубленой козлиной шкуры шерстью внутрь и длиной до колен. Исследователи предполагают, что *тайшахы* и *кылка* сохраняют в себе следы древних культурных связей предков каракалпаков с различными странами и народами, и такая одежда первоначально носила ритуальный характер [Этнография каракалпаков… 1980: 89].

У каракалпаков, как и у других народов Средней Азии, бытовал тулуп из овчины — *тон* или *постын*, который встречается и в современной национальной культуре, а в рассматриваемый период был широко распространен на территории Каракалпакстана. Эта одежда была самой авторитетной. Среди народа бытуют сказания об Айдос бие, который говорил, что одной из черт, отличающей каракалпака, является то, что он должен носить *тон*, а летом пить кислое молоко (*катык*), если же он этого не делает, он не может быть настоящим джигитом-каракалпаком. Наружная гладкая сторона этого вида одежды окрашивалась в серо-желтый цвет и отделывалась вокруг неширокой красной полосой, на спине чуть ниже ворота помещался вышитый или окрашенный треугольник красного цвета *дуашык* — талисман, служивший оберегом от злых духов [ПМА].

Женскую шубу шили из выделанных шкурок с лисьих лап и шеи — она называлась *ишик*, ее также называли *еңсе тон* (*еңсе* — часть спины между лопатками) или *пушках тон* (*пушках* — мех с лап пушного зверя). Если шуба была с шелковым верхом, то ее называли *пашшайы тон*. По бортам и полам шуба обшивалась мехом выдры [Этнография каракалпаков… 1980: 90].

Головные уборы каракалпаков — *қураш*, *шөгирме*, *соппас*, *малақай*, *қулақшын*, *дегелей*, *телпек*, *папақ* — шились из выделанных шкур. Словами *шөгирме* и *қураш* называли головной убор из черной овчины шерстью наружу, овчина нашивалась на шапочку из войлока. *Соппас* представлял собой маленькую круглую шапочку из черного бархата на меховой подкладке.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-298-2/
© МАЭ РАН

Малақай — это шапка с высокой макушкой, чаще всего из лисьего меха, с меховыми наушниками. Высокие меховые шапки каракалпаки называли *телпек* или *папақ*. Низенькая папаха с верхом из сукна *дегелей* шилась из серого или черного каракуля.

Верхнюю одежду и головные уборы из шкур шили мужчины. Мастеров, изготовляющих верхнюю одежду, называли *тоншы*, а тех, кто шил головные уборы, — *малақайшы*. В своих мемуарах К. Айимбетов писал о том, что ремесло *тоншы* нелегкое, требующее особых навыков и терпения [Айимбетов 1972: 104].

Сырье для шуб, тулупов приносили сами заказчики или заготавливали мастера. Шубу *тон*, *постын* шили из восьми-девяти бараньих или овечьих шкур, а короткие тулупы — из семи-восьми шкур. Шкуры должны были иметь длинную шерсть. Обработка шкур производилась при помощи заквасок из пшеницы, кислого молока, золы саксаула. Поверхность мездры обмазывали пшеничной закваской, кислым молоком и золой, разбавленной водой, и разминали. Следующим этапом в обработке являлось просушивание, после которого шкуру с помощью специального инструмента *сүрги* скоблили, удаляя жир и мездру. Затем подготовленную шкуру отбеливали мелом и красили в желтый цвет краской *нарпоз*. Полученную готовую шкуру называли *сенсен*, *елтири тери*.

Аналогичный способ обработки шкур существовал у всех народов Средней Азии.

Мастера, изготовлявшие головные уборы, обрабатывали шкуры диких и домашних животных таким же способом, как и *тоншы*. *Малақайшы* при обработке шкуры диких животных — волков, лисиц — использовали закваску из пшеничной муки с добавлением кислого молока. Мастера-*малақайшы* для шитья головных уборов имели формы *қәлип*. *Қәлип* состоял из трех частей, для того чтобы сшить убор определенного размера, между ними закладывали какие-нибудь предметы.

Верхнюю одежду и головные уборы из выделанных шкур мастера изготовляли на заказ и для продажи на рынке. На рынок производили в основном головные уборы, которые имели огромный спрос во внутренней торговле. Архивные материалы свидетельствуют, что на территории Амударьинского отдела в конце

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-298-2/
© МАЭ РАН

XIX в. имелись мастерские, в которых работали по 2–3 человека, заработок которых составлял 300 руб. [ЦГАРУз. Ф. И-26. Оп. 1. Д. 148. Л. 44].

За 70 лет советской власти, когда экономика Каракалпакстана имела односторонний характер, развитие традиционных ремесел было проигнорировано и забыто, хотя, как известно, в свое время занятие населения Каракалпакстана ремеслом позволяло ему переживать самые трудные годы. С первых дней независимости Узбекистана в числе первоочередных стала задача возрождения бесценного духовного и культурного наследия, созданного в течение многих веков нашими предками. Возрождение традиционной культуры, древних ценностей рассматривается как естественный процесс роста национального самосознания, возвращения к духовным истокам, его корням.

Таким образом, традиционная народная культура не является мертвым историческим наследством или предметом ретроспективного рассмотрения. Она представляет собой живую действительность, существенную часть современной культуры, накладывает этнический отпечаток на ее облик, служит неисчерпаемым источником для ее развития и обогащения. Именно традиционная народная культура придает специфические стилевые черты культуре каждого народа, служит укреплению его национального самосознания.

Библиография

Айимбетов К.А. Өткен күнлерден елеслер. Нөкис, 1972.

Этнография каракалпаков XIX — нач. XX в. (материалы и исследования). Ташкент, 1980.

Список сокращений

ПМА — Полевые материалы автора, 2005 г., Тахтакупырский район

ЦГАРУз — Центральный государственный архив Республики Узбекистан

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-298-2/
© МАЭ РАН

Х.А. Хабекирова

О ВОСПИТАНИИ ДЕВОЧКИ / ДОЧЕРИ В ЧЕРКЕССКОЙ СЕМЬЕ (традиционные взгляды)

Народные семейные нравы и обычаи у черкесов были весьма строгими. «Из прививаемых детям нравственных качеств особое значение придавалось чувству долга и родственной солидарности, дисциплине и вежливому сознанию мужского достоинства и женской чести» [Смирнова 1983: 74–75]. Морально-нравственные понятия *шынэ*, *укIытэ* (боязнь / опасение, стыд / совесть) играли важную роль в воззрениях народа. Согласно занимаемой в семье лицом женского пола позиции (дочь, жена, мать, сестра и т.д.) соблюдался устойчивый образец поведения, соответствующий определенной роли.

Именно с роли дочери начинался жизненный путь любой женщины. И первые ее обязанности были связаны с ней. Следуя традиции, дочь должна беспрекословно подчиняться воле и желаниям своих родителей, быть с ними почтительной, мягкой, ласковой. Одним из основных моральных требований было послушание, уважение по отношению к старшим. Нужные качества характера и поведения прививались в процессе социализации, но понятно, что многое в формировании личности девочки зависело и от врожденных черт, темперамента и пр.

Как утверждают этологи, развитие индивидуального поведения — это постоянное взаимодействие между генетическими характеристиками организма и средой. Каждый организм имеет врожденные ограничения в научении определенным формам поведения, однако границы и нормы реализации признаков очень широки и во многом зависят от условий окружающей среды [Бутовская 1997: 105]. Главным в воспитании девочки в черкесском обществе виделось подавление нежелательных, индивидуальных черт, торможении тех качеств, которые не соответствовали

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-298-2/
© МАЭ РАН

полоролевому стереотипу, принятому в культуре, в пользу желаемых и одобренных традицией.

Считается, что набор типовых программ поведения специфичен для каждого народа. Он направлен на то, чтобы нейтрализовать тенденцию к индивидуализации поведения и сдержать рост его вариативности, ибо ничем не контролируемый рост многообразия неминуемо привел бы к распаду общества [Байбурин 1985: 7–8].

Надо отметить, что на воспитание девочки в черкесском обществе обращалось очень серьезное и пристальное внимание, имея в виду ее будущее замужество. В девочке воспитывали не только знание приличий, терпение и скромность, самые востребованные для черкесской женщины черты, но и целомудрие [Смирнова 1983: 75], которое связывалось с понятием о чести и находилось под постоянным контролем общества и семьи. Представления о хрупкости, уязвимости, легкости ее потери отражает пословица — «*Пщащэр абджым хуэдэ*» («Девушка, что стекло»). Это образное сравнение со стеклом показывает, что девичья честь представлялась хрупкой, как стекло, которое легко «разбить». Смысл того, насколько высока ценность целомудрия у девушки, заключен и в поговорке «*Хъыджэбз хъумэнрэ ху жылэ хъумэнрэ* («Сбережение девушки равноценно сбережению просяного семени») [Адыгэ псалъэжьхэр 1994: 165].

Отношение к дочери обычно было строже и требовательнее. Если резвость, агрессивность и шалости, даже чрезмерные у мальчика / сына воспринимались как норма и естественный порядок вещей и к ним относились терпимо и снисходительно, то проявление некоторых из этих черт в характере девочки (дочери) расценивалось как нарушение социально одобряемого поведения. Потому, указывая на них как на недостатки, ей давали понять, что она ведет себя неправильно и проявляет свойства характера, манеру поведения, присущие мальчикам — противоположному полу. Воспитанием девочки / дочери в большой (состоящей из нескольких поколений) семье занимались женщины, бабушка, в малой — мать. С детства ее учили подчинению, что вырабатывало пассивность в женском мышлении.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-298-2/
© МАЭ РАН

Одним из важных моментов семейного воспитания являлось привитие ей почтительности и уважения к лицу мужского пола, мужчине как таковому. Мать с детства старалась внушить дочери, что женщина не равна мужчине, что женщина для мужчины, а для достижения благополучия ее обязанностью является усвоение «нужных» взглядов и следование им на протяжении всей жизни. В обществе господствовало конституируемое старшинство мужчины над женщиной (позиционная иерархия). Почтительность распространялась и на мальчиков-сверстников, чем последние часто злоупотребляли [Карпов 2001: 30; Пашина 2002: 104]. Пожаловавшись взрослому члену семьи на какой-либо несправедливый поступок или обиду по отношению к ней со стороны брата, девочка могла услышать в ответ примерно такую фразу: «*Ар щIалэ цIык1у, ар хулъхугъэ*» («Это мальчик, это лицо мужского пола»). Притязания девочки на равенство или требование восстановления справедливости мать нередко останавливала замечанием: «*Ар хулъхугъэ, абы уэ зыпумыщI*» («Это лицо мужского пола / мужчина, ты с ним не равняйся»). Этим доводом в повседневной жизни оправдывались нанесенные мальчиком обиды, иногда даже физического характера. Постоянно наблюдаемое в традиционном быту поклонение (культ мужчины) утверждало девочку в мысли, что он создание высшего порядка по сравнению с ней, поэтому его действия и поступки не подлежат обсуждению, а тем более осуждению. И свое счастливое будущее девочка начинала видеть в сценарии замужества. Можно сказать, что таким семейным воспитанием создавались ограничения для развития девочки как самостоятельной личности.

У черкесов существовали свои исторически сложившиеся модели отношений между членами семьи: матерью — отцом, матерью — детьми, отцом и детьми, сестрами и братьями. Все в идеале должны были соблюдать установленный в рамках традиции этикет. Ролевой моделью для девочки являлась мать, которая обучала ее традиционно сложившимся образцам поведения, считающимися женскими, основам нравственности. Именно на нее возлагалась ответственность за процесс социализации и успешное обучение половым ролям.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-298-2/
© МАЭ РАН

В дочери с раннего возраста, наряду с уже указанными чертами, начинали воспитывать трудолюбие, домовитость (привязанность к дому, умение вести домашнее хозяйство). Так называемое беспечное и беззаботное детство девочки кончалось в 7–8 лет, раньше, чем у сверстников-мальчиков, у которых оно могло продолжаться еще 2–3 года. У девочек заметно сокращалось свободное время, которое они могли отдавать играм, в то время как мальчики имели всегда больше свободного времени. Девочки начинали нянчить своих младших братьев и сестер с 6–7 лет. Примерно с этого времени или чуть позже их приучали овладевать навыками женского труда. В родительском доме девочку учили тем видам работ, которые она должна была уметь выполнять в силу своей принадлежности к женскому полу. Первоначально ей поручались наиболее легкие виды домашней работы, с которыми она могла справиться в своем возрасте: забота о младших детях в семье, стирка мелких вещей, мытье посуды, уборка в доме и дворе. Девятилетние девочки в семьях, где строго соблюдались религиозные (мусульманские) предписания, уже начинали держать месячный пост — уразу, в то время как мальчики — с 11–12 лет.

Постепенно как перечисленные выше, так и многие другие считавшиеся женскими дела начинали входить в перечень ее непременных обязанностей. Со временем она становилась первой помощницей матери в домашнем хозяйстве. Обычно с 13–14-летнего возраста девочки могли уже выполнять многие обязанности взрослой женщины: ходили за водой на реку, работали в поле и огороде, собирали хворост для топки. С взрослением круг занятий и обязанностей, возлагаемых на них, расширялся и усложнялся, в подростковом и юном возрасте они имели их уже множество.

Содержание работ, выполняемых дочерью, зависело от того, в какой семье (в сословном, материальном отношении) воспитывалась девочка. В княжеской или дворянской семье дочь имела одни занятия, в крестьянской — другие. В советское время, когда были упразднены сословия, дочь в семье приучали ко всем видам работ, которые ей было положено уметь выполнять сообразно полу и возрасту. Чем больше умений и навыков она имела,

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-298-2/
© МАЭ РАН

тем выше она ценилась в семье как дочь и в обществе как будущая жена и мать.

В современном обществе методы воспитания девочек стали менее строгими, происходят позитивные изменения в оценках роли и значения дочери. Они замечаются в высказываниях, суждениях, размышлениях людей (больше — женщин) в разных жизненных ситуациях.

Библиография

Адыгэ псалъэжьхэр. Налшык, 1994.

Байбурин А. К. Некоторые вопросы этнографического изучения поведения // Этнические стереотипы поведения. Л., 1985.

Бутовская М. Л. Формирование гендерных стереотипов у детей: социокультурная и социобиологическая парадигма —диалог или новое противостояние? // Этнографическое обозрение. 1999. № 4.

Карпов Ю.Ю. Женское пространство в культуре народов Кавказа. СПб., 2001.

Пашина А. Х. Взаимосвязь различных видов насилия в отношении женщин и особенности их эмоциональной сферы // Психологический журнал. 2002. Т. 22. № 6.

Смирнова Я. С. Семья и быт народов Северного Кавказа, вторая половина XIX — начало XX в. М., 1983.

У.Т. Чемурзиев

СОВРЕМЕННОЕ ИНГУШСКОЕ ЖИЛИЩЕ

Жилищное строительство ингушей, как и любого другого народа, корнями уходит в глубокую древность. При этом материальная культура, будучи непосредственно связанной с экономическими условиями жизни, быстрее трансформировалась, нежели народное искусство или семейный быт. Впрочем, и для разных ее сторон были характерны неодинаковые темпы изменений. Как отмечал Л.И. Лавров, это зависело от простого правила — вещь меняют в основном по двум причинам: либо когда она

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-298-2/
© МАЭ РАН

пришла в негодность от износа, либо когда она не отвечает новым потребностям.

Процесс развития материальной культуры зависит от второй причины, однако неодинаковые сроки использования отдельных элементов материальной культуры и разная их стоимость влияют на темпы данного процесса. Легче меняются качество и форма тех вещей, которые стоят дешевле и которые по природе своей недолговечны. Этим можно объяснить то, что одежда на Кавказе менялась быстрее, чем средства передвижения, а последние — быстрее, чем жилища [Лавров 1978: 5].

Таким образом, жилище как один из наиболее консервативных элементов материальной культуры представляет большой интерес для любого исследователя-этнографа. Однако и в этом случае большое значение имеют экономические и иные факторы, например рост экономического благополучия населения, ускоряющий данный процесс, что особенно хорошо прослеживается в конце XX в. и в начале текущего столетия.

Традиционное ингушское жилище прошло большой путь. Жилища из камня бытовали у горных ингушей еще в эпоху кобанской археологической культуры (I тыс. до н.э.) — так называемые циклопические постройки. Многие из них были разобраны и использованы последующими поколениями в качестве строительного материала. Однако отдельные постройки у селений Дошхакле, Карт, Хамхи и Эгикал Ассиновской котловины сохранились и по сей день. Вершиной же каменного зодчества принято считать ингушские боевые башни. Высокую оценку этим архитектурным сооружениям дал крупнейший ученый-кавказовед, лауреат Ленинской премии Е.И. Крупнов: «Ингушские боевые башни “воув” являются в подлинном смысле вершиной архитектурного и строительного мастерства древнего населения края, они поражают простотой формы, монументальностью и строгим изяществом. Боевые башни Ингушетии — высокие образцы техники и строительного искусства того времени» [Крупнов 2008: 88]. По словам этого ученого, «ингушские башни для своего времени были подлинным чудом человеческого гения, как для нашего столетия новые шаги человека в небо».

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-298-2/
© МАЭ РАН

Жилища ингушей складывались на протяжении длительного периода под влиянием природных, социальных, экономических факторов. Происходили изменения в их облике, изменялись функциональное значение, материал и технология строительства, внутренняя планировка, назначение помещений, формы перекрытий, виды покрытия, отопительные системы, интерьер и внутреннее убранство. Однако на протяжении всего времени прослеживается преемственность множества элементов.

Дома, сложенные из обожженного кирпича, с черепичными крышами, появляются в Ингушетии на рубеже XIX–XX веков. Таких домов в рассматриваемый период было немного из-за дороговизны строительных материалов. Чаще строили дома, комбинируя строительные материалы. Самые дорогие материалы использовались для фасада, боковые и задние стены строили из саманного кирпича и камня. Комбинированное жилище было дешевле, но соответствовало модным тенденциям своего времени. С указанного времени кирпич стал предпочтительным материалом для строительства и сохраняет свои позиции по сей день. На рынках строительных материалов современной Ингушетии можно найти продукцию большинства кирпичных заводов и комбинатов РФ, разных размеров, фактуры, цвета и назначения. Впрочем, следует отметить, что и саман (т.е. глиняный блок) тоже нередко используется из-за своих теплопроводных качеств, однако, как правило, лишь при строительстве времянок либо одноэтажных небольших домов, которые в конечном итоге тоже облицовываются кирпичом.

Времянки обычно имеют прямоугольную в основании форму шириной 4–5 м и длиной от 5–6 м с примыкающим к ним навесом разной длины. Стены штукатурятся раствором мелко просеянного песка на гашенной извести, после чего, как правило, белятся. Размеры строения диктуют подходящую форму крыши. Она, как правило, двускатная с углом наклона в 45 градусов. Наиболее популярным материалом кровли в настоящее время является металлический профиль различной фактуры и цветовых оттенков. Строение используется как летняя кухня и имеет вход под навесом. Времянка даже при наличии системы капитального отопления часто предполагает наличие обычной печи,

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-298-2/
© МАЭ РАН

которая может топиться как природным газом, так и дровами и углем.

Основной дом, как правило, имеет форму, приближенную к квадрату, но очень редко именно квадратную. В среднем, это строение с длиной сторон от 10 до 15 м. Вход располагается по центру лицевой стороны, которая является и самой длинной. Входная дверь широкая двухстворчатая с ассиметричной шириной створок может быть сделана из различных материалов, но предпочтение отдается твердым породам натурального дерева. При планировке и строительстве избегают сквозных комнат. Как правило, во все комнаты можно попасть из просторного холла либо коридора, который в этом случае бывает в среднем 2,5–3 м в ширину. Делается это, дабы избежать сутолоки во время таких мероприятий, как свадьба, чтение мовлидов, похороны и т.д., на которые собирается до нескольких сотен человек.

Стены, как и во времянке, штукатурят известковым раствором, после чего на них может наноситься различное покрытие. В данное время очень популярны жидкие обои, в меньшей степени обычные обои и флоковые покрытия. Постепенно набирает популярность и венецианская штукатурка, однако из-за дороговизны чаще ее используют для декорирования стен залов, гостевых комнат, реже — для остальных помещений дома.

Все перегородки, как основного дома, так и времянки, представляют собой капитальные стены толщиной минимум 20–25 см. Высота потолков составляет в среднем 2,5–3,5 м.

Двух- и трехэтажные строения тоже возводятся, однако их строительство заметно уменьшилось за последние пять лет.

Если основной дом имеет только один этаж, то, как правило, под ним располагается цокольный этаж либо подвальное помещение на всю площадь основания строения. Может быть и мансарда, жилую площадь которой занимают редко используемые комнаты: гостевые либо детские спальни. В подобных домах используются самые современные системы отопления, включающие теплый пол в помещениях (кухня, коридор, санузел), радиаторную систему отопления остальных комнат (зала, спальни и т.д.); при этом котельная располагается вне дома, примыкает к одной из его сторон.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-298-2/
© МАЭ РАН

Крыша дома имеет, как правило, правильную четырехскатную форму с углом наклона плоскостей в 35–45 градусов. При наличии мансарды крыша может иметь и сложную форму.

Своеобычность ингушского дома в том, что в зависимости от принадлежности к тому или иному религиозному братству *вирду* планировка и сама строительная конструкция приобретают существенные отличия. Так, в братствах *кадирийя* при строительстве дома в одной комнате делаются полы с усилением, потому что во время *зикра*, который устраивается при похоронах, поминках, в месяц Рамадан, приглашаются несколько десятков мюридов для исполнения религиозных песнопений *назым* и *зикра*. В основание пола на твердую основу укладываются балки твердых пород дерева на расстоянии от 60 до 80 см, иногда на нижнее основание балок прибивается резина, срезанная с боковой части покрышек грузовых автомобилей. Делается это для того, чтобы исключить вероятность травмы ног мюридов во время зикра. Полы делают из досок толщиной 40–50 мм.

Используются определенные породы дерева: сосна, ель, лиственница. Чаще всего комната для зикра находится в отдельном доме во дворе (во времянке). Однако порой и в основном доме имеется специально подготовленная комната. В этом случае она располагается обязательно на первом этаже. К ней может примыкать еще одна комната, предназначенная для отдыха мюридов. В этом случае смежная комната, если она расположена в основном доме, имеет отдельный выход в коридор или холл.

Обязательным элементом современного ингушского жилища является наличие большой просторной залы для небольших торжественных мероприятий (чтение мовлида, прием гостей). Она имеет большие размеры: от 4–5 м в ширину и от 6–7 м в длину. Эта самая большая комната, и планируется она под указанные нужды. Она не загромождается, но самую дорогую мебель покупают именно для нее. Ее полы застилают коврами, помимо набора мягкой мебели главным элементом ее убранства является стол, рассчитанный как минимум на 12 чел.

Большой двор также является обязательным. Во время больших мероприятий он должен вместить в себя значительное число гостей.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-298-2/
© МАЭ РАН

Наличие или отсутствие автотранспорта в данном случае не является определяющим фактором, но тоже учитывается, так как ингуши редко строят для автомобилей гаражи, оставляют их во дворе либо под навесом. В настоящее время двор или его часть, как правило, бывает выложен тротуарной плиткой разнообразной формы и расцветок (на вкус хозяина).

Со стороны улицы двор закрывает глухой забор высотой в среднем до трех метров. Обычно он строится на фундаменте высотой в среднем в 1 м. Через каждые несколько метров идут повторяющиеся столбики из кирпича, промежуточная же часть может быть выполнена из природного камня либо выложенного разнообразным орнаментом кирпича. Кроме того, в украшении забора могут использоваться и другие материалы, как, например, вставки из мрамора.

Разумеется, главным украшением любого ингушского двора являются входные ворота. Они, как правило, имеют средние размеры 3,5–4 м в ширину, входная калитка — 0,8–1 м, 3–3,5 м в высоту. В настоящее время местные мастера готовы изготовить ворота, способные удовлетворить самого притязательного и искушенного заказчика.

Сегодня ингушское жилище представляет собой набор современных элементов, основанных на передовых и проверенных технологиях и техниках строительства и строительных материалов, одновременно являясь носителем и традиционных элементов, пронесенных сквозь века, отражающих традиции, культурно-эстетические и нравственно-духовные представления народа.

Библиография

Крупнов Е.И. Средневековая Ингушетия. Магас, 2008.

Лавров Л.И. Историко-этнографические очерки Кавказа. Л., 1978.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-298-2/
© МАЭ РАН

П.Х.Акиева

СИМВОЛИКА ПРИОБЩЕНИЯ ИНГУШСКОЙ НЕВЕСТЫ К ДОМУ ЖЕНИХА

Символика приобщения невесты к новому дому начинается с ритуальных действий, призванных максимально благоприятно осуществить принятие человека в новое пространство. К числу таковых в традиционной ингушкой культуре следует отнести положение на пороге нового дома у ног невесты веника, завернутого в коврик, который последняя должна отодвинуть на правую сторону, в современной вариации — осыпание невесты конфетами, деньгами и введение на кухню, кормление медом, держание ребенка и т.д.

«Невесте при выходе из повозки под ноги бросали куз (коврик) или веник, которые она должна была поднять и отложить в сторону» [Далгат 1929: 325]. Н. Яковлев отмечает, что «невеста должна была переступить через веник, положенный на циновку (половик из грубой ткани) на пороге, хотя переступать через веник у ингушей вообще не принято» [Яковлев 1996: 229]. В ингушских семьях веник и в настоящее время связан с многочисленными запретами: его нельзя передавать из рук в руки, а только бросив на землю, его нельзя ставить, тем более в угол, а также наступать и переступать через него. Веник активно применялся в ингушских народных способах лечения, направленных на изгнание или переселение болезней. Причем большую сакральность в ингушских представлениях этот предмет получает в моменты нахождения на границе либо в местах пересечения пространств (порог, угол, перекресток и т.д.). Поэтому использование веника в ритуале ввода невесты в дом жениха нельзя трактовать просто как приобщение к домашним работам. Веник, являясь предметом-медиатором, расположенным на пороге-рубеже своего и чужого пространства, поглощает все негативное и оберегает жилище. Перешагивание / откладывание веника на правую сторону также символично. Отметим, что правое, мужское, чистое (правая рука, правая нога)

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-298-2/
© МАЭ РАН

выступает и как начальная точка совершения заговорно-заклинательного акта.

В культуре народов Кавказа «мужское связывается с правой стороной и верхом. Женское — с левой стороной и низом» [Карпов 2001: 9–19]. Таким образом, откладывание предмета-медиатора именно в правую сторону (мужскую) в доме жениха символизировало ее возвращение в настоящее, приобщение к предкам жениха, подчинение мужскому, верхнему началу.

Следующим действом, символизирующим приобщение невесты к новому дому, являлось вождение вокруг очага, который постепенно трансформировался во введение невесты на кухню («*нана-цIа*»), где находилась печка и проводили обряд кормления медом и держания младенца. Кормление свекровью невесты медом, как и прежде, сопровождается словами «Будь мягка, как масло, и сладка, как мед» [Яковлев 1996: 229]. В данном случае смеем предположить, что первоначальное выражение включало в себя понятие молока / масла как символического эквивалента меда. Эти два вещества издревле считались напитками жизни.

Имеются многочисленные фольклорные свидетельства о чудесных свойствах как самого молока / меда, так и существ, его производящих. Например, в легенде описывается первый из семи раев, в котором «текут два источника: в одном холодная ключевая вода, во втором — молоко» [Антология 2006: 294]. Одни из главных персонажей народной сказки Пахтат и Махтат рождаются коровой и кобылой, причем Пахтат рожден «с солнцем и месяцем между ребрами», он может спускаться в «подземелье», закрытое на девять дверей (потусторонний свет. — *П.А.*), дружит с сыновьями Солнца, Месяца и Звезды [Антология 2003: 57–66]. В другом фольклорном сюжете брошенных умирать детей вскармливает своим молоком корова [Антология 2003: 79], в следующем новорожденный мальчик выживает благодаря тому, что у него «под мышкой было солнце, из одного пальца текла вода, из другого — молоко, из третьего — масло, из четвертого — мед» [Антология 2003: 272]. В сказке «Умная девушка» упоминается жеребая лошадь, у которой «с одной стороны стекал мед, а с другой — масло» [Антология 2004: 154]. Сакральность молока, его значимость в представлениях ингушей иллюстрируется, например, в «Илли о том, как строили башню»:

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-298-2/
© МАЭ РАН

Трижды землю поили молоком, трижды срывали грунт,
И только когда земля отказалась пить, положили первые камни...

[Илли 1979: 226–233].

Известно широкое распространение представлений о символической связи пчелы с божеством женского пола [Гамкрелидзе, Иванов 1984: 606], с потусторонним светом [Голан 1993: 175]. А. Голан пишет: «Мед мог ассоциироваться с богиней потому, что считался веществом одного рода с древесным соком, а последний, как можно полагать, представлялся молоком богини, воплощавшейся в дереве» [Голан 1993: 176]. Возможно, подобная символика равнозначности меда и молока (коровы и пчелы) как основных атрибутов женского божества бытовала и в ингушской среде. Значимость этого продукта подчеркивается и интересной этимологией этнонима «фяппи» (одно из ингушских обществ. — *П.А.*): «“Фяппи”, собственно, называется рой пчел, вышедший после первого, а также люди-переселенцы, идущие нестройною толпою» [Горепекин]. В представлениях ингушей улей с медом приравнивался к барану. Таким образом, слова свекрови своей невестке «будь мягка, как масло, и сладка, как мед» символизируют ее приобщение к женскому воспроизводящему началу, к плодородию.

Далее невесту выводили из кухни и прятали за занавеску в углу какой-нибудь комнаты (сегодня ограничиваются нахождением ее в углу), где каждый желающий мог, приподняв платок, оценить ее красоту. Продолжением празднования была трапеза за столом, которая в прошлом сопровождалась музыкой и танцами. Только «к концу третьего дня девушки вводят невесту в комнату жениха, которого все еще нет дома. Товарищ, у которого гостит жених, режет барана, жарит бараньи почки и относит в комнату, где ожидает невеста. Под звуки выстрелов в сопровождении молодежи жених направляется к дому родителей и вместе с невестой съедает приготовленное угощение. <…> Наутро молодой муж скрывается опять из дому и проводит у своего приятеля еще две-три недели» [Яковлев 1996: 230].

К концу недели со дня свадьбы (а сейчас на первый-третий день) невесту выводили к роднику (иногда это не практикуется).

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-298-2/
© МАЭ РАН

«Недели через две отправляется она (невеста. — *П.А.*) в первый раз по воду. Ее сопровождают женщины родственницы и ребятишки. Когда она зачерпнет воды, в колодезь или источник бросают новую иглу и яйцо — *“для матери воды и природы”* (курсив мой. — *П.А.*), а женщины в это время приговаривают: “Пошли нам счастливой жизни” и другие пожелания» [Яковлев 1996: 229–230]. Объединение понятий «воды» и «природы» во время бросания яйца (символа плодородия) с иглой в воду показывает, что они мыслились как единое целое. «Символика данных действий имеет древнейшие корни, когда вода / природа / плодородие / земля были связаны с образом одного женского божества» [Акиева 2014: 173–180]. Обряд вывода невесты к роднику, являясь заключительным этапом в свадебном комплексе, символизировал приобщение молодой к статусу женщины.

Следующий элемент свадебной обрядности, который проходил примерно через месяц, — посещение новобрачной с новыми родственниками своего родительского дома. К такому событию со стороны жениха готовились подарки родителям, как и самой невестке, а принимающей стороной готовилось угощение для ближайших родственников. В первое посещение родительского дома замужняя дочь могла пробыть в нем в течение 7–10 дней. Если заключалась такая форма брака, как «сватовство и свадьба одновременно» («*ехар-йигар цаIдолаш*»), к которой прибегали в случае непрошедшего траура, сокращения расходов или при повторном браке женщины, то невесту увозили в дом жениха в день сватовства. В таком варианте свадьбу играли только в доме жениха, а в доме невесты устраивались проводы.

После свадьбы мужчиной, несущим ответственность за женщину, становился супруг. Сноха должна была соблюдать определенный этикет, соответствующий ее статусу. Нельзя было произносить имени свекра, свекрови, мужниных братьев и сестер и даже их тезок (использовались выражения, определяющие либо родственные связи: «*маьр вош*» — брат мужа, *маьр йиш* — сестра мужа, либо старшинство «*вокхаг1вар*» — самый старший, либо придумывались новые имена). Нельзя было вставать позже новых родственников, делать замечания, задавать вопросы, находиться вровень, впереди или справа от мужа и др. «С раннего

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-298-2/
© МАЭ РАН

утра до позднего вечера ингушка проводит время в беспрерывных хозяйственных заботах: присматривает за скотиной, готовит пищу, шьет, а чаще всего чинит платье детям, мужу и прочим членам семьи. Даже полевые работы большей частью производятся женщинами» [Ахриев 2000: 180].

Однако такие тяжелые условия жизни не провоцировали «забитость физическую и нравственную» [Ахриев 2000: 182] ингушской женщины. И. Бларанберг, описывая ингушских женщин, отмечал, что они «маленькие, сильные и довольно хорошенькие. Молоденькие девушки в расцвете лет имеют веселый нрав, они предупредительны, резвы» [Бларанберг 1992: 212]. Интересен такой случай: когда была убита девушка, преградившая «путь мстителям, то совет старейшин посчитал, что месть свершилась, но так как была убита женщина, то свершилась вдвойне — родственники убитой получили право взять жизнь одного из мужчин, допустивших такой грех» [Газета 2006].

Изменялся и внешний облик замужней женщины. В первую очередь это касается волос. Покрытие / укрывание волос после замужества однозначно являлось знаком превращения девушки в женщину в физиологическом смысле. Сама форма рогатых головных уборов — женских головных уборов ингушек чугула и курхарса — подтверждают эту мысль. «Домы в них каменные, выстроены в горах, мужчины одеты по-черкасски, а женщины носят на головах что роги в пол-аршина» [Полиевктов 1937: 251]. Клапрот отмечал, что это оригинальные женские головные уборы составляют характерную черту кистинских, т.е. ингушских женщин [Клапрот 2005: 36]. Об этом же говорит Е.И. Крупнов, отмечая при этом время их «бытования XVII–XVIII веками» [Крупнов 1971: 99–102]. Л.П. Семенов, опираясь на археологические материалы Горной Ингушетии, увеличивает период ношения курхарсов вплоть до начала XIX в. [Семенов 1959: 197–219]. Он, а также другие ученые связывали ингушские курхарсы с фригийским колпаком, тем самым показывая связь предков ингушей с древними народами Месопотамии и Анатолии [Шиллинг 1935; Захаров 1934].

В советское время было высказано предположение о том, что термин курхарс мог означать «гребень (рог) Солнца» [Виногра-

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-298-2/
© МАЭ РАН

дов 1985]. В слове курхарс первую часть «кур» можно рассматривать как «родовая земля» [Мальсагов 1996: 563], страна подземного царства [Акиев 1993], а вторую часть «харс», через его аналог «тарг», следует понимать как Властное Солнце (карающее и дарующее плодородие) [Акиева 2014: 179]. Рога в данном случае следует рассматривать как рога быка.

Принципиально важным является и прямая связь этого образа «с царской властью, грозой», с побеждающим и карающим «солнцем» [Гаврилов 2002: 243]. Таким образом, рога курхарса являются символическим отражением рогов царя / быка / производителя применительно к уровню семьи — символического отображения принадлежности женщины мужчине.

Отметим, что курхарсы изготавливались из ткани «пурпурного цвета» [Семенов 1996: 445]. Красный цвет заходящего Солнца в ингушской мифологии связывался с потусторонним светом. Таким образом, считаем, что ингушский курхарс пурпурного цвета являлся достоянием не только «богатых родов» [Крупнов 1971: 94], а, как справедливо предположила Е.Н. Студенецкая, атрибутом замужних ингушек [Студенецкая 1989: 59].

Еще один ракурс, совершенно укладывающийся в общую канву нашего изложения о глубокой символичности курхарса, прослеживается в некоем «возвышении» носительниц данного убора. Курхарсы высотой «в пол-аршина» возвышали ингушку, и, следуя аналогии деревянных ходуль горянок высшего сословия и короны на голове русской невесты, предложенной Е.Н. Студенецкой [Студенецкая 1989: 111], определяли благородное происхождение носительниц данного головного убора. Отличительной особенностью, иллюстрирующей социальное положение ингушки, был не только головной убор — курхарс, но и цвет шаровар, благодаря которым «различали статус женщин» [Клапрот 2005: 55]: молодые женщины носили красные штаны, замужние пожилые — голубые, а девочки — белые» [Студенецкая 1989: 43].

Итак, зримое приобщение невесты к новому пространству и приобретение свойств нового статуса начинались с обрядов, проводимых в пространстве жениха. Общая тональность свадебных действий была призвана создать благоприятные условия

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-298-2/
© МАЭ РАН

для придания объекту характеристик нового статуса — женщины / матери. Символическое принятие начиналось с обряда вождения невесты вокруг очага по часовой стрелке (женской) в доме жениха, при котором происходило знакомство с предками этой стороны, владетелями благодати. Свадьба как переход девушки во власть мужа символически знаменовала собой овладение косой (волосами) невесты. Покрытие / укрывание волос после замужества являлось маркером превращения девушки в женщину. Особенностью, иллюстрирующей статус замужней женщины-ингушки, были головной убор — курхарс (поздний вариант — чугул) и красные шаровары. Учитывая, что головной убор издревле являлся одним из основных атрибутов, определяющих специфику человека, его носившего, считаем, что красные курхарсы были предметом одежды замужних ингушек и символизировали приобщение к земному / нижнему / подземному. Красный цвет курхарсов и штанов замужней женщины символизировал зависимость их души от властного возрождающегося и умирающего солнца.

Библиография

Акиева П.Х. Семантика ингушского обряда «вывода невесты к роднику» // Известия российского государственного педагогического университета им. А.И. Герцена. Аспирантские тетради. 2014. № 164.

Акиева П.Х. Рождение. Свадьба. Смерть. Историко-этнографические архетипы ингушей. СПб., 2014.

Акиев Х.А. Символика плодородия в духовной культуре вайнахов // Костры на башнях (газета). 1993. 27 мая.

Антология ингушского фольклора. Нальчик, 2003. Т. 2.

Антология ингушского фольклора. Нальчик, 2004. Т. 3.

Антология ингушского фольклора. Нальчик, 2006. Т. 4.

Ахриев Ч. Избранное / Сост. А. Мальсагов. Назрань, 2000.

Бларанберг И. Кавказская рукопись. Ставрополь. 1992. 240 с.

Виноградов В.Б., Абдулвахабова Б.Б-А., Чакхиев Д.Ю. «Солнечный гребень» ингушских женщин (о парадном головном уборе курхарс) // СЭ. 1985. № 3.

Гаврилов Д.А, Наговицын А.Е. Боги славян. Язычество. Традиция. 2002.

Сердало (газета). 2006. 22 июля.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-298-2/
© МАЭ РАН

Гамкрелидзе Т.В., Иванов В.В. Индоевропейский язык и индоевропейцы. Тбилиси, 1984. Т. 1–2.

Голан А. Миф и символ. М., 1993.

Горепекин Ф.И. Краткие сведения о народе «ингуш» // ГАИМК. Кабинет Н.Я. Марра № 19 (рукопись).

Далгат Б.К. Материалы по обычному праву ингушей. Владикавказ, 1929.

Захаров А.А. Ингушская богиня Тушоли // Известия ИНИИК. Орджоникидзе; Грозный, 1934–1935. Т. IV. Вып. 2.

Илли о том, как строили башню // Героико-эпические песни чеченцев и ингушей / Отв. ред. Р.С. Ахматова. Грозный, 1979.

Карпов Ю.Ю. Женское пространство в культуре народов Кавказа. СПб., 2001.

Клапрот Ю. Путешествие на Кавказ и в Грузию предпринятое в 1807 и 1808 годах. Извлечения / Пер. с нем. Б.Д. Газиков // Архивный вестник ГАС РИ. Назрань, 2005. Вып. II.

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

Мальсагов Д.Д. О некоторых непонятных местах в «Слове о полку Игореве» // Ингуши. Сборник статей и очерков по истории и культуре ингушского народа / Сост. А.Х. Танкиев. Саратов, 1996.

Полиевктов М. Материалы по истории грузино-русских взаимоотношений (1615–1640 гг.). Тбилиси, 1937.

Семенов Л.П. Фригийские мотивы в древней ингушской культуре // Известия Научно-Ингушского научно-исследовательского института истории, языка и литературы. Сер. История. Грозный, 1959. Т. I. Вып. 1.

Студенецкая Е.Н. Одежда народов Северного Кавказа. XVIII–XX вв. М., 1989.

Шиллинг Е. Культ Тушоли у ингушей // ИНИИК. Орджоникидзе; Грозный, 1935. Т. 4.

Яковлев Н. Ингуши // Ингуши. Сборник статей и очерков по истории и культуре ингушского народа / Сост. А.Х. Танкиев. Саратов, 1996.

Список сокращений

ГАИМК — Государственная академия истории материальной культуры

ГАС РИ — Государственная архивная служба Республики Ингушетия

ИНИИК — Известия научно-исследовательского Института краеведения (Сухум)

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-298-2/
© МАЭ РАН

П.Х. Акиева

ПРОСТРАНСТВЕННАЯ КАРТИНА МИРА В ДРЕВНЕИНГУШСКИХ КОСМОГОНИЧЕСКИХ ПРЕДСТАВЛЕНИЯХ

Пространство является первичной формой духовного освоения окружающего мира. Этот важнейший качественный и конкретный атрибут бытия продуцировал осознание зависимости человека, которая обусловливалась такими пространственными характеристиками, как единство, динамичность, целостность, бинарность центра и периферии, упорядоченность и др. Периферия пространства олицетворяла собой потенциальное зло. Именно поэтому мифический герой отправляется побеждать злые силы на край света. Так поступают и в ингушском сказании нарты Сеска Солса и Бятар, которые отправляются к Элда (владыка, хозяин мертвых. — *П.А.*): «Перейдя реку, пошли они дальше. Перешли семь гор и семь морей, <…> пришли они на край света, <…> увидели они лестницу, уходящую вниз от края земли» [Ингушский 2012: 68–81].

Архаичные представления предков ингушей о структурировании пространства дошли до настоящего времени в мифологии, героико-эпических сказаниях, нартском эпосе и языке. К числу таких архаичных черт следует отнести рождение мира из хаоса, деление Космоса на миры божеств и людей, сакрализацию Центра, антропоцентрическую иерархию пространства, выраженную в горизонтальной («право / лево») и вертикальной (верх / низ) стратификации, а также дифференциации сторон света, парадигму начальных времен, аксиологическое содержание пространственных категорий.

Согласно космогоническим мифам ингушей «Вселенная состоит из семи миров. В центре Вселенной находится Земля — Солнечный мир. Над землей расположено семь небес одно над другим. Солнечный мир — это мир живых» [Танкиев 1997: 12]. Еще один мифологический вариант, также включающий в себя

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-298-2/
© МАЭ РАН

множественность миров. Так, в мифе об устройстве мира говорится: «Имеется восемь раев и семь адов. Все они созданы для людей. Те из них, кто хорошо вел себя, попадут в рай, а те, кто вел себя плохо…» [Антология 2003: 21]. Необходимо отметить, что представления ингушей о рае и аде относятся к позднейшим культурным наслоениям. Первоначально функции этих миров были символически связаны с потусторонним светом — Эл (инг.: «Іел» — потусторонний мир) [Антология 2006: 57].

Со временем ингушская модель строения Вселенной эволюционировала в трехчастную вертикальную структуру. Уровень первый — «земля со своими морями и реками, горами и равнинами», «мир человека и животных», второй — «небо, покрывающее первую сферу в виде свода», где «обитают божества, духи, солнце, луна, звезды», третий — «подземный мир, обитель усопших» [Кантариа 2010: 446]. Каждый из этих пространств (миров) имеет в ингушском языке свое обозначение: верхний, небесный — Сигале; средний, земной — Мялхе; нижний, подземный — Эл. Каждому из них соответствовала определенная цветовая характеристика. Так, верхнее пространство связывалось с белым цветом, среднее — с красным и нижнее — с темно-синим. В ингушском обществе спектрально чистые цвета (белый, красный, черный / синий), будучи наполненные ритуальной, этносоциальной и прочей символикой, являются своеобразными знаковыми опорами миропонимания народа [Акиева 2014: 210–216].

Каждое из вертикальных пространств имело общие свойства, но различалось по качественным характеристикам. Загробный мир (построенный за семь лет) в представлениях ингушей был аналогичен миру живых (построенному за три года). Однако в целом чуждым человеку и одновременно хранящим благодать являлся именно подземный мир, в противовес которому небесный мир был божествен, а собственно земной — привычно нейтрален. Вспомним, что именно «ешап» − антропоморфное чудовище (бесполое либо женского пола, имеющее девять глаз, девять рук и ног), охраняющее вход в Эл, обладает способностью снимать скудость или даровать благодать, является хранителем благодати (наперстка, иглы и ножниц, водяной мельницы, а также семян злаковых культур) [Антология 2006: 130; 134–135].

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-298-2/
© МАЭ РАН

Сердцем мира, демиургом, по представлениям ингушей, был Мялх Дяла (инг.: «бог Солнца»). Он способствовал тому, что из «северных и южных созвездий» спустились на землю другие боги: Села, Гела, Алла, Балла и др. <…> Мялх Дяла, став осью мира, принялся крутить его, как веретено. Села, занявший северную сторону света, представлялся головой мира, Гела (юг) — ногами, Алла (восток) и Балла (запад) — руками мира [Мадаева 1986: 218]. С этим архаичным взглядом коррелируется представление о двух мирах: солнечный мир, находящийся на востоке (Мялхе), и подземный / нижний мир, находящийся на западе (Эл).

Космогоническая концепция о трехъярусном строении мира и связующем миры древе «существовала еще в палеолите» [Голан 1993: 82]. В ингушском варианте она дожила до настоящего времени в фольклорном образе золотой цепи, спущенной с неба на землю. «В прежние времена с неба свисала цепь. При любых тяжбах люди ходили к этой цепи и там разрешали свои споры». Другое предание повествует о суде у небесной цепи: «Муж, жена и тот мужчина пошли к священной цепи, чтобы разрешить, кто из них прав, а кто виноват» [Антология 2003: 42–44].

Наибольший интерес представляет космогонический миф, в котором говорится: «В то старое время весь мир был еще благодатным. Во вселенной не знали, что такое дуновение ветра. С неба свисала нитка, на конце которой были лоскутки. Они никогда не колебались» [Радость 1957: 235]. Именно здесь прочитывается мифическое чувство «начальных времен». В образной форме центр мира — это точки начала во времени, т.е. времени творения. Это первовремя в ингушских представлениях связывается с абсолютной благодатью, золотой эпохой. «В основе характеристики золотого века лежит идея мировой благодати — “дунен беркат” («мялхен фарал». — *П.А.*)». [Танкиев 1997: 13].

Именно прошлое для ингушей является священным сакральным временем, в котором заложены основы его существования, созданные предками, и именно с ним напрямую связана земная жизнь людей. Поэтому ингуш обязан был видеть источник начала времени, «быть лицом к лицу с ним» [Чеснов 2007: 86]. Разделение времени в ингушских представлениях на так называе-

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-298-2/
© МАЭ РАН

мое переднее время («хьалхара ха», т.е. время, которое прошло перед лицом) и заднее («тIайоагIа ха», т.е. время, которое идет сзади) обусловливало движение человека вперед спиной. Любопытно в этом контексте имеющееся в ингушском языке выражение: «Если смотреть вслед за прошлым временем» (инг.: яхача хана тIехьа хьажача).

Стоит добавить, что ингуши используют семь времен, из которых только одно относится к настоящему, четыре — к прошедшему, заднему времени и два варианта соответствуют будущему, переднему времени. При этом в ингушском языке сохранились отдельные понятия к каждому из пяти будущих дней: «кхоан» — завтра, «лом» — послезавтра, «цIул» — первый день, идущий за послезавтра, «цIумоак» — второй день, идущий за послезавтра, «цIул-цIумоак» — третий день, идущий за послезавтра, и трем прошлых — «селхан» — вчера, «самарди» — позавчера, «самар хьалхарди» — первый день за позавчера.

Особой сакральной значимостью и в то же время абсолютной реальностью обладал центр пространства, который всегда отмечен в представлениях человека символическими маркерами. Культурной значимостью у ингушей обладала первичная гора / камень / храм / крест, который в известном смысле отождествлялся с богом-творцом либо с местом обитания бога. «Появление уже в памятниках верхнего палеолита изображений креста, окружности и креста в круге могло быть связано, кроме представлений о Солнце, также и с осознанием себя и своего коллектива в центре всего сущего. <…> Все прочие символы Абсолютной Реальности (Древо Жизни и Бессмертия, Источник юности и т.д.) также являются олицетворением центра» [Пятков 2011].

В Ингушетии кресты, кресты в круге, спирали встречаются повсюду, не только в святилищах или башенных петроглифах, но и в виде орнамента ритуальных лепешек, предметов быта, декоративно-прикладного искусства и т.д. Отметим, что данные крестообразные петроглифы часто интерпретируются учеными как христианские. Однако мы склонны не согласиться с этим тезисом. В архаическом сознании крест связан с представлением о центре вселенной и четырех сторонах света, он моделирует

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-298-2/
© МАЭ РАН

пространство, сакрализованное там, где оно наполнено мифопоэтическими и религиозными образами. «Одним из древнейших выразителей идеи пространства <…>.. был знак креста, зафиксированный (за несколько тысяч лет до возникновения христианства) у древних земледельцев энеолита», — пишет Б.А. Рыбаков [Рыбаков 1981: 48–49]. В древних графемах с изображением креста наглядно воплощена идея центра и ведущих от него или к нему четырех основных направлений, обусловленных дихотомической структурой сознания (справа — слева, внизу — вверху) и пространственной ориентацией (юг — север, запад — восток).

Таким образом, семи- и трехзвенная пространственная картина мира ингушей фиксирует ее организацию в русле архаических представлений. Концептуальное пространство традиционной культуры ингушей иллюстрирует четкую организованность и определенность качественных характеристик. Оно наделялось четкими культурными границами, обладало смысловым и структурным наполнением. Категоризация пространства ингушей имеет четкую антропометрическую ориентацию по сторонам света, аксиологическое и семантическое вертикальное и горизонтальное членение, а также сакрализацию центра.

Библиография

Антология ингушского фольклора / Сост. И.А. Дахкильгов. Нальчик, 2003. Т. 1.

Антология ингушского фольклора / Сост. И.А. Дахкильгов. Нальчик, 2006. Т. 4.

Акиева П.Х. Архетипы цветовидения ингушей // Лавровский сборник. СПб., 2013.

Голан А. Миф и символ. М., 1993.

Далгат Б.К. Первобытная религия чеченцев и ингушей. М., 2004.

Ингушский нартский эпос / Сост. И.А. Дахкильгов. Нальчик, 2012.

Кантариа М. Познание мира у вайнахов // Лавровский сборник. СПб., 2011.

Мадаева З.А. Модель мира в мифологии вайнахов // Всесоюзная сессия по итогам полевых этнографических и антропологических исследований 1984–1985 гг. Йошкар-Ола, 1986.

Пятков Н.А. Архетип в его отношении к архаическому мировосприятию и мифомышлению как онтологическая проблема: Автореф. дис. … канд. филос. наук. Екатеринбург, 2011.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-298-2/
© МАЭ РАН

Радость сердца. Фрунзе, 1957 (на инг. яз.)
Рыбаков Б.А. Язычество древних славян. М., 1981.
Танкиев А.Х. Духовные башни ингушского народа: Сб. ст. и материалов о народной культуре. Саратов, 1997.
Чеснов Я. Миф о Прометее и витальные основы личности // Развитие личности. 2007. № 2.

А.-М. М. Дударов

К ВОПРОСУ ВОЗНИКНОВЕНИЯ И ИЗУЧЕНИЯ НАРТСКОГО ЭПОСА

Кобанская культура (XII–IV вв. до н.э.), особенно типичная для горных районов, просуществовала до конца I тысячелетия до н.э., когда начали зарождаться древнейшие нартские сказания. Сопоставляя некоторые тексты древнего эпоса с предметами кобанской культуры, Л.П. Семенов замечает, что между ними много сходных и созвучных черт [Семенов 1957: 167–168]. В.Ф. Миллер нашел в нартском эпосе лишь степные сюжеты кочевых племен, но Л.П. Семенов подчеркивал «игнорирование кавказоведами» «обитателей» «горных районов» Северной Осетии, «создавших<…> замечательную бронзовую кобанскую культуру» [Семенов 1957: 167].

Е.И. Крупнов отбросил идею авторства нартского эпоса кочевниками и доказывал, что зарождение эпических песен и складывание основы героического нартского эпоса связано с материальной культурой горцев Северного Кавказа, до того как они раздробились на отдельные народности. Заметим, что подобное мнение он высказал в 1952 г. в своей работе «Древняя история Кабарды», в самый разгар сталинщины, когда потомки автохтонов Кавказа находились еще в депортации. «Очевидно, в той относительной однородности и единстве северокавказской материальной культуры, а возможно и этнической среды того времени

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-298-2/
© МАЭ РАН

(до скифского вторжения) и следует видеть объяснение того факта, что даже самые совершенные циклы знаменитого нартского эпоса имеют не узко локальные, а обще-северокавказские черты». К числу народов, формировавших нартский эпос, он относит те, что занимали территорию распространения кобанской, прикубанской [Крупнов 1952: 48] и колхидской культур, при этом отмечая не только их родственность, но и единство в этническом плане — из кавказской языковой семьи, отличных от всех языковых систем мира [Крупнов 1969]. «Нартский эпос, — пишет Е.И. Крупнов в своей работе «Об этногенезе осетин и других народов Северного Кавказа», — возник и развивался в таких районах Северного и Западного Кавказа, на территории которых на рубеже бронзового и железного веков бытовали *морфологически* (курсив мой. — *А.Д.*) близкие между собой так называемые археологические культуры: кобанская, прикубанская и колхидская» [Крупнов 1953: 149].

Таким образом, отбрасывая идею привнесенности нартского эпоса, ученые-кавказоведы еще в сталинское время считали его результатом творчества единого в языковом плане кавказского этноса. «Героический нартский эпос — это результат самобытного (а не заимствованного) творчества сугубо кавказских племен, носителей родственных языков, развивавшихся на основе единого кавказского субстрата» [Крупнов 1969: 19–20].

Если сопоставить выводы Е.И Крупнова и Л.П. Семенова о том, что нартский эпос начал создаваться древнейшими обитателями Северного Кавказа (в границах Северной Осетии, Кабарды и смежных с ними горных областей) и Закавказья (в границах Юго-Осетии и Абхазии) в VII в. до н.э., где бытовали вышеназванные морфологически близкие археологические культуры, что местные племена сыграли огромную роль в формировании нартских сказаний и «после появления иранского элемента» [Семенов 1957: 171–172] на Кавказе, а также провести параллель с проживанием на рассматриваемой территории родственных в этноязыковом плане племен, становится совершенно очевидно, что создание мотивов нартских сказаний относится к творчеству протонахских и близких им в этноязыковом плане племен Кавказа.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-298-2/
© МАЭ РАН

К этому же выводу пришел З.В. Анчабадзе при обсуждении «хатиагской речи» нартов во время *Всесоюзной научной конференции нартоведов в Сухуме (1963 г.)* «Этот язык <…> был языком иберо-кавказской группы, которая, по мнению многих специалистов, была родственна протохеттским языкам. <…> Исторический анализ нартского эпоса и сравнительное изучение его национальных вариантов позволяет сделать вывод о том, что географический ареал формирования нартского эпоса — это центральная и западная часть Северного Кавказа, а также северо-западная часть Закавказья (Абхазия и, возможно, некоторые районы к югу от нее)» [Анчабадзе 2011: 262].

И сегодня ученые утверждают, что «никто из приверженцев нартского эпоса до сих пор не выявил хотя бы какие-то рудименты нартского эпоса у кочевых степняков» [Дахкильгов 2012: 422]. Об отсутствии какой-либо связи нартского эпоса с ираноязычной средой пишут М.Б Мужухоев [Мужухоев 1996: 95] и А.Х. Танкиев [Танкиев 1991: 32–34]. А.М. Гутов, «анализируя форму передачи прозой ингушских нартских сказаний, считал их близкими к архаическому мифу и мифологической сказке древнейшего типа» [Гутов 1993: 7]. О том, что «теория Абаева аланы-осетины должна быть отброшена, как явно несостоятельная», ученые отмечали еще в 1947 г. [Гарданов 1947: 246]. Однако еще находятся ученые, берущие ее за основу. Если, как заметил В.И. Чичеров, «значение ошибок В.И. Абаева усугубляется тем, что его работа явилась основой для всех других исследователей нартского эпоса, которые вслед за Абаевым встали на путь ошибочной методологии» [Чичеров 1952: 394], то «следует теперь напрочь отвергнуть абаевское признание трех центров этого эпоса (осетинский, адыгский, абхазский) и подключить сюда, согласно мнению Е. Крупнова, еще и центры балкаро-карачаевский, ингушский и чеченский» и «искать автохтонные корни» [Дахкильгов 2012: 423–424].

Приведем следующий факт. В.А. Шнирельман пишет: «По решению Северо-Осетинского обкома и Совнаркома Северо-Осетинской АССР в ноябре 1940 г. под руководством В.И. Абаева и И.В. Джанаева был создан *Государственный* (курсив мой. — *А.Д.*) комитет, призванный руководить изучением и изданием

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-298-2/
© МАЭ РАН

“Сказаний о нартах”. Ведь за отсутствием письменных источников о ранних периодах истории осетин ее создатели отводили большую роль фольклорной традиции» [Шнирельман 2007: 96]. Так изучение нартоведения было поставлено на политические рельсы. Уверен, что руководство Северо-Осетинской АССР не могло пойти на того рода финансовые затраты, если бы подобное изучение нартского эпоса не было одобрено Центром.

Отмечу, что и в 1990-е годы, говоря словами В. Шнирельмана, «едва ли не главной причиной популярности аланского мифа» являлся «территориальный вопрос» с ингушами [Шнирельман 2007: 180]. Подобной возможности «работы» над древним нартским эпосом, как у иронов, не было ни у одного из кавказских народов, как депортированных, так и не депортированных. Поэтому вся исследовательская работа в этом направлении в те годы «опиралась главным образом на осетинский материал» [Петросян 1969: 6]. Цель ее состояла в переписывании под себя нартского эпоса. В числе основных недостатков работы «Нартские поэмы», преподнесенной как осетинский нартский эпос, В.Я. Пропп называет «отсутствие документаций (где, когда, кем, от кого был записан текст). <…> В переводах поданы не элементы народной поэтики, *а поэтика самого переводчика* (курсив мой. — *А.Д.*)» (цит. по: [Кубанов 2004: 172]). Данные пробелы наводят на мысль о прямых фальсификациях.

Состояние изучения нартского эпоса в XX в. И.А. Дахкильгов охарактеризовал таким образом: «В вопросах изучения нартского эпоса <…> иная картина сложилась у балкарцев, ингушей, карачаевцев, чеченцев в результате сталинско-бериевской депортации 1944–1957 гг.; следом шли тяжелые годы национального возрождения. Поэтому наука этих народов несколько отстала в вопросах изучения своего <…> нартского эпоса. Это отставание позволило отдельным кавказским нартоведам проявлять скептическое отношение <…> к ингушскому нартскому эпосу, который они стремились зачислить в периферию общекавказской Нартиады» [Дахкильгов 2012: 385].

Всем известны слова Л.П. Семенова, о том, что «Санибанское ущелье, по ингушским преданиям, считается родиной ингушских нартов и самих ингушей» [Семенов 1963: 27]. Исследовате-

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-298-2/
© МАЭ РАН

ли обычно делают акцент на сочетание «ингушских нартов», упуская при этом более значимую часть — «родине <…> самих ингушей». А ведь Л.П. Семенов прямо говорит, что Саниба — родина ингушей, являющаяся центром ингушских обществ. Сами жители селения Саниба называют «некоторые надземные склепы «ингушскими» [Семенов 1963: 28].

В. Кобычев определяет период иранизации ущелий восточной части Северной Осетии XIV–XVIII веками. М. Туганов отмечает, что «до прихода осетин в указанных ущельях (Санибанское, Даргавское, Кобани) жили ингуши» [Туганов 1977: 54, 55]. О том, каким образом «окультуривалась» новая территория, красноречиво говорится в Отчетной записке экспедиции 1882 г. по исследованию склепов в с. Гизель (Г1азалт1е) Г. Хатисяна. [Козьмин 2005: 76] «Присутствовавшие при осмотре мною этой гробницы осетины и несколько тагауров <…> сообщили, <…> что, по народному преданию, их страна, т.е. Тагаурская Осетия, когда-то, в очень отдаленные времена, находилась во владении кистин (ингушей. — *А.Д.*). Причину подобного разнообразия состояния трупов местные жители объяснили тем, что в прежние времена <…> этими древними гробницами пользовались для хоронения там своих покойников, выбрасывая оттуда старые и очищая, таким образом, место для новых трупов» [Газиков 2002: 49]. Эти свидетельства подтверждают неиронское происхождение памятников материальной культуры на территории современной Осетии и соответственно неместное происхождение самих иронов.

О том, каким образом ироны оказались на Кавказе, повествуется в осетинском предании, зафиксированном Л.П. Семеновым: «Ингуши некогда жили в Куртатинском и Даргавском ущельях. Под натиском осетин, сражавшихся под предводительством легендарных героев Тага и Курта, и кабардинцев, надвигавшихся на ингушей с плоскости, последние отступили на восток — сначала в Санибанское ущелье, затем, через Чми, на правый берег Терека» [Семенов 1963: 27]. Судя по генеалогии Тага и Курта (в этническом плане являвшимися не иронами), время их проживания относится к рубежу XVI–XVII веков. «Важным для нас является и тот факт, что в преданиях и легендах иронов не за-

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-298-2/
© МАЭ РАН

фиксированы исторические события, происходившие в этих местах в докуртовские времена, кроме заимствованного у дигорцев и ингушей нартского эпоса. <…> Есть все основания считать, что в долинах рек Фиак и Газал до осетин, т.е. до Курта и Тага, проживали предки ингушей» [Газиков 2002: 49].

О том, что в работах осетинских ученых (в основном Блиева и Бзарова) «концепция моноцентричности возникновения нартовского эпоса приобретает еще более утрированный характер», пишет А.Ю. Скаков. Отказ от пришлости иронов, путем доказательства «их автохтонности, сохранив при этом их престижных предков», как считает ученый, «безусловно, лежит в сфере не науки, а политики». Как видим, А.Ю. Скаков отмечает превращение аланства и нартоведения в Осетии из сферы науки в политику [Скаков 2010: 53–54].

Таким образом, Санибанское, Куртатинское и Даргавское ущелья, т.е. практически вся современная горная Осетия, в недавнем историческом прошлом являлась ареалом проживания ингушских обществ. Факт принадлежности данной территории предкам ингушей имеет многотысячелетние корни, ведь нартские предания на Кавказе, как выразился М. Базоркин, создавались народом тысячелетиями [Базоркин 2002: 42].

Следует признать тот факт, что «ингушские нартские сказания донесли до нас то время, когда они бытовали в ингушской среде в Санибанском, Куртатинском, Даргавском, Цейском ущельях». Если учесть при этом, что «Двалетия осваивалась осетинами в золотоордынский период, путем ассимиляции местного родственного ингушам в этническом плане населения (Гамрекели, Очиаури), которые во времена Багратиони пережиточно сохраняли свой родной язык» [Дахкильгов 2012: 385, 419], становится ясной предложенная Е.И. Крупновым связь трех культур — кобанской, колхидской и прикубанской — в сотворении нартского эпоса, создателями которого был единый в этноязыковом плане этнос Кавказа до тюрко- и ираноязычия. К осетинам же нартские сказания попали именно через ассимилированных ингушей, которые «не забыли свои староингушские нартские сказания, но рассказывать их стали по-осетински» [Дахкильгов 2012: 419].

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-298-2/
© МАЭ РАН

Игнорирование кавказской основы нартских сказаний, приписывание создания нартских мотивов кочевым племенам (осколком которых являются современные осетины) заводят не только изучение нартского эпоса, но и всей истории Кавказа в тупик, приводят к дальнейшему затуманиванию сознания и противопоставлению другим осетинского народа.

Библиография

Анчабадзе З.В. Выступление на Всесоюзной научной конференции нартоведов в Сухуме, в ноябре 1963 г. «К вопросу о времени и условиях возникновения нартского эпоса» // З.В. Анчабадзе. Избранные труды. Сухум, 2011. Т. II.

Базоркин М.М. История происхождения ингушей. Нальчик, 2002.

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

Гарданов Б. Рецензия на книгу В. Абаева «Нартовский эпос» // СЭ. 1947. № 2.

Гутов А.М. Поэтика и типология адыгского нартского эпоса. М., 1993.

Дахкильгов И.А. Ингушский нартский эпос. Нальчик, 2012.

Дахкильгов И.А. Боль и гордость моя — родная Ингушетия. Нальчик, 2007.

Кубанов А.Х. Ассия и Асгард на Кавказе, или по следам Т. Хейердала. М., Ставрополь, 2004.

Козьмин В. Малоизвестные окрестности Военно-Грузинской дороги. Гулетское пепелище // Об Ингушетии и ингушах. Магас; СПб., 2005. Вып. 3.

Крупнов Е.И. Древняя история Кабарды. Нальчик, 1952.

Крупнов Е.И. Об этногенезе осетин и других народов Северного Кавказа // Против вульгаризации марксизма в археологии. М., 1953.

Крупнов Е.И. О времени формирования основного ядра нартского эпоса у народов Кавказа // Сказания о нартах — эпос народов Кавказа. М., 1969.

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

Отчетная записка экспедиции 1882 года по исследованию кавказских пещер Гавр. Хатисяна. 4. 11. О раскопках древних могил // Архив ИИМК (Санкт-Петербург). Ф. 3. Д. 589. Л. 18 об. // Газиков Б.Д. Взгляд в прошлое. Назрань, 2002.

Петросян А.О. Решенные и нерешенные вопросы нартоведения // Сказания о нартах — эпос народов Кавказа. М., 1969.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-298-2/
© МАЭ РАН

Семенов Л.П. К вопросу о происхождении осетинского нартского эпоса // Известия Северо-Осетинского научно-исследовательского института. Орджоникидзе, 1957. Т. XIX.

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

Скаков А.Ю. К вопросу о выделении археологических культур в Западном Закавказье // Традиции народов Кавказа в меняющемся мире. СПб., 2010.

Танкиев А.Х. К вопросу отражения в нартском эпосе сведений о древневайнахском этносе // Проблемы происхождения нахских народов / Под ред. М.Б. Мужухоева. Шатой, 1991.

Туганов М. Литературное наследие. Орджоникидзе, 1977.

Чичеров В.И. Некоторые вопросы теории эпоса и современные исследования нартских сказаний осетин // Известия АН СССР. 1952. Вып. 5.

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

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-298-2/
© МАЭ РАН

СОЦИАЛЬНАЯ КУЛЬТУРА И ОБЩЕСТВЕННЫЕ ПРАКТИКИ ПРОШЛЫХ ВЕКОВ

А.Х. Абазов

ОБЫЧНОЕ ПРАВО В СУДЕБНОЙ СИСТЕМЕ ТЕРСКОЙ ОБЛАСТИ В ПОСЛЕДНЕЙ ТРЕТИ XIX — НАЧАЛЕ XX в.

История судоустройства Терской области в последней трети XIX — начале XX в. всегда привлекала внимание исследователей [Калмыков 1994; Думанов, Кетов 2000; Муратова 2006; Кемпинский, Зозуля 2007; Арсанукаева 2009; Сайдумов 2010; Кобахидзе 2012 и др.]. К настоящему времени в историографии этой темы детально разработаны вопросы о составе, порядке комплектования, правоприменительной практике отдельных судебных учреждений в тех или иных округах региона, тогда как комплексное исследование, посвященное истории суда и судебных учреждений в Терской области в указанный период, отсутствует. Кроме того, не достаточно исследованы особенности функционирования обычного права проживавших здесь народов как основного социального регулятора в судебной системе.

В последней трети XIX — начале XX в. в Терской области была сформирована многоуровневая судебная система. Судебные органы представляли собой сложноподчиненную иерархию, в которой на каждое звено возлагался определенный круг полно-

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-298-2/
© МАЭ РАН

мочий. При этом власти пытались сохранить основные элементы традиционного судопроизводства коренных народов, населявших этот регион Кавказа, и вырабатывали модели их функционирования в судах, создаваемых по российскому образцу. В эту систему входили Владикавказский окружной суд, мировые судьи и съезды мировых судей, горские словесные суды, станичные и слободские, аульные и участковые суды, а также третейские (посреднические, медиаторские) суды.

1 января 1871 г. в Терской области начали работать Владикавказский окружной суд с прокурорским надзором, судебные мировые и следственные участки, нотариальные архивы и конторы и т.п. Все эти изменения были направлены на реализацию основных положений судебной реформы 1864 г. Указом наместника Кавказа от 30 декабря 1869 г. было объявлено о введении в действие в Кубанской и Терской областях и Черноморском округе судебных уставов, принятых 20 ноября 1864 г., и положения о нотариальной части от 14 апреля 1866 г. В ходе этих преобразований было решено придерживаться принципов, по которым для коренного населения Терской области уголовные и гражданские дела подлежали рассмотрению по нормам обычного права в аульных и участковых судах, а также в горских словесных судах. Для остальных — в станичных и слободских, у мировых судей и во Владикавказском окружном суде.

Вверху судебной иерархии в Терской области стоял Владикавказский окружной суд. Его деятельность распространялась на всей территории Терской области. Его разбирательству подлежали совершенные в области уголовные и гражданские дела, отнесенные судебными уставами 20 ноября 1864 г. к ведению окружных судов.

Важное звено судебной системы Терской области в последней трети XIX — начале XX в. занимали мировые судьи и съезды мировых судей. В ходе судебных преобразований конца 60-х — начала 70-х годов XIX в. территория Терской области была поделена на два мировых округа (Владикавказский и Кизлярский), включавших по четыре мировых участка [ЦГА РСО-А. Ф. 12. Оп. 3. Д. 1477. Л. 20 об.]. Мировым судам были подсудны все отнесенные к мировому разбирательству дела, возбуждае-

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-298-2/
© МАЭ РАН

мые в отношении «не горского» населения Терской области. Дела с участием горцев разбирались в мировых судах в том случае, если они были одной из сторон процесса (истцом или ответчиком, обвинителем или обвиняемым), а другой стороной являлись представители «не горского» населения области [Там же: Л. 21]. Помимо мировых судей, заведовавших мировыми участками, в Терской области функционировали и почетные мировые судьи. Деятельность почетного мирового суда, помимо отправления основных функций правосудия в определенном мировом округе, распространялась и на весь административный округ.

Вышестоящей инстанцией по отношению к мировым судьям был съезд мировых судей. Им считалось собрание почетных и участковых мировых судей одного из мировых округов Терской области [Там же: Л. 22].

В ходе этой реформы были также учреждены и Горские словесные суды. Официальной датой их открытия считается 1 января 1871 г. Они были учреждены в городах Владикавказ и Грозный, слободах — Нальчик, Хасав-Юрт, Шатой и Ведено и в Назрановском укреплении. Однако по решению Кавказского наместника Владикавказский горский словесный суд так и не был введен в действие. Горским словесным судам были подсудны тяжебные дела горцев, проживавших на подведомственной этим населенным пунктам территории.

Временные правила устанавливали, что решение гражданских споров и уголовных дел в горских словесных судах Терской области проходило на основе норм обычного права горских народов. Если по определенной категории дел обычное право к тому времени не выработало какой-нибудь нормы, они должны были применять законы Российской империи [Там же: Л. 20 об.]. На основе шариата решались дела о заключении и расторжении брака, семейных личных и имущественных правах, законности решения дела и праве наследства [Там же]. Жалобы на решения горских словесных судов должны были поступать на рассмотрение начальника Терской области. Его решения считались окончательными [Там же].

Для разбирательства мелких споров и незначительных проступков для коренного горского населения Терской области во

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-298-2/
© МАЭ РАН

Владикавказском и Георгиевском (позже — Нальчикском) округах, в части Грозненского и Хасав-Юртовского округов были учреждены сельские (аульные) суды, а в Аргунском и Веденском и в нагорной части Грозненского и Хасав-Юртовского округов — участковые суды [Там же: Л. 18]. Эти учреждения в судебной системе Терской области были наделены одними и теми же полномочиями. Аульные и участковые суды решали дела на основании обычного права. Они были полномочны налагать наказания в виде общественных работ сроком до шести дней, денежных взысканий до трех рублей, а также ареста до семи суток (помимо материальных компенсаций) [Там же: Л. 19].

Схожими с аульными и участковыми судами полномочиями обладали станичные и слободские суды Терской области. Станичные суды были учреждены в станицах Терского казачьего войска, а слободские соответственно — в слободах, имевших собственное слободское управление [Там же]. Сфера деятельности станичного суда распространялась в пределах станичного общества, состоявшего из жителей станицы с принадлежавшими ей поселками и поселениями других наименований. Слободские соответственно — в черте слободы [Там же].

Аналогично с аульными и участковыми судами жалобы и исковые заявления подавались в станичные и слободские суды в устной форме. Принципом деятельности этих судов был публичный характер разбирательства. Все решения и приговоры записывались в особые книги, которые велись в каждом станичном и слободском суде. Особо следует отметить, что в эти же книги должны были вноситься и все решения третейских судов [Там же: Л. 19 об.]. Станичные и слободские суды решали дела на основании «обычаев и правил, принятых в быту местного населения» [Там же]. Как и сельские и участковые суды, станичные и слободские суды по уголовным делам были вправе налагать наказания в виде общественных работ сроком до шести дней, денежных взысканий до трех рублей, ареста до семи суток [Там же].

В последней трети XIX — начале XX в. неоднозначное положение в судебной системе Терской области занимали посреднические (третейские, медиаторские) суды. Большая часть дел в них решалась на основе норм обычного права, иногда — шариа-

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-298-2/
© МАЭ РАН

та. Они не были постоянно действующими органами, созывались по мере необходимости, в основном — по решению сторон. Сложность определения их статуса и положения в судебной системе Терской области заключалась в том, что, с одной стороны, это были органы, в которых сохранились некоторые формы традиционного судопроизводства коренного населения региона; с другой — власти предпринимали всяческие попытки интегрировать их в общую судебную систему. В любом случае, определение их роли и места в судебной системе Терской области является актуальной исследовательской задачей.

Таким образом, в последней трети XIX — начале XX в. в Терской области была сформирована судебная система, в которой сочетались общероссийские принципы судоустройства с некоторыми элементами традиционного правосудия коренных народов региона.

Источники

ЦГА РСО-А — Центральный государственный архив Республики Северная Осетия Алания (г. Владикавказ). Ф. 12. Оп. 3. Д. 1477.

Библиография

Арсанукаева М.С. Горско-казачьи суды в Чечне и Ингушетии (начало XX в.) // Юридический мир. 2009. № 7.

Думанов Х.М., Кетов Ю.М. Адыгэ хабзэ и суд в Кабарде во второй половине XVIII — XIX в. Нальчик, 2000.

Калмыков Ж.А. Установление русской администрации в Кабарде и Балкарии. Нальчик, 1994.

Кемпинский Э.В., Зозуля И.В. Судебная система Терской области в начале XX в. // Суд присяжных на Северном Кавказе. Ставрополь, 2007.

Кобахидзе Е.И. Интеграция Осетии в судебно-административную систему Российской империи // Российская история. 2012. № 4.

Муратова Е.Г. Судебная система в трансформирующихся обществах (на примере Балкарии XIX в.) // Право в зеркале жизни. Исследования по юридической антропологии. М., 2006.

Сайдумов Д.Х. Сельские (аульные) и горские суды Терской области: порядок производства и решения дел в сельских судах // European social science journal. 2010. № 3.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-298-2/
© МАЭ РАН

В.В. Авидзба

«БЫТЬ ГОСТЕМ МОГИЛЫ» КАК ОДИН ИЗ МЕТОДОВ ПРИНУЖДЕНИЯ КОНФЛИКТУЮЩИХ К МИРУ

Обычное право — это неотъемлемая часть традиционной культуры абхазов. В нем выражено все то положительное, что народ выработал и освоил на протяжении многих столетий. Естественно, в процессе развития происходила фильтрация многих норм, неприемлемых для миропонимания людей, другие отшлифовывалась в соответствии с нормативными требованиями. Как в период официального функционирования обычного права, так и сегодня оное регулирует важнейшие области общественных отношений в абхазском обществе [Кавшбая 1999: 1].

Говоря об обычно-правовых нормах абхазского народа, хотелось бы более подробно остановиться на такой форме принуждения конфликтующих к миру, как «Быть гостем могилы». Судя по фольклорным данным, этот обряд дошел до нас из глубины веков и дожил до второй половины XX в.

«Быть гостем могилы» наряду с другими известными методами (формами) принуждения к миру — «усыновление» (*ахупхара*), «воспитанник цены крови» (*ашьапсахупхара*) и «цена крови» (*ашьапса*) — является важным и эффективным из известных абхазам методов примирения кровных врагов. Особенностью метода «Быть гостем могилы» является то, что данный обряд проводится исключительно тайно от пострадавшей стороны. Однако этому предшествуют тяжелые переговоры посредников с пострадавшей стороной о прекращении вражды. И только в тех случаях, когда обиженная сторона не соглашается на мирный исход, посредники, не выходя за рамки обычного права, приступают к завершающей фазе всего дела и принимают решение использовать испытанный веками способ, т.е. привести связанного виновника к могиле убитого.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-298-2/
© МАЭ РАН

Посредники, идя на такой шаг, естественно просчитывали любые неуправляемые последствия, которые могли возникнуть. Даже в тех случаях, когда переговоры не давали прямых положительных результатов, посредники могли извлечь из этого такие основания, которые в дальнейшем оказывались важными элементами в достижении цели. Так, в процессе переговоров они изучали характер, психологическую устойчивость, адекватность мысли и действий обиженной стороны, взвешивали нюансы поведения, прогнозировали возможные поступки в экстремальных ситуациях и, только будучи уверенными в успехе, принимались за дело.

По имеющимся данным, в начале 20-х годов XX столетия методом «Быть гостем могилы» была урегулирована многолетняя кровная вражда между двумя родами в Гудаутском уезде. Несмотря на радикальные перемены, происходившие в жизни страны и общества, руководители Советской власти в Абхазии время от времени для достижения мира и стабильности прибегали к помощи традиции и обычаев своего народа. Так, в указанный период по просьбе руководителя Советской Абхазии Нестора Лакоба для урегулирования кровной вражды был привлечен известный в округе медиатор Осман Тванба.

Медиатор и посредники, получив предварительное согласие на примирение, приступили к переговорам с потерпевшей стороной. При этом Осман, зная, что до него данной проблемой безрезультатно занимались и другие, решил дать делу иной оборот. Придя к брату убитого, прежде чем войти во двор, он привязал убийцу к ограде могилы погибшего. Переговоры и на этот раз ни к чему не привели: брат погибшего даже слышать не хотел о примирении. Тогда Осман, прощаясь с хозяином, сказал, чтобы, провожая их, тот обратил внимание на связанного человека на могиле брата и поступил с ним так, как посчитает нужным. Хозяин, по обычаю провожая гостей, увидел на могиле брата связанного убийцу. После мгновенного замешательства он направился к могиле и развязал убийцу брата. Это означало, что отныне между ними установился мир [Гожба 1999: 80].

Данный метод без ведома не только потерпевшей стороны, но и посредников могла использовать и виновная сторона.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-298-2/
© МАЭ РАН

Пример такого варианта принуждения к миру описал Л. Саманба в работе «Наша родословная». В этом случае конфликт разгорелся между дворянином и крестьянином.

Крестьянин, умышленно ранивший дворянина, скрылся вместе с семьей, что не гарантировало ему безопасности; нужно было находить другой, более эффективный способ выхода из конфликта. Обдумав варианты, крестьянин решился на отчаянный шаг. В один из вечеров он со всей семьей тайком проник на родовое кладбище своего врага и расположился внутри его ограды. Дворянин, которому сообщили об этом, пришел во всеоружии на кладбище, но, не посмев нарушить обычая предков, примирился с крестьянином [Саманба 2000: 29].

Для получения еще более ощутимого эффекта медиаторы при проведении обряда «Быть гостем могилы» могли убийцу с надрезанным ухом привязать к ограде так, чтобы кровь стекала на могилу погибшего. В начале XX в., дабы остановить кровную вражду, посредники с согласия виновного и его семьи, накинув веревку через шею, ночью привязали его к ограде могилы убитого. Для большего проявления скорби и вины преступнику надрезали кончик уха так, чтобы кровь капала прямо на могилу. Рано утром хозяин, выйдя во двор, заметил человека, стоявшего у могилы брата. Подойдя ближе, хозяин увидел привязанного к ограде могилы окровавленного, замерзавшего от холода своего врага, убийцу брата.

Не ожидавший подобного, хозяин, вначале немного замешкавшись, но затем взяв себя в руки, подошел к виновнику и, накинув на него свою теплую верхнюю одежду, развязав веревку, повел домой. Так, используя древний обычай, был установлен мир.

Подобная конфликтная ситуация возникла между двумя ближайшими родственниками-однофамильцами в 30-х годах прошлого столетия в одном из селений Гудаутского района, она была вызвана гибелью молодого человека от случайного выстрела во время охоты. Пострадавшая семья, осознавая, что трагедия произошла случайно, более того, что традиция не допускает кровной мести внутри рода, после вмешательства посредников отказалась от вражды. Виновный был допущен на похороны.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-298-2/
© МАЭ РАН

Затем между семьями не было открытой вражды. Но сестры погибшего не могли примириться со случившимся и в течение всей жизни не поддерживали никаких отношений с убийцей. Ситуация усугублялась тем, что виновный, пренебрегая уговорами старших родственников в знак траура отложить ружье, часто посещал могилу убитого и, какое-то время посидев внутри ограды, целыми днями ходил по поселку с оружием.

В начале прошлого века, по рассказам информантов, разгорелась вражда между близкими друзьями. Поводом послужила случайная смерть сына одного из друзей во время охоты. Ни соседи, ни посредники не смогли остановить конфликт по горячим следам. Тогда отец виновного привел своего сына с завязанными руками и привязал к дереву, стоявшему во дворе пострадавшего. Привязав, отец виновного обратился к пострадавшей стороне со славами: «Вот я привел “скотину”, поступай так, как считаешь нужным. Знай, как бы ты ни поступил, после этого никакой вражды с моей стороны не последует».

Отец погибшего после таких слов, видя перед собой униженного, оскорбленного убийцу, как бы ни жаждал мести, не смог покрыть себя несмываемым позором. Развязал убийцу и пригласил всех в дом.

Помимо примирительных обрядов у могилы убитого давались очистительные клятвы. Например, если был неизвестен убийца, но был подозреваемый, пострадавшая сторона обязывала последнего дать над могилой погибшего очистительную клятву в невиновности. Подозреваемый, сумевший дать такую клятву, до появления неопровержимых доказательств освобождался от преследования со стороны пострадавших. Очистительные клятвы у могилы абхазы проводили при обнаружении крупных пропаж.

Из вышесказанного можно сделать вывод, что для абхазов данный метод примирения наряду с другими считался одним из важных, так как народ, который традиционно считал могилы священными, не мог вести себя иначе. В таких местах, т.е. у могил, по воззрениям абхазов, где мертвый по отношению к живым всегда находится «в мире, где говорят только правду», не было места для лжи и несправедливости.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-298-2/
© МАЭ РАН

Библиография

Гожба Р. Обычное право абхазов как возможный источник методов народной дипломатии // Роль неофициальной дипломатии в миротворческом процессе. Ирвайн, 1999.

Кавшбая Л.Л. Обычное право абхазов в конце XVIII — XIX в.: Автореф. дис. … к.ю.н. Н. Новгород, 1999.

Саманба Л.Х. Наша родословная. Сухум, 2000.

Список информантов

Авидзба Владимир Кутович (80 лет) — Гудаутский район, с. Аацы, 2008 г.

Малиа Александра Дмитриевна (84 лет) — Гудаутский район, с. Аацы, 2008 г.

А.К. Алексеев

К ЗНАЧЕНИЮ ТЕРМИНА *АУБАШ*[1]

Изучение традиционных объединений оседлого населения Центральной Азии, Ирана и сопредельных регионов остается существенной и актуальной научной задачей, особенно принимая во внимание активную роль данных объединений в политической и социально-экономической истории. Как считает ряд исследователей (В. Флур (W. Floor), Э. Абрамян (E. Abrahamian), С.К. Польсон (S.C. Poulson) и др.) именно эти традиционные объединения стали социальной основой выступлений в ходе так называемой Иранской конституционной революции (*Инкилаб-и машрута*, 1906–1911), начального периода Исламской революции в Иране (1978–1979), а также целого ряда других крупных социальных протестов. Как указывал В.В. Бартольд, серьезные социальные движения, возникавшие в связи с «развитием обще-

[1] Данная статья и доклад подготовлены в рамках НИР ЦААИ НИУ ВШЭ (Санкт-Петербург) «Большинство и меньшинство: этничность и эффективность».

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-298-2/
© МАЭ РАН

ственного самосознания и развитием торгово-промышленного класса и городской жизни… происходили… везде, где могли образовываться значительные городские поселения, в том числе и в больших городах мусульманской Средней Азии» [Бартольд 1964: 362]. Организации оседлого населения или выходцы из их среды вставали во главе таких движений. В то же время подобные объединения занимали важное место и в культурной (в самом широком смысле) жизни городского населения.

В отличие от иранских *лути* (мн.ч. *алват*) (также известных как *аййар*ы *джаванмард*ы, *даши* или *дашмашди*)[1], которым посвящена обширная научная литература на европейских языках и фарси, мавераннахрские *аубаш*и удостоились меньшего внимания, во всяком случае данный термин практически не употребляется в научных работах для обозначения групп, схожих с *лути*. В исторических сочинениях мусульманских авторов термин *аубаш*, как правило, выступает в негативном значении — «бунтовщик», «преступник» и т.д.

В то же время при анализе письменных памятников проявляется и второе значение данного термина: «горожанин, принадлежащий к определенной этноконфессиональной и/или профессиональной группе», «выходец из определенного квартала». В этом значении *аубаш*и смыкаются с *алуфта*/*олуфта* или *лаванд*, которые во многом схожи с иранскими *лути*.

Совпадают и определенные моменты деятельности *аубаш*ей и лути. Как и *лути-джаванмард*ы, *аубаши* не пренебрегали занятиями сомнительного, с точки зрения правоверного мусульманина, свойства, но в то же время защищали местных жителей от притеснений чужаков (жителей иного квартала/города, представителей другого ремесленного цеха, членов иного мусульманского мистического братства (*тарикат*) или другой этноконфессиональной группы и т.д.), а также от произвола властей.

Лути в Иране прошли своеобразную эволюцию, превратившую их из весьма уважаемой группы в презираемых бродяг

[1] Принимая во внимание многообразие и неоднозначность явления *лути*, в рамках данной работы автором будет рассматриваться только институт *лути-джванмарди* и ассоциированные с ним группы.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-298-2/
© МАЭ РАН

и преступников (собственно *аубаш*). Пик этого социального явления приходится на каджарскую эпоху (конец XVIII — начало XX в.), а после победы Исламской революции в Иране (1978–1979) *лути* практически исчезают или перерождаются в исключительно криминальные сообщества, отдельные положения неписаного кодекса которых включают адаптированные к современным условиям старые нормативы. Корни явления *лути-джаванмарди* следует искать в доисламском рыцарстве (*дихканан*), которое впоследствии частично переродилось в явление *футувв*ы.

Вопрос о возникновении и функционировании института *аубаш*ей в Мавераннахре более сложен, поскольку источники, так или иначе описывающие их роль и место в городской среде (*Зафар-нама Шами*, *Тарих-и Систан*, *Тарих-и инкилоб-и фикри дар Бухоро* и др.), дают очень размытую картину.

И *лути-джаванмард*ы, и *аубаш*и в значительной степени связаны с *аййар*ами. Афганский исследователь Гулям Хайдар Якин прямо указывал: «Кабульские кака, бухарские алуфта и подобные им явления по своей сущности являлись разновидностями айаров или джаванмардов более ранних периодов истории иранских народов» [Гулям 1992: 2]. Соответственно, по мере эволюции этих социальных институтов и изменения к ним отношения со стороны населения они именовались различными терминами. В частности, в Средней Азии весьма употребительными терминами на рубеже XIX–XX вв. были *улуфта*/*олуфта* и *лаванд*. При этом в Центральной Азии до определенного периода в движении *аййар*ов принимали участие не только мужчины, но и женщины, что не отмечают источники в Иране, где термин *лаванд* имеет вполне конкретное значение и используется преимущественно по отношению к женщинам легкого поведения [Истад].

В Центральной Азии *аййар*ы и их наследники даже добивались возможности формировать свои государственные образования, хотя те и существовали, за редким исключением, очень непродолжительное время. Таким исключением можно считать династию Саффаридов (правили как независимые владетели в 861–900 гг., как вассалы других династий правили в Систане до

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-298-2/
© МАЭ РАН

конца XV в.). К сожалению, из-за отсутствия непосредственных источников, на что указывал еще В.В. Бартольд, не представляется возможным проследить связь между традиционными городскими институтами и движением *сарбадар*ов, хотя очевидно, что его костяк, во всяком случае в Самарканде, составили представители мусульманского «духовенства» и ремесленно-торговой среды [Бартольд 1964: 363–364]. Работы И.П. Петрушеского и Л.В. Строевой, специально посвященные исследованию сарбадарского движения, к сожалению, не рассматривают традиционные объединения городских жителей и указывают только на политический аспект проблемы [Петрушевский 1956; Строева 1949].

При нападении моголов (*джете*) Илйаса-ходжи в 1365 г. на Самарканд, когда местная знать из числа тюрко-монгольских эмиров бежала из города, именно представители городского населения, именуемые в источнике *аубаш*ами-*сарбадар*ами, встали во главе городского ополчения [Šami 1937: 32]. Указание Низам ад-Дина Шами, учитывая тенденциозный характер памятника, можно считать и уничижительным названием представителей городского населения, т.е. в данном контексте термин *аубаш* использован в своем первом значении.

Второе значение термина более четко проявляется у Садр ад-Дина Айни в описании событий шиито-суннитских столкновений 1909 г. в Бухаре. Айни указывает, что и в кварталах суннитов, и в кварталах *ирани*/*эрони* (шиитской этноконфессиональной группы) были «свои аубаши» (*авбоши худ*), т.е. местные *лути*, от произвола которых старейшины и уважаемые люди шиитских кварталов спасали суннитов, не участвовавших в религиозных столкновениях [Айни 2005: 84].

В пользу тождественности институтов *лути* в его позднем варианте в Иране и *аубаш* в Мавераннахре говорит и то обстоятельство, что в современном Иране, прежде всего в прессе, именно термин *аубаш* (перс. «преступник», «шпана») как синоним термина *аразил* (перс. «презираемый», «преступник») используется для обозначения последних рудиментов явления *лути*, еще сохраняющихся местами в некоторых кварталах иранских городов [Гузариш-у тасавир-и…].

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-298-2/
© МАЭ РАН

Библиография

Айни С. Търихи инқилоби фикрӣ дар Бухоро // Куллиёт. Душанбе, 2005. Т. 14.

Аразил-у аубаши шимал-и Тихран баз-дашт шуданд [Электронный ресурс]. Режим доступа: www.youtube.com/watch?v=Zi92ynr3CeY (дата обращения: 06.03.2015).

Бартольд В.В. Народное движение в Самарканде в 1365 г. // Бартольд В.В. Сочинения. М., 1964. Т. 2, ч. 2.

Гузариш-у тасавир-и дастгири-йи аразил-у аубаш дар шимал-и Тихран [Электронный ресурс]. Режим доступа: www.hamshahrionline.ir (дата обращения: 27.02.2013).

Гулям Х.Я. Айары Хорасана и их отражение в персоязычной литературе: Автореф. дис. … канд. наук. Душанбе, 1992.

Истад А. Самаркандские соратники Абу-Муслима [Электронный ресурс]. Режим доступа: http://gerbisherdor.blogspot.ru/2008/02/blog-post_6796.html (дата обращения: 24.05.2015).

Петрушевский И.П. Движение сербедаров в Хорасане // Ученые записки Института востоковедения АН ССР. М.; Л., 1956. № 14.

Строева Л.В. Сербердары Самарканда // Ученые записки ЛГУ. Л., 1949.

Šami N. Histoire des conquetes de Tamerlan intitulee Zafarnama par Nizamuddin Šami / Ed. Critique par Felix Tauer. Praha, 1937. T. 1: Texte Persan.

Ю.М. Ботяков

«НЕХОРОШЕЕ МЕСТО» В ПРЕДСТАВЛЕНИЯХ АБХАЗОВ

В среде абхазских крестьян нормой поведения являлось поддержание добрососедских отношений. Не будет ошибкой сказать, что в настоящее время эта точка зрения является одной из аксиом взаимоотношений абхазов в сфере землепользования. «Земельные участки принадлежали какому-то роду, сейчас никто не пользуется, они лежат так. Но вряд ли кто позволит себе… никто не пользуется, я возьму себе эти земли… Это исключается. Нет у нас такого» [ПМА. 2064: 139].

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-298-2/
© МАЭ РАН

В местной среде было широко распространено представление, согласно которому жить на захваченной территории не представляется возможным. «Чтобы я мог там жить, земля должна быть по отношению ко мне доброй». До настоящего времени значительная часть абхазов считает, что жизнь на чужой, не принадлежащей тебе земле не только несовместима с нормами этического кодекса *ancyapa*, но и связана со смертельными рисками, т.к. земля, взятая силой, не по праву, может быть проклята — *ишәиу адгьыл* [ПМА. 1893: 7–8].

В арсенале средств, которые используются в ходе развития конфликта, причем не только на почве земельных споров, есть одно весьма действенное, с точки зрения абхазов, но к этому средству стараются не прибегать без веских на то оснований. Один из наших информантов, говоря о пограничном конфликте, в котором участвовала его семья, отметил, что его дед, несмотря на просьбы сына, проклял своих соседей, которые заровняли межевой ров. Последствия не замедлили сказаться: члены соседской семьи стали умирать один за другим.

Ожидаемым последствием проклятья становилась череда болезней и смертей, которая обрушивалась на членов отдельных домохозяйств или даже всей фамилии. Наш информант из селения Мгудзырхуа сообщил о стоящем по соседству от его усадьбы доме следующее. Его хозяин, конокрад, не признал за собой вины и был проклят в кузне (святилище) владельцем лошади. В результате частых смертей в семье конокрада дом опустел. «Сегодня в год один-два раза карниз дома словно охвачен огнем. Пламя очистило их всех. Семья потерпевшая также пострадала… После того как проклятый род очистился, проклятье переходит на проклинающего. Хозяин должен был принести в жертву волоха. Тех нет, и этих нет. Ошибку совершили» [ПМА. 1755: 6]. Такие дома, хозяйства, в которых умирали обитатели и окончательно пресекался род, в абхазской среде именуются *ақьамҭа, ақьапҭа, ақьабҭа* — «вымерший дом, развалина».

В прошлом существовала целая процедура закрывания подобных домов. «И раньше были случаи, я слышал, вообще из родни никого не осталось. Его последнего прямо внутри дома… хоронили. Всё, уже никто не придет туда жить. Это как бы моги-

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-298-2/
© МАЭ РАН

ла там. Кто-то из соседей приходил, убирал как памятники. Закапывали, и чтоб видно было, что там человек похоронен… Через определенное время дом разваливался, и могила оставалась, камни остались и видно, что человек там похоронен» [ПМА. 2135: 85].

Дом и прилегающий участок, ставшие в прямом смысле слова кладбищем, являлись закрытой для окружающих территорией, границу которой без необходимости старались не пересекать. «Соседи могли зайти, однофамильцы прибрать, свечку поставить. Лишний раз — нет. Кому приятно» [ПМА. 2135: 84]. Поведение людей, живущих в непосредственной близости от *акяпта*, регламентировалось известными для всех правилами и запретами. «Вот здесь между нами раньше жили Джопуавцы, они там умерли бедные, сын погиб… Акяпта. Вечером мы здесь не ходили. Детей, во всяком случае, не пускали. Или бегом. Это место мы избегали. Хотя днем носились, играли, ну нам запрещали. Дома стояли нетронутые, никто ничего не трогал… Урожай здесь не собирали. Там было много фруктовых деревьев, орехов — не собирали. Дети ходили, ели — это нормально считалось. Но чтобы себе собрать и понести, дома положить… Не твое это» [ПМА. 2065: 72–73].

Исходящая от проклятой территории опасность, трагические последствия для новоселов, по незнанию или беспечности поселившихся на данной территории, — один из наиболее массовых и устойчивых сюжетов в моих полевых материалах. «У нас считается, где в семье никого не осталось, прийти в этот двор, где очаг не получился, чтоб еще раз прийти очаг открыть... Говорят, где не получилось, ты не откроешь» [ПМА. 2135: 85]. Поэтому для любого здравомыслящего человека было крайне важно не поселиться на подобной территории.

Как правило, в селении всегда находятся те, кто хорошо осведомлен в обстоятельствах появления подобной территории и может вовремя предупредить новоселов или молодых односельчан, чтобы те не совершили роковой ошибки. Тем не менее с течением времени память об обитателях проклятых территорий могла утрачиваться и сбор необходимой информации о предполагаемом месте жительства становился не столь простым, как раньше.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-298-2/
© МАЭ РАН

Один из моих информантов сообщил любопытные подробности из жизни своего дяди по отцу, который, собираясь отделиться от отцовской семьи, обратился к услугам местного специалиста фактически для проведения лабораторного анализа почвы территории, где намеривался поставить жилище. «Взял пробу земли на одном участке. Со второго участка взял и с третьего. Два участка наши были, а вот этот третий участок не наш был. К знахарке потом пошел. Та однозначно сказала: “На этой земле добра не будет. Вот эту землю откуда ты взял, туда выбрасывай”. Вот здесь можно жить. А на практике что получилось? Там другой стал жить, сейчас два пустых дома — никто не живет. Все умерли. Там только одни могилы остались» [ПМА. 2064: 149–151].

В ситуации, когда устная информация о месте предполагаемого жилья отсутствовала, для зарождения подозрений относительно безопасности территории было вполне достаточно «косвенных улик». Один из моих информантов вспоминал, что на его памяти одному из жителей селения как-то был выделен свободный участок земли под застройку. Этот участок уже давно зарос лесом. Когда бульдозер стал расчищать место, скрепером были подняты обломки кувшинов, что явно указывало на то, что оно когда-то было заселено. Увидев это, претендент на участок от него отказался, не желая рисковать, так как не знал, кто здесь жил раньше и какова история этой семьи [ПМА. 1893: 12].

Череда смертей и несчастий становилась последним аргументом в подтверждении неблагополучия места обитания, висящего над ним проклятия, связанного с каким-либо пагубным фактом из прошлого. Исчезновение семьи, угасание и гибель рода могли протекать в пролонгированной форме, не столь явно себя проявляющей, но в любом случае этот процесс не оставался незамеченным для человека с опытом.

Выход из сложившейся ситуации для большинства жителей селения был очевиден: немедленный уход с опасной территории. Однако для хозяев усадьбы решение вопроса подобным образом означало утрату налаженного хозяйства со всеми вытекающими отсюда последствиями, и в первую очередь финансовыми. Поэтому хозяева зачастую прибегали к приемам очищения терри-

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-298-2/
© МАЭ РАН

тории, принося искупительную жертву, что рассматривалось значительной частью населения скорее как паллиатив.

Наш информант из селения Джгерда вспомнил о том, как в 60-х годах прошлого века глава семьи, заровнявший межевой ров, решил принести искупительную жертву, чтобы остановить череду несчастий, преследовавших его близких. Согласно сценарию ритуала искупления, предложенному местной прорицательницей, по линии бывшего рва были посажены в ряд на протяжении 100–200 м фруктовые деревья: гранаты, хурма, яблони, грецкий орех. В жертву были принесены три козла, животные, наиболее часто идущие на заклание во время ритуала. «У деда (к тому времени умершего. — *Ю.Б.*) выкопали землю из-под правой руки. Полметра в глубину, ямку сделали. Горсточку взяли. Посыпали вдоль границы. Вся семья встала. Наших пригласили. Отец там был, дяди. Эти на своей земле стояли, эти на своей. Стояли в ряд по возрасту. Лицом друг к другу. Кто-то из наших фамильцев руководил этим делом. И туда пригласили одного Сангулия (посредника представителя фамилии, нейтральной по отношению к главным участникам ритуала. — *Ю.Б.*)» [ПМА. 1893: 21–22].

Причина возникновения проклятого места в той или иной форме связана с серьезным нарушением этических норм и правил поведения. «Без греха *акепта* не бывает». Ш.Д. Инал-Ипа в своих очерках по истории брака и семьи у абхазов приводит легенду об образовании озера Папанцкур (сел. Гуп), согласно которой причиной его появления стало наказание священника, провалившегося в преисподнюю со всей семьей, при этом на месте его двора образовалось обширное озеро. Наказание последовало за нравственную порочность этого человека, позволявшего прихожанам брать в жены своих родственниц, не говоря уже о том, что он сам вступил в брак с двоюродной сестрой [Инал-Ипа 1954: 22].

С грехом кровосмесительства связано и появление в селении Абгархук в Западной Абхазии такого микротопонима, как *абгынч пчава*, который можно перевести как «место, куда с проклятьем бросают сломанные ветки». «В одном роду может сто лет и больше этому случаю. Между братом родным и сестрой

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-298-2/
© МАЭ РАН

вот это случилось. Когда их застали, сразу же их убили… И люди, чтоб не забыть, проходя мимо этого места, ломали ветку, проклиная, туда бросали, и всё» [ПМА. 2134: 76].

В особую категорию можно выделить земли, ставшие опасными для человека в результате осквернения святилищ. Здесь можно привести сюжет из работы А. Крылова, относящийся к уничтожению в 1947 г. часовни, являвшейся святилищем в селении Лдзаа. В ней проводились церемонии очистительных клятв. На месте святилища было разбито несколько участков под застройку грузинских переселенцев. По утверждениям местных жителей, переселенцы-сваны и сменившие их мегрелы жили очень плохо, посаженные ими деревья засыхали, люди постоянно болели, несколько человек сошли с ума и т.п. Чаще всего новые жители могли прожить на месте святилища не более нескольких лет. Однако после их отъезда колхозная власть вновь поселила туда грузинских переселенцев, и всё повторилось [Крылов 2001: 288–289].

В этой же связи можно привести пример из истории селения Члоу, когда во время ритуальной практики на святилище фамилии Джопуа одним из местных жителей было убито священное животное — лань. Последствия, самым непосредственным образом коснувшиеся всей родни преступника, не замедлили сказаться. «Место, где убили лань… дом пришел в полное запустение… Не только дом, там вся фамилия… А территория уже не заселялась» [ПМА. 1844: 64].

В подобных случаях нарушители, вольные или невольные, оказывались жертвами непосредственно святилищ. Процесс выведения из общественного оборота части территории, полное или частичное ее табуирование нашло отражение в местной топонимике. Так, в селении Гуп среди прочих мы встречаем следующие микротопонимы: *Куакуаа ркяпта, Маршанаа ркяпта, Чажв икяпта, Амасхан икяпта* [Зухба 2008: 107], где префикс «р» выражает принадлежность к некоему сообществу (например, фамилии), а «и» — принадлежность к конкретному человеку.

В нашем распоряжении нет необходимого материала для того, чтобы ответить на вопрос, какую роль в системе общественных отношений могла играть *акяпта*. Мы можем лишь

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-298-2/
© МАЭ РАН

осторожно предположить следующую возможную функцию подобных выморочных территорий. Безусловно, *акяпта* могла возникнуть, как отмечалось выше, по разным причинам и, главное, на различной территории. Однако сам факт ее появления в зоне территориального соприкосновения отдельных фамилий или сельских сообществ, т.е. там, где уровень конфликтогенности в потенциале был особенно высок, свидетельствует о том, что она могла быть маркером своеобразной разделительной линии. Так, между селами Гуада и Члоу располагалась территория Гуач икяпта [Ашуба 2008: 53]. На эту территорию, в силу особенности ее происхождения, не претендовала ни одна из граничащих между собой сторон.

В итоге отметим, что, потеряв свое жилье во время грузино-абхазской войны 1992–1993 гг., многие абхазы стали заселять дома, оставленные грузинским населением. Однако подобная практика, пусть даже оправданная объективными обстоятельствами, не могла не прийти в противоречие с традиционным представлением о правильном поведении, создавая серьезный нравственный дискомфорт у той части населения, которая придерживалась норм *ancyapa*. «Надо было не селиться в старых, чужих домах, а выстроить новые дома. Чтобы греха не было… Грех не бери на свою душу… Я не хочу, чтобы за меня другие отвечали (согласно представлениям абхазов, за грех, совершенный представителем старшего поколения, чаще всего расплачиваются его потомки. — *Ю.Б.*). Это закон жизни» [ПМА. 1893: 87, 89].

Существовала также практика, когда новые хозяева разыскивали через посредников бывших владельцев и передавали им деньги в качестве компенсации за занятое жилье. «Некоторые деньги передавали бывшим хозяевам. Не один случай, не два, не три… Чтобы душу успокоить. А которые позахватывали, ничего хорошего не случилось» [ПМА. 2064: 26].

Источники

ПМА. Архив МАЭ РАН. Ф. К.I. Оп. 2. № 1755.
ПМА. Архив МАЭ РАН. Ф. К.I. Оп. 2. № 1844.
ПМА. Архив МАЭ РАН. Ф. К.I. Оп. 2. № 1893.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-298-2/
© МАЭ РАН

ПМА. Архив МАЭ РАН. Ф. К.I. Оп. 2. № 2064.
ПМА. Архив МАЭ РАН. Ф. К.I. Оп. 2. № 2065.
ПМА. Архив МАЭ РАН. Ф. К.I. Оп. 2. № 2134.
ПМА. Архив МАЭ РАН. Ф. К.I. Оп. 2. № 2135.

Библиография

Ашуба А.Е. Гуада // Очамчира. 2500 лет. Сухум; Нижний Новгород, 2008.

Зухба С.Л. Гуп // Очамчира. 2500 лет Сухум; Нижний Новгород, 2008.

Инал-Ипа Ш. Очерки по истории брака и семьи у абхазов. Сухуми, 1954.

Крылов А.Б. Религия и традиции абхазов. М., 2001. Ч. 2.

М. Давлетияров

КӨМЕК — ОБЫЧАЙ ВЗАИМОПОМОЩИ У КАРАКАЛПАКОВ

Сохранению обычая взаимопомощи по сей день способствовали самые разные факторы. Как известно, к обычаю взаимопомощи прибегали при выполнении трудоемких сельскохозяйственных, ирригационных, строительных и других работ, требующих значительной рабочей силы.

Данный обычай проявляется в разных формах и под различными названиями сохранялся у многих народов, в том числе у каракалпаков (у которых данный вид взаимной помощи называется *көмек*). Помощь может быть разного характера: «трудовая или производственная, материальная и моральная» [Мусаева 1987: 127]. Взаимопомощь оказывается также во время проведения различных семейных мероприятий (свадьба, похоронно-поминальные мероприятия), на которые у каракалпаков традиционно приглашается большое количество родственников, друзей, знакомых. Схожий обычай взаимопомощи сохранился у даге-

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-298-2/
© МАЭ РАН

станцев, он был подробно исследован в диссертационной работе А.Д. Эльмурзаевой [Эльмурзаева 2009]. «Помощь родственникам и односельчанам оказывалась, — пишет она, — не только в случае какого-либо затруднения в хозяйстве, не только в беде, но и в устройстве свадеб. Основное бремя свадебных расходов несли, конечно, ближайшие родственники, но и весь джамаат, а в крупных селениях — значительная его часть в лице членов коллектива старалась по возможности чем-то помочь семьям жениха и невесты. Это выражалось и в преподношении подарков жениху и невесте (отрезы материи, предметы домашней утвари, готовая одежда, не обременительная для дарящего сумма денег и т.д.)» [Там же: 112].

В настоящее время у каракалпаков существуют разные виды взаимной помощи — *жай көмек*, *отын көмек*, *пишен көмек*, *жантақ көмек* и другие, применяемые в сельскохозяйственных работах, особенно во время посева и в период уборки урожая. Взаимную помощь — *отын көмек* — оказывают обычно осенью и зимой при сборе и заготовке дров на зиму. Данный вид взаимопомощи все еще бытует в некоторых отдаленных и малонаселенных пунктах, куда еще не проведен природный газ либо его обеспечение недостаточное. В таких аулах дрова являются основным источником отопления.

Взаимная помощь — *пишен көмек* (*пишен* — «тростник», «камыш»), *жантақ көмек* (*жантақ* — «верблюжья колючка») — осуществляется при заготовке корма для скота, так как *пишен* и *жантақ* обычно используются именно в этих целях. *Жай көмек* (*жай* — дом) устраивают при строительстве дома.

У узбеков данный вид взаимопомощи называется *хашар*. Х. Исмаилов отмечает, что *хашар* устраивали в процессе сельскохозяйственных работ, в основном при строительстве жилых домов, хозяйственных и вспомогательных помещений, общественных зданий [Исмаилов 1983: 24]. «Хашар, безвозмездный трудовой вклад в производственный или строительный проект другого хозяйства, — довольно частое явление в махалле» [Расанаягам 2004: 145–164].

Академик С. Камалов описывает обычай *көмек* как помощь, оказываемую внутри рода. Люди, имевшие большие земельные

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-298-2/
© МАЭ РАН

участки, не могли их обрабатывать своими силами, поэтому собирали на помощь (*көмек*) свой род. Это делалось при уборке урожая и очистке оросительной системы [Камалов 1968: 137–138]. Р. Косбергенов, изучавший социально-экономическое положение каракалпаков в составе Хивинского ханства в XIX в., писал, что «для строительства дома объявляли *көмек* и резали скот, готовили угощение, в работах должны были принимать участие в той или иной степени все жители аула — его сородичи. За работу… кроме угощения ничего не получали» [Косбергенов 1958: 256–257]. Характеризуя взаимопомощь у хваршин, М. Мусаева отмечает: «Взаимопомощь распространялась на многие сферы жизни общества и была большим подспорьем для семьи, так как она всегда могла рассчитывать при необходимости на поддержку не только родственников, но и всех односельчан, и стала нормой общественной жизни хваршин» [Мусаева 1987: 126]. Данное высказывание можно в полной мере отнести и к каракалпакам. Определенного круга людей, которые могут прийти на помощь, не существовало: помощь оказывают все, кто может, хочет или у кого есть на это время (односельчане, сородичи, родственники, друзья и др.). «Вся махалля или кишлак помогали в строительстве частных жилых домов, и организовывалось это в основном аксакалом махалли. В настоящее время только люди, поддерживающие тесные социальные связи друг с другом, готовы помогать в подобных строительствах. …у людей гораздо меньше свободного времени, так как зарабатывание средств на жизнь отнимает больше сил и энергии, чем прежде» [Расанаягам 2004: 145–164].

Как отмечает А.Д. Эльмурзаева, «согласно этическим воззрениям дагестанцев, формировавшимся веками, обращение односельчанина с просьбой что-либо одолжить рассматривалось как акт благорасположенности, уважения и доверия, оказываемого тем, кто одалживается, к тому, кто одалживает» [Эльмурзаева 2009: 114]. У каракалпаков, пишет Т. Есбергенова, «регулярно организуемая взаимопомощь (*көмек*)… являлась настоящей школой трудового воспитания подрастающего поколения» [Есбергенова 1999: 127]. Отмечая роль помощи в различного рода хозяйственных работах, М.М. Громыко пишет, что она «играла

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-298-2/
© МАЭ РАН

огромную роль в создании и воспроизводстве хозяйственных, этических и других традиций, способствующих внутриобщинному обмену конкретными производственными приемами и формированию общественного мнения, выделявшего наиболее искусных работников» [Громыко 1984: 73].

Обычай взаимопомощи был «санкционирован обществом, и на его страже стоят сила и авторитет общественного мнения. Взаимопомощь создает свой особый микроклимат в сельском обществе. Благодаря ему крестьянин чувствует себя социально защищенным, что создает уверенность в завтрашнем дне. В подавляющем большинстве случаев помощь оказывается от чистого сердца, добровольно и безвозмездно, из желания помочь ближнему» [Булатов, Гашимов, Сефербеков 2004: 4–5].

С изменением социальных условий жизни степень значимости взаимопомощи со временем понизилась, например при строительстве дома в последнее время редко участвуют безвозмездные помощники. Обычно принимают участие близкие родственники или друзья, тогда как раньше помогал весь аул, либо за плату нанимают мастеров. Это говорит о том, что в последнее время изменения произошли и в составе людей, принимающих участие в оказании помощи. Кроме того, изменилось и количество участников взаимопомощи: так как в трудоемких работах стали использовать технику, то и потребность в большом количестве людей отпала. Но тем не менее традиции взаимопомощи у каракалпаков не забыты.

В заключение следует отметить, что выработанная веками традиция *көмек* до сих пор имеет большое значение в социальном быту каракалпаков. Кроме того, как социальный институт, возникший в далеком прошлом, *көмек* по сей день в некоторой степени функционирует во внутренней жизни сельской общины, оказывая также воспитательное воздействие на ее членов.

Библиография

Булатов Б.Б., Гашимов М.Ф., Сефербеков Р.И. Быт и культура табасаранцев в XIX — начале XX в. Махачкала, 2004.

Громыко М.М. Место сельской (территориальной, соседской) общины в социальном механизме формирования, хранения и изменения традиций // Советская этнография. 1984. № 5.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-298-2/
© МАЭ РАН

Есбергенова Т. Традиционное трудовое воспитание детей у каракалпаков (конец XIX — начало XX в.): Дис. ... канд. ист. наук. Нукус, 1999.

Исмаилов Х. Хашар и его роль в трудовом и интернациональном воспитании масс // Общественные науки в Узбекистане. 1983. № 2.

Камалов С.К. Каракалпаки в XVIII–XIX вв. (К истории взаимоотношений с Россией и среднеазиатскими ханствами). Ташкент, 1968.

Косбергенов Р. Положение каракалпакского населения в Хивинском ханстве в конце XIX — начале XX в. // Труды Хорезмской археолого-этнографической экспедиции. М., 1958. Т. III.

Мусаева М.К. Взаимопомощь и ее формы у Хваршин // Вопросы общественного быта народов Дагестана в XIX — начале XX в. Махачкала, 1987.

Расанаягам Й. Этничность, государственная идеология и понятие «община» в Узбекистане // Ферганская долина: Этничность, этнические процессы, этнические конфликты. М., 2004.

Эльмурзаева А.Д. Обычай взаимопомощи в хозяйственной деятельности народов Дагестана. XIX — начало XX в.: Дис. ... канд. ист. наук. Махачкала, 2009.

З.Р. Дзуматова

ИНГУШСКОЕ МУХАДЖИРСТВО В ТУРЦИЮ ВО ВТОРОЙ ПОЛОВИНЕ XIX в.

Кавказская война легла тяжелым бременем не только на горцев, но и на царскую администрацию. Регулярные потери России на Северном Кавказе составляли примерно одну четвертую всех сил, переброшенных в этот регион. Ежегодно 200-тысячная Кавказская армия теряла около 20 тыс. чел. После окончания войны в 1864 г. Россия продолжила свою политику, переселяя огромное большинство горского населения этой части края в Турцию.

Первая попытка переселить горцев (чеченцев, ингушей, карабулаков) была предпринята в 1857–1860 гг. Н.И. Евдокимовым

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-298-2/
© МАЭ РАН

в бытность его начальником Левого крыла Кавказской линии. Он предлагал расположить в предгорьях цепь казачьих станиц и укреплений, а избыточное население переселить на территорию Малой Кабарды, жители которой выразили желание эмигрировать в Турцию. Именно графу Евдокимову принадлежала идея переселить горцев в Турцию и заселить на их землях казаков. Преемник Евдокимова Д.С. Святополк-Мирский, считавший неверной жесткую политику своего предшественника, свернул все евдокимовские начинания. Следующий начальник Терской области М.Т. Лорис-Меликов вернулся к идеям Евдокимова [Силаев 2002: 85].

Уход даже небольшого количества ингушей (карабулаков), чеченцев и других горцев облегчал правительству разрешение поземельного вопроса. Поэтому на цели переселения было отпущено до 65–70 тыс. рублей. В Турцию был направлен капитан Генштаба Зеленый, который должен был проследить, чтобы мухаджиры не были поселены в пограничных областях, а отправлены в места назначения.

Еще в 1860 г. князь Барятинский, желая переселить горцев в Турцию, составил «Правила о порядке следования туземцев Левого крыла при отправлении их сухопутно через Закавказский край». Маршрутов переселения было три. Один из них начинался во Владикавказе, затем Терская область — Балта, Ларс, Казбек, Коби, — Тифлисская губерния — Гудаур, Млетская, Пассанаур, Ананур, Душет, село Мцхет, Ничбис — Цхельская. Другой маршрут — Ахалкалаки, Гори, Гаргаримская, Суромания, Боржом, Прочный Окоп, Ачкур, Ланхави, Чабурет — Чай, Ахалкалаки, Сульда, Хозаническая застава [Ибрагимова 2000: 33–34].

Переселение ингушей, карабулаков и чеченцев было назначено на май 1865 г. Первыми — 10 мая указанного года — должны были выступить семейство Садуллы Османова и его родственники в числе 150 дворов. На 16 мая готовились к отправке 70 семейств назрановцев, за ними собирались и остальные.

20 мая 1865 г. партия переселенцев из Большой Чечни остановилась в Назрани в ожидании партии переселенцев из Малой Чечни. 21 мая обе партии должны были соединиться, выступить

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-298-2/
© МАЭ РАН

из Назрани и остановиться в Камбилеевке. На 20 мая число семей назрановцев, совершенно готовых к переселению, составляло уже 88. За назрановцами должна была пойти партия Шамхала Цугова, а за ней 10 карабулакских партий. Царское правительство особенно хотело избавиться от представителей ингушского общества — карабулаков, даже от тех, которые поселились в Чечне. Потребовали, чтобы они отправились за своими соплеменниками.

Александр Нурид сообщал, что переселиться желают 1366 семей карабулаков [Дзагуров 1925: 73]. Затем численность их увеличилась до 1500 семей. Переселение легло на людей тяжелым бременем, так как они были бедны, а правительство им не помогало. Поэтому в станице Ассиновской были организованы базары для меновой торговли, проводившиеся два раза в неделю.

На 2 июня 1865 г. карабулаки в основном уже выселились: 2 июня отправилась четвертая партия (до 200 семейств), 3 июня — пятая партия, затем шестая партия. Нурид сообщал, что Аршты и Бамут им выселены и уничтожены до основания, 3 июня должны выселить Датых и Ширгист (Миршт), Самогыч и Берешки. На плоскости почти все аулы были пусты [Дзагуров 1925: 110].

Горцев отправляли партиями не более 100 семей. Для перевозки своего скарба каждая семья могла иметь две арбы, запряженные парой волов. 141 семейство ингушей отправившиеся первой и второй партиями, имели 237 арб. Мужчины могли взять холодное и огнестрельное оружие, но без всяких припасов. Переселенцы могли перегонять свой скот и по пути пасти его на общих пастбищах. На ночлег они должны были останавливаться вдалеке от поселений. Общие пастбища для скота, дрова для приготовления пищи и многое другое было предусмотрено заранее. Переселение было четко организовано, денег не жалели, это позволило увеличить число переселенцев и без хлопот доставить их до турецкой границы.

Комиссия по переселению выдавала эмигрантам денежные пособия в размере 10 рублей на семью (для сравнения — переселяющимся из Турции в Россию черногорцам министерство «рассчитывало по 150 руб. на семейство» [ГАРФ. Ф. 730. Оп. 1. Д. 477]), вела переговоры с русским «Обществом Пароходства

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-298-2/
© МАЭ РАН

и Торговли», а также с владельцами транспортных судов о перевозке мухаджиров. Для отправки изгнанников были созданы три комиссии, которые находились в Анапе, селе Константиновском и Тамани. Кроме того, в наиболее крупных пунктах были назначены комиссары, которые следили за операцией отправки [Кумыков 1994: 20].

Жизнь мухаджиров в Турции была очень тяжелой: непривычный климат, эпидемии, голод приводили к массовым жертвам, переселенцы были помещены в грязи и скучены — отсюда ужасающая смертность [Дякин 1998: 24]. Переселенцы получили самую плохую землю, их расселяли по всей империи, продавали в рабство, в рекруты турки брали только неженатых, и потому горцы продавали своих жен и детей и поступали на службу [Русские авторы 2001: 307]. Количество свалившихся на них бедствий было велико.

Весной 1869 г., когда «Его Императорское Высочество Главнокомандующий армией» ехал через с. Ачалуки, к нему обратились карабулаки с просьбой позволить их родственникам вернуться. В просьбе было отказано. В ноябре того же года почетные люди 15 аулов Назрановского общества обратились к Главнокомандующему, прося разрешения вернуться для семидесяти шести дворов их родственников. Назрановцы принимали на себя все расходы, связанные с переселением. В 1873 г. вернулись 1161 карабулак и ингуш. Положение их было тяжелым, земли они не имели, жили у родственников [Архивный вестник 2006: 43].

На родину переселенцы возвращались небольшими группами, преодолевая препятствия, чинимые царскими властями. Параллельно продолжался процесс переселения в Турцию. Происходило оно в форме «богомольчества». В начале 1860 г. Александр II писал: «1) Мы никогда не оспаривали и не оспариваем у других Держав права принимать в их подданство наших выходцев без разрешения нашего правительства. 2) Наши мусульмане ходатайствуют о разрешении им выезда в Турцию, не для переселения, а для поклонения гробу Магомета. Мы не хотим и не можем противиться исполнению желания, внушенного религиозными убеждениями» [РГВИА. Ф. 450. Оп. 1. Д. 64. Л. 9–13].

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-298-2/
© МАЭ РАН

Переселение продолжалось до 1890-х годов, хотя число мухаджиров и уменьшилось. В 1904 г. из 15 селений Ингушетии в Турцию ушло 329 семей (примерно 1000 чел.). Правительство было не против таких «богомольческих» переселений, так как земля освобождалась, социальная напряженность в крае спадала. Очень часто правительство просто провоцировало горцев на переселение, оформляя визы для отправки на богомолье в Мекку и другие святые места. В Турцию вскоре стали отпускать не более 10–40 семей вместе с разрешением им после года пребывания там вернуться. Правительство вводило новые правила, и с 1872 г. отправлявшиеся в Мекку должны были представить поручительство своего общества в том, что оно возьмет на себя его обязанности оплатить казне расходы, если по каким-то причинам он не вернется.

Наиболее худшие результаты переселение имело для самих горцев. Им пришлось покинуть землю своих отцов и отправиться в другую страну. При этом они претерпевали многочисленные бедствия и лишения, тысячи из них умерли в пути, еще больше в самой Турции. Потомки мухаджиров оказались лишенными возможности придерживаться национальных обычаев и традиций, подверглись насильственному отуречиванию.

Источники

Государственный архив Российской Федерации (ГАРФ). Ф. 730. Оп. 1. Д. 21.

Государственный архив Российской Федерации (ГАРФ). Ф. 730. Оп. 1. Д. 477.

Российский государственный военно-исторический архив (РГВИА). Ф. 450. Оп. 1. Д. 64.

Библиография

Архивный вестник. Назрань, 2006. № 3.

Дзагуров Г.А. Переселение горцев в Турцию. Ростов н/Д, 1925.

Дякин В.С. Национальный вопрос во внутренней политике царизма (XIX — начало XIX в). СПб., 1998.

Ибрагимова З.Х. Эмиграция чеченцев в Турцию (60–70 годы XIX в.) М., 2000.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-298-2/
© МАЭ РАН

Кумыков Т.Х. Мухаджирство в истории горских народов Северного Кавказа // Всесоюзная научно-практическая конференция (24–26 окт. 1990 г.). Нальчик, 1994.

Русские авторы XIX века о народах Центрального и Северо-Западного Кавказа. Нальчик, 2001. Т. 1.

Силаев Н.Ю. Миграционная политика Российского правительства на Северном Кавказе во второй половине XIX в.: практика и результаты // Вестник МГУ. 2002. Сер. 8. История. № 3.

С.Х. Ионова

ТОПОНИМИКА КАК ПАМЯТНИК ИСТОРИИ И КУЛЬТУРЫ АБАЗИН

Топонимы, антропонимы, ойконимы, зоонимы, космонимы, теонимы и т.д. — разделы ономастики, восходящие к древнему слою лексики — содержат ценную информацию об истории, этнографии, этногенезе, некоторых языковых явлениях, различных миграционных процессах и т.п.

Анализ географических названий показывает, что топонимическая система абазин складывалась в течение многих веков. Хронологически выделяется три слоя: *древний* (названия, встречающиеся в верховьях рек Большая и Малая Лаба, Большой и Малый Зеленчук, Уруп, Архыз, Теберда, Кубань, Абазинка, а также в бывших местах проживания абазин до их переселения на Северный Кавказ), *средний* (названия, фиксируемые в нынешних местах проживания абазин), *новый* (названия, образовавшиеся в недавнем прошлом).

По источникам своего образования абазинские топонимы делятся на следующие семантические группы: 1) топонимы, в основе которых личные имена — антропонимы; 2) топонимы, в основе которых этнонимы, названия племен, родов и родовых подразделений — этнотопонимы; 3) топонимы, в основе которых лексемы, указывающие на обычаи и традиции народа, рели-

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-298-2/
© МАЭ РАН

гиозные верования; 4) топонимы, отражающие особенности рельефа местности, флору и фауну, размеры и форму объектов; 5) топонимы нового содержания.

Данная статья посвящена некоторым топонимам, в составе которых слова, отражающие религиозные верования, обычаи и традиции, а также мифологические представления.

Появление подобных топонимов связано с отражением разных религий в исторической памяти абазин. Исходя из существующих источников, абазины до принятия ислама суннитского толка прошли две формы религии: *маджьуси дин* «язычество» и *кьристан дин* «христианство». Древней формой религии считается *язычество.*

Абазинское наименование языческого бога *анчва* состоит из *ан* — «мать» и форманта множественного числа — *чва.* Слово в целом — «Боги — матери», «Божество». Как видно из этимологии термина, *бог* выступал в образе женщины. Для сравнения см. и название бога воды *Адзан*, где *дзы* «вода» с аффиксом определенности *а-* и *–н* «бог». «Вода+ мать».

Здесь уместно привести и цитату из работы Л.И. Лаврова, который писал о поклонении абазин до принятия ислама деревьям, «из которых одно носило название “ЦацлыцІла”, т.е. “Дерево Цацы”. Говорят, что Цаца была дочерью князя. К этому дереву привешивались в качестве жертвы лоскутики от собственной одежды, оружие и пр. Можно допустить, что Цаца — имя какой-то забытой абазинской богини» [Лавров 1955: 34].

Позднне *бог* приобрел образ мужчины. Сравните: топоним *Нийбна,* лес на реке Большая Лаба, где *н-* «бог», -й- аффикс посессива «его» и *-бна* — географический апеллятив — «лес». «Бог (его) лес», «Божий лес», антропоним — *Нипа* «Бог (его) сын», «Божий сын»; *Ныха* — клятва «именем бога», *Нысла* — «ради бога» и т.п.

Эти и им подобные примеры говорят о том, что абазины поклонялись разным божествам (воды, скотины, урожая).

Для отражения влияния христианства сравните поверье, существующее у абазин и сегодня. Наступление теплой погоды, когда можно начинать сажать картофель, сеять пшеницу и т.д., у абазин связано с *Пасхой*. Например: *аквтІагъь къапщ*

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-298-2/
© МАЭ РАН

ачва адгьыл йнадзарыкIвын, ауатрагьи лацIа ауаштI — «когда яичная скорлупа, окрашенная в красный цвет, коснется земли, наступит теплая погода и можно будет посадить огород». О том, что абазины некогда были христианами, говорят пословицы и поговорки: *Абаза йшвындыкъвара уыртIмIрыкIвын хIва щамза гIауауаштI* — «Если пороешься в сундуке абазина, найдешь свиное копыто». Когда уходит из жизни хороший человек, о нем говорят : *алагьи ахIвагьи дачIвыуитI* «его (ее) оплакивают многие», букв. «его(ее) оплакивают и собака и свинья лезут на гору» (соотв. Молодец против овец, а против молодца сам овца). Ср. и топонимы, образованные с помощью термина *кьлиса* — «церковь»: *Абыхъв кьлиса* — гора с.-в. аула Красный Восток (Гвымлокт), «Гора-церковь»; *Абыхъв кьлиса ащтахь* — «Местность за горой Абыхъв кьлиса», а также — *АхIвачIварта* — местность с.-в. аула Красный Восток, «Место содержания свиней» и т.д.

С распространением мусульманской религии среди абазин связано и появление других топонимов: *Амаджьгытыжв ъагылаз* — местность в ауле Абазахабль. «Там, где стояла старая мечеть» (из араб. *маджьгыт* «мечеть» с абазинским аффиксом определенности *а-* и формантом *-жв* «старый»); *Айсан хIаджь йнамазчпарта,* местность. Состоит из абазинской фамилии (абазины-тапанта) «Айсанов», *хIаджьы* — араб. «титул», *намазчпарта,* где *намаз-* перс. «молитва» (моление, совершаемое мусульманами пять раз в день) с аффиксом притяжательности *й* «его» и *-чпарта* «место, где делают, производят что-то». В целом «Айсанова хаджи место моления». Здесь укажем и на то, что с помощью данной фамилии образовано несколько топонимов, среди которых и название г. *Ессентуки.* Абазинский вариант наименования — *АйсантIыгв // ЕсентIыгв* — «Айсановых междуречье».

С собственно абазинским термином *нышвынтара* «кладбище» образовано несколько топонимов: *АхыгIвпсчва рныш-вынтара*, местность в верховьях реки Уруп (абаз. *Уарп*) — «Троих покойников кладбище»; *Алагъь нышвынтара,* кладбище в а. Псыж — «Кладбище в северной части аула»; *АгIвадахь нышвынтара* — «Кладбище в южной части аула».

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-298-2/
© МАЭ РАН

Религиозным верованиям посвящен и следующий топоним: *къвырманщырта*, местность восточнее а. Койдан (Къвидан). Состоит из араб. *Къвырман* «жертвоприношение», «жертва» (у мусульман), абаз. *-щырта,* где *щра* — основа переходного глагола «убивать, убить, резать» и *-рта* «место». «Место, где приносят жертвоприношение». В прошлом здесь в честь завершения пахоты устраивали разного рода угощения. С помощью антропонима, в основе которого лежит слово *къвырман,* образован топоним *Къвырман йхIатшпква*, пещеры в ю.-в. части а. Красный Восток. «Курман (его) пещеры».

С суевериями связаны такие топонимы: *Алмаст лбзазарта,* местность южнее а. Псыж — «Алмасты[1] (ее) местожительство», *ШитанкIвашарта,* местность в районе пос. Архыз. «Место танца шайтана», *Шитан чIварта,* местность, букв. «Место сиденья шайтана», т.е. «Местожительство шайтана».

Шитан // Шайтан бытует и как мужское имя-прозвище. Ср. топонимы: *Шитан йкIвар,* урочище западнее аула Абазакт. «Шитан (его) балка», *Шитан йыбна,* лес западнее аула Кубина — «Шитан (его) лес», *Шитан йыбыхъв,* гора близ одноименного леса — «Шитан (его) гора»

Джьын чIварта, пещера в бассейне реки Лаба. «Место сиденья (жительство) джиннов»[2].

Из номенклатуры нартовского эпоса представлены несколько названий: *НартыргIа рнышвынтара,* местность южнее а. Инджигчикун — «Нартов кладбище», *НартыргIа рбзазарта,* местность в южной части а. Инджигчикун — «Нартов местожительство».

Для сравнения приведем антропонимы: *Нарты-ргIа* — вторая фамилия Тамбиевых из аула Гвымлокт, *Нартба* — муж. Имя (а. Дарыкъвакт), «Нартов сын», *Нартдзы* — абазинское наименование источников в р-не г. Кисловодска — «Нартская вода», «Нартов вода», а также *Нартдзана // Нартцана // Нарцана* —

---

[1] В абазинской мифологии встречается в образе обнаженной женщины с распущенными волосами (косой), живущей в поймах рек.

[2] Миф. 1) дух; джинн; *джьын шкIвокIва* добрый дух (букв. белый дух); *джьын квайчIва* — бес, злой дух (букв. черный дух); 2) призрак, наваждение.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-298-2/
© МАЭ РАН

абазинское наименование г. Кисловодска, где вторая часть *-дзана//цана* означает «место воды» — «Нартов место воды» и т.д. и т.п.

Не останавливаясь на истории возникновения термина *нарт* (вообще эпоса — общекавказское, исконное, заимствованное), на существующих точках зрения по его этимологии (см. обширную литературу — Б.А. Алборов, Ж. Дюмезиль, В.И. Абаев, Ш.Б. Ногмов, П.К. Услар, В.Ф. Миллер, Л. Лопатинский, М. Рклицкий, Ю. Гаглойти, А.М. Гадагатль, Ш.Д. Инал-Ипа, Л. Хашба, Т. Гуриев, Х. Джиоев и др.), попытаемся высказать свое мнение по данному вопросу. На материале абазинского и абхазского языков составляющие части слова означают следующее: элемент *-н-* в *нарт* восходит к *анчва//нчва* «бог, божество», *-р-* аффикс посессива «их», *-т-* то же, что и абх.-абаз. *т(а), шта* в значении «очаг, место, местожительство». И слово в целом — «Боги (их) очаг», «Божий очаг».

Для элемента *Н-* см. и вышеприведенный топоним *Нибна* «Бог (его) лес», антропоним *Нипа* «Бог (его) сын».

Как видно из сказанного, формирование современной абазинской топонимии связано с тысячелетней историей народа. В ней отражаются отзвуки древних традиций и обычаев, контакты с другими народами.

А для будущих поколений абазин сохранены ценные исторические, этнографические, географические памятники, каковыми являются топонимы, антропонимы и т.д.

Библиография

Лавров Л.И. Абазины. Историко-этнографический очерк // Кавказский этнографический сборник. М., 1955.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-298-2/
© МАЭ РАН

С.Х. Ионова

ЭТНОНИМ АРМЯНЕ И НАЗВАНИЯ ДРУГИХ НАРОДОВ В АБАЗИНСКОЙ ОНОМАСТИКЕ

Древним слоем в системе абазинских имен является и цикл названий с этнонимами, племенами, родовыми подразделениями. Исходя из исторической, этнографической литературы, фольклорных памятников, абазины, как и другие народы, расселялись по родам (*ажвла//жвла*). И это, естественно, вело к тому, что многие ойконимы, земли, пастбищные угодья, сенокосы, дороги, леса назывались именами племен, родов, родовых подразделений, этнонимов как собственных, так и заимствованных. В абазинской топонимии таковыми являются — *абаза-абазги, багъ, бибард, баракъай, дарыкъва, кълыч, лау, джьантемыр, к1ьачв, кълызбакь, там, трам, т1ап1анта, чагьарыйа, щхъарауа* и мн.др.

Абаза — торговый порт в источнике 1634 г.– этноним *абаза, Бибардырг1а рдзхъацарта* — «Бибердовых спуск к реке» (М. Зеленчук), *Бибард* — княжеская фамилия из группы *т1ап1анта*, *К1ьачвырг1а радгьыл* — «Кячевых земля, территория», а также — местность, на которой расположен Сентинский монастырь в Карачаево-Черкесии. *К1ьачв* — также княжеская фамилия из группы *т1ап1анта. Там ду и Там чк1вын* — «Там большой» и «Там малый». *Там* — племя из группы *щхъарауа*.

В абазинской топонимической системе также нашли отражение названия народов (иногда отдаленных по территории), с которыми абазины поддерживали и поддерживают контакты.

Данная статья посвящена некоторым иноязычным этнонимам в абазинской ономастике. Они следующие.

«Создав бога по своему образу и подобию, человек и небеса заселил привычными ему земными существами и вещами», — указано в одной из работ известного ученого В.А. Никонова [1980: 242].

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-298-2/
© МАЭ РАН

Армаль йыйач1ва (Армаль йыйача) — «Звезда армянина». Абазины так называют Сириус. *Армальы* — один из абазинских вариантов наименования *армян, йыйач1ва* — «его звезда». Исходя из легенды, армянин-путник, которого застала ночь в дороге, был приглашен на ночлег в абазинскую семью. Приняв звезду Сириус за *Шыйач1ва* — «Утренняя звезда» — и, отклонив уговоры хозяев так рано не отправляться в путь, он уехал и замерз в дороге. Звезду, из-за которой погиб армянин, назвали *Армаль йыйач1ва.*

Есть и другой вариант легенды: абхазы Сириус называют *Ашвыуа йыйач1ва* — «Звезда абазина», т.е. в той же версии вместо *армальы* выступает абазин. *Ашвыуа* — абхазское наименование абазин-тIапIанта. Этимологизируется как «Люди, живущие на равнине» (Бгажба Х.С.), «Люди бука» (Инал-Ипа Ш.Д.); *Армаль йадгьыл* (Армаль йадгил), земельный участок близ аула Гвымлокт. «Земля армянина»; *Армаль йымг1ва* (Армаль йымгуа), дорога на левобережье леса *Нибна*, близ пос. Курджиново. «Дорога армянина»; *Аг1аджьамква рч1варта* (Агаджамкуа рчарта), местность юго-западнее аула Дарыкъвакт, в Абазинском р-не. ГIаджьам — также один из вариантов наименования армян. «Местожительство армян»; *Г1аджьам рпсых1ва* (Гаджам рпсыхо), долина одноименного аула. «Приречная долина аула ГIаджьам, т.е. армян».

Урым йхъымг1ва (Урым йкымгуа) — один из старых вариантов наименования горы Эльбрус. *Урым* — абазины так называли Византию и греков, *йхъымг1ва* — «его дороги вершина». В целом — «Вершина дороги грека». Современное абазинское наименование Эльбруса — *Урышв йхъымг1ва* — «Вершина дороги русского» не что иное, как переосмысленное Урым йхъымгIва, что связано с появлением русских на Кавказе. *Урышв* — абазинское наименование русских, т.е. этноним — «русский». Этнонимы *урым* и *урышв* также лежат в основе абазинских фамилий *Урым и Урышв*. Для сравнения приведем и абазинское слово *урым* с семантикой «молот» (большой деревянный): *уара уч1выз-тын, са с-урым-п1* погов. «Если ты клин, то я молот» (говорится для подчеркивания превосходства).

Для собственно абазинского наименования Кавказских гор и горы Эльбрус — *Ахва К1азк1аз* см. нашу статью «Абазинское наименование Кавказских гор» [Ионова 2003].

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-298-2/
© МАЭ РАН

Адгьадагв (Адгядагу), лес близ аула Къвбина, в Абазинском р-не. Состоит из этнонима *адыгьа* — адыгские народы и *-дагв* «глухой». Для *-дагв* см. и абх-абаз. антропоним *Дагваа.*

Къабардыйа нана лдзыхь (Кабардыйа нана лдзых), родник северо-восточнее а. Псыж, в Абазинском р-не. Состоит из этнонима *къабардыйа* «кабардинцы», *нана* «бабушка» и апеллятива *дзыхь* «родник» (букв. «холодная вода») с аффиксом посессива «ее». «Родник бабушки кабардинки». Здесь же отметим, что данный этноним употребителен как по отношению к кабардинцам, проживающим в Кабардино-Балкарии, так и к кабардинцам-черкесам Карачаево-Черкесии. Насколько нам удалось выяснить ни в письменной, ни в устной речи абазин этноним *черкес* не используется, разве что в качестве антропонима *Черкесырг1а* «Черкесовы» (а. Псыж).

Наг1вай нышвынтара (Ногай нышынтара) — группа курганов южнее а. Квидан в Усть-Джегутинском р-не. Из этнонима *наг1вай* «ногайцы» и апеллятива *нышвынтара* «кладбище». «Ногайское кладбище». Здесь в прошлом жили ногайцы. С помощью данного этнонима образовано более десяти топонимов. В основе абазинской фамилии *Наг1вайырг1а* «Ногаевы» (Гвымлокт), муж. и жен. имени, лежит данный этноним.

Къарча уатар — «Карачаевская овчарня», восточнее а. Инджьыглокт, в Абазинском р-не. Этноним *къарча* «карачаевцы» + термин *уатар* «отара». Данный этноним лежит и в основе фамилии *Карачайырг1а.*

Джьут к1вар (Джут куар) — урочище восточнее а. Эльбурган в Абазинском р-не. Джьут — абазинский вариант наименования *евреев и к1вар* «балка». «Еврейская балка». Для сравнения см. и антропоним *Джьутырг1а* «Джутовы». Здесь укажем и на топоним *Сахтанч1в к1вар,* урочище юго-западнее а. Квидан, на левом берегу р. Абазинка. Букв. «Балка, в которой обрабатывали сафьян». По рассказам, здесь в прошлом (недолго) жили евреи, занимавшиеся обработкой кожи. Для сравнения см. и абазинскую поговорку: *Джьути сахтани гьаг1высуам* «Еврей не пройдет мимо кожи» (сафьяна) (о специальности).

Къазан Т1ахир йк1вар (Казан Тахир йкуар), балка в южной части а. Дарыкъвакт. Состоит из этнонима *къазан* — абазинский

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-298-2/
© МАЭ РАН

вариант наименования казанских и крымских татар, *Тlахир* — муж. имя и йкІвар — «его балка». «Къазан ТІахир (его) балка». С помощью этнонима *къазан* образованы мужское имя *Къазан* и фамилия *Къазанщ* «Казаншевы». Абазины — тапанта.

Квырджьы — фамилия «Куржев». *Квырджьы* — абхазо-адыгское наименование грузин. Для сравнения см. и топоним *Квырджькыт*, местность, в прошлом — а. близ Марухи. «Аул грузин».

Кърым йымгlва (Крым йымгуа) — дорога к востоку от а. Апсуа, в Адыге-Хабльском р-не. Из *Кърым* — мужское имя (географическая территория) и апеллятив *йымгlва* «его дорога». «Крым (его) дорога». Для сравнения см. и *Кърым нагlвайква* «Крымские ногайцы».

Мсрокъва (Мсроко), антропоним. Абазины-тапанта. *Мсыр* — абхазо-адыгское наименование «Египет». «Мисроков».

Къалмыкъ//Къалмых — «Калмыков». Встречается в языках народов Кавказа, а также в именниках абазин, абхазов, адыгских народов (а. Бибаркт и Абазакт). Абазины-тапанта. Из этнонима *къалмыкъ* «калмыки».

Сиракъыргlа радгьыл (Сиракырга радгил), «Сираковых земля, участок» — местность в южной части а. Гвымлокт. Возможно, в *Сиракъыргlа* усматривается этноним могущественного союза сарматских племен — *сираков*, игравших немаловажную роль на Северном Кавказе. По преданию, Сираковы — вольноотпущенники абазинских князей (видимо, Лоовых).

Остановимся и на абазинской фамилии *Шармат*. Бытует в искаженной русской транскрипции «Шереметьев» или «Шереметов». Должно быть, «Шарматов». По мнению ученых (Адиль-Гирей Кешев — один из абазинских просветителей, Шора Ногмов, Эвлия Челеби), в основе фамилии лежит этноним *«сармат»*, его увязывают с древнейшей фамилий на Руси «Шереметьевым». Если это так, то для звуковых соответствий элементов *-ша* в *Шармат* и *са-* в *Сармат* ср. абх.-абаз. антропонимы Са-таней и Ша-таней (женское имя, а. Дарыкъвакт), *Тлъы-с* и *Тлъы-ш* — фамилии в аулах Дарыкъвакт и Апсуа, *Цкlъы-с* и *Цкlъы-ш* — фамилии, *Ап-саа* и *Ап-шаа*.

«Прародиной фамилий <…> считается абазинский аул Лоова. <…> На абазинское происхождение Шереметовых (правильно —

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-298-2/
© МАЭ РАН

Шарматовых. — *С.И.*) указывал еще Адиль-Гирей Кешев. Он свидетельствовал, что шарматы слывут между абазинами коренным дворянским родом» [Бейтуганов 1989: 119]. *Шарматырг1а* — абазины-тапанта, лежит в основе более десяти топонимов в а. Гвымлокт и Дарыкъвакт.

Как видно из приведенных примеров, этнотопонимы окажут большую помощь не только в изучении и сохранении языка, но и в исследовании проблем этнокультурных связей народов, как Кавказа, так и некоторых народов мира.

Библиография

Бейтуганов С.Н. Кабардинские фамилии: истоки и судьбы. Нальчик, 1989.

Ионова С.Х. Абазинское наименование Кавказских гор // Академия. М., 2003. Вып. 2.

Никонов В.А. География названия Млечного пути // Ономастика Востока. М., 1980.

И.Я. Картоев

ИНСТИТУТ ОПЕКИ В СУДОПРОИЗВОДСТВЕ НАРОДОВ ТЕРСКОЙ ОБЛАСТИ В ПОСЛЕДНЕЙ ТРЕТИ XIX — НАЧАЛЕ XX в.

Функционирование институтов опеки и попечительства в судебной системе Терской области в последней трети XIX — начале XX в. может рассматриваться как один из примеров рецепции обычаев и традиций горцев и их интеграции в правовую систему Российской империи. Это объясняется тем, что, во-первых, в разное время опека и попечительство являлись неотъемлемой частью традиционной системы регулирования общественных отношений у коренных народов Северного Кавказа; во-вторых, эти институты стали важной частью деятельности горских словесных судов и сельских судов и были регламен-

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-298-2/
© МАЭ РАН

тированы принятыми в установленном порядке нормативными актами.

По мнению А.Х. Абазова, в последней трети XIX — начале XX в. в Терской области была сформирована многоуровневая судебная система [Абазов 2014: 17]. В эту систему входили Владикавказский окружной суд, мировые судьи и съезды мировых судей, горские словесные суды, станичные и слободские, аульные и участковые суды, а также третейские суды.

Если в конце XVIII — первой половине XIX в. общественные отношения, связанные с опекой и попечительством, у народов Терской области преимущественно регламентировались нормами обычного права и шариата, то после окончания Кавказской войны в этой сфере стало применяться и российское законодательство. Несмотря на то что в нормативно-правовых актах были строго определены сферы применения каждой из нормативно-регулятивных систем, в правоприменительной практике горских словесных и сельских (аульных) судов «применялись только те нормы, которые предварительно изучались и получили одобрение у представителей местной администрации» [Арсанукаева 2009: 66–71].

Н.Н. Харузин отмечал, что у чеченцев женщина к опеке не допускалась [Харузин 1888: 131]. Опекуном мог стать старший сын умершего или безвестно отсутствующего лица, достигший совершеннолетия, а при его отсутствии — дядя или другой ближайший родственник [Арсанукаева 2009: 66–71]. Отсутствие родственников по отцовской линии давало возможность родственникам со стороны матери стать опекунами над племянниками [Харузин 1888: 131]. Если у сирот не оставалось родственников, то опекунство над ними предоставлялось какому-то жителю селения, пользующемуся доброй славой, по его согласию [Харузин 1888: 131]. В особых случаях обязанность опекунства мог принять на себя кадий [Леонтович 1883: 102].

Л.Г. Свечникова считает, что в обычном праве народов Кавказа опека и попечительство не получили сколько-нибудь подробной и четкой регламентации [Свечникова 2003]. При этом она констатирует, что опека устанавливалась в следующих случаях: над бездетной вдовой; над вдовой и ее детьми; над детьми,

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-298-2/
© МАЭ РАН

потерявшими обоих родителей [Свечникова 2003]. Напротив, деятельность горских словесных судов регламентировалась «Временными правилами для горских словесных судов Кубанской и Терской областей» (1870). Для исследования поставленной проблемы этот документ представляет огромный интерес, так как в него вошла специальная глава, регламентирующая основания и условия функционирования опеки и попечительства. Дела, связанные с опекунством, составляли значительное направление деятельности горских словесных судов. В п. 73 «Временных правил…» определялся круг связанных с опекунством вопросов, отнесенных к их компетенции [Временные правила 1894]. Среди них «выбор опекунов для попечения лиц и имуществ малолетних, когда духовным завещанием не назначено им таковых, или, когда назначенные опекуны не оправдали своего назначения; а также выбор опекунов над имениями владельцев, не могущих почему-либо управлять своею собственностью, как-то: умалишенных, расточительных и проч.».

Опека могла также устанавливаться и над имуществом опекаемых владельцев, находящихся в далеком и долгом отсутствии. Опекуны назначались судом. Ими могли стать люди «благонадежные и вполне соответствующие этому назначению». Они утверждались «в этом звании Начальником Округа (уезда)». Судьи горских словесных судов в судебных решениях по этой категории дел обязаны были указывать на причины ее учреждения, давать сведения о лицах, назначаемых в опекуны, приводить перечень имущества, поступающего в опеку, и отмечать размер полагающегося по нормам обычного права вознаграждения опекуну. Со своей стороны, опекуны должны были ежегодно представлять отчеты в соответствующий горский словесный суд. В случае необходимости суд мог направить проверяющего к месту нахождения опекаемого имущества.

К тому же «Временные правила» установили и саму процедуру назначения опекунов и попечителей. Так, опекунами могли быть назначены только люди с хорошей репутацией. Кандидатуры опекунов горские словесные суды предлагали на утверждение начальников соответствующего округа. Опекуны вступали в свои права только после официального утверждения

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-298-2/
© МАЭ РАН

начальником округа. Помимо прочего в обязанности горских словесных судов входила регулярная проверка действий опекунов и попечителей по пользованию доверенного им имущества.

М.С. Арсанукаева отмечает, что «в случае растраты имущества умершего и грубого обращения с сиротами последние были вправе жаловаться кадию» [Арсанукаева 2010: 111]. Существовал и ряд других правил, которые регламентировали отношения в этой сфере. Например, при установлении правомерности обвинений в адрес опекуна кадий заменял его другим, более подходящим лицом и в случае растраты требовал от несостоявшегося опекуна возмещения потраченного. После достижения совершеннолетия (15 лет) опека над сиротой прекращалась, и опекун в присутствии кадия и родственников передавал своему воспитаннику оставшееся имущество отца согласно составленной описи. Недостачу опекун возмещал за свой счет [Леонтович 1883: 80]. Попечительство над имуществом больных и расточителей поручалось ближайшим их родственникам. У чеченцев жены не могли быть опекунами [Там же: 103].

В ходе реализации судебной реформы 60-х годов XIX в. на Центральном Кавказе была предпринята попытка дифференциации объектов опеки и попечительства по стоимости имущества. Это было закреплено в соответствующих нормативно-правовых актах. Например, во «Временных правилах для горских словесных судов Кубанской и Терской областей» (1870) устанавливалось, чтобы «опекунские дела при стоимости имущества свыше 100 руб. рассматривались горскими словесными судами, а все остальные — сельскими (аульными) судами». К подсудности горских словесных судов были отнесены дела по опеке над лицами, принадлежащими только к горскому населению, и имуществом, оставшимся после горцев (ст. 72) [РГВИА. Л. 6–7]. Поэтому назначение опекунов и попечителей также входило и в компетенцию сельских (аульных) судов и сходов. Кроме того, дела об опеке и попечительстве рассматривались не только горскими словесными, но и сельскими (аульными) судами, созданными в 1870 г. в соответствии с «Положением о сельских (аульных) обществах, их общественном управлении и повинностях государственных и общественных в горском населении Терской

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-298-2/
© МАЭ РАН

области». Кадий, входивший в состав судебной коллегии, разрешал наследственные и семейные споры исходя из норм шариата. В различных инструкциях, разработанных представителями местной администрации для сельских кадиев, четко определялся порядок ведения ими опекунских дел.

Порядок назначения опекунов существовал и для сельских сходов. И.Л. Бабич отмечает, что «общинники в присутствии старшины выбирали опекуна, который осуществлял контроль над имуществом умершего сельчанина, принадлежащим оставшимся сиротам, до их совершеннолетия» [Бабич 1999: 71]. Старшина подписывал общественный приговор и направлял его на утверждение в горский словесный суд. В соответствии со ст. 77 «Временных правил…», в случае прекращения оснований, послуживших поводом для учреждения опеки (достижения совершеннолетия, признания дееспособным или смерти опекаемых, возвращения отсутствовавшего собственника и др.), с согласия начальника округа имущество от нее освобождалось. Поэтому по достижении совершеннолетия опекаемым горский словесный суд снимал опекунство.

Все это является одним из наглядных примеров интеграции обычаев и традиций горцев Северного Кавказа в правовое пространство Российской империи в последней трети XIX — начале XX в.

Источник

Российский государственный военно-исторический архив. Ф. 400. Оп. 1. Д. 245.

Библиография

Абазов А.Х. Нальчикский округ в судебной системе Терской области (последняя треть XIX — начало XX в.). Нальчик, 2014.

Арсанукаева М.С. Имущественные отношения в правовой культуре чеченцев (XIX — нач. XX в.) // Ценности и смыслы. 2010. № 4.

Арсанукаева М.С. Регулирование отношений опеки и попечительства у чеченцев и ингушей (XIX — начало XX в.) // Вестник Академии наук Чеченской Республики. 2009. № 2.

Бабич И.Л. Эволюция правовой культуры адыгов. М., 1999.

Временные правила для Горских словесных судов Кубанской и Терской областей, утвержденные Наместником кавказским 18 декабря 1870 года // Терский календарь на 1895 год. Владикавказ, 1894. Вып. 4.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-298-2/
© МАЭ РАН

Леонтович Ф.И. Адаты кавказских горцев. Одесса, 1883. Вып. II.

Материалы по обозрению горских и народных судов Кавказского края. СПб., 1912.

Свечникова Л.Г. Обычай в праве народов Северного Кавказа в XIX в.: Дис. … д.ю.н. М., 2003.

Харузин Н.Н. Записки о юридическом быте чеченцев и ингушей // Сборник материалов по этнографии, издаваемый при Дашковском этнографическом музее. М., 1888.

Е.И. Кобахидзе

НАЛОГИ И ПОВИННОСТИ НА ЦЕНТРАЛЬНОМ КАВКАЗЕ В ПОРЕФОРМЕННЫЙ ПЕРИОД

Свое место в общей системе правительственных мер по утверждению на Северном Кавказе «гражданственности» занимала практика налогообложения, которая рассматривалась как один из механизмов инкорпорации местных народов в хозяйственно-экономическую систему государства. Как и другие аспекты внутренней политики правительства по отношению к окраинам, налогообложение здесь также имело свою специфику, которая заключалась во введении, помимо общеимперских налоговых установлений, особых норм, отвечающих в первую очередь интересам фиска.

Первые шаги в экономическом подчинении Центрального Кавказа были предприняты еще в начале 30-х годов XIX в., когда одновременно с учреждением системы приставства на территории Осетии ее население было обложено подворной податью [АКАК 1878: 373]. Кроме того, общинники отбывали довольно обременительные дорожную и подводную повинности, установленные А.П. Ермоловым в 1818 г. [ЦГА РСО-А. Ф. 12. Оп. 5. Д. 319. Л. 28–29 об.].

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-298-2/
© МАЭ РАН

Обострение проблемы пополнения бюджета за счет налоговых поступлений в пореформенные годы в немалой степени обусловило усиление налогового пресса. На Кавказе эта практика обосновывалась необходимостью «покрытия расходов по содержанию военно-народных управлений» в округах, что, по заявлению императора, «уравнивало в правах» кавказских жителей с остальными подданными русского государя [Материалы 1950: 156]. В январе 1866 г. была введена подымная подать, при расчете которой власти руководствовались как «местными условиями», так и «степенью зажиточности» населения [Всеподданнейший отчет 1870: 52].

Начав с введения подымной и поземельной подати, правительство последовательно распространяло в горской среде и другие виды повинностей: в 1871 г. были введены мирские повинности, основным элементом которых стало содержание сельского правления, а в 1882 г. — земские, имевшие наибольший удельный вес в структуре местных платежей и шедшие на удовлетворение потребностей народного образования, медицины, ветеринарной части, общественного призрения. Как и прежде, мирские повинности отбывались в денежной и в натуральной форме. Ежегодные денежные сборы даже перекрывали расходы казны на содержание местных управлений Терской области, разоряя и без того нищее крестьянство.

Что же касается финансового обеспечения сельской администрации, то с 1 декабря 1903 г. оно стало осуществляться уже не за счет мирских сборов, а из государственной казны, размеры его были утверждены законодательно. Теперь все представители сельского управления состояли на государственных должностях, довольно неплохо для крестьянской среды оплачиваемых (от 120–150 до 600 и выше рублей ежегодно), при этом содержание их определялось количеством дымов, входивших в сельское общество [ЦГА РСО-А. Ф. 11. Оп. 52. Д. 680. Л. 11].

В системе денежных повинностей горского населения существовали и выкупные платежи, в которые трансформировалась оброчная подать бывших государственных крестьян. Представляя по форме уплату процентов казне за выданную на покупку земли ссуду, по способу взимания и раскладки выкупные платежи ничем не отличались от прямых налогов.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-298-2/
© МАЭ РАН

В добавление к экономическим видам повинностей правительство ввело среди кавказцев и всеобщую воинскую повинность, «впредь до особого повеления» обложив мусульманское население Кавказа дополнительным к подымному денежным сбором в размере 530 руб. ежегодно по раскладке, составленной самим главноуправляющим; христианское же население (преимущественно осетины — как «туземное христианское население») привлекалось к отбыванию воинской повинности натурой [см. подробнее: Всеподданнейшая записка 1890: 35–44].

Вышедшее в мае 1894 г. положение «Об устройстве земельных повинностей в областях Терской и Кубанской» определяло механизм взимания с местного населения казенных и земских повинностей, в числе которых были подымная подать (взимаемая с горцев), денежные сборы взамен воинской службы, содержание трактовых дорог, мостов, переправ, земельной почты и т.д.

Дальнейшая работа по совершенствованию налоговой системы на Кавказе составляла одно из важных направлений деятельности высших государственных структур. На рубеже XIX–XX веков в высших инстанциях была разработана реформа податной системы на Кавказе. Ее суть сводилась к регламентации государственных налогов и замене подымных сборов поземельными, взимавшимися с казенных земель, которые находились в наделе сельских обществ Северного Кавказа и Закавказья. Проект был высочайше утвержден в июне 1900 г. и введен в действие с 1 января 1901 г. «в интересах более уравнительного и справедливого распределения налоговых тягостей между населением края» [ЦГА РСО-А. Ф. 11. Оп. 7. Д. 50. Л. 5, 1 — 1 об.].

Этот же закон регламентировал режим взимания государственной оброчной подати и поземельного налога, суммы которого стали определяться на трехлетний срок с распределением по годам [ЦГА РСО-А. Ф. 12. Оп. 5. Д. 319. Л. 5 об.]. С 1901 г. устанавливалась налоговая плата на пятилетие и для лиц невойскового сословия, владеющих недвижимостью на землях Терского казачьего войска [ЦГА РСО-А. Ф. 11. Оп. 6. Д. 203].

А в 1909 г. через Государственный совет и Государственную думу прошел закон, высочайше утвержденный 21 июня, в котором государственная оброчная подать на 1909–1911 гг. определя-

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-298-2/
© МАЭ РАН

лась в размере 13 % из средней доходности земельных угодий, причем размер ее превышал суммы налога за прошлые годы, и в наибольшей степени это увеличение затронуло Терскую и Кубанскую области [Кавказ 1910: 6–7].

К концу XIX в. система налогообложения, сложившаяся на азиатских окраинах Российской империи, носила явный отпечаток крепостничества. Так, вводившиеся на окраинах особые налоги являлись главным образом пережитком подушной подати и призваны были компенсировать потери казны, связанные с ее отменой в 1880-х годах. Так, в Закавказье, в Терской и Кубанской областях в 1900 г. были отменены подымная и поземельная подать с оседлых и кочевых сельских обывателей, а вместо них введен общероссийский поземельный налог, обязательный для всех оседлых земледельцев на надельной и частновладельческой земле (за исключением высших офицеров Кубанского и Терского казачьего войска). С местных жителей также взималась оброчная подать, уплачивавшаяся всеми поселянами на казенной земле, кроме казаков. С горцев Кавказа взимался и подымный сбор [Захаров и др. 2006: 244–245].

Действительно, уровень налогообложения в западных областях был существенно выше среднероссийского, в то время как на Кавказе, в Средней Азии и Сибири — намного ниже, что объяснялось разницей в уровне доходов жителей западных и восточных областей страны. Почти треть населения страны проживала в ее азиатской части, но в бюджет отсюда шло лишь 10 % налоговых поступлений. Однако, учитывая крайне низкий уровень жизни местного населения, неразвитость или слабую развитость промышленной инфраструктуры, природно-климатические особенности, препятствующие в большинстве случаев интенсификации сельского хозяйства, что в совокупности создавало трудно преодолимые препятствия для финансовых накоплений среднестатистическим селянином, можно с уверенностью говорить о тяжести налогового бремени, которое приходилось на местное население, и истощении платежных сил местного крестьянства.

В целом сложившаяся на рубеже XIX–XX веков налоговая система Российской империи просуществовала без особых изменений до Первой мировой войны. Адаптированная к социаль-

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-298-2/
© МАЭ РАН

но-экономическим особенностям страны, она обеспечивала приток в государственную казну средств, необходимых для поддержания финансовой устойчивости империи. Однако на северокавказской периферии усиление налогового пресса, ощутимое даже несмотря на проведение финансовым ведомством ряда мероприятий (перераспределение налогов и включение в число налогоплательщиков прежде свободных от налоговых повинностей сословий, увеличение по сравнению с прямыми доли косвенных налогов, ликвидация подушной подати, перемещение налогового бремени из села в город и т.п.), тяжело отразилось на социальном положении местного крестьянства. Получая по сравнению с другими социальными группами наименьший доход, горцы несли наибольшее количество повинностей, причем не только в форме государственных налогов, но и в виде многочисленных местных сборов, взимаемых как деньгами, так и натурой. И, по сути своей, налоговая политика, проводившаяся на Центральном Кавказе, явилась одним из факторов повышенной конфликтогенности региона.

Источники

ЦГА РСО-А. Ф. 11. Оп. 52. Д. 680.
ЦГА РСО-А. Ф. 11. Оп. 6. Д. 203.
ЦГА РСО-А. Ф. 11. Оп. 7. Д. 50.
ЦГА РСО-А. Ф. 12. Оп. 5. Д. 319.
ЦГА РСО-А. Ф. 12. Оп. 5. Д. 319.

Библиография

Акты Кавказской археографической комиссии. Тифлис, 1878. Т. VII.

Всеподданнейшая записка Командующего войсками Кавказского военного округа и Войскового Наказного Атамана Кавказских казачьих войск по управлению округом с 1882 по 1890 г. СПб., 1890.

Всеподданнейший отчет главнокомандующего Кавказскою Армиею по военно-народному управлению за 1863–1869 гг. СПб., 1870.

Захаров В.Н., *Петров Ю.А.*, *Шацилло М.К.* История налогов в России. IX — начало XX в. М., 2006.

Кавказ в 1909 году: Краткий обзор деятельности правительственных учреждений Кавказского наместничества. Тифлис, 1910.

Материалы по истории Осетии: Сборник документов, относящихся к периоду от 1868 до 1904 г. Дзауджикау, 1950. Т. III.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-298-2/
© МАЭ РАН

Е.С. Норкина

САМОРЕПРЕЗЕНТАЦИЯ ГОРСКИХ ЕВРЕЕВ СЕВЕРНОГО КАВКАЗА В РОССИЙСКИХ ДЕЛОПРОИЗВОДСТВЕННЫХ ДОКУМЕНТАХ XIX — НАЧАЛА XX в.

В нашем исследовании впервые предпринимается попытка изучения саморепрезентации горских евреев Северного Кавказа, отраженной в российской массовой (делопроизводственной) документации, составителями / инициаторами которой были горские евреи. Диалог имперской власти и горских евреев, возникший в результате их встречи в первой половине XIX в., является платформой нашего исследования.

Анализируемые документы можно условно разделить на две группы. К первой относятся индивидуальные или коллективные прошения горских евреев, появившиеся в ответ на распоряжения властей или в результате спорных ситуаций, решить которые было возможно только с участием представителей власти. Ко второй группе относятся прошения, вызванные необходимостью подчинения правилам бюрократического / формального документооборота, принятым в Российской империи (приговоры общего схода, подписки).

Существует предположение, что горские евреи были наименованы так чиновниками по аналогии с горскими греками и армянами, чтобы отличить их от «европейских» и «крымских» евреев и указать на принадлежность к горским обществам [Колесов, Сень 2009: 402]. Подобное наименование появилось в период Кавказской войны и постепенно укреплялось в российском имперском дискурсе.

Наиболее раннее известное нам коллективное прошение горских евреев Северного Кавказа во власть относится к 1829 г., в котором они ходатайствуют о разрешении остаться в Андреевской деревне вопреки приказу об их переселении. Прошение составлено от имени «андреевских евреев» [История 1999: 31–32].

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-298-2/
© МАЭ РАН

В прошении, датированном 1853 г. и связанном также с разрешением поселения на определенной территории, используются географические маркеры для обозначения своей группы: «грозненские евреи» [РГВИА. Ф. 13454. Оп. 15. Д. 852. Л. 4].

В 1857 г. началась переписка между военными властями Кавказа по вопросу переселения еврейской слободки за Терек. Этот вопрос возник в связи с желанием власти освободить территорию для других групп населения. Давая горским евреям негативную характеристику, власти настаивали на их переселении. В 1857 г. в прошении на имя Командующего войсками Левого крыла Кавказской линии Н.И. Евдокимова, отстаивая право пребывания у крепости Грозной и отвечая на вопрос о времени и причинах появления еврейского населения на этой территории, горские евреи писали: «Мы не желаем иметь жительство союзное с покорными чеченцами, потому что предки наши не были выходцы из гор, а начало происхождения нашего при первом еще разорении Иерусалима, выходили оттуда и поселялись: в Персии, Дагестане и на здешней линии». Они подробно изложили историю своего появления на этой территории, гонений на них со стороны «неприятеля» во время Кавказской войны, ограблений их кумыками и высказали нежелание иметь какое-либо соседство с татарами, которые, по их мнению, враждебны к ним [РГВИА. Ф. 13454. Оп. 15. Д. 153. Л. 11 — 11 об].

В 1867 г. возникла спорная ситуация, связанная с ошибочным взиманием податей с горских евреев, проживавших на территории казачьего войска станицы Усть-Джегутинской. Управление горских народов, вероятно, некорректно приписало горских евреев в ведение Эльбрусского окружного управления и стало требовать сбор податей, тогда как землей этого округа они не пользовались и, следовательно, не должны были платить дополнительные налоги. Старшина горско-еврейского общества Садык Эльдаров направил от имени общества прошение Кавказскому наместнику великому князю Михаилу Николаевичу, в котором писал: «Будучи людьми еврейского племени, никогда к составу горских обществ не принадлежали, а только среди них проживали» [ГАКК. Ф. 774. Оп. 2. Д. 2. Л. 52]. Он просил пересмотреть решение о податях.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-298-2/
© МАЭ РАН

В 1860–1880-е годы были изданы распоряжения, которые давали некоторые преимущества горским евреям перед европейскими. Однако эти привилегии не были оговорены в имперском законодательстве о евреях, что вызывало коллизии на местах в процессе правоприменения. Поэтому в начале 1880-х годов горские евреи обратились к главноначальствующему гражданской частью на Кавказе А.М. Дондукову-Корсакову с просьбой посодействовать в решении вопроса о закреплении их статуса законодательно и в окончательном уравнении их статуса со статусом местного русского населения [РГИА. Ф. 20. Оп. 3. Д. 2611. Л. 4]. В прошении горские евреи пытались сделать акцент на своем отличии от европейских евреев. Они подчеркивали, что их предки поселились на Кавказе в весьма отдаленное время, что при покорении Кавказа они оказали важные услуги русскому правительству, что они занимаются сельским хозяйством и не имеют ничего общего, кроме религии, с главной массой еврейского населения России. При этом «согласно распоряжениям Кавказского начальства всегда пользовались одинаковыми правами с местными жителями других вероисповеданий».

К прошению горские евреи приложили документы, свидетельствующие о том, что правительство предпринимало ряд мер, расширяющих возможности горских евреев Кавказа и доказывающих, что в правовом отношении власть не отличала их от горцев [РГИА. Ф. 20. Оп. 3. Д. 2611. Л. 5].

В определенные моменты горским евреям приходилось довольно подробно излагать властям, в чем состоят отличия между ними и европейскими евреями. Это произошло, например, в 1886 г., после того как Терское областное правление 19 октября 1885 г. из-за отсутствия казенных еврейских раввинов в области приписало горских евреев к Владикавказскому раввину европейских евреев. Доверенные от горских евреев подробно описали отличия в догматах и обрядах горских и европейских евреев. Горские евреи подчеркивали, что во всех поселениях Кавказского и Закавказского края, где проживали горские и европейские евреи, у них никогда не было общей синагоги или молитвенной школы. Их раввины и ученые обучались правилам и обрядам

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-298-2/
© МАЭ РАН

религии до присоединения Кавказа к России у дербентских раввинов. Различия в основных догматах и обрядах религии не давали права горским евреям посылать своих детей для обучения в те раввинские училища, где учились дети европейских евреев [История… 1999: 120–123]. На основании этого они ходатайствовали о нераспространении на горских евреев распоряжения областного правления по подчинению горских евреев по делам веры Владикавказскому раввину.

1880–1890-е годы были ознаменованы ужесточением политики по отношению к еврейскому населению. Это не миновало и Северный Кавказ. 18 июня 1892 г. был издан ограничительный закон, который «закрыл» Кубанскую и Терскую области для вновь прибывающего еврейского населения и прикрепил к местам приписки евреев этих областей. Издавая этот закон, чиновники не обратили должного внимания на особую группу населения, проживавшую в этих областях, — горских евреев. В законе не оговаривалось их положение, и он стал применяться и к ним. Это выразилось в выселении горских евреев к местам их приписки. После того как горские евреи узнали об издании ограничительного закона 1892 г., они начали направлять прошения на имя главноначальствующего гражданской частью на Кавказе и военного министра о том, чтобы этот закон не применялся к ним. Стремясь противопоставить себя евреям европейским, доказать свое от них отличие, они в прошениях стремились подчеркнуть словосочетание «горский еврей».

«Закон применяется и к нам, коренным жителям Кавказа, горским евреям, имеющими весьма мало общего с евреями внутренних губерний России», — такими словами начинались прошения горских евреев в 1905 г. [РГВИА. Ф. 330. Оп. 49. Д. 1845. Л. 2 об. — 3]. «Горские евреи всегда были чужды расовой обособленности и никогда не оказывали влияния на распространение секты. Они первые стали на сторону России, ожидая, что с завоеванием Кавказа они получат от нее твердые права гражданственности и избегут тех утеснений, которым они подвергались часто со стороны дикого горского населения Кавказа, среди которых разбой считался доблестью. Они называли себя “верными сынами своего нового отечества — России — и верноподдан-

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-298-2/
© МАЭ РАН

ными обожаемого Монарха", мирными тружениками, которым чужды всякие националистические, религиозные, политические идеи. Они подчеркивали, что, в отличие от своих европейских собратьев, они никогда не содержали кабаков, а торговля не была их главным занятием» [РГВИА. Ф. 330. Оп. 49. Д. 1845. Л. 4–4 об.].

Такая коллективная самоидентификация в качестве «горских евреев» утверждалась все больше в начале XX в. Это отчетливо прослеживается в коллективных прошениях на имя начальников казачьих областей Северного Кавказа или Кавказского наместника с просьбой сделать временное исключение из закона для них как особой группы, отличной от их европейских единоверцев [История… 1999: 245–246].

Документы условно выделенной нами второй группы демонстрируют, что отсутствует какая-либо закономерность самоидентификации горских евреев. В одних случаях приговор общего схода оформлялся от имени «горских евреев», в других — «от жителей еврейского поселка». В одних случаях прошение о разрешении открыть учебные заведения в 1910-х годах было подписано «горскими евреями», в других — «жителями еврейской колонии» [История… 1999: 251, 259] До второй половины XIX в. самоидентификация в качестве «горских евреев» не встречается.

Таким образом, словосочетание «горские евреи» в их риторике появляется после того, как это словосочетание закрепляется в лексиконе российских чиновников. Если в ранних известных нам прошениях горские евреи старались подчеркнуть свое отличие от горских обществ, непринадлежность к ним, то с 1880-х и до начала XX в. они стараются подчеркнуть свой особый статус «горских евреев». Это было вызвано актуальностью правового положения горских евреев. Ужесточение политики по отношению к евреям вызывало у бюрократов вопрос о том, как поступать с горскими евреями. Это порождало долгую переписку и диалог власти и горских евреев. В случае критических ситуаций, выселений по приказу власти, актуализировалась их самоидентификация в качестве горских евреев с целью противопоставления себя европейским единоверцам.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-298-2/
© МАЭ РАН

Библиография

Альтшулер М. Евреи Восточного Кавказа. Иерусалим, 1990. (иврит)

Горские евреи: История, этнография, культура / Сост. и науч. ред. В. Дымшица; Пер. с иврита Ю. Мурадова. Иерусалим; М., 1999.

Давид И. История евреев на Кавказе. Тель-Авив, 1990. Т. I–II.

История горских евреев Северного Кавказа в документах (1829–1917). Нальчик, 1999.

Колесов В., Сень Д. Выборы, элиты, идентичность (случай горских евреев Кубанской области) // Материалы Шестнадцатой ежегодной междисциплинарной конференции по иудаике. М., 2009.

Goluboff S. Are they Jews or Asians? A Cautionary Tale about Mountain Jewish Ethnography // Slavic Review. 2004. Vol. 63. No. 1.

Д.Н. Прасолов

ВОЕННАЯ КУЛЬТУРА КАБАРДИНЦЕВ ПОСЛЕ КАВКАЗСКОЙ ВОЙНЫ

История адыгов представляет собой хронику непрерывной борьбы за выживание и сохранение независимости. Состояние перманентной войны являлось тем неизменным антуражем, на фоне которого протекала история адыгов. Боевые действия против внешних врагов или внутренние междоусобицы удельных владельцев были повседневной реальностью, обыденным явлением. Следствием подобной ситуации стала крайняя военизация адыгской культуры, затронувшая все стороны общественного быта и наложившая неизгладимый отпечаток на общественное сознание. Статус воина был чрезвычайно высок, а военное дело относилось к числу высоко престижных занятий. Особое место в этом милитаризованном социуме занимала военная культура, включавшая в себя комплекс представлений о войне и различные аспекты военного искусства. Наивысшего расцвета и образцового значения военная культура на Северо-Западном и Центральном Кавказе достигла в традиционном кабардинском обществе.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-298-2/
© МАЭ РАН

Она не ограничивалась здесь исключительно сферой военного быта. Ее элементы были значимы во всех сферах жизни феодальной Кабарды. Воинская слава являлась определяющим фактором традиционного политического лидерства князей и дворян. Пространственная организация поселений в равнинных областях Кабарды, полевых работ и лагерей охраны, сопровождавших табуны и отары в отгонный период, свидетельствовали о постоянной готовности жителей, пахарей и феодальных владельцев к отражению возможного нападения. Специализация ремесла, промыслов и коневодства была ориентирована на удовлетворение потребностей феодальной знати воинским снаряжением и средствами передвижения. Почти все ценности и идеалы господствующего класса сосредоточивались вокруг войн во всех их проявлениях. Система воспитания, особенно в аристократической среде, духовно и физически готовила будущих мужчин к повседневному военному быту. Духовная культура, песни и предания были пронизаны военным духом, и даже народная празднично-обрядовая культура, пародировавшая феодальную иерархию, носила военизированный характер. Этим обусловливалась несколько односторонняя направленность в развитии наиболее ярких форм феодальной культуры кабардинцев, прямо и опосредованно связанных с воинским искусством.

В 1822 г. с учреждением Временного суда в Нальчике завершилось включение Кабарды в административно-политическую систему Российской империи. Часть кабардинцев, не приняв условий интеграции, ушла за Кубань и продолжала участвовать в сопротивлении до завершения Кавказской войны. Военная культура как один из маркеров этнокультурной идентичности кабардинцев утратила социокультурный контекст, в котором она культивировалась в традиционном обществе и который получил наиболее классическое описание в связи с событиями Кавказской войны.

Утрата политической независимости Кабарды в первой четверти XIX в. подорвала основной мотив, во имя которого веками генерировалась военная культура. Крах феодальной системы разрушил блистательную аристократическую субкультуру, являвшуюся основой военной организации и проводником рыцар-

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-298-2/
© МАЭ РАН

ской идеи. Были ликвидированы институты, прежде воспроизводившие военную традицию — аталычество и наездничество. В условиях деформации рыцарской идеи, некогда облагораживавшей силовые акции дворянства, наездничество постепенно вырождалось в примитивные грабежи и конокрадство, осуществляемые организованными преступными группами, порой многонационального состава.

В данной ситуации для подавляющего большинства адыгов сфера бытования традиционной военной культуры постепенно переместилась из прикладной в идеологическую плоскость. Она сохранялась в передаваемых по наследству коллекциях военных аксессуаров, отчасти в декоративных элементах национальной мужской одежды, фольклорных интерпретациях и воспоминаниях о славном прошлом адыгского рыцарства.

В региональной литературе сложилось мнение, что с покорением кабардинцев основные компоненты их соционормативной культуры были деформированы и утратили возможность к регенерации. Между тем, сохранив многие специфические черты, военная культура постепенно вписывалась в общероссийский военно-культурный контекст. Событийным проявлением этого стало участие кабардинцев в составе отдельных национальных частей в важнейших войнах России второй половины XIX — начала XX в.: Крымской, русско-турецкой 1877–1878 гг., русско-японской 1904–1905 гг. и Первой мировой. Этнокультурное содержание процессов трансформации военной культуры можно обозначить следующими тенденциями.

В картине мира кабардинцев меняется географическая локализация войны. Ситуация, когда их мирный быт протекал в контексте регулярных военных угроз, уходит в прошлое. Военная повседневность все больше дистанцируется от территории Кабарды, оставляя более четкие границы с мирным бытом. Если в традиционном виде она представлялась как некая совокупность угроз, располагавшихся непосредственно у порога жизненного пространства, то теперь она происходила где-то вне видимости кабардинцев, исчезая за пределами обозримого географического горизонта на Балканах, в Закавказье, Маньчжурии, Галиции и т.п. «Их война», мотивированная необходимо-

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-298-2/
© МАЭ РАН

стью защиты своей малой родины, прекратилась. Она заменилась войной российского государства, давшего новые мотивы воспроизводства военной культуры в состоянии, не противоречащем традиционным представлениям.

С завершением активной фазы Кавказской войны на территории Кабарды воинский авторитет, бывший неотъемлемой частью социального статуса, растворился среди второстепенных мотивов общественного признания. Тем не менее военная служба по-прежнему относилась к занятиям преимущественно привилегированных сословий — князей (*пши*) и дворян (*уорк*). Кабардинский дворянин перестает быть воином в привычном представлении предшествующих поколений, реализуя наиболее престижные в его этнокультурной среде амбиции на службе в российской армии или в местных правоохранительных органах. Вместе с тем офицеры, возвращавшиеся с театра военных действий, становились носителями новых привычек, нередко с трудом встраивались в остававшийся преимущественно традиционным социокультурный мир кабардинской деревни, чувствуя себя более комфортно в северокавказских городах.

Представители привилегированных сословий, прошедшие военную службу, становились кадровым ресурсом при комплектовании местной администрации и интеграции выходцев из коренного населения в систему управления Российской империи на Северном Кавказе. В частности первым кабардинцем — начальником Нальчикского округа — в 1910 г. становится подполковник Султанбек Клишбиев, исполнявший свои обязанности до 1918 г.

В прошлом осталась и культура войны аристократической Кабарды, так ярко проявившаяся в сопротивлении российскому завоеванию Северного Кавказа. Наездничество как основа традиционной военной тактики без возможности регулярного применения фактически прекратила функционирование. Его идеологические представления переходят в плоскость культурной памяти кабардинцев.

Военная культура кабардинцев усваивала российские идеологические и институциональные армейские принципы и атрибуты (долг, присяга, субординация, полковые муллы). Высокую

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-298-2/
© МАЭ РАН

престижность приобретали новые маркеры воинских достижений, выраженные в офицерских званиях, наградах и т.п. Причем воинские отличия из сугубо индивидуальных приобретали новые коллективистские масштабы. Например, знамя, подаренное кабардинцам Николаем I в 1844 г., сопровождало их в русско-турецкой войне 1877–1878 гг. Культура черкесского рыцарства в допустимых формах органично интегрировалась с убеждениями русского офицерства, что сыграло драматическую роль в годы Гражданской войны, когда большинство кабардинцев — офицеров царской армии — не приняли большевистскую власть.

Л.О. Тутаева

ИСКУССТВЕННЫЕ ФОРМЫ РОДСТВА В ИНГУШСКОМ ОБЩЕСТВЕ

Искусственными формами родства в ингушском обществе с древнейших времен были куначество, побратимство, усыновление, аталычество и др.

Институт куначества тесно связан с обычаем гостеприимства и побратимства. Куначество отношения обычно устанавливались с первых взаимных симпатий между хозяином дома и гостем, дружба связывала их нерушимыми узами, по смыслу напоминающими кровнородственные. Нередко куначество закреплялось установлением брачных связей между членами их семей. В этом его отличие, к примеру, от института побратимства, где брачные отношения были под запретом.

Как правило, отношения куначества устанавливались с иноплеменниками, что безусловно способствовало установлению межэтнических контактов и в целом мира и спокойствия.

Побратимство считалось союзом более тесным, чем дружба при куначестве. Отношения эти подчас были выше кровнородственных и переходили по наследству.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-298-2/
© МАЭ РАН

Сам обряд заключения побратимства назывался у ингушей *дотохал*, *вошал* (буквально — дружба, братство).

Побратимство устанавливалось тремя способами: клятвой в присутствии друзей и старших (*дубяадоттахи*), смешиванием крови, для чего побратимы делали на руках надрезы и смешивали капли крови; питьем молока из одной чаши, в которую как символ чистоты и верности клали золотое или серебряное кольцо.

Следует отметить, что из всех видов побратимства «кровный» обряд оказался наиболее жизнеспособным и сохранился в практически неизменном виде и во второй половине XX в.

После совершения обряда побратимства названые братья обменивались личными вещами: шашками, башлыками, бурками и др. О совершении обряда сообщалось родственникам обеих сторон. В честь этого события у одного из названых братьев устраивали обед, куда родственники и приглашались.

Названые братья считались ближе даже кровных родственников. В случае убийства одного из них другой был обязан мстить за его кровь как за родного брата.

В источниках не сообщается, в каком возрасте можно было брататься. При этом известно, что чаще всего данный обряд осуществлялся между мусульманами, пусть и принадлежащими к разным народам.

Случалось, что побратимами становились мужчина и женщина и отношения между ними устанавливались как у брата и сестры.

Известен был также институт посестримства, который встречался реже, чем побратимство, и скорее всего возник как вторичное, ассоциированное с побратимством явление. Это объяснимо, поскольку побудительным мотивом к побратимству являлись чаще всего взаимозащита, а мотивом к посестримству — нравственная взаимоподдержка. И побратимство, и посестримство как формы искусственного родства были союзами равных.

Институт побратимства и сегодня продолжает действовать в ингушском обществе. Другое дело, что обряд упростился; родственники обеих сторон собираются, режут жертвенное животное, устраивают *моллыт* и произносят слова клятвы либо просто

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-298-2/
© МАЭ РАН

в присутствии третьей стороны сообщают о своем намерении побрататься.

Особой формой коллективного побратимства были присяжные, клятвенные или приемные братства. У ингушей обряд «принятия в братство» назывался *таййцавошал* или *уст бийнавошал*. Отдельное лицо или целый род шли под покровительство сильного рода, который избирали своим патроном, по поводу чего резали быка в присутствии всего народа, прося такой-то род принять его под свое покровительство.

В этом случае происходило угощение присутствующих, и слабый род с этих пор принимал новую фамилию приютившего его и покровительствующего ему рода и пользовался его защитой от покушений со стороны как член нового рода. Принятие одним родом другого под свое покровительство не сопровождалось появлением общих имущественных интересов. Зато присоединением к сильному роду слабый род достигал главной цели — поддержки и защиты, когда жизнь и имущество новых родичей подвергались опасности.

Подобным образом складывались фамильные группы, которые придерживаются подобного родства по сей день. Например, ингуши Евлоевы пишутся Евлоевыми, Бузуртановыми, Гелисхановыми, Мусиевыми, Измайловыми, Мизиевыми, Темербиевыми, Чокиевыми, Чуриевыми и т.д. По настоящее время они считаются братьями и ограничиваются в браках между собой.

Относительно усыновления следует сказать, что это форма адопции, обусловленная конкретными случаями, такими как бездетность, прекращение кровной мести, желание установить родство с влиятельной семьей. Усыновляли (удочеряли) как родственников, так и не родственников, и этот обряд мог сопровождаться переездом усыновленного в дом усыновителя и даже наделением его имущественными правами.

Полевой материал показывает, что в Ингушетии существовало несколько способов усыновления: кормление или имитация кормления грудью, обязательное жертвоприношение, сопровождающееся пиром и личной договоренностью, о чем сообщалось окружающим. Выбор конкретного способа усыновления зависел от личных предпочтений сторон (чаще усыновителя). Усынов-

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-298-2/
© МАЭ РАН

ленные члены семьи придерживались строгой брачной экзогамии, и нарушителям ее грозило наказание, например изгнание за пределы рода и селения.

Усыновление могло выступить эквивалентом побратимства: так преданные друзья, желая связать себя узами родства, прибегали к усыновлению одного из них (иногда обоих) родителями другого.

Аталычество, или обычай отдавать своего ребенка на воспитание в чужой род или семью, вдали от родины, у ингушей был менее распространен. Объяснялось это небольшой социальной дифференциацией в ингушском обществе.

Суть аталычества состояла в том, что между аталыком и воспитанником, а также их семьями возникали родственные отношения, приравнивавшиеся к кровным. Это вытекало из того факта, что жена аталыка становилась кормилицей воспитанника, так как ребенок попадал к ним практически с рождения и возвращался домой уже юношей. Аталыком мог стать как родственник, так и совершенно чужой человек.

Институты куначества, побратимства, усыновления и аталычества играли огромную роль в жизни ингушского общества. С изменением социально-экономических и политических условий одни трансформировались и перешли в новое качество, а иные исчезли. Тем не менее и сегодня память о них в обществе сохраняется.

А.Т. Урушадзе

НАЛЬЧИКСКАЯ ШКОЛА: ТРУДНЫЙ ПУТЬ К ОТКРЫТИЮ

В XIX столетии Кабарда была наиболее известной российскому правительству и местной имперской администрации территорией Кавказа. Не случайно «проконсул Кавказа» А.П. Ермолов в одном из писем отмечал: «Кабарда есть та земля, которую

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-298-2/
© МАЭ РАН

знаю я в большей подробности» [Кавказские письма 2011: 129]. Устойчивые союзнические и торговые отношения связывали русских и кабардинцев со второй половины XVI в. Учебное заведение могло укрепить и расширить эти связи уже внутри общего государства — Российской империи. Но школа в Кабарде появилась только в ходе образовательной реформы первого кавказского наместника М.С. Воронцова (1844–1854). В 1851 г. в Нальчике была открыта школа для кабардинской молодежи из привилегированных сословий [Дзагов 2006: 529]. Этому событию предшествовали многие годы бюрократических проволочек и управленческой нерешительности.

Первым на необходимость учреждения учебных заведений для кабардинцев указал главнокомандующий на Кавказе П.Д. Цицианов (1802–1806). При этом глава российской администрации целью видел «перемену воспитания» жителей Кабарды, благодаря чему последние должны были сблизиться с Россией. В своем рапорте Александру I от 9 февраля 1803 г. П.Д. Цицианов писал, что школы для обучения кабардинской молодежи удобнее завести в Георгиевске и Екатериноградe. В этих училищах, по мысли П.Д. Цицианова, следовало обучать учеников только «российскому и татарскому языкам», а затем отправлять горцев в кадетские корпуса с последующим распределением на службу в пределах Кавказской линии [АКАК 1868: 953]. Император благожелательно ответил на предложения кавказского начальника и поручил ответственным министрам заняться их практической реализацией. Однако открытие уездных училищ в городах Северного Кавказа затянулось, а когда все же произошло, П.Д. Цицианова уже давно не было в живых.

Открыть школу для кабардинцев в окрестностях крепости Нальчик в 1829 г. предлагал генерал-майор Ф.А. Бекович-Черкасский [Айларова 2009: 104]. Представитель кабардинской аристократии писал И.Ф. Паскевичу — главе российской администрации на Кавказе (1827–1831), следующее: «Воспитание есть первая и главная пружина к утверждению благосостояния народа. Кабардинцы, как известно, народ, приобвыкший к жизни бурной, имеющий нравы закоснелые в грабежах и разбоях, почитающий все сие добродетелью и чуждающийся с минуты рож-

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-298-2/
© МАЭ РАН

дения своего жизни трудолюбивой, требуют больших попечений. По сему главным и первым предметом должно быть учреждение в городе училища для малолетних детей» [АКАК 1878: 872].

После окончания трехлетнего курса обучения в училище выпускники, согласно предложениям Ф.А. Бековича-Черкасского, должны были отправляться в столичные учебные заведения. Отучившись, они возвращались бы на Кавказ, имея «преимущественное перед прочими право к занятию различных в Кабарде должностей» [АКАК 1878: 872].

В 1831 г. появляется проект строительства при Нальчикской крепости школы и мечети «для горских аманатов» [ЦГА КБР. Ф. Р-1209. Оп. 13. Д. 23. Л. 20]. Этот проект возник на фоне восстания осетин-тагаурцев в 1830 г., усмирением которого руководил генерал-майор И.Н. Абхазов. В ходе экспедиции И.Н. Абхазов не только подавил сопротивление осетинских обществ, но и взял множество заложников-аманатов. Генерал-майор обратился к командующему войсками на Кавказской линии генералу Г.А. Эммануэлю с мнением о необходимости улучшения условий содержания аманатов, в том числе учреждения для них специальной школы. И.Н. Абхазов повторил свои предложения в рапорте главнокомандующему на Кавказе И.Ф. Паскевичу [АКАК 1878: 357].

Весной 1831 г. Г.А. Эммануэль предписал И.Н. Абхазову составить смету устройства в Нальчике мечетей и школы для аманатов. Составление сметы было поручено инженерному офицеру Тенгинского пехотного полка, подпоручику Франку. Однако по каким-то причинам ее расчетом занимался другой офицер — поручик Селезнев [ЦГА КБР. Ф. Р-1209. Оп. 13. Д. 23. Л. 22–25]. Документ был представлен начальству Кавказской линии в августе 1831 г., но строительство не началось. Как и проект Ф.А. Бековича-Черкасского, намерения основать в Нальчике школу для аманатов закончились ничем. Это то немногое, что объединяет столь непохожие идеи.

В 1841 г. представители кабардинской феодальной знати обратились к начальнику Центра Кавказской линии генерал-майору А.Г. Пирятинскому с просьбой об открытии при Нальчикской

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-298-2/
© МАЭ РАН

крепости училища. Поддержал прошение об открытии школы и духовный лидер кабардинцев эфендий Большой Кабарды Умар-хаджи. В письме к А.Г. Пирятинскому он отмечал: «[Если] благомыслящее начальство воззрит милости о том, чтобы учредить в Кабарде училище для обучения кабардинских детей, то я обещаю все, что только мне в годовой доход при настоящей моей обязанности приходиться будет, как-то: из баранов, рогатого скота, меду, проса и прочего подлежащего мне в пожертвование от народа, по учреждению училища определяю на содержание оного с полным удовольствием» [ЦГА КБР. Ф. Р-1209. Оп. 13. Д. 24. Л. 25]. Подчеркнем, что речь шла об образовании светского учебного заведения, в котором горцы обучались бы русскому и другим языкам (восточным).

Между Петербургом, Нальчиком и Тифлисом началась бесконечная переписка с указанием различных мнений и многочисленных замечаний. Решающим стало слово Николая I, который не увидел необходимости в учреждении нальчикской школы. Император посчитал идею основания в Нальчике «дорогостоящего заведения» трудной к исполнению с финансовой точки зрения и неоправданной с практической стороны. Взамен российский самодержец указывал на возможность, существующую для горского юношества с 1836 г., — поступать в школы военных воспитанников при полках и батальонах Кавказского корпуса. По мнению Николая I, обучаясь в таких школах совместно с русской молодежью, горцы «скорее выучатся языку и ознакомятся с нашими понятиями» [Народное образование 2001: 38].

Решение императора было сообщено командующему войсками на Кавказской линии генерал-лейтенанту В.О. Гурко, но тот не решился огласить его кабардинцам, опасаясь возможных возмущений. Указывая на оскорбительный характер отказа в условиях готовности кабардинцев всеми силами содействовать устройству школы, В.О. Гурко просил главнокомандующего на Кавказе А.И. Нейдгардта (1842–1844) убедить Петербург в необходимости положительного ответа на просьбу кабардинцев. Усилия кавказского начальства увенчались успехом. В начале 1843 г. последовало монаршее соизволение на открытие школы для горцев в Нальчике. Дав себя переубедить, Николай I поставил перед

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-298-2/
© МАЭ РАН

кавказской администрацией «непременное» условие. Из 25 воспитанников школы половину должны были составить дети русских дворян, офицеров и несколько сыновей «отличнейших урядников Линейного войска» [Там же: 51].

Как видно, процесс принятия решения затянулся. За два года строительный материал, заготовленный кабардинцами, частью был использован, а частью пришел в негодность. В 1845 г. начальник Центра Кавказской линии генерал-майор В.С. Голицын доносил командующему войсками на Кавказской линии генерал-лейтенанту Н.С. Завадовскому, что для строительства школы необходима закупка нового материала. В.С. Голицын подчеркивал, что местное дерево плохого качества и предпочтительней будет каменная постройка. Но для сооружения каменного здания администрации требовались каменщики, а главное — умелый архитектор. Наем такого количества специалистов неизбежно привел бы к огромным финансовым издержкам [Там же: 45–46]. Решиться войти в крупные расходы российская администрация не могла. Строительство школы отложили.

В 1848 г. М.С. Воронцов определил другое место для кабардинской школы — станицу Екатериноградскую. Наместник мотивировал перенос школы за пределы Кабарды необходимостью «устранив детей кабардинцев от постоянного влияния их родственников и вообще одноплеменников, предоставить более возможности к сближению с нами и усвоению понятий и обычаев наших» [Архив КБИГИ. Ф. 1. Оп. 2. Д. 15. Л. 238]. Возможно М.С. Воронцов учитывал опыт старейшего на Кавказе Тифлисского благородного училища, ученики которого теряли навыки общения на русском языке после продолжительного пребывания в родительских имениях. Открытие школы в Екатериноградской станице оказалось делом не более легким, чем устройство учебного заведения в Нальчике. К этому прибавилось нежелание кабардинцев отпускать детей так далеко. Наместник вернул проект учреждения школы в Нальчик.

В 1851 г. школа для горской молодежи на 25 мест в Нальчике была открыта и приняла своих первых учеников. Школа принимала детей аристократических фамилий. При этом туда поступали не только знатные кабардинцы, но и представители бал-

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-298-2/
© МАЭ РАН

карской элиты [Документы по истории Балкарии… 1959: 37]. Реализация давнего желания местного населения была ознаменована окончанием практики выдачи аманатов кабардинцами и балкарцами российской администрации. А последние из них — Зарахмат Шакмаев, Хамурза и Кертебий Урусбиевы — были переведены кавказским наместником для воспитания в Нальчикскую школу [Архив КБИГИ. Ф. 1. Оп. 1. Д. 35. Л. 36–37].

Библиография

Айларова С.А. Об одном урбанистическом проекте Ф.А. Бековича-Черкасского // Известия Северо-Осетинского института гуманитарных и социальных исследований. 2009. № 3.

Акты, собранные Кавказской археографической комиссией. Тифлис, 1868. Т. 2; 1878. Т. 7.

Дзагов Р.Н. К истории развития образования в Кабарде в XIX — начале XX в. // Исторический вестник. Нальчик, 2006. Вып. 4.

Документы по истории Балкарии. 40–90-е годы XIX в. Нальчик, 1959.

Кавказские письма А.П. Ермолова М.С. Воронцову. СПб., 2011.

Народное образование в Кабарде и Балкарии в XIX — начале XX в. Сборник архивных документов. Нальчик, 2001.

Список сокращений

АКАК — Акты, собранные Кавказской археографической комиссией

КБИГИ — Кабардино-Балкарский институт гуманитарных исследований

ЦГА КБР — Центральный государственный архив Кабардино-Балкарской Республики

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-298-2/
© МАЭ РАН

КОНФЕССИОНАЛЬНЫЕ АСПЕКТЫ КУЛЬТУРЫ И ИСТОРИИ

М.Ш. Абдулаева

СВАДЬБА-МАВЛИД В ДАГЕСТАНЕ[1]

Центральная характеристика социокультурной структуры Дагестана — наличие высокой доли населения с приоритетом мусульманской самоидентификации. Масштабное возрождение в республике этнокультурной архаики в сочетании с исламским ренессансом 1990–2000-х годов обусловили усиление этнокультурной традиции и доминирование исламского типа самоидентификации. Ориентация на арабский мир, традиционную религиозность становится маркером «новой» этнокультурной и региональной идентичности современных дагестанцев.

Процессы глобализации в значительной степени повлияли на то, что ислам начал играть важную роль в политической, экономической и культурной сферах жизни Дагестана. Интеллектуальная жизнь, активность организаций, составляющих гражданское общество, массовая культура и культура потребления — все это наполнилось исламскими символами и религиозными требованиями следовать традиции и сохранять самобытность. Особую востребованность в дагестанском социуме получили

[1] Публикация подготовлена в рамках поддержанного РГНФ научного проекта № 15-04-00065 «Исследование сакрально-религиозной музыки народов Дагестана».

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-298-2/
© МАЭ РАН

массовые религиозные ритуалы. Они оживляют коллективные чувства, усиливают социальную сплоченность; участники религиозных ритуалов чувствуют свою принадлежность к социальному целому — семье, общине, в целом — к мусульманской умме. Популярной формой организации семейно-бытовых обрядов, отражающих исламскую доминанту самоидентификации, стал мавлид.

Универсальный *мавлид* — мероприятие, проводимое мусульманами в честь рождения пророка Мухаммада. На мавлиде читают аяты и суры Корана, стихотворные повествования о жизни Мухаммада, его пророческой миссии. В настоящее время мавлидом также называют семейные праздники, сопровождающиеся чтением коранических текстов и приуроченные к значимым событиям семьи или общины — рождению ребенка, свадьбе, переселению в новый дом и др. Мавлид символизирует значимость события, его сакральное, ценностное значение в пространстве повседневной жизни семьи.

С 1990-х годов в Дагестане получила распространение и активно практикуется особая разновидность свадебной церемонии, регламентируемая религиозными традициями, — свадьба-мавлид (или мусульманская свадьба).

Торжественная часть мусульманской свадьбы проводится в помещении, разделенном на два сектора (для мужчин и женщин). Присутствующие на мавлиде женщины одеты соответственно религиозным нормам в платья, полностью закрывающие тело, и головной платок. На свадебном мавлиде не звучит инструментальная музыка и не исполняются танцы. Это условие исключает развлекательный контент торжества, а собственно «содержание» мероприятия представлено чтением коранических текстов. Приглашенные музыканты поют *нашиды* — песни религиозного и догматического содержания, на арабском языке и языках дагестанских народностей, без инструментального сопровождения.

Структурная особенность нашида — наличие большого количества куплетов, исполняемых на протяжении длительного времени в одной динамике, в одном характере. Цикличность, музыкально-интонационная неизменность, статичность образной

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-298-2/
© МАЭ РАН

сферы — типологические признаки нашида, определяющие принадлежность данного жанра религиозной традиции. Интонационно-мелодический синтаксис нашида включает корпус интонаций арабо-мусульманского мелоса и интонационно-мелодических оборотов, маркирующих этномузыкальную традицию дагестанских народов. Благодаря корпусу интонаций, которые являются знаково-выразительными смыслами этномузыкальной традиции дагестанских народов, нашиды этнически идентифицируются. Догматические тексты подчиняются мелодико-ритмическим структурам, свойственным куплетным построениям, в них присутствует четкая ритмическая организация.

Исключительное положение на мавлиде нашидов при полном отсутствии инструментальной музыки актуализирует сакральное значение коранических и догматических текстов, составляющих вербальную основу религиозных песен, и обозначает прикладную функцию музыки в мусульманском ритуале.

Рассуждая о функции музыки в пространстве мусульманского ритуала, В.Н. Юнусова выделяет три пласта исламской музыкально-культурной традиции. Культовый пласт — стержневая исламская музыкально-культурная традиция, локализованная прежде всего в мечети. Обрядовый пласт составляют музыкальные традиции религиозных праздников. Пласт новой музыкальной культуры включает духовные песни и другие жанры, исполняемые, как правило, на концертах. «Эти три пласта, характерные для культуры всего мусульманского мира, наполняются конкретным содержанием в каждом регионе, их своеобразие характеризуется особенностями этнической истории, языка, культуры и музыки», отмечает исследователь [Юнусова].

Семантические свойства нашида (особенности мелодики, манера исполнения, образный строй) проникают в пространство массового сценического творчества, и за счет этого обогащается внутрижанровое (видовое) пространство массовой эстрадной музыки. В результате образуются новые виды — субжанры, как, например, эстрадный нашид, переходящий в область массовой музыки.

В целом, контент торжественной части свадьбы-мавлида включает поздравления, адресованные молодоженам и их роди-

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-298-2/
© МАЭ РАН

телям, чтение коранических текстов, религиозные песни — нашиды, в которых арабо-мусульманская традиция пения соединяется с комплексом музыкальных интонаций местного фольклора. Выполняя прикладную, второстепенную функцию в мавлиде, музыка, в частности музыкальная интонация, выступает важным этноидентификационным знаком, маркирующим локальное своеобразие в контексте универсального мавлида.

Библиография

Юнусова В. Н. Музыкальные традиции праздника мавлид у российских мусульман // Ежегодный богословский альманах «Мавлид ан-набий». 2007. № 1 // Издательский дом «Медина» [Электронный ресурс]. http://www.idmedina.ru/books/history_culture/mavlid/1/music.htm? (дата обращения: 20.04.2015).

А.К. Алексеев

МАЗАР УВАЙСА АЛ-КАРАНИ В ХОВАЛИНГЕ

Посещение *мазар*ов (араб. «место паломничества») представляет собой одну из наиболее важных повседневных религиозных практик населения различных областей мусульманского мира. Особое значение эти практики, смешавшись с доисламскими представлениями, стали играть в Центральной Азии. Помимо религиозного значения, *мазар*ы имели еще важную градообразующую функцию, ярким проявлением которой стала знаменитая могила имама Мухаммада ар-Ризы (ум. 818 г.) (Харам-и Мутаххар или Кудс-и Ризави), превратившая возникшее около нее поселение Мешхед (Иран) в один из крупнейших городов историко-культурной области Хорасан. Существует некоторое число подобных примеров на более мелком локальном уровне, одним из них является *мазар* Увайса ал-Карани в Ховалинге (Таджикистан). Мы осмотрели данный *мазар* в ходе летнего полевого сезона Центральноазиатской этнографической экспедиции МАЭ РАН 2013 г.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-298-2/
© МАЭ РАН

Для любого мусульманина, особенно знакомого с историей ислама, историчность фигуры Увайса ал-Карани не вызывает сомнений. Ему посвящены многочисленные книги и художественные фильмы. Суфийская традиция *увайси* также получила свое название по его имени [Хисматулин 1999: 50]. Считается, что этот мусульманский *вали* (араб. «наиболее близко стоящий к Богу») принадлежал к *таби'ин*ам (второму поколению сподвижников Мухаммада) Йемена и прославился особым благочестием и уважительным отношением к пророку Мухаммаду. Биография и сказания, связанные с личностью Увайса, приведены в известном биографическом сочинении Фарид ад-Дина 'Аттара *Тазкират ал-авлийа* ['Аттар 2009: 17–25]. Согласно этим преданиям, Увайс вел аскетический образ жизни, пас верблюдов, а полученное вознаграждение тратил на содержание своей немощной матери. Якобы именно это обстоятельство мешало ему оставить Йемен и отправиться к Мухаммаду. Упоминание о верблюдах не случайно и связано с последующим формированием культа Увайса в Центральной Азии, где он включает явные локальные доисламские элементы. *Мазар*ы, посвященные Увайсу (которого местные мусульмане также называют Султан-Вайс, Вайс-бобо, Султан-бобо), расположены в нескольких историко-культурных субрегионах, находящихся на стыке кочевой и оседлой культур (например, в Хорезме), но всех их объединяет культ почитания воды, к которому присоединяются и доисламские верования, как местные зороастрийские, так и аравийские, восходящие к религиозным представлениям древних земледельцев и скотоводов. Скотоводческий элемент выражается в особом почитании верблюда как священного животного. Согласно народному преданию, имеющему хождение среди жителей Ховалинга, местность, где якобы пас своих верблюдов Увайс после того, как переселился в эту область, стала называться Кӯли Уштурчаро (тадж. «озеро, [где] пасутся верблюды») [Махсуми, ибни Муҳаммадалӣ б/г: 20].

Согласно преданию, возникновение *мазар*а Увайса в Ховалинге связано с его завещанием, по которому *вали* попросил своих последователей положить гроб с его телом на белого верблюда и похоронить его там, где верблюд остановится на отдых.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-298-2/
© МАЭ РАН

Верблюд несколько раз останавливался, чтобы отдохнуть и испить воды, но как только *мурид*ы хотели снять тело *вали* и предать его земле, верблюд снова поднимался и отправлялся в путь. Все эти промежуточные стоянки стали *мазар*ами-*кадамгах*ами («местам паломничества в виде отпечатка ноги») Увайса. Таким образом, караван проделал путь из Йемена до Хатлона. В Ховалинге верблюд сделал окончательную остановку, на том месте и возник *мазар* [Там же: 23–24].

Паломники также считают, что *мазар*ы Увайса обладают и целительными функциями [Снесарев 1969]. Можно предполагать, что последнее обстоятельство связано с водой, тесно вошедшей в обрядность и идеологию святых мест. В данном случае вода как целительный элемент сочетается со святостью *вали* (*баракат*) и избавляет страждущих от недуга. Вода сама по себе составляет важный элемент верований, связанных с почитанием первоэлементов (араб. *ʻансар*, мн. ч. *ʻанасир*). Для аграрных районов вода имеет принципиальное значение и до недавнего времени на ряде *мазар*ов, связанных с водой, в процессе исполнения весенних обрядов говорили: «*Сув булсин*» (узб. «пусть будет вода») [Абашин 2008: 16].

С именем Увайса связывают особое кушанье, которое таджики называют *кочӣ*. Согласно преданию, узнав, что Мухаммад потерял зуб в битве при Ухуде, Увайс выбил себе все зубы, ибо не знал, какого именно зуба лишился Посланник. После этого он не мог есть твердую пищу и стал готовить себе *кочӣ*. В кипяченую воду насыпают муку и семь раз добавляют воду, сопровождая эти действия специальной молитвой (*дуʻа*), также именуемой *кочӣ*. К настоящему времени обычай готовить данное блюдо во время *зийарат*а («паломничества») уже практически утрачен [Махсуми, ибни Муҳаммадалӣ б/г: 22].

Каждый из *мазар*ов Увайса считается его могилой, но, скорее всего, он вряд ли покидал пределы Аравии. Согласно версии, рассказанной нам одним из *мутавалли* («настоятелем») ховалингского *мазар*а, Увайс прибыл в эту область вместе с матерью. Культ Увайса связан с какими-то отголосками переселения в Среднюю Азию южно-аравийских племен в ходе *газават*а и распространения *ислам*а. Г.П. Снесарев, произведший подроб-

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-298-2/
© МАЭ РАН

ный анализ всей информации, имеющейся относительно святых объектов, связанных с Увайсом ал-Карани в Хорезме, считал, что культ Увайса начинает формироваться одновременно с культом Кусама б. ʻАббаса и *мазар*ом Шах-и Зинда в Самарканде, т.е. около VIII в.

Мазар в Ховалинге представляет собой большой комплекс, состоящий из нескольких элементов: гробница *вали*, в которой *мутавалли* (обычно 3–4 человека) за пожертвование (20–40 сомони) проводят обряд *дуʻа*, парк с организованными стоянками, гостиницы и столовая для паломников, а также базар. Главными объектами паломничества являются пять источников: *Чашмаи магфират* — источник прощения и отпущения грехов; *Чашмаи раҳмат* — источник [Божьей] милости; *Чашмаи мурод* — источник молитвы об исполнении желаний; *Чашмаи хикмат* — источник мудрости (девиз источника: «О Боже, наполни грудь мою радостью»); *Чашмаи шифо* — источник исцеления (девиз источника: «О Боже, исцели все наши боли»).

Правила посещения данного *мазар*а выработаны в соответствии с идеями борьбы с так называемыми «порицаемыми нововведениями» (*бидʻат*): не поощряются повязывание *латта* («вотивный лоскут материи»), целование и прикосновение к гробнице и т.д. Женщинам запрещено проходить внутрь гробницы, но они могут пить воду из источников.

Библиография

Абашин С.Н. Мазар Бобои-об: о типичности и нетипичности святых мест Средней Азии // Рахмат-наме: Сб. статей в честь 70-летия Р.Р. Рахимова. СПб., 2008.

Махсуми С., Хоҷӣ Мухаммад ибни Муҳаммадалӣ. Мазори Ҳазрати Султон Увайси Қаранӣ дар Ховалинг. Б/м, б/г.

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

Фарид ад-Дин ʻАттар Нишапури. Тазкират ал-авлийа / Барраси тасхих-и матн, таузихат ва фахарис д-р Мухаммад Истиʻлами. Тегеран, 1388/2009.

Хисматулин А.А. Суфизм. СПб., 1999.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-298-2/
© МАЭ РАН

Р. Барамидзе, З. Шашикадзе

МЕЧЕТИ ЧОРОХСКОГО КРАЯ
(По материалам первой экспедиции по исследованию грузинского мусульманского наследия на территории Турецкой Республики)

В период османского владычества мусульманские здания строились по всей территории империи. Чорохский край в этом смысле был интересным регионом, так как здесь одновременно использовались строительные традиции грузинских мастеров разных ущелий (лазские, аджарские, шавшетские, мачахельские и месхетинские мастера). После вхождения в состав Российской империи процесс строительства и реконструкции не остановился. После разделения территории на советскую и турецкие части многие памятники оказались по разные стороны границы. Если на территории современной Грузии большая часть памятников изучена, то на территории Турецкой Республики изучение в контексте общей традиции и культуры не проводилось. Следовательно, многое остается неизвестным. При этом большая часть территории современного Чорохского края претерпела значительное изменение, особенно под влиянием строительства сети гидроэлектростанций. Под водой оказались многие памятники духовного наследия.

Наша экспедиция занималась изучением оставшейся части памятников. В данном сообщении приводится общее описание тех памятников, которые выявились во время первой экспедиции в Турецкую Республику. Проект проводился с финансовой поддержкой Национального научного фонда Шота Руставели (№ 57/06). Следует отметить, что работа была поддержана Управлением по вопросам религии Турции.

Памятники, которые удалось описать, делятся на две части: а) остающиеся на местах; б) перенесенные.

Назовем сохранившиеся на месте мечети. В Артвинской части селений Ашаги Мадена (Ходи) мечеть некогда играла роль по-

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-298-2/
© МАЭ РАН

граничного места (поста) между Османской и Российской империями. В Артануджской части — в селениях Искендерпаша и Аидин. Нас заинтересовала мечеть Аидин (Тандзоти), в которой лишь общая техника строительства и ряд декоративных элементов указывают на традиции, которые были использованы мастерами. Как следует из дополнительного анализа, мечеть была построена из материалов бывшей церкви, которая находилась по соседству.

В Борчха мечети особенно выразительны, так как большая их часть сооружена мастерами-лазами. В частности это касается мечети Муратли (Марадиди), которая ранее находилась в соседнем селе и была перенесена в указанное место. Это одна из самых красивых и декорированных мечетей в восточной Турции.

Дузкой (Чхала) по строительной технике, резьбе и оформлению также представляет собой особый вид лазского зодчества. Мечети в Чавушлу (Катапхиа) и Финдикли были перестроены или разрушены, и лишь часть их отделки сохранилась. В Шавшати можно выделить мечеть в Копрулу (Окробагети), хотя ее основная часть перестроена. В Шавшети и по сей день фиксируется традиция отделки новых мечетей с использованием старинных технологий. В Юсуфели можно отметить мечети в селениях Инанли (Ипхани), Демиркент (Эркиниси) и Есендал (Армешени). Следует отметить, что некоторые из них исчезнут в связи со строительством гидроэлектростанции. В Мургули интересными примерами являются мечети в Эренкой (Херси) и Дурбин. В них сохраняются следы старых строительных традиций и оформления. Мечеть в Эренкой деревянная на каменной основе, тогда как в Дурбине мечеть каменная, с небольшими фрагментами орнаментов на камне.

Другая часть мечетей — это памятники, которые перенесены властями из-за строительных работ. Причиной переноса могли быть разные ситуации: или мечети находилось в низкой части ущелья и могли оказаться ниже линии плотины, или могли попасть в зону водопроводных сооружений, дорог, временных строительных построек, укрепления склона, или могли быть снесены стихийными бедствиями.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-298-2/
© МАЭ РАН

В таких условиях сохранение памятников, как и самих поселков, становилось невозможно.

Перенос производился с учетом материалов, нового места, общей площади постройки и т.д. Переезд здания производился при использовании разных методов на основе номерного демонтажа. Если перенос каменного фундамента становился невозможным, то переносили части, особенно оформленные. В остальном переносилась сама форма, резьба и первичное конструктивное решение при установлении отдельных частей фундамента. При этом полностью сохранялся размер и чертеж частей. Некоторые из деревянных частей заменялись, например части крыши, покрытие потолка, пол или же испорченные или гнилые части.

Демонтаж производился после тщательной нумерации частей, но и с учетом последовательности замены. В первую очередь снимались украшения, резьба и другие элементы оформления.

За поэтапной и тщательной сборкой следовал процесс переноса и последующего детального сбора на новом месте.

Таким образом были перенесены две мечети — из Зеитинлика (Сириа), в основном каменное здание с особо декорированными, деревянными внутренними деталями, входной дверью и внутренним куполом; из Оручлу в основном деревянное здание, с тщательно обработанным внутренним балконом, куполом и множеством орнаментов и резных форм.

Последующие полевые работы должны выделить дополнительные особенности этих зданий, их историю. Также мы надеемся обнаружить все еще сохраняющиеся мечети, построенные мастерами в конце XVIII — начале XIX в.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-298-2/
© МАЭ РАН

Е.С. Дегтярева

УЧЕНИЕ СВЯТОГО ШЕЙХА КУНТА-ХАДЖИ КИШИЕВА

Ингуши являются достаточно молодыми мусульманами. Они приняли ислам в 1847 г. Трижды имам Шамиль пытался насильно насадить ислам на ингушской земле и трижды ее жители давали ему грозный отпор. Лишь идеи мирно пришедшего на ингушские земли суфия Кунта-Хаджи Кишиева, ставшего впоследствии одной из важнейших фигур кадирийского тариката и получившего статус святого, приняли ингуши и значительная часть чеченцев. Особенности его учения оказались близки их традиционному самосознанию.

В современном мире существует около 15 разновидностей суфийских тарикатов (*тарикат* — от араб. «путь», «дорога», т.е. дорога к истине). В Ингушетии представлены накшбандийский и кадирийский тарикаты. Характерной особенностью кадирийского тариката является громкое исполнение зикра [Албогачиев 2012: 18]. *Зикр* — многократное повторение определенных слов и фраз, включающих имена Всевышнего, имена пророка Мухаммада (С.А.С.), подкрепленное определенными круговыми движениями. Цель зикра — погружение в созерцание Всевышнего. Именно этому громкому исполнению зикра, а также соблюдению этических норм ислама Кунта-Хаджи и обучал своих последователей.

Кунта-Хаджи — чеченец по национальности, родился 11 июля 1800 г. в селении Илсхан-Юрт. С ранних лет он отличался строгой нравственностью, проницательностью. Получил духовное образование. Сначала был последователем Гези-хаджи — шейха накшбандийского тариката из селения Зандак. В конце 50-х годов XIX в. совершил хадж. По возвращении на родину стал проповедовать учение кадирийского тариката [Ислам… 2006: 227].

Изучая проповеди святого шейха можно обнаружить, что они основаны на прочном фундаменте основных религиозных

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-298-2/
© МАЭ РАН

ценностей: *«Хотите любить Всевышнего Аллаха — любите справедливость. Желайте своему брату того же, что желаете себе»,* — говорил шейх. Подобная идея «золотого правила нравственности» является ключевой во всех религиозных традициях. *«Не старайтесь быть богаче, выше, сильнее других. Делитесь с бедными всем, чем одарит вас Всевышний», «злого победи добротой и любовью <...> Неверного победи верой»* [Акаев 1994].

Формирование мотивации бескорыстной помощи другим является одной из основных идей в учении Кунта-Хаджи: *«Не оставляйте никого из братьев своих в голоде, холоде, нищете и в униженном состоянии», «будьте милосердны к сиротам, больным, бедным, немощным», «будьте трудолюбивы», «проводите больше времени в молитвах».*

«Стыдно и грешно менять каждый день одежды и проходить с высокомерием мимо тех, кто уже давно ходит в рваных одеждах. Стыдно и грешно стоять рядом с босоногим в дорогой и красивой обуви. Стыдно и грешно пытаться выделяться от других высокой дорогой шапкой» [Там же].

Идея миротворчества является одной из основных в учении Кунта-Хаджи: *«Война — дикость. Удаляйтесь от всего, что напоминает войну, если враг не пришел отнять у вас веру и честь. Ваша сила — ум, терпение, справедливость». <…> «Ваше оружие — чётки»* [Там же].

Шейх выступал против градации людей по сословным, национальным, внешним религиозным признакам: *«Не делите людей на князей и рабов, на местных и пришлых <...> Уважайте всех устазов, все учения, не враждуя и не пренебрегая мнением каждого. К истине ведут много дорог, лишь бы в главном они сходились». «Единственное богатство, которым нужно дорожить, — это души людей, избравших верную, угодную Всевышнему Аллаху дорогу»* [Там же].

Кунта-Хаджи также говорил о высокой значимости духовных ценностей над земными: *«Кусок золота и ком земли имеют одинаковую цену. Нельзя жалеть о земных потерях, глупо радоваться мнимым земным обретениям».*

Шейх проповедовал заботливое отношение не только к людям, но и к животным, растениям: *«Любите животных, кото-*

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-298-2/
© МАЭ РАН

рые рядом с нами и вокруг нас, горячей любовью. Заботьтесь о них правильно и своевременно». «Все растения тоже живые и тоже имеют душу, <...> надо любить их и относиться к ним, как к хорошим друзьям» [Там же].

Интересно также особое отношение шейха Кунта-Хаджи к воде, он считал, что нельзя менять русло рек, что воду не стоит пачкать, смывать в нее грязь [Там же].

В своих проповедях шейх подчеркивал, что внешнее выражение религиозности менее значимо, чем внутреннее: *«Носите чалму не ради славы и видимости, а как знак любви к Всевышнему и исламу. Не торопитесь обвязать чалмой голову. Обвяжите ею сперва свои сердца».*

«Помните всегда, всюду, где бы ни были и что бы ни делали, об Аллахе, — проповедовал шейх, — *всё делайте во имя Аллаха и ради Аллаха. В этом главное предназначение человека. Смело и упорно идите дорогой тариката, и она непременно приведет вас к хакигату»* [Там же].

Согласно суфийскому знанию, существуют четыре уровня внутреннего развития суфия: шариат (уровень выполнения правил), тарикат (уровень сокровенного знания), хагикат (постижение божественной истины) и (согласно Ибн аль-Араби и Сейиду Абдуль Кадир Гилани) за уровнем хагиката следует уровень марифата, представляющий собой полное растворение во Всевышнем. Немногие избранные, постигшие этот высокий уровень, в суфийском исламе называются арифами (познавшими) [Энциклопедия… 2005: 337].

Осуждение шейхом Кунта-Хаджи войны как неугодной Всевышнему, призывы к духовному смирению, отказу от земного счастья противоречили идеологии имама Шамиля, ведшего в то время на Кавказе вооруженную борьбу против царизма. Идеи шейха получали поддержку у народа, доведенного Кавказской войной до грани физического истребления. Это обстоятельство вынудило имама Шамиля принять решительные меры по запрещению кадирийского тариката, что привело к гонениям на Кунта-Хаджи и его учеников. В 1858 г. шейх отправился на арабский Восток. После окончания Кавказкой войны на Северном Кавказе и пленения имама Шамиля Кунта-Хаджи

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-298-2/
© МАЭ РАН

возобновил свою проповедническую деятельность [Ислам… 2006: 227].

В изданиях конца XIX — начала XX в. можно встретить позитивную оценку учения Кунта-Хаджи. Например, в книге «Покоренный Кавказ» (1904 г.) мы находим: «Основы тариката (суфизма) — гуманность в самом широком смысле слова, <…> нравственные догматы тариката состояли в том, что мюрид (ученик, вступивший на путь тариката) должен был уничтожить в себе порочные склонности и сделаться незлобным, равнодушным к земным почестям и вообще ко всему земному, должен воздерживаться от излишеств, поститься и, главное, постоянно устремлять свои помыслы к Аллаху» [Барахоев 2006: 3].

Однако святой шейх за распространение фанатичного учения «зикры» все-таки стал неугодным царскому правительству. В 1862 г. начальник Терской области кн. Д.И. Святополк-Мирский обратил внимание на деятельность Кунта-Хаджи и пытался подавить его влияние на местное население. Над имамом и его семьей был установлен надзор. 3 января 1863 г. по распоряжению начальника администрации Терской области Лорис-Мельникова святой шейх и его брат Мовсар были схвачены и под конвоем отправлены через Владикавказ в Новочеркасск. Более полутора лет они провели в ссылке в Новочеркасске и по новому указанию императора Кунта-Хаджи продолжили свою ссылку в Новгородской губернии, в селе Устюжино (ныне Вологодская область) [Мальсагов 1999: 29].

В мае 1867 г. шейху был вынесен смертный приговор. Однако, вопреки правилам оформления тюремных дел, и в архивах, и в официальных источниках отсутствуют сведения о подробностях исполнения приговора и о последних днях нахождения шейха в тюрьме. Ученики Кунта-Хаджи уверены, что он не был казнен, а скрылся. Об этом также свидетельствуют сведения тюремного охранника Ильи Николаевича Смирнова, очевидца тех событий. Смирнов имел непосредственное общение с шейхом перед его уходом, получал от него благословения и исцеления. Когда охрана и начальник тюрьмы прибыли в камеру шейха с целью исполнения приговора, они обнаружили отсутствие заключенного, при этом были целы его цепи и не взломаны замки. Смирнов был

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-298-2/
© МАЭ РАН

избит, несправедливо обвинен в том, что якобы помог заключенному скрыться, осужден на 10 лет тюрьмы [Там же: 40].

В представлениях адептов кадирийского братства, Кунта-Хаджи — один из 360 святых (*эвлия*), благодаря которым существует мир, он вернется, когда наступит время.

Рассматривая особенности суфийского братства, также следует упомянуть, что его приверженцы придерживаются основных положений ортодоксального ислама и одновременно поклоняются культу святых. Они почитают святых основателей тарикатов, посещают места их захоронения (*зияраты*), упоминают во время совместных молений имена Всевышнего, имена пророка Мухаммада (С.А.С.), имена святых [Акаев 2008: 33].

В ингушской практике исполняются религиозные песнопения в честь *устазов* (муршидов). Каждое братство в этом случае исполняет *назм* (особое молитвенное песнопение) в честь своего учителя [Албогачиева 2009: 348].

По известному преданию, тайну учения и ритуальных молитв шейху Кунта-Хаджи открыл сам Всевышний. Рассказывают, что шейх обладал даром творить чудеса, исцелять больных, перемещать человека в пространстве [Ислам… 2006: 228]. В религиозной практике мюридов особое значение имеет посещение *зиярата* (места захоронения) его матери Хеди (с. Гуни, Веденский район Чеченской Республики). Здесь же, согласно преданию, от следа посоха святого из-под земли забил родник с целебной водой, на сегодняшний день также являющийся местом паломничества.

Библиография

Акаев В.Х. Шейх Кунта-Хаджи. Жизнь и учение. Грозный, 1994.

Акаев В.Х. Ислам в Чеченской Республике. М., 2008.

Албагачиев Р.-Х.Ш. Шейх, устаз, овлия Кунта-Хаджи Кишиев. Нальчик, 2012.

Албогачиева М.С.-Г. Маулид в Ингушетии // Лавровский сборник. Материалы XXXIII–XXXIV Среднеазиатско-Кавказских чтений 2008–2009 гг. Этнология, история, археология, культурология. СПб., 2009.

Барахоев М. Нравственно-религиозное учение суфия Кунта-Хаджи Кишиева // Общенациональная газета республики Ингушетия «Свет» («Сердало»). 2006. № 5.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-298-2/
© МАЭ РАН

Ислам на территории бывшей Российской империи: Энциклопедический словарь. М., 2006.

Мальсагов М.С. Древо жизни. Нальчик, 1999.

Энциклопедия суфизма / Юсуф Хаттар Мухаммад. М., 2005.

В.А. Дмитриев

КУЛЬТ МОЛНИИ В ПОЛЕВЫХ МАТЕРИАЛАХ А.А. МИЛЛЕРА ПО СЕВЕРНОЙ ОСЕТИИ 1923 г.

В 2015 г. исполняется 140 лет со дня рождения А.А. Миллера, выдающегося отечественного археолога и этнографа, одного из основоположников российской палеоэтнографии, университетского преподавателя и музейного работника. Его почитают как одного из специалистов, создававшего методологию археологических исследований, как знатока кавказских древностей, как человека, способствовавшего сохранению музейных ценностей Петрограда-Петербурга в годы революции и разрухи. Однако долгие годы его имя было в забвении, последовавшем после ареста А.А. Миллера по сфабрикованному обвинению в 1932 г., что и привело к потери памяти о результатах его работ и выработанных им установках в археологии и этнографии.

В подходах, которыми руководствовался А.А. Миллер, не было того различия, которое сегодня существует между целями и методами археологии и этнографии, между академической и отраслевой науками. Ученый полагал, что обе дисциплины изучают архаику, действительно различаясь только методами, принципы которых следует совершенствовать, но не противопоставлять их объектные зоны. Такой подход был свойствен для российской науки 1920 годов, когда лучшей формой научно-полевой работы считались комплексные экспедиции с региональной привязкой, когда естественной была работа ученого

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-298-2/
© МАЭ РАН

в нескольких учреждениях, как для самого А.А. Миллера в этнографическом отделе Русского музея (ЭОРМ, ныне Российский этнографический музей), в Ленинградском университете, в Академии истории материальной культуры (ГАИМК).

В ЭОРМ А.А. Миллер работал с 1908 г., хотя его сотрудничество началось раньше с поездки к донским калмыкам в 1906 г. и экспедиции в Абхазию в 1907 г. и продолжалось до последних дней творческой работы. Свою профессию он характеризовал как изучение истории материальной культуры, древней и этнографической. В течение более 20 лет он являлся одним из четырех т.н. хранителей отдела, т.е. руководителем направления, организованного в музее востоковедения, объединявшего направления интереса к народам Кавказа, Центральной Азии, Поволжья, зарубежного Востока. После 1921 г. это направление было оформлено в отделение Кавказа и Туркестана (III отделение). Поездками 1907–1912 гг. А.А. Миллер заложил основы комплексного изучения Кавказа как целостного региона и выделил это направление в деятельности музея.

В 1916 г. А.А. Миллер собрал уникальную коллекцию предметов по культуре западных армян. Одновременно с поездками за этнографическими коллекциями он вел археологические работы по поручению Императорской археологической комиссии, и хотя в дореволюционный период эти работы шли самостоятельно, музей был коллекционером и этнографических, и археологических материалов. Такая его специфика дважды подтверждалась в 1908 и 1919 гг., в чем роль А.А. Миллера была ведущей. С 1923 г. настало время комплексных экспедиций.

А.А. Миллер являлся создателем северокавказской экспедиции ГАИМК (СКЭ ГАИМК), которой он руководил до 1932 г. Для археологии она была опытом разработки методологических основ и школой для многих известных впоследствии отечественных специалистов, для этнографии знаменовала целую эпоху в кавказоведении, для ЭОРМ — базовым приемом полевой деятельности. Как отмечал в 1931 г. А.А. Миллер, музеем, за исключением экспедиции 1927 г., не финансировались поездки на Северный Кавказ, все они осуществлялись в рамках работы СКЭ ГАИМК и, следовательно, должны были отвечать ее задачам.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-298-2/
© МАЭ РАН

В ряде случаев исследователь тратил собственные средства, которые далеко не всегда возмещались.

Так прошла и экспедиция в Северо-Осетинскую АО, состоявшаяся в первый год работы СКЭ ГАИМК в 1923 г., во время, выделенное в свободные дни от археологических раскопок, а этнографические наблюдения проходили вместе с археологическими разведками [Северокавказская экспедиция…]. Общими целями экспедиции были изучение традиционных погребальных сооружений на территории Горной Осетии, исследование быта осетин, собирание этнографических материалов о пережитках древних религиозных верований в осетинском быту и сбор предметов бытовой культуры (только последнее было непосредственно связано с заданием по линии этнографического отдела Русского музея). Интерес к погребальным памятникам был данью основной специализации СКЭ, результаты разведок публиковались в Известиях ГАИМК.

Разведки носили пеший характер с переездами верхом на лошадях между селениями, обследование затронуло селения Дигорского и Алагирского обществ. Обстановка была неспокойной. Так, в один из дней на окраине священной рощи Хетага ученый и его спутник встретились с членами вооруженной банды, которых еще было много в горах Северного Кавказа.

В соответствии с целями СКЭ выявлялись, обмерялись и зарисовывались погребальные сооружения разного времени. Общий археолого-этнографический подход определил интерес к святилищам — дзуарам, характеристика инвентаря которых была дана А.А. Миллером в соответствующей публикации [Миллер 1926]. В записях бесед с информантами в полевом дневнике ученого фактически на каждой странице содержались сведения, относящиеся к культу молнии у осетин. Первый вывод, который легко напрашивается, — это большая частота случаев, что сделало это явление частью повседневной жизни и привело к созданию стереотипизированных действий после поражения живых и неживых предметов атмосферным электричеством.

Отмечая, что для горцев Кавказа культ молнии характерен, выявлен и достаточно подробно описан разными авторами, следует отметить, что описания его в полевом дневнике А.А. Мил-

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-298-2/
© МАЭ РАН

лера разнообразны, оригинальны и позволяют выявить несколько различных форм культа. Так, описан полный ритуал обращения с телом убитого молнией человека, который предусматривает появление свидетеля события в селении и оповещение его жителей, приготовление в полном молчании 49 (7×7) хлебцев и выбор для траурной процессии семи юношей и семи девушек. Затем организуется сама процессия, которую возглавляет свидетель, обряженный в белые одежды. Девушки и юноши шествуют попарно, а сзади на повозке везут тело пораженного (из этого следует, что его тело не было оставлено на месте происшествия, а было доставлено в селение). Девушки и юноши умываются молоком, молоком были вымыты также копыта быков. В пути делают семь остановок, чтобы окропить крестообразно эти места. На месте поражения убивают и свежуют белого козленка, мясо которого бросают в яму, а шкуру вешают на шест, после чего исполняется обряд цоппай (движения с песнопениями). Место захоронения пострадавшего стараются в дальнейшем обходить. Обряд был зафиксирован в с. Стыр Дигора (Дигорское ущелье).

В дальнейшем в дневнике отмечается ряд вариаций, которые, как представляется, имеют важное значение.

1. Повозка, запряженная быками, может двигаться произвольно и остановиться далеко не в том месте, где человека поразила молния, обряд производится на месте остановки.

2. Пораженного привозят на санях в дом и держат его там три дня, независимо от того, жив он или нет. Умершего оплакивать нельзя, но и с живым человеком эти три дня не разговаривают, а входить к нему имеет право только специально выделенная персона. Ради сохранившего жизнь устраивают цоппай, но в обществе в дальнейшем никак не выделяют. Покойника выносят семь человек в белых одеждах и хоронят с исполнением выше описанного ритуала и обязательного хороводного танца цоппай. После похорон режут белого барашка, на шкуре которого пишут кровью какие-то знаки.

3. Если молния поражает скот, то на месте происшествия отделяют тех, кто остался в живых, и вокруг них совершают цоппай, а мертвых бросают в вырытую яму. Цоппай длится до трех часов, чтобы убедиться в том, что все убитые действительно

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-298-2/
© МАЭ РАН

мертвы. Оживший скот отгоняют с места исполнения обряда, но на ночь не заводят в селение.

4. Шкуру жертвенного животного вешают не только на шест, но и на каркас в виде диска.

5. Цоппай является обязательным элементом обряда, его исполняют и при попадании молнии в жилище.

6. Для исполнения обрядов и общения с телами пораженных выдвигается специальный человек *Дасьны,* который носит во время обряда белые одежды, т.к. считается, что пораженного контролирует злая сила, опасная для всех окружающих, кроме персоны дасьны; других сакральных функций эта персона не имеет.

7. Скот, пораженный молнией, по поверьям, уже все равно принадлежит «другому миру». В с. Ход была записана легенда, как черти раскопали лошадь, зарытую после смерти от молнии, жрец для защиты от чертей посоветовал зарыть кости лошади в белой материи.

8. Рекомендуется человека, пораженного молнией, но оставшегося в живых, закопать в землю. На наш взгляд, таким образом имитируется захоронение, имеющее временный характер.

Отдельным сюжетом выступает связь молнии и гигантского змея, поверие о котором широко представлено в демонологии горцев Северного Кавказа. По полевым материалам А.А. Миллера отмечаются следующие мотивы.

1. Появление гигантского змея с двумя ногами в месте, куда ударила молния.

2. Представление молнии как змея, спускающегося с неба.

3. Представление молнии как оружия небесного кузнеца Курдалагона, поражающего змея, что включает представление о молнии в ряд змееборческих мифов.

Судя по полевым наблюдениям А.А. Миллера, культ молнии в Северной Осетии в начале XX в. не представлял собой цельного явления. Скорее он был набором разных действий, что может объясняться его состоянием как реликта традиционного комплекса верований и действий, а также природой культовых действий, допускающих разнообразие поступков относительно предписанных норм.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-298-2/
© МАЭ РАН

Библиография

Северокавказская экспедиция 1923 г. // Архив РЭМ. Ф. 2. Оп. 1. Д. 133 а.

Миллер А.А. Жертвенные предметы из осетинских дзуаров // Материалы по этнографии России. 1926. Том 3. Вып. 1. С. 85–93.

А.Р. Ихсанов

КОНФЕССИОНАЛЬНАЯ СОСТАВЛЯЮЩАЯ И ИМИДЖ СОВРЕМЕННОЙ ТУРКМЕНСКОЙ МОЛОДЕЖИ

Средняя Азия является перекрестком культур, что способствовало развитию феномена среднеазиатского синкретизма. Этот феномен до сих пор играет свою роль в процессе социализации личности. В то же время каждый житель Средней Азии значительное внимание уделяет собственной репутации, определяющей отношение к индивиду в традиционном обществе и за его пределами. В данной работе представлены наблюдения за туркменскими студентами, проходящими обучение за пределами своей страны. Цель работы — показать значение имиджа для среднеазиатской молодежи, место религии в этом процессе и исторические предпосылки соответствующих явлений.

Имидж — мнение об объекте, возникшее в психике группы людей на основе образа, сформированного в результате восприятия определенных характеристик данного объекта [Панасюк 2007]. В среднеазиатских языках также используется иностранное слово «имидж», но наравне с ним существует система терминологии, передающая соответствующее семантическое значение.

В большинстве среднеазиатских языков это заимствованный из фарси термин ابرو [аб(э)ру] (туркм. *abraý*, узб. *obru`*, кыр. *абруй*). Дословный перевод этого термина — «вода лица» — на-

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-298-2/
© МАЭ РАН

прямую связан с глаголом ریختن [рихтан] — проливать (в значении портить репутацию). В этом случае нельзя исключить возможности связи данного понятия с представлением древних иранцев о чистоте стихий. В этом же значении часто используются термины «имя» (туркм. *at*, узб. *nom*, тадж. *ном*), «слава» (узб. *dong*, тадж. *шӯҳрат*, каз. *жақсы атақ* (добрая слава)), «авторитет» (каз. *бедел*), «внешний вид» (туркм. *sypat*, каз. *бейне*) или их комбинации (туркм. *at-abraý*). Примечательно, что семантика этих слов выделяет определенные структурные составляющие понятия «имидж». В этой связи интересны и дополнительные значения этих терминов (величина, вес, сила, влияние, кредит, хвала, подобие, облик и пр.).

Следует отметить, что явление создания и поддержания собственного имиджа имеет глубокие исторические корни. В частности, в традиционной туркменской системе общественных отношений XVIII–XIX вв., обычно именуемой “acephalous community” [Geiss 2005: 7–8], т.е. не имеющей во главе общества ярко выраженного регулирующего института, все отношения коррелируются неписаным правом. При такой системе авторитет старейшин, военных и религиозных деятелей определял степень их влияния на решение жизненно важных вопросов. Безусловно, для общества, в котором религия является одним из столпов мировоззрения и миропонимания, религиозный авторитет, во многом основанный на легитимации традиционной обрядности, уходившей в глубь веков [Демидов 1978: 105–130], являлся определяющим фактором воздействия на социально-экономические и политические процессы, в первую очередь играя роль механизма общественного единения в период Смуты [Россия — Средняя Азия 2011: 33–56]. Однако дальнейшие процессы развития религии, культуры и социально-политической системы привели к изменениям культурного кода (КК).

В частности, В. Клемент считает, что локализация туркмен непосредственно на границе культурных ареалов сыграла свою роль в стремлении подчеркнуть характерные особенности местного КК в рамках более крупных систем. Так, она обратила внимание на стремление туркменских джадидов отмежеваться от концептуальных построений И. Гаспринского путем выделения

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-298-2/
© МАЭ РАН

характерной фонетической особенности туркменского языка (долгие и краткие гласные) в алфавитной системе [Clement 2005].

В политическом отношении эти изменения относились к взаимодействию администрации Закаспийской области и туркменских предводителей, целью которого было усиление контроля новой администрации края, с одной стороны, и укрепление авторитета местных лидеров — с другой [Ботяков 1995; Международные отношения… 2011: 20–21]. Этот процесс привел к отправке первых туркмен в учебные заведения Российской империи [Гундогдыев 2012: 7–40] и заложил основы для явления, которое особенно ярко проявилось в советский период, — конструирования репутации, направленной, с одной стороны, на сохранение связей в традиционном обществе, а с другой — на продвижение вверх по карьерной лестнице [Ботяков 1995]. В этой связи следует отметить особое умение туркмен приспосабливаться к изменению социально-экономической реальности. Кроме того, традиционные ценности оказывали влияние и на русскоязычное население ТССР, что выражалось, в частности, в раздельном обеде мужской и женской половины семейства во время приема гостей [сообщение информанта].

С конца 80-х годов XX в. происходят очередные изменения КК, обращенные на демонстрацию собственной идентичности, в том числе в языковом, культурном и религиозном плане. Что касается современных туркмен, то на них и процесс построения ими собственного имиджа значительное влияние оказывает процесс глобализации, который связан с развитием экономики и информатизацией.

Что касается современных туркмен, то на них и процесс построения ими собственного имиджа значительное влияние оказывает процесс глобализации, который связан с развитием экономики и информатизацией, что привело к определенному разлому в туркменском обществе.

Нижеописанные аспекты формирования имиджа могут быть направлены на укрепление положения индивида как в традиционном обществе (следует отметить, что туркменское общество консервативно), так и за его пределами.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-298-2/
© МАЭ РАН

Культурные феномены и влияние на них глобализации. В данном аспекте следует выделить три феномена: вестернизация, истернизация и неоисламизм. Влияние вестернизации выражается в адаптации западных ценностей, а также в ориентации на мировую массовую культуру. Истернизация выражает себя прежде всего через влияние турецкой и индийской массовых культур. Во многом этот аспект зависит от понятия «мода».

Неоисламизм — явление, выражающееся в «единении *умм*ы» и «адаптации в соответствии с КК исламской цивилизации либеральных ценностей» [Концепции… 2009: 165–180]. Это выражается как в выделении собственной религиозной принадлежности за счет определенного набора показных элементов, так и в распространении некоторых тенденций, развивающихся в исламском мире в последние годы (к примеру, взаимодействие светского и религиозного слоев населения).

Также следует отметить, что традиционная обрядность всегда являлась важной составляющей репутации жителя Средней Азии [Абашин 1999: 87–107]. Один из таких аспектов — паломничество — послужил стимулом для развития так называемого “Zyýarat maksatly syýahatçylyk” (туризма с целью паломничества) [Türkmenistan… 2013: 91–113].

В то же время следует подчеркнуть, что все эти процессы не однонаправленные. Так, продукция традиционного ремесла и национальные орнаменты выходят на мировой рынок, а культовые предметы приобретают новое значение. Например, известный туркменский оберег от сглаза (*alaja*) в настоящее время является элементом светского свадебного ритуала (туркменские молодожены обмениваются кольцами и соответствующим оберегом).

Направленность этих феноменов на формирование имиджа субъекта зависит от его пространственно-временной локализации.

Семейные отношения. Данный аспект, имеющий колоссальное значение для традиционного общества, играет важную роль при конструировании имиджа. Необходимо подчеркнуть не только семейную взаимопомощь, соблюдение определенных половозрастных категорий (у туркмен и казахов — семь возрастных категорий [Ботяков 2002: 49–50; Кляшторный, Султанов

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-298-2/
© МАЭ РАН

2009: 334–335]), но и четкую демонстрацию семейной религиозной принадлежности, которая рассматривается как один из элементов национальной культуры. Примечательно, что в смешанных семьях это может быть не только ислам, но и другая религия. Возможна ситуация, при которой «конфессиональный инструментарий» используется для демонстрации почета, символического включения в клан.

Отношение к диаспоре. Еще в советское время туркменские студенты были известны тем, что сохраняли тесные контакты с родиной. Важно отметить, что, уезжая на учебу, туркмены стремятся к объединению преимущественно в рамках локоцентричных сообществ.

Демонстрация своего социального положения. Данный аспект связан с иерархическим построением общества. Поверхностное его изучение демонстрирует аналогию со схожими тенденциями у представителей других евразийских сообществ [Лавровский сборник 2009].

Рабочий имидж. Соответствует появившимся в результате глобализации культурным типам [Концепции… 2009]. Однако может включать некоторые элементы КК (особое отношение к форме презентации проекта, иерархия принятия решений, особая форма проявления уважения к старшим и др.).

Отношение к собственному телу. Известно, что символика тела в традиционном обществе имеет глубокий смысл. Изначально у туркмен подобная символика обладала выраженной семантикой, например женские носовые украшения (*burun halka*) являлись индикаторами семейного положения.

В настоящее время можно наблюдать персонализацию тела у туркмен, т.е. индивид сам распоряжается своим телом, а соответствующие элементы теряют свою семантику, хотя в использовании арабских надписей для татуажа можно усмотреть традицию употребления оберегов (*tumar*) или представление о святости арабского алфавита.

В целом очевидно, что имидж исторически имел важное значение для жителей Средней Азии, поэтому поддержание собственного авторитета играет важную роль в местном КК. При этом конфессиональный аспект, являющийся одним из эле-

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-298-2/
© МАЭ РАН

ментов мировосприятия, традиционно занимает важное место в формировании имиджа.

В настоящее время многие знаковые элементы утратили прежнее значение, в то же время этот процесс подвергается влиянию глобализации. Если раньше главными критериями авторитета являлись военная слава, религиозный авторитет, соблюдение традиционной обрядности, то на уровне исторической современности можно говорить о комплексе аспектов, способных адаптироваться к изменению локализации субъекта в пространственно-временном континууме.

Библиография

Абашин С.Н. Вопреки «здравому смыслу»? (К вопросу о «рациональности/иррациональности» ритуальных расходов в Средней Азии) // Вестник Евразии. М., 1999. № 1–2.

Ботяков Ю.М. Некоторые аспекты традиционной политической культуры туркмен (XIX–XX вв.) // Этнические аспекты власти. СПб., 1995.

Ботяков Ю.М. Аламан: социально-экономические аспекты института набега у туркмен (середина XIX — первая половина XX в.). СПб., 2002.

Гундогдыев О.А. Боевой путь Текинского конного полка (1914–1918 гг.). Ашхабад, 2012.

Демидов С.М. Суфизм в Туркмении (эволюция и пережитки). Ашхабад, 1978.

Кляшторный С.Г., Султанов Т.И. Государства и народы Евразийских степей: от древности к Новому времени. СПб., 2009.

Концепции современного востоковедения. СПб., 2009.

Лавровский сборник (материалы XXXIII Среднеазиатско-Кавказских чтений 2008–2009 гг.). СПб., 2009.

Международные отношения в Центральной Азии (события и документы). М., 2011.

Панасюк А.Ю. Имидж: Энциклопедический словарь. М., 2007.

Россия — Средняя Азия: в 2 т. М., 2011. Т. 1: Политика и ислам в конце XVIII — начале XIX в.

Clement V. Rewriting the “Nation”: Turkmen Literacy, Language and Power, 1904–2004. Ohio, 2005.

Geiss P.G. Pre-Tsarist and Tsarist Central Asia: Communal Commitment and Political Order in Change. L.; N.Y., 2005.

Türkmenistan — syýahatçylygyň ülkesi. Aşgabat, 2013.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-298-2/
© МАЭ РАН

Е.Л. Капустина

ИСЛАМ В ГОРОДСКОМ ПРОСТРАНСТВЕ И ОБЩЕСТВЕННЫХ ДИСКУССИЯХ МАХАЧКАЛЫ

В постсоветский период исламу отводится значительное место в общественной жизни Дагестана, религиозность человека, его принадлежность к тому или иному течению ислама становится одной из актуальнейших и важнейших тем в дискурсах различных сообществ. Особенно выразительно проявляется эта тенденция в городском пространстве, прежде всего в столице республики — Махачкале.

На селе существование сообщества реального взаимодействия и в некоторой степени реальность джамаатской структуры определяет наличие более определенных и четких религиозных лагерей. В городском же пространстве, очевидно, встречается множество акторов, категоризация которых непроста. Чего стоит только дискуссия вокруг новых направлений в исламе. При этом задается вопрос о том, новые ли они или наследуют тенденции, проявившиеся в Дагестане еще в конце XIX — начале XX в. (Али Каяев, которого называют одним из первых дагестанских ваххабитов, и т.п. — об этом см. [Абдулагатов 2008]).

Разговор об этом здесь будет в значительной мере упрощать картину. В городе существуют сторонники светского образа жизни (среди них умеренные или даже формальные мусульмане, атеисты-агностики и представители других конфессий), есть сторонники тарикатского ислама (их могут называть традиционалистами), приверженцы новых направлений в исламе (их названий гораздо больше, об этом подробнее см:. [Ярлыкапов 2014: 188–190]). По моему мнению, в практиках религиозного характера сложно выделить четкие границы групп и жестко зафиксировать за ними различные вариации религиозного поведения.

В статье речь пойдет о специфике дискуссий вокруг ислама в Махачкале и проявлений религиозности в общественной жиз-

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-298-2/
© МАЭ РАН

ни махачкалинцев, в частности через развитие индустрии исламской торговли. При этом разговор будет вестись не о явлениях, напрямую касающихся отправления самого культа, и не о специфике трактовки догматов веры, не о декларации, а скорее о практиках поведения махачкалинцев, апеллирующих к исламу, а также об особенностях и механизмах потребления товаров и услуг, маркированных в религиозных терминах или использующих исламскую символику и включенных в исламский дискурс столицы Дагестана.

В последние годы особенно заметны процессы, меняющие Махачкалу, городское пространство в целом, в том числе и через развитие исламского дискурса, столкновение разных точек зрения на ислам и его роль в жизни сообщества.

Интересным представляется развитие в Махачкале индустрии исламских товаров и ее презентация в городском пространстве. Избыточным, на мой взгляд, будет утверждение, что в городе за последние десятилетия эта индустрия необычайно развилась: появились магазины, предлагающие религиозную литературу, символику, атрибутику отправления культа — коврики для намаза, четки, тюбетейки и т.п. Однако исламскую тематику эксплуатируют и некоторые сферы бизнеса, напрямую не связанные с выше указанными товарами.

В частности, ресторанный и торговый бизнес при формировании ассортимента и разработке рекламных текстов все чаще использует отсылки к сфере религиозного. Большая часть кафе и ресторанов, еще пару лет назад имевших в своем меню алкоголь, теперь его не предлагает. Причина, однако, здесь, по словам горожан, не только в возросшем благочестии владельцев, но и в давлении и даже угрозах в адрес продавцов харама (запретного) со стороны различных сил.

Активно развивается так называемая пищевая халал-индустрия. Некоторые кафе, появившиеся совсем недавно, уже изначально позиционируют себя как территория халал. Слово халал / халяль пишется не только на упаковках мясной продукции, но и на многом другом. В итоге апелляция к исламу, его нормам и предписаниям может быть рассмотрена как механизм продвижения того или иного бренда.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-298-2/
© МАЭ РАН

В большом количестве появляются магазины исламской женской одежды. Причем большинство — в последние год-два, в результате возникли целые торговые улицы исламской одежды. Помимо магазинов женской одежды появляются магазины исламской мужской одежды, парикмахерские-халал для мужчин с мастерами-мужчинами, магазины других исламских товаров.

Специфическая мусульманская индустрия — арабская парфюмерия, фармацевтика, косметика. Например, в последний год многие употребляют *сивак* в качестве средства для чистки зубов, а также популярны зубные пасты с сиваком, масло черного тмина — универсальное средство от болезней.

В самых популярных местных газетах печатаются рубрики, в которых рассказывается о различных аспектах жизни правильного мусульманина. Здесь не только тексты о том, как делать намаз и держать пост, но и анализ всех аспектов экономической и социальной жизни — правила открытия бизнеса, правила взаимоотношений в семье и обществе, правила ухода за собой.

Дискуссии вокруг различных течений ислама, религиозности вообще весьма актуальны. Интересно, что особенно острыми в Махачкале бывают споры вокруг мусульманской женской одежды. Это традиционная территория ристалищ сторонников тех или иных точек зрения на городскую и шире дагестанскую культуру. В частности, большой общественный резонанс наблюдается вокруг темы ношения жительницами Дагестана головного платка, *хиджаба* (и шире — *хиджаба* как одежды, скрывающей фигуру женщины за исключением лица и кистей рук), причем именно в столице вся острота этого спора выражена сильнее всего. Мне доводилось слышать истории о принципиальном отказе водителя маршрутки везти девушек в хиджабах, об отказе женщин в салонах красоты стричься у «закрытых» девушек, равно как и о необыкновенной внимательности и благожелательности горожан к ним как к носительницам высокой нравственной культуры.

Сторонники светских правил жизни в городе подчеркивают чуждость хиджаба для дагестанской культуры и предлагают ревнительницам женского исламского благочестия носить тра-

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-298-2/
© МАЭ РАН

диционные головные уборы горянок, такие, например, как *чохто* и платки [Тахнаева 2011]. Сторонники хиджаба борются за него, упирая на права человека и свободу совести — особенно актуален вопрос о хиджабах в учебных заведениях.

В последние пару лет обществу был продемонстрирован еще более специфический вариант — *никаб*, накидка, которая оставляет лишь прорезь для глаз, а также черные перчатки.

На фоне разговоров о соответствии предлагаемых вариантов «исламской» женской одежды «народному» дагестанскому костюму поднимается вопрос о месте традиционной дагестанской культуры в современной жизни республики.

Дагестан отличается от соседних республик Северного Кавказа и Грузии, где в общественной жизни появляются национальные костюмы — в свадебной и праздничной моде, как официальные костюмы чиновников и т.п. В Дагестане проект национального костюма не получил поддержки, даже инициатива Абдулатипова переодеть чиновников в черкески была воспринята отчужденно и даже с раздражением, как клоунада. При этом исламская мода, т.е. в первую очередь арабская — рубашка-*галабия*, платья, даже чалма — все чаще видны на улицах. Пока галабии воспринимаются как маркер салафитов, но еще некоторое время назад и хиджаб воспринимался так же, а сейчас хиджаб — привычный вариант для облачения женщин, придерживающихся различных направлений ислама.

Более того, количество женщин и девушек, которые носят не хиджабы, но платки — в виде тюрбанов, закрывающих все волосы, но оставляющих открытыми шею и мочки ушей, а также платков треугольниками, шарфов, накинутых на голову и т.п., стало гораздо больше. Еще 10–15 лет назад женщины в платках, которых можно было встретить в городе, чаще всего были или женщины в возрасте, или приехавшие в город, или недавно переехавшие вчерашние сельчанки. Часто сельские жительницы, приезжая в город, снимали платки, а возвращаясь в село, надевали их опять. Сейчас платки, тюрбаны и хиджабы носят именно махачкалинки. Основные потребительницы хиджабов — молодежь, ученицы старших классов и студентки, т.е. девушки на выданье.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-298-2/
© МАЭ РАН

Интерес представляет вопрос о взаимодействии в городской культуре исламских символов и символики т.н. гламура, а через это — о самой моде на религиозность. То, что хиджаб в Дагестане — не только отражение религиозных убеждений, но и мода, очевидно.

Дискуссия вокруг праздников. В принципе, под удар попадают все не связанные с исламом праздники — все, кроме Уразабайрам, Курбан-байрам и, может быть, рождения Пророка. Пожалуй, наиболее яркая полемика разгорелась вокруг Нового года.

Развернувшаяся кампания против празднования Нового года достигла своего апогея пару лет назад. В самом конце декабря в Сети активно стали распространяться ролики, в которых различные жители Махачкалы — среди них как религиозные деятели (сторонники тариката и условная группа салафитов), так и напрямую не связанные с отправлением культа люди — юристы, общественные деятели, спортсмены и т.п. Примечательно, что среди обличителей Нового года выступили и известные в республике бывшие звезды КВН, а ныне известнейшие шоумены и лидеры развлекательной индустрии последних лет. В основном это относительно молодые люди.

Реакция сторонников доминирования в городской среде светского образа жизни была достаточно резкой и осуждающей.

В 2014 г. градус накала общественной дискуссии снизился, но сама тема не была исчерпана и периодически всплывает. Порой противники светских праздников и их оппоненты — часто члены одной семьи, и дискуссии об этой проблеме актуализируются с приближением очередного красного дня календаря. Например, если отец не признает Нового года и празднования дня рождения и не устраивает праздника детям по этим поводам (разумеется, и не дарит подарков), то таковые праздники могут быть проведены другими членами его семьи — дядями и тетями этих детей, которые иногда демонстративно преподносят подарки своим племянникам.

Алексей Малашенко, рассуждая об исламских модернистах в городе и консерваторах в сельской местности и отмечая, что

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-298-2/
© МАЭ РАН

это вполне логично — модернизм в городской среде, говорит, что, когда речь заходит об исламе, те же «модернисты» зачастую занимают охранительные позиции, т.е. «урбанистический склад поведения люди пытаются компенсировать аффективной приверженностью к исламу» [Малашенко 2007: 39].

В нынешней столице республики сторонники светского образа жизни и горожане, ратующие за исламский образ жизни, все больше отгораживаются друг от друга. Неудивительно, что немногочисленные бары ввели жесткий фейс-контроль: хозяева и посетители боятся, помимо сельских парней, и радикально настроенных сторонников исламских ценностей. Некая культурная сегрегация в городе явно начинает складываться — по одну сторону бары, выставки, елка на Новый год и европейская одежда, по другую — арабизированная исламская мода, отрицание светских и неисламских праздников.

В заключение стоит отметить, что, на мой взгляд, сейчас исламская индустрия и дискуссии вокруг религиозного в пространстве дагестанского города — не столько признак исламской радикализации, сколько поиск обществом новых культурных ориентиров и формирование новых образцов поведения.

Библиография

Абдулагатов З.М. Ислам в массовом сознании дагестанцев. М., 2008.

Малашенко А. Ислам для России. М., 2007.

Тахнаева П.И. Хиджаб, чухта и туфт // Газават. Сайт Хаджи-Мурада Доного. 17.09.2011. Режим доступа - http://www.gazavat.ru/history3.php?rub=21&art=523.

Ярлыкапов А.А. Ислам и конфликт на Кавказе // Большой Кавказ двадцать лет спустя. Ресурсы и стратегии политики идентичности. М., 2014.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-298-2/
© МАЭ РАН

С.А. Мир-Багирзаде

АЗЕРБАЙДЖАНСКИЕ КОВРЫ И ТРАДИЦИИ ИСЛАМСКОЙ КУЛЬТУРЫ

Ковер — ткальные или узелковые изделия из шерсти или шелка, одноцветные, цветные с полосками или сложной окраски, с орнаментальными или фигурными мотивами. Ковры в Европе применялись исключительно для тепловой изоляции и украшения жилища. На Востоке ковры считаются неотъемлемой частью жизни, украшают и утепляют интерьер юрты, они являются и ложем, и сиденьем, используются 5-кратно в день при молитве, из них состоит седло, ковер, который дарит невеста своему жениху, и он сопровождает своих владельцев до конца жизни. Название ковров происходит от мест их производства, реже торговых центров.

История зарождения ковра уходит корнями в глубокую историю. Все предпосылки для развития этого искусства в Азербайджане были предопределены самой природой: прекрасные природные краски с помощью даров растительного, животного мира, минералов, шерсть, полученная в результате разведения скота, в частности баранья, верблюжья, козья.

Искусство ковра появилось после производства тканей. Сначала появился войлок (габа), шерстяные ткани, потом — расписные ткани, далее — однотонные, позже — разноцветные паласы. Возникновение ворсовых ковров относится к более позднему периоду. Во времена Сасанидов (V–VI в.) наряду с художественными изделиями производились нежные ткани и ковры.

Во времена Арабского халифата широкой известностью пользовались плетеные и тесненые ткани, в особенности Тебризские ковры, связанные с именем Солтана Мухаммеда. О величии азербайджанского ковра свидетельствует «Хамса» Низами Гянждеви, где воспевается красота убранства дворца царицы Нушабе из Барды:

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-298-2/
© МАЭ РАН

У нее во дворце есть большая палата,
Что не только ковром златотканым богата.
[Низами Гянджеви 1998: 532]

Ученые по-разному определяют азербайджанские ковры. Одни относят их к кавказской группе ковров и делят в основном на два типа, другие — на шесть типов, в зависимости от регионов. Многие европейские ученые исследователи относят азербайджанские ковры к иранской, или турецкой группе, или, как отмечалось выше, к кавказской группе.

Азербайджанский ученый Лятиф Керимов в своей книге «Азербайджанский ковер» выделил эти ковры в самостоятельную группу, которые разделил на четыре типа (школы): 1 — Куба-Ширванская, 2 — Гянджа-Казахская, 3 — Карабахская, 4 — Тебризская. К каждому типу относятся определенные ковры конкретных регионов, например, к типу Губа-Ширванских ковров относятся семь подтипов ковров: Шемаха, Губа, Дявячи, Ходжакенд, Хызыр, Гусар и др. Из них только Бакинская группа выткана в определенном стиле: Халапута, Сураханы, Хиляршян, Горадил, Фатмаи. Азербайджанские ковры характеризуются особенностями цвета и композиции [Керимов 1961].

Композиционно азербайджанские ковры делятся на два элемента: *гёль* (озеро) — середина ковра, называемая средним полем, и *хашия* — кайма, украшенный край. Особенностями азербайджанского ковра являются отражения в нем предметов человеческого бытия, некоторые из них представлены как символы, выражающие представления того или иного региона. Здесь изображаются стилизованные растения, животные, насекомые, птицы, в том числе звезда, пахлава, треугольники и прочие многоугольники и другие геометрические формы. Например, в коврах Бакинской, Кубинской, Ширванской зон широко использовались геометризированные, растительные и животные мотивы, а также рисунки с изображением людей. В азербайджанских коврах часто применяются такие растительные орнаменты, как бута, джуппа, чайный цветок (чайгюлю), вьюнок, цветок, бутон и другие.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-298-2/
© МАЭ РАН

Цветовой спектр азербайджанских ковров очень широкий, отражающий природные цвета. Каждый регион имеет свою расцветку. Например, в Бакинской, Кубинской, Ширванской зонах фон и узоры ткались в основном в красном, синем, белом, оранжевом, светло-голубом цветах. В коврах Гянджа-Казахской зоны, где широко использованы геометрические и животные мотивы, фон и рисунки ткались преимущественно в белом, зеленом, желтом, красном, синем цветах. Ковры Карабахской зоны украшаются в основном растительными мотивами, а также рисунками с изображением людей и животных. В этих коврах использованы красные, розовые, оранжевые и другие тона [Алиева 1987: 92].

По применению в быту азербайджанские ковры делятся на различные виды. Например, по размеру, назначению. Молитвенные ковры — маленькие, используются для настила пола. Исламская религия внесла свои коррективы в быт, жизнь и традиции Азербайджана, где были распространены зороастризм, христианство и иудаизм. Ковры-*намазлык* (молитвенные) стали неотъемлемой частью каждой семьи. В них стали преобладать геометрические, растительные мотивы. В коврах *намазлыг* применялась и арабская вязь, отражающая аяты из Корана, молитвы и имя Бога — Аллах, куфическим почерком, реже изображалась сама Мекка.

Появился целый ряд мотивов, композиций, которые нашли отражение во всем декоративно-прикладном искусстве. На коврах изображались мечети и мехрабы, в верхней части ковра — арки. Изображение мехрабов присуще только молитвенным коврам (*мехрабы-намазлыг*). В композиции данного ковра можно встретить изображение пяти пальцев руки, широко распространенный арабский символ, а также буты, пчел (Ширванские ковры), птиц и т.д. Изображение мехраба можно встретить часто в Карабахской группе — «Кюрд», в Гянджинской — «Фарзели», в коврах, вытканных на территории Кубы и Казаха, а также в ширванских, турецких вышивках и ковровых изделиях.

Композиции «Бенди-руми» встречаются на территории Ширвана, многие из них ткались в Маразе. Срединная кайма их

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-298-2/
© МАЭ РАН

состоит из крючкообразных элементов, которые встречаются в Сальяно-Муганских коврах и в Болгарских чипровских килимах, где белый и кремовый цвета фона являются характерными [Велев 1960: 25].

Во всех произведениях мусульманского искусства красной нитью идет Слово Божье — цитаты из Корана (коранические аяты). Это можно увидеть и в архитектурных памятниках, и в декоративно-прикладном искусстве, и в книжном искусстве; музыка используется при чтении Корана нараспев, когда муэдзин призывает на молитву, а поэзия использует и стихотворную форму Корана, и заложенные в нем нравственные принципы.

Азербайджанские ковры разнообразны по назначению и применению в быту. Имеются специальные настенные ковры, используемые для дизайна и утепления комнаты. В комнате для гостей применяется целый комплекс ковров, и все они разные по размеру, форме и композиции. Посередине настилается большой ковер — *халы*, начало комнаты украшается ковром *кялляи,* а по краю главного ковра настилаются крайние ковры — *кянары*.

Азербайджанские ковры богаты своими древними традициями, обогатившими декоративно-прикладное искусство Азербайджана. Они принадлежат к числу жемчужин сокровищницы мировой культуры и хранятся во многих музеях и коллекциях мира.

Библиография

Низами Гянджеви. Избранное (Хамсе). Баку, 1998.

Алиева Анна-ханум. Ворсовые ковры Азербайджана XIX — начала XX в. Баку, 1987.

Велев В. Болгарские килимы до края на XIX век. София, 1960.

Керимов Л. Азербайджанский ковер. Баку; Ленинград, 1961. Т. 1.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-298-2/
© МАЭ РАН

О.С. Павлова

СПЕЦИФИКА РЕЛИГИОЗНОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ МУСУЛЬМАН СЕВЕРО-ЗАПАДНОГО И СЕВЕРО-ВОСТОЧНОГО КАВКАЗА[1]

Современный российский ислам разнообразен. В каждом регионе, где проживают мусульмане, сложилась своя специфика религиозных практик; кроме того, степень включенности мусульманских народов в исламскую практику значительно колеблется. Так, по данным социологических исследований, только 18 % мусульман Татарстана умеют совершать намаз [Ахметова и др. 2014: 285], а среди чеченцев 82 % выполняют пятикратную молитву ежедневно [Шевченко, Текушев 2011: 195].

С целью изучения специфики содержания и степени выраженности религиозной (конфессиональной) идентичности этносов Северного Кавказа (чеченцев, ингушей, карачаевцев, балкарцев, адыгов) проведено социально-психологическое исследование. Всего в исследовании приняли участие 508 чеченцев, 478 ингушей, 470 адыгов (435 респондентов идентифицировали себя как кабардинцы, 35 — как черкесы), 132 карачаевца, 125 балкарцев. Для изучения структуры социальной идентичности использовались следующие методики: тест Куна-Макпартленда «Кто Я?», неоконченные предложения (авторский вариант), опросник (авторский вариант). Распределение ответов было получено с помощью статистического пакета SPSS for Windows 18.0.

Остановимся подробнее на некоторых особенностях религиозной идентичности респондентов. Результаты теста «Кто Я?» показали, что религиозную идентичность в качестве наиболее значимой категории социальной идентичности указали около 50 % чеченцев, ингушей, карачаевцев, тогда как для адыгов и бал-

[1] Статья подготовлена при поддержке гранта РГНФ № 15-06-10843 «Риски и ресурсы религиозной идентичности в современной России: кросскультурный анализ».

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-298-2/
© МАЭ РАН

карцев она значима в меньшей степени. Так, частота указания своей религиозной идентичности у адыгов составляет только 21 %.

Содержание религиозной идентичности было изучено с помощью методики «Неоконченные предложения». Анализ ответов на неоконченное предложение «*Быть настоящим мусульманином — это значит…*» выявил существенные различия в содержании религиозной идентичности респондентов. Для вайнахов и карачаевцев *Быть мусульманином — это огромное счастье, это радоваться, быть самым счастливым, стоять на самой высшей ступеньке, идти по правильному пути (инг.); Для меня это все; Быть поистине счастливым человеком; Быть ближе к раю; Я горжусь тем, что я мусульманка (чеч.), Быть самым счастливым человеком; Тебе очень сильно повезло (карач.).*

Вайнахские и карачаевские респонденты обозначали в качестве *необходимых* содержательных компонентов религиозной идентичности соблюдение пяти столпов ислама, знание Корана, шариата; нравственные нормы в отношениях с людьми: *Достойно прожить эту жизнь, которая дарована и предначертана Всевышним, никогда не давая никаким жизненным трудностям, какими бы они ни казались большими, поставить себя на колени, не ропща, искренне веря, моля и уповая во всем полностью на Аллаха; Уважительно относиться к окружающим, и главное быть чистым душой; Любить людей; Желать всем того, чего желал бы себе* (инг.); *Быть справедливым, честным человеком. Сильным; Быть мужественным, всезнающим, верующим. Не лицемерить. Не завидовать, помогать нищим, не лгать; Быть честным, гордым, не сдаваться ни перед чем; Быть благочестивым; Быть гордостью, быть скромностью всех; Быть праведным человеком; Жить честно, умереть достойно* (чеч.).

Анализ содержания религиозной идентичности балкарских респондентов также показал гордость за свою религию. Но в отношении соблюдения религиозных практик наши респонденты высказывались менее однозначно. По мнению некоторых балкарских респондентов, быть мусульманином — это *Не делать ничего плохого и по возможности соблюдать правила; Верить в Бога молча, для себя* (балк.). Встречались ответы, которые проводили

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-298-2/
© МАЭ РАН

границу между религиозной и гражданской идентичностью: *Быть настоящим мусульманином — это знать законы, нормы гражданского государства, где живут* (балк.). Можно было встретить примеры смены конфессиональной принадлежности*: Быть мусульманкой — это быть покорной Аллаху, но, являясь православной христианкой, считаю, что это соблюдение всех законов Божьих* (балк.). А 18-летний балкарец обозначил свою религиозную идентичность как *итсист* — т.е. наличие веры, не связанной с рамками конкретной религии.

Подобные ответы встречались и в анкетах адыгских респондентов и свидетельствовали о том, что вопреки этнической традиции ряд адыгов не считают себя мусульманами, верующими. «*Быть настоящим мусульманином — это значит…*» *Быть арабом и жить в одной из арабских стран; Не знаю, я христианка; Я не мусульманин; Не кричать на каждом шагу, что ты мусульманин. А вообще мне все равно, я атеист; Не знаю, наверное, я ненастоящий мусульманин (для меня это не самое важное в жизни)* (каб.).

Встречались ответы, отражающие беспокойство кабардинских респондентов за попытки мусульман активно навязать свою религиозность окружающим. Такие ответы, как и ответы ряда балкарских респондентов, обозначили возможные конфликты между религиозной и гражданской идентичностью: «*Быть настоящим мусульманином — это значит…*» *оставаться верным вере и не пытаться навязывать ее окружающим* (каб.); *Знать главные столпы религии, выполнять их по мере возможности в условиях проживания; Умение сочетать религиозную практику и требования светского государства* (черк.).

Еще большую озабоченность и беспокойство отразили ответы, в которых рефреном звучал призыв: «*Быть настоящим мусульманином»* значит *не убивать*: *Быть не фанатичным и не убивать и не резать людей; Не убивать, чистое сердце, быть добрым; Не лгать, не желать зла другому, не мстить, не убивать, не воровать, следить за речью и многое другое; Быть добропорядочным, не унижать другие религии, не совершать зло, не пить, не курить, и не убивать. А самое главное верить в Аллаха* (каб.).

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-298-2/
© МАЭ РАН

Другую сторону, отражающую определенные сложности, связанные с выполнением религиозной практики в Кабардино-Балкарии, продемонстрировал такой ответ: *«Быть настоящим мусульманином» значит верить в то, что Аллах есть и он Велик, и что он поможет в трудную минуту, если искренне попросить. А следовать сейчас всем законам шариата небезопасно* (каб.).

Анализ ответов, раскрывающих содержание религиозной идентичности респондентов Северного Кавказа, показывает, что при отнесении большинства северокавказских народов к мусульманскому пространству РФ, степень включенности их в религиозную практику и понимание сути религиозности в контексте ислама очень разное. Кроме того, среди адыгов и, реже, балкарцев встречаются лица, не относящие себя к мусульманской умме.

Еще одним интересным показателем, позволяющим охарактеризовать степень религиозности респондентов, было отношение в полиюридизму, исторически сложившемуся в обществах Северного Кавказа. Полиюридизм (правовой плюрализм) — такая правовая ситуация, когда параллельно действуют нормы обычного права (*адат*), законы шариата и система современного российского законодательства [Першиц 1998: 81]. Специфика общественной жизни северокавказских народов такова, что различные правовые системы дополняют друг друга. Факты юридического плюрализма не являются уникальной чертой современного российского Кавказа; они в той или иной степени наличествуют в Японии, США, Швейцарии, Франции. Для народов мира, исповедующих ислам, эта ситуация тоже является достаточно распространенной.

В ходе анкетирования мы задали нашим респондентам следующий вопрос: «Как Вы считаете, чем должно прежде всего регулироваться ваше поведение в настоящее время (расставьте цифры от 1 до 5 в порядке повышения значимости: 1 — наименее важное, 5 — самое важное):

— законами шариата;
— общегосударственными законами;
— национальными обычаями и традициями;
— нормами национальной этики;
— нормами и требованиями своего рода / тейпа (тайпа).

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-298-2/
© МАЭ РАН

В различных группах респондентов баллы распределились по-разному: законами шариата предпочитают руководствоваться ингуши (3,7 баллов), карачаевцы (3,6) и балкарцы (3,5). Наивысший балл по предпочтениям традиций показали чеченцы (3,7), адыги (3,7) и ингуши (3,6). Ориентируются на свой род в большей степени адыги (3,3) и балкарцы (3,2). В этих обществах понятие рода связано не столько с понятием родства, сколько с родовитостью, проистекающей из сословных различий, исторически сложившихся в обществах Северо-Западного Кавказа.

Детальный анализ регуляторов поведения позволил выстроить ранговую структуру регуляторов социотипического поведения. Законы шариата оказались на первом месте у ингушей и представителей карачаево-балкарского этноса, а традиции и обычаи — у адыгов и чеченцев. Примечательно, что у адыгов законы шариата оказались на последнем месте. Важнейшими регуляторами социального поведения для них наряду с традициями и обычаями являются нормы адыгской этики Адыгэ Хабзэ. У вайнахов, карачаевцев и балкарцев тесно переплетаются в единое целое религиозные и традиционные общественные нормы.

Проведенное исследование, направленное на изучение содержания и специфики религиозной идентичности народов Северного Кавказа, показало, что наибольшую религиозность продемонстрировали ингуши, чеченцы и карачаевцы. Изучение содержания религиозной идентичности выявило целый ряд существенных особенностей осознания себя представителем мусульманской уммы у разных этносов Северо-Восточного и Северо-Западного Кавказа.

Библиография

Ахметова С.А. и др. Социология культурного многообразия. Казань, 2014.

Першиц А.И., Смирнова Я.С. Юридический плюрализм народов Северного Кавказа // Общественные науки и современность. 1998. № 1.

Шевченко К., Текушев И. Ислам на Северном Кавказе в зеркале общественного мнения // Ислам на Северном Кавказе: история и современность. Прага, 2011.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-298-2/
© МАЭ РАН

Л.Ф. Попова

ОБРЯД *СУНДЕТ ТОЙ* В ЮЖНО-КАЗАХСТАНСКОЙ ОБЛАСТИ (по материалам полевых исследований 2014 г.)

Этнографическая экспедиция в Южно-Казахстанскую область Республики Казахстан в 2014 г. проводилась автором в рамках программы региональных исследований отдела этнографии народов Кавказа, Средней Азии и Казахстана Российского этнографического музея (выезд осуществлялся совместно с сотрудниками МАЭ РАН И.В. Стасевич и С.В. Бельским). Маршрут поездки пролег между г. Туркестаном, аулом Ак-Булак Орда-Басинского района и г. Шымкентом. Основными задачами экспедиции являлись фиксация особенностей бытовой культуры казахского населения области, определение факторов, обусловивших сложение этих особенностей, выявление тенденций в соотношении традиции и новации в укладе современной казахской семьи. Особое внимание в связи с этим было уделено семейной обрядности как компоненту культуры со сложной устойчивой структурой, но в то же время восприимчивой к вызовам времени.

Обряд обрезания *сундет той* у казахов еще не стал предметом специального исследования. В письменных источниках XVII–XIX вв. он описан весьма лапидарно, примером чему может послужить выдержка из труда А.И. Левшина: «Постановление Магомета об обрезании соблюдается киргизами с несравненно большею против прочих законов точностью. Они совершают оное над детьми своими от 3 до 10 лет их возраста, большею частью посредством мулл, нарочно обучающихся сему искусству и исполняющих оное при чтении молитв как священный обряд религии. Родители в то время дают праздники» [Левшин 2007: 68]. В советский период по идеологическим соображениям обряд находился под негласным запретом, который, впрочем, довольно успешно игнорировался. После распада СССР,

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-298-2/
© МАЭ РАН

когда ислам стал рассматриваться как национальная ценность и важный компонент этнической идентичности казахов, *сундет той* приобрел особую актуальность.

В настоящее время на территории Казахстана в обряде фиксируются региональные особенности, которые выражаются в степени масштабности ритуальных действий: числе приглашенных гостей, круге вовлеченных родственников, объеме материальных затрат. Если в северных областях страны данный праздник редко выходит за пределы семьи, то в Южно-Казахстанской области обрезание, считающееся важнейшим событием в жизни мужчины, имеет характер общественной манифестации. Достойное проведение *сундет то*я является прямым долгом отца, социальный статус которого зависит от этого фактора. В данном аспекте южно-казахская модель ритуала соответствует традиции соседнего узбекского населения и в целом может считаться частью культуры прилегающего Ташкентского оазиса. По мнению ряда опрошенных экспертов, слабое празднование обрезания в северных районах Казахстана можно объяснить поздним развитием мусульманской обрядности вследствие ранней русификации и слишком тонкого слоя *кожа* — особого сословия, принадлежащего к «белой кости» и ведущего свое происхождение от четырех праведных халифов [Абашин 2001: 72]. Именно *кожа* по казахской традиции делали мальчику операцию и освящали сопутствующие ритуальные действия. В этой связи показательно указание Фалька на отсутствие специалистов: «…по киргизским степям разъезжает несколько операторов обрезания. За совершение этой необходимой правоверному магометанину операции взимается хорошая плата — овца, и эти люди очень богаты. Но их тоже не хватает. У киргизов можно встретить даже подростков, мальчиков лет 14, еще не обрезанных» [Этнография казахов… 2007: 125].

С данными XVIII в. неожиданно переплетается сообщение информанта из рода *кожа*: «Один мой знакомый оказался представителем подрода *акходжа* среди, кажется, племени аргынов, и хвастался тем, что является моим “сородичем”. Оказывается, в старину их предки так долго ждали ходжу для обрезания своих детей, что, не дождавшись, решили поручить это важное дело

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-298-2/
© МАЭ РАН

двум братьям из своего рода. После того как они набили руку в этом деле, народ дал им новые имена: белокожему — Акходжа, а смуглому — Караходжа. Потому они и выделились в отдельные колена. Примечательно, что их настоящие имена потомки помнят, но по-прежнему именуют “псевдонимами”. Зато крайнюю плоть детям обрезали почти “настоящие ходжи”» (ПМА).

Пока не вполне ясно, какое место в проведении ритуала в казахских степях могли занимать татарские *баба*, *бабачы*, «которым это умение передавалось по наследству от отцов и дедов. Были селения, для мужского населения которых это стало основным промыслом. В Заказанье, например, этим славились две деревни — Кошман Свияжского и Масра Казанского уездов. Профессионалы ходили по аулам, предлагая свои услуги» [Урмазанова 2009: 18]. Или эти специалисты не могли похвастаться благородным происхождением?

Хотя в настоящее время удельный вес казахов-*кожа* среди населения Южно-Казахстанской области весьма велик, этот фактор в поддержании обрядности стал косвенным — обрезание обычно делает профессиональный хирург, чья родовая принадлежность не считается значимой.

В данном сообщении описан *сундет той*, проводившийся в Шымкенте семьей из пос. Ак-Булак (20 км от города). Сценарий праздника, со слов информантов, типичен и может быть рассмотрен как локальная традиция. Ныне для жителей Шымкента и близлежащих аулов обычным местом проведения празднеств является городская *той-хона* — помещение ресторанного типа с большим залом на 400–600 человек. Безусловно, в современных условиях использование специализированного съемного помещения упрощает организацию праздника, и спрос на эту услугу весьма велик — очередь растягивается на несколько месяцев. Временной промежуток между датой операции и праздником может быть значительным.

Среди гостей *сундет то*я, несмотря на поздний час, было довольно много детей, поскольку праздник отчасти воспринимается как детский. Учитывая, что для современной казахской культуры отношения старшинства и возрастные кластеры не утратили актуальности, в обязательном присутствии сверстни-

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-298-2/
© МАЭ РАН

ков «испытуемого» можно усматривать отголоски представлений о групповом характере «инициации» [Снесарев 1971: 264].

Приглашенные на *той* рассаживаются за большими круглыми столами по 12 человек. Представляется, что это обыкновение является проекцией обычая размещать в ауле большое количество гостей по домам родных и соседей именно по 12 человек, наделяя эту группу угощением *кунак* — тушей одного барана. Как известно, эта туша ритуально делится на 12 знаковых частей, вокруг которых структурируется сообщество сотрапезников.

Порядок казахской праздничной трапезы всегда неизменен: сначала чайный стол с закусками, а затем основной стол с бешбармаком как наиболее престижным блюдом. На чайном столе в качестве знаков высокого статуса застолья находились *баурсаки* и мясное конское ассорти: колбаса *казы*, отварная прямая кишка *карта*, копченый подгривный жир. Спиртные напитки, несмотря на мусульманскую подоснову события, не запрещены. Торжественность момента при подаче бешбармака была подчеркнута театрализованным шествием вереницы юношей и девушек с большими деревянными блюдами *табак*, имитирующими старинную утварь для раздачи мяса. Каждый стол получал свое блюдо.

Общее руководство *тое*м осуществлялось тамадой согласно четкому сценарию, который предварительно был обсужден в семейном кругу. Вопрос об авторстве сценария представляет для этнографа известный интерес в связи с процессом современного культурогенеза: какой именно культурный опыт лежит в основе современных форм ритуальных практик, как формируется структура и мифология обрядов в постсоветский период? Одной из мифологических новинок *сундет то*я в Южном Казахстане является артистическое воплощение образа святого Кыдыр-Аты в виде седого старца в белом одеянии. В обряде он выступает как хранитель мудрости и сакрального знания, податель всяческого блага. Согласно сценарию этот персонаж рассказывает собравшимся о смысле обряда, особо приветствует семью мальчиков и дает ей благословение *бата*. Формирующийся культ Кыдыр-Аты требует специального внимания культурологов, поскольку

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-298-2/
© МАЭ РАН

он заложен и в основу образа казахского «Деда Мороза» как центрального персонажа Навруза. Ряд современных изысканий на тему истоков казахской религиозной традиции также не оставляют Кыдыр-Ату без внимания [Кондыбай].

Кульминацией празднества стал торжественный въезд в зал старшего мальчика верхом на белом коне. На шее животного — переметная сума для подарочных взносов в соответствии с традицией *коримдик* (плата за «просмотр нового»). В данном случае — это новое состояние организма ребенка. После завершения круга почета к старшему брату был на несколько минут подсажен младший, также прошедший важную процедуру, но в три года. Мальчиков сняли с коня дядья со стороны матери, которые, по казахской пословице, «дороже семи отцов». Обычай авункулата сохраняет у казахов вполне живые разнообразные формы. Символика описанного действия очевидна: по давней традиции первая посадка на коня воспринималась в кочевом обществе как важная веха на жизненном пути будущего джигита. Интересно, что зачастую родители, опять же по старинному обыкновению, дарят мальчику коня, который пополняет его собственный табун, формирование которого могло начинаться в раннем детстве после обряда первой стрижки волос.

Дяди относят мальчиков в почетное место, где к ним присоединяются другие дети. За этим следует наиболее традиционная часть праздника — поздравления от трех кругов (*журт*) родственников: родных по крови со стороны матери и отца, разного рода свойственников клана, а затем и других гостей. Общим лейтмотивом выступлений явилась констатация новой стадии жизни ребят, взросления, обретения статуса мужчины, ответственного за свои поступки. В качестве благодарности за пожелания семья одаривала родичей предметами одежды, а аксакалов — парадными комплектами из золотошвейного халата и головного убора *калпак*. Символические памятные подарки чуть позже были вручены и всем участникам *тоя*.

Завершением праздника явилась обширная танцевальная программа, перемежающаяся с выступлениями профессиональных танцоров, певцов и двух аниматоров в костюмах гигантской панды и белого медведя.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-298-2/
© МАЭ РАН

В обрядовом плане *сундет той* всегда был тесно связан с козлодранием *кокпар*, хотя организация соревнований требует очень крупных расходов. По мнению информантов, эта связь в последнее время все более усиливается. Исчезновение *кокпар*а в северной части Казахстана объясняется слабостью позиций ислама. В связи с этим опрошенные подчеркивают, что в республиканских соревнованиях чаще всего побеждают спортсмены именно из Южно-Казахстанской области.

Таким образом, празднование по поводу обрезания мальчика предстает как действие, сочетающее традиционные компоненты любого казахского *то*я и элементы развлекательного шоу. При этом функции *сундет то*я по-прежнему являются частью механизма социальной регуляции — это манифестация семейных и клановых ценностей, способ социализации мальчиков, формирование этнической идентификации с помощью опоры на яркие символы казахской культуры. В плане региональных исследований можно констатировать наличие локального варианта *сундет то*я как маркера культуры казахского населения Южно-Казахстанской области. Наряду с этнической спецификой обряд содержит немало черт сходства с традициями соседнего Ташкентского оазиса, населенного преимущественно узбеками.

Библиография

Абашин С.Н. Потомки святых в современной Средней Азии // Этнографическое обозрение. 2001. № 4.

Кондыбай С. Мифология предказахов [Электронный ресурс]. Режим доступа: otuken.kz/index.php/skpubl/324?task=view (дата обращения: 24.05.2015).

Левшин А.И. Описание орд и степей казахов. Астана, 2007.

Снесарев Г.П. К вопросу о происхождении празднества суннат-той в его среднеазиатском варианте // Среднеазиатский этнографический сборник. Л., 1971. Вып. III.

Уразманова Р.К. «Мусульманские» обряды в быту татар // Этнографическое обозрение. 2009. № 1.

Этнография казахов в записках российских путешественников XVIII в. Астана, 2007.

Список сокращений

ПМА — Полевые материалы автора, 2014 г.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-298-2/
© МАЭ РАН

М.Р. Сефербеков

КУЛЬТ ПЕЩЕР В «НАРОДНОМ ИСЛАМЕ» ТАБАСАРАНЦЕВ [1]

Большое место в традиционной духовной культуре народов Дагестана занимала оролатрия. Типологически и семантически к культу гор близко почитание пещер. В мифологиях народов мира она имеет глубокую символику. Как отмечает Дж. Купер, «пещера олицетворяла собой центральный пункт, средоточие, центр мира, сердце; место встречи божества с человеком, место инициации и вторичного рождения. Пещера — это женский принцип, утроба Матери-Земли в ее защищающем аспекте. Часто пещера — место священного брака между Небом и Землей» [Купер 1995: 245].

Анализируя мифологему пещеры, В.Н. Топоров указывает, что в мифопоэтической традиции пещера как нечто внутреннее и укрытое противостояла миру вне нее, как невидимое — видимому, темное — светлому. Пещера была сакральным убежищем, укрытием. Были распространены представления о пещере как месте, где находятся ветры, дожди, облака, рассматривающиеся или как губительные, разрушительные стихии, или как носители или возбудители плодородия. Пещера включалась в комплекс жизнь — смерть — плодородие, как одновременно место зачатия, рождения и погребения, источник и конец. Под землю, в пещеру, мог удаляться *умирающий и воскресающий бог* плодородия, иногда также бог-громовержец. В мифологических и фольклорных текстах пещера была часто местом, где находился вход в нижний мир [Топоров 1994: 311–312].

Сюжет мифа об умирающем и воскресающем боге представлен и в мифологиях народов Дагестана [Сефербеков, Сефербеков

[1] Публикация подготовлена в рамках поддержанного РГНФ научного проекта № 13-01-00079.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-298-2/
© МАЭ РАН

2011: 88–93], однако его локализация в пещере, насколько нам известно, в фольклоре, праздниках и обрядах у дагестанцев не встречается.

То, что пещера в мифологическом сознании включена в типологический ряд «жизнь — смерть», подтверждается, например, пещерным могильником XIV — начала XVII в. у с. Шатой в Чечне [Марковин 1963: 244], а представления о том, что пещера являлась входом в подземный мир, были распространены «по всей Средней Азии и далее по всей индоевропейской ойкумене» [Огудин 2003: 79].

Культ священных пещер в прошлом играл важную роль в домонотеистических верованиях и у одной из народностей Дагестана — табасаранцев. С принятием ислама некоторые пещеры у табасаранцев стали исламскими религиозными святынями. Такими почитаемыми объектами культа у табасаранцев являются пещеры *ГижатI хьар* и *Хючамукьарихъ* в с. Пилиг, пещеры *Ханарикк* и *Рабхру хьар* («Воющая пещера») в с. Гарик, пещера *Хьар* в с. Бухнаг, пещера чудотворцев (*эреллер*) — *КIултIин таб* в с. Гасик, пещера *Гъигъримин хьар* в с. Халаг; пещера *АшвутI урхъ* в с. Яргиль [Азизов 2002: 37, 50–52, 59, 73]. Табасаранцы с. Кужник, а также соседние даргинцы-кайтагцы почитали пещеру, находящуюся под скалой-мостом *Мучри гъяр*.

Наибольшим почитанием у табасаранцев и других народностей Южного Дагестана с давних пор пользовалась пещера *Дюрхъ* [Ихилов 1967: 229; Хан-Магомедов 1979: 262–263]. Являясь природным памятником Табасарана и всего Дагестана, она с принятием местным населением ислама превратилась в объект мусульманского религиозного культа.

С некоторыми пещерами (Дюрхъ, пещера под скалой-мостом Мучри гъяр и др.) связаны поверья, что они якобы иногда в тихую погоду начинают издавать вой (*равхуру*), что расценивается местным населением как требование жертвоприношения.

К почитаемым пещерам табасаранцы обычно ходят молиться в дни главных мусульманских праздников: Ураза-байрам (*Аьхи машквар* — «Большой праздник») и Курбан-байрам (*БицIи машквар* — «Малый праздник»), а также при различных при-

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-298-2/
© МАЭ РАН

родных катаклизмах (засуха, проливные и затяжные дожди, град, землетрясение), тяжелых болезнях близких родственников, житейских бедах и несчастьях.

В таких случаях здесь под руководством представителя мусульманского духовенства (*малла*) устраивались обряды вызывания дождя и солнца, коллективные моления с исполнением обряда *зикр* (поминание имени *Аллах*а), забоем жертвенного животного и раздачей всем присутствующим в качестве милостыни (*садакья*) его мяса.

Таким образом, культ исламизированных священных пещер играл и продолжает играть важную роль в обрядовой культуре табасаранцев.

Библиография

Азизов Р. Населенные пункты Табасарана: Справочник. Махачкала, 2002.

Ихилов М.М. Народности лезгинской группы: Этнографическое исследование прошлого и настоящего лезгин, табасаранцев, рутулов, цахуров, агулов. Махачкала, 1967.

Купер Дж. Энциклопедия символов. М., 1995.

Марковин В.И. Пещерные погребения в Шатоевской котловине // Древности Чечено-Ингушетии. М., 1963.

Огудин В.Л. Культ пещер в народном исламе // Этнографическое обозрение. 2003. № 1.

Сефербеков Р.И., Сефербеков М.Р. Сюжет мифа об умирающем, воскресающем звере / боге в праздниках и обрядах народов Дагестана // Вестник Дагестанского государственного университета. Махачкала, 2011. № 4.

Топоров В.Н. Пещера // Мифы народов мира: Энциклопедия. В 2 т. 2-е изд. / Гл. ред. С.А. Токарев. М., 1994. Т. 2.

Хан-Магомедов С.О. Дербент. Горная стена. Аулы Табасарана. М., 1979.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-298-2/
© МАЭ РАН

Р.И. Сефербеков

К ХАРАКТЕРИСТИКЕ МИФОЛОГИЧЕСКОГО ОБРАЗА ДОМОВОГО В ВЕРОВАНИЯХ НАРОДОВ ДАГЕСТАНА[1]

Большое место в мифологических представлениях народов Дагестана занимал образ домового. Довольно хорошо этот образ представлен в мифологии аваро-андо-дидойской этноязыковой общности. У андийцев домовой назывался *Чинкал* («Тряпка»), у каратинцев — *Рисидобо*, у бежтинцев — *Рохо*, у аварцев Хунзаха — *ХъегIело*, у аварцев Андалала — *Ад бегагьлунаб жо* («То, что наваливается»), у аварцев Гидатля — *Садраахан* («Владыка ночи»).

Такое же многообразие наименований домового обнаруживает и в демонологии даргинцев: у цудахарцев он назывался *Чебилхьхьан* («Тот, кто наваливается»), у акушинцев — *Кибилхан*, у мекегинцев — *Кибиргьан*, у харбукцев — *Кибилс* («Налегающий»), у кайтагцев — *Чибилс*, у сюргинцев — *Чикабилсан*, у урахинцев — *Симагъада*, у буркун-даргинцев — *Сигъитти*, у мегебцев — *Хвярку-шайтIан*.

В мифологии лакцев домовой назывался *Сухасулу*, у лезгин — *Хъварц*, у табасаранцев — *Рух*, у агулов — *Бурекъ*.

У тюркоязычных народов Дагестана домовой назывался *Басдырыкъ* (кумыки), *Бастырык* (ногайцы), *Кара басма* («Черный душитель») (азербайджанцы Дагестана), *Гара-басмыш* (терекеменцы).

У горских евреев домовой выступал под наименованием *Хюрсек*.

Анализ ипостасей, локусов обитания, модусов проникновения, функций и характеристик домового в мифологиях народов Дагестана свидетельствует о том, что он имел сложную синкре-

[1] Публикация подготовлена в рамках поддержанного РГНФ научного проекта № 13-01-00079.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-298-2/
© МАЭ РАН

тическую и амбивалентную природу. По поверьям, домовой мог являться в аморфной, фито-, зоо- и антропоморфной ипостасях. Неопределенной являлась его половая принадлежность: он был не мужского и не женского, а среднего пола, в некоторых случаях выступал как андрогин. Локусом обитания домового было неосвоенное человеком пространство (скалы, пещеры, лес), а в ряде случаев — углы жилища или хлева и мельница. Модусами проникновения домового в жилище были дверной порог (граница миров) и дымоход (вход из одного мира в другой).

Сверхъестественность и потусторонность этого персонажа выражалась в невидимости, немоте, физических аномалиях, левосторонности (нет левой ноздри), появлении в темное время суток, обладании волшебными предметами (шапка-невидимка, посох, клубок нитей).

Амбивалентность образа домового выражалась в сочетании в нем злокозненных (наваливается и душит человека во сне) и добродетельных (наваливается не на всяких, а в основном на хороших и безгрешных людей, которые после смерти попадут в рай; исполняет желания и предсказывает судьбу; его появление связывали с изобилием) функций.

Синкретичность и амбивалентность этого персонажа проявлялась в том, что он совмещал в себе функции и характеристики божественных и демонических персонажей (патрон дома, семьи, детей и домашних животных; аграрное божество; патрон гончарства, ткачества, обработки шкур, мельничного дела; демон болезни; антагонист детей и домашних животных).

Как мы считаем, зарождение этого образа относится к эпохам неолита и энеолита, ко времени перехода от раннепервобытной общины охотников и собирателей к позднепервобытной общине земледельцев и скотоводов. Этот переход привел к кардинальным изменениям во всех сферах жизнедеятельности первобытных коллективов населения Горного Дагестана и отразился на их бытовом укладе, образе жизни, идеологии и, в конечном итоге, на общественном строе. С переходом к оседлому образу жизни появились постоянные поселения с фундаментальными каменными жилищами вместо прежних охотничьих стоянок. Они и явились локусом обитания изучаемого мифологического

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-298-2/
© МАЭ РАН

персонажа. Переход к производящему хозяйству вызвал переворот и в духовной жизни древнейших земледельцев, наложив отпечаток на их верования и культы. Именно в это время появляются культы плодородия и предков, с которыми тесно связано возникновение мифологического образа домового. Кроме того, на наш взгляд, в формировании этого образа большую роль сыграли представления о хозяине определенного локуса.

Следует отметить некоторую условность отнесения к домовым мифологических персонажей народов Дагестана, приходящих для контакта с человеком в жилище извне, при слабых их патронажных функциях. Это свидетельствует о том, что представления о домовом сформировались в глубокой древности и опосредованно отражают общественные, социально-экономические и культурные процессы, происходившие в различные исторические периоды.

Р.И. Сефербеков

ИЗ МИФОЛОГИИ И ВЕРОВАНИЙ НАРОДОВ ДАГЕСТАНА: ДЕМОНЫ КЛАДБИЩА[1]

В традиционных верованиях народов Дагестана особую категорию демонических персонажей составляли демоны кладбища. К ним относятся связанные с потусторонним миром мифологические фигуры, локусом обитания которых являлось кладбище. По мнению М.Р. Халидовой, основой для возникновения этих образов послужила, вероятно, вера в загробную жизнь душ умерших, которые в виде привидений могут бродить по земле, а также культ предков [Халидова 1984: 114].

[1] Публикация подготовлена в рамках поддержанного РГНФ научного проекта № 13-01-00079.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-298-2/
© МАЭ РАН

У большинства дагестанцев этих демонов относили к категории «Голодные духи». У андийцев «Голодного духа» называли *Жъаназа*. Полагали, что это неприкаянный дух мертвеца, который не получил в достаточной мере заупокойного подаяния (*садакъа*). Это нечто белое, протяженное от земли до неба. *Жъаназа* можно было обнаружить и в заброшенном жилище. По поверьям, он бродит в окрестностях села в образе бестелесного или вполне осязаемого существа и пугает встретившихся ему людей. Считали, что для того, чтобы этот дух исчез, нужно, чтобы залаяла собака [Агларов 2002: 220–221]. Чтобы обезопасить себя от встречи с *Жъаназа*, андийцы при раздаче милостыни и завершая трапезу произносили следующую фразу: «*ВочIобулуб шаноло бехъалъо!*» («Пусть насытятся души умерших!») [Сефербеков 2013: 83].

Аварцы представляли «Голодный дух» существом огромных размеров, достигающим неба. У него огромные похожие на человеческие руки и ноги [Халидова 1984: 115]. По представлениям аварцев-хунзахцев, «Голодный дух» *Бакъараб рухI* — это неуспокоенная душа умершего человека, во время поминок по которому не раздали милостыню (*садакъа*), а также душа покойника, который был лишен милости Аллаха за грехи при жизни. Основным локусом обитания этого духа было кладбище: «Видели, как он выходил из кладбища через кладбищенские ворота». Хунзахцы представляли его худым, бледным, белым и одетым в белое («белый цвет — знак принадлежности к потустороннему миру, символ смерти») [Велецкая 1978: 15].

На кладбище *Бакъараб рухI* будто бы нападает на сытые души и отбирает у них *садакъа*. По поверьям, этот дух в темное время суток в поисках пищи бродит по селу, стучит в окна, топает ногами по плоским крышам и пугает людей. Полагали, что, если «Голодный дух» при встрече с человеком ударит последнего, тот впоследствии непременно умрет. Для того чтобы предотвратить это событие, повстречавшийся с духом человек должен был вечером с четверга на пятницу (сакральное для мусульман время) произнести вслух мусульманскую молитву «Къулгьу» и раздать милостыню. Полагали также, что «Голодный дух» насыщается от запаха мучной халвы (махъухъ). Кроме того, на поминках после принятия пищи аварцы-хунзахцы приговаривали: «*Ракъарал*

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-298-2/
© МАЭ РАН

рухIазе швеги!» («Пусть насытятся души [умерших]») [Сефербеков, Шигабудинов 2006: 114–115].

Аварцы-андалальцы представляли «Голодного духа» высоким, худым, в белом одеянии. Лица его не видно, он ходит со стороны кладбища. Его могут видеть только грешники. От встречи ночью с «Голодным духом» человек от страха заболевает. Говорят, что был случай преследования «Голодным духом» женщины, которая столкнулась с ним ночью на улице. Она едва успела забежать в дом и запереть за собой дверь. Утром на дверях обнаружили следы от царапин когтей этого духа.

Вера в души умерших, способных перемещаться из потустороннего в реальный мир, породила у андалальцев следующий обычай. Они забивали гвоздь в стену жилища и нанизывали на него пустую яичную скорлупу, «чтобы на нее сели души умерших членов семьи и наблюдали за живыми» [Сефербеков 2009: 67].

Аварцы-каралальцы также верили в существование «Голодного духа» *Бакъараб рухI*. По поверьям, дух являлся во сне соседям или родственникам, но не членам своей семьи, и просил напомнить им, чтобы по нему в достаточной мере раздали причитающуюся милостыню. *Бакъараб рухI* мог принимать зоо-, антропо- и аморфную форму. Рассказывают, что один человек встретил как-то вечером на улице этот дух в облике полукошки-полусобаки. Он пнул это существо ногой. Дух будто бы сказал человеку: «Не трогай меня, и я тебе не причиню вреда. Иди своей дорогой, а я пойду своей». Духа умершего плохого человека представляли в черном одеянии. Детей пугали следующими словами: «*ХIваразул рухI билъениб бугу!*» («Дух умершего идет!»).

Каралальцы старались исполнить похоронно-поминальные обряды строго в соответствии с канонами ислама с тем, чтобы умершие предки остались ими довольны. Каждый раз, принимая пищу на поминках, а также приправляя пищу солью, произносили следующее пожелание: «*Я, Аллагь, хварал щиназул рухIазе щвайги!*» («О, *Аллах*, пусть насытятся души умерших!»). Кроме того, соль раздавали как *садакъа* неимущим и в том случае, когда видели во сне умерших родственников, имевших нездоровый вид и в оборванной одежде [Сефербеков, Алигаджиева 2013: 127–128].

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-298-2/
© МАЭ РАН

Аварцы-салатавцы также верили в существование *Бакъараб рухI*. По описаниям очевидцев, якобы сталкивавшихся с ним, он ростом от земли до неба, является людям во сне и просит, чтобы его покормили. «Голодный дух» будто бы издавал звуки — «*цIи-цIи*» или же наподобие птичьего чирикания, что являлось своеобразным напоминанием о раздаче милостыни по нем. В четверг вечером и в пятницу до полудня для насыщения душ умерших раздавали в качестве *садакъа* лепешки, обмазанные сверху жиром или маслом (*панкъ*). Перед послеобеденным намазом (*бакъанил как*), особенно в четверг, сжигали на сковородке бараний жир, чтобы его запахом насытились голодные духи. Кроме того, перед приемом пищи на поминках было принято произносить следующую молитвенную формулу: «Пусть насытятся души умерших предков!» («*Хваразул рухIалъе щвайги!*») [Дадаев, Сефербеков, 2012: 76].

Таким образом, можно отметить сходство мифологических представлений андийцев и аварцев, касающихся «Голодного духа».

Даргинцы также верили в существование «Голодного духа» *Гутта рухI*. В соответствии с их воззрениями, это неуспокоенная душа умершего человека, по которому не раздали заупокойную милостыню (*садакьа)*. «Голодный дух» представлялся бесплотным, в белом одеянии, бродящим в темное время суток по селу и пугающим людей. Им пугали непослушных детей: «*Гутта рухI къяйцIдикар!*» («Голодный дух бродит!») [Исрапилова 2010: 149]. По представлениям кубачинцев, человек, встретивший «Голодного духа», слабел, заболевал, потому что дух забирал у него жизненную энергию. Для того чтобы человек восстановил утраченные силы, ему давали пожевать кусочек хлеба [Халидова 1991: 276].

У кумыков «Голодный дух» назывался *Арбаъ*. Как полагают С.Ш. Гаджиева и А.М. Аджиев, это «дух предков, широко известный в верованиях тюркских народов» [Гаджиева, Аджиев 1980: 49].

В воззрениях лакцев сохранились представления о кладбищенском демоне *Ххурттама* (с. Аракул) // *Ххуртегма* (с. Верхний Катрух). Это оживший мертвец, страшный (с. Верхний

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-298-2/
© МАЭ РАН

Катрух), худой, с когтями (с. Аракул). Обитает на кладбище (с. Верхний Катрух) или в лесу (с. Аракул). В темное время суток он выбирается из могилы, бродит по селу и пугает людей своим видом (с. Верхний Катрух) [Сефербеков, Магомедова 2014: 228].

По поверьям лакцев, в *Ххурттама* после смерти превращался человек, совесть которого была нечиста и который при жизни сделал много плохого людям. В могиле он мучается и превращается в *Ххурттама*. Если из могилы слышны крики мучающегося покойника, говорят, что нужно разрыть могилу и прикончить его, чтобы он не превратился в *Ххурттама* [Джидалаев 1990: 86].

У лезгин Самурской долины к демонам кладбища относилась ведьма *Кыс кафтар* // *КицI кафтар* // *Кафтар-къери* / *Къери* // *Кысдин паб*. Ее воспринимали в облике старой женщины, живущей в скалах. Она посещала кладбища, где раскапывала могилы и поедала свежие трупы людей. К кладбищенским же демонам относился и *Малкамут* [Сефербеков 2014: 159].

У табасаранцев демон кладбища назывался *Курузай* // *Курузан* («куру» «узкий», «*-зай*» «*-зан*» — антропонимический суффикс). Его представляли в антропоморфном облике, высоким (достигает до крыш домов), узким, белым. Обитал на заброшенных кладбищах. Демон бродил по селу в темное время суток, хлопал ставнями, стучал по окнам и таким образом пугал грешников, ведущих неправедный образ жизни или совершивших неблаговидные проступки. Однако иногда он мог напугать и вполне добродетельных людей. С наступлением утра *Курузай* исчезал. Оберегом от него служит произнесенная вслух молитва [Сефербеков 2000: 25].

Интересно отметить, что *Курузай* имеет свой аналог в русском фольклоре. Среди разной нечисти здесь выделяется жердяй. В.И. Даль описывает жердяя так: «Предлинный и претонкий, шатается иногда ночью по улицам, заглядывает в окна, греет руки в трубе и пугает людей» [Энциклопедия… 1997: 171].

Таким образом, как это видно из представленного материала, демоны кладбища народов Дагестана обнаруживают определенное сходство по ипостасям, локусу обитания, функциям и характеристикам.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-298-2/
© МАЭ РАН

Библиография

Агларов М.А. Андийцы: Историко-этнографическое исследование. Махачкала, 2002.

Алигаджиева З.А., Сефербеков Р.И. Мифологические персонажи традиционных верований аварцев-каралальцев // Кавказ и мир — Международный научный журнал. Тбилиси, 2013. № 16.

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

Гаджиева С.Ш., *Аджиев А.М.* Похоронный обряд и причитания кумыков // Семейный быт народов Дагестана. Махачкала, 1980.

Дадаев Ю.У., *Сефербеков Р.И.* Мифологические персонажи традиционных верований аварцев-салатавцев // Вестник Дагестанского научного центра. Махачкала, 2012. № 45.

Джидалаев Н.С. Тюркизмы в дагестанских языках: Опыт историко-этимологического анализа / Отв. ред. *Н.З. Гаджиева*. М., 1990.

Исрапилова З.А. Пантеон и пандемониум даргинцев. Махачкала, 2010.

Сефербеков Р.И. Традиционные религиозные представления табасаранцев (боги и демоны; верования, связанные с животными). Махачкала, 2000.

Сефербеков Р.И. Языческие боги и демоны аварцев-андалальцев // Этнографическое обозрение. 2009. № 4.

Сефербеков Р.И. Синкретизм мифологического и исламского в религиозных верованиях андийцев // Исламоведение. Махачкала, 2013. № 3.

Сефербеков Р.И. Из мифологии лезгин Самурской долины: реконструкция образов пантеона и пандемониума // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение: Вопросы теории и практики. Тамбов, 2014. № 10 (48). Ч. I.

Сефербеков Р.И., *Магомедова П.М.* Из демонологии лакцев селений Аракул и Верхний Катрух // Вторые всероссийские (с международным участием) историко-этнографические чтения, посвященные памяти профессора Р.М. Магомедова: Сборник статей. Махачкала, 2014.

Сефербеков Р.И., *Шигабудинов Д.М.* Мифологические персонажи традиционных верований аварцев-хунзахцев. Махачкала, 2006.

Халидова М.Р. Мифологические образы в устной прозе народов Дагестана // Мифология народов Дагестана. Махачкала, 1984.

Халидова М.Р. Демонологические рассказы // Традиционный фольклор народов Дагестана. М., 1991.

Энциклопедия сверхъестественных существ / Сост. К. Королев. М., 1997.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-298-2/
© МАЭ РАН

Л.Т. Соловьева

ХРИСТИАНИЗАЦИЯ ИНГУШЕЙ ПО АРХИВНЫМ ДАННЫМ 1830-х ГОДОВ

Историко-этнографическому анализу роли христианства в ингушском обществе посвящены несколько работ М.С.-Г. Албогачиевой, основанных в том числе и на обширных архивных свидетельствах [Албогачиева 2011а; 2011б]. Вместе с тем новые архивные материалы позволяют не только добавить интересные детали к уже известным фактам, но и понять причины того, почему довольно активная миссионерская деятельность со стороны Грузии (во второй половине XVIII — начале XIX в.) и Российской империи (с начала XIX в.) среди ингушей не имела успеха.

Один из архивных документов Центрального исторического архива Грузии (ЦИАГ), который содержит любопытные сведения о христианизации ингушей, относится к 1836 г. и называется «Отношения командира Отдельного Кавказского корпуса военному министру и рапорты Владикавказского коменданта о столкновениях между новокрещеными ингушами и магометанами и о принятии мер к усмирению их, присланные главноуправляющему в копии для сведения» [ЦИАГ. Ф. 2. Оп. 1. Д. 4175].

В этом деле имеется «Список Назрановским жителям ингушам, кто в Христианской вере и крестился и кто остался магометанской веры» [Там же. Л. 14], из которого явствует, что в 1830-е годы христианами здесь считалась довольно значительная часть ингушей: из 28 назрановских сел, в которых было 505 дворов, христиан было подавляющее большинство — 2868 чел. обоего пола, а «магометан» — 433 чел. Таким образом, формально около 87 % жителей этих ингушских селений считались христианами, и лишь 13 % — мусульманами.

В данном деле приводятся записи «допросов» нескольких ингушей, задержанных властями в ходе происходивших беспорядков. Записи содержат любопытные данные и позволяют

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-298-2/
© МАЭ РАН

судить о том, каков был состав «новокрещеных» и в силу каких причин они соглашались стать христианами. Из «допроса» Араслана Мальсагова: «От роду мне, полагаю, будет 30 лет, из новокрещеных, веру сию принял я назад третий год, *смотря на других соседей и по совету назрановских старшин* (здесь и далее курсив мой. — *Л.С.)*». При этом он сетует на то, что их «не собрали предварительно и не спросили желания на принятие оной, а окрестили *наполовину*, т.е. в семье тех только, кои находились налицо, а бывших в отлучке оставили некрещеными, а также и тех, кои под разными предлогами не пожелали окреститься» [Там же. Л. 20].

Крещение части ингушей, тогда как многие односельчане и ближайшие родственники оставались «магометанами» и «идолопоклонниками», привело к возникновению целого ряда серьезных социальных проблем.

Из «допроса» Джанхота Бракова (26 лет): «Веру исповедую *идолопоклонническую*, а семейство мое окрещено назад тому 2 года, я же остался в то время неокрещеным, потому что заверил крестившего священника и пристава ингушевских и карабулакских народов сотника Гайтова, что я прежде был еще в малолетстве окрещен и представил им облыжно в доказательство *имевшийся у меня камушек* от бывшего священника в давнем времени в дер. Шелхи, и с того времени находясь на стороне новокрещеных» [Там же. Л. 22].

Араслан Мальсагов, объясняя причины своего желания отказаться от христианской веры, рассказывал: «Более же всего беспокоило меня препятствие к Брачным союзам, ибо чрез окрещение и по различным верам между нами должны прекратиться в обществах дальнейшие *родственные связи*» [Там же. Л. 20]. Джанхот Браков отмечал, что «начал обижаться и роптать на <…> священников, которые крещением своим *расстроили меня со многими родственниками*, ибо некоторых в семье окрестили, а других оставили некрещеными» [Там же. Л. 23].

Поскольку не только внутри сельских общин, но и внутри семейных и родственных коллективов проходило разделение по религиозному признаку, это нередко придавало возникающим спорам и разногласиям оттенок межконфессионального кон-

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-298-2/
© МАЭ РАН

фликта. Как говорится в документе, возникали «неудовольствия между Новокрещеными Ингушами и единоплеменниками их из Магометан». Так, ингуши-христиане препятствовали «назрановским магометанам» строить в селениях мечети ([Там же. Л. 4 об.], между ними возникали земельные споры [Там же. Л. 9]. В свою очередь и «магометане» «начали наносить новокрещеным обиды, притеснения и во всем насмехались» [Там же. Л. 21]; как отметил Араслан Мальсагов, «возникли со стороны магометан насмешки и разные поругания о принятии мною сей веры» [Там же. Л. 20].

Выход из этого положения ингуши-христиане видели в том, чтобы «переселиться крещенным от магометан по реке Назранке, где бы оные имели место жительства и посреди себя церковь, дабы исполнять в точности принятую ими христианскую веру» [Там же. Л. 22 об.], предполагалось даже переселить «магометан на реку Сунжу в течение 60 дней» [Там же]. Жители одного из ингушских сел предлагали иной выход: «Просить своего пристава и начальство выкрестить остальные 18 семейств, или позволить и нам остаться по-прежнему в иноверии» [Там же. Л. 24 об.].

Смущало ингушей и то, что они сами нередко принимали христианство по совету своих старшин и «почетных людей», подчиняясь их авторитету, а те впоследствии изменяли православной вере и принимали ислам. Так, Араслан Мальсагов рассказал в ходе «допроса»: «Прежде окрещенные в Тифлисе бывшим митрополитом Фиофилактом и в Назрани священниками наши *старики и почетные люди* <…> брося православную веру, исполняют мусульманские обряды, и первые вместо того чтобы подать собою нам пример, смеялись надо мной и над прочими новокрещеными» [Там же. Л. 20 об.].

Почитание новой веры «тягостною», требование «отмены Христианской веры» ингуши, как отмечал, в частности, Джанхот Браков, обосновывали также тем, что им так и не преподали основ христианского вероучения: «Прибыли к нам грузинские священники, но оные нас *ни к чему не учили*», после крещения священники «не делали никакого внушения и наставления, *в чем состоит вера и моя к ней обязанность*, потому что я грузинско-

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-298-2/
© МАЭ РАН

го языка не знаю, и полагал, что могу по своему произволу отступать от оной веры и находиться, как пожелаю» [Там же. Л. 23].

Данный архивный документ еще раз подтверждает выводы исследователей о том, что в начале XIX в. для Ингушетии был характерен религиозный синкретизм; здесь можно было встретить и язычника, и христианина, и мусульманина [Албогачиева 2011б: 23; Великая, Виноградов 1983]. Судя по архивным материалам, в народном представлении исповедание христианской веры не являлось препятствием к тому, чтобы отмечать мусульманские праздники «по мусульманскому обычаю, и в то же время высказывать желание вернуться к вере языческой. В этих обстоятельствах нередко только карательные меры и использование воинских отрядов «убеждали» ингушей не требовать от властей освободить их «от исполнения христианских обрядов». Так, 2 апреля 1836 г. в предписании корпусного командира Владикавказскому коменданту говорится: «Полезнее было бы оставить майора Сулимовского в Назрани с бывшею при нем командою до совершенного восстановления порядка между новокрещеными Ингушами, тогда, может быть, они не решились бы опять возобновить свои требования об освобождении их от исполнения христианских обрядов и не было бы надобности приводить из Грозной войск, прибытие коих может произвести новое волнение в народе» [ЦИАГ. Ф. 2. Оп. 1. Д. 4175. Л. 5]. А в отношении корпусного командира военному министру от 23 апреля отмечается: «Новокрещеные ингуши, видя, что против них принимают решительные меры, поспешили изъявить безусловное согласие оставаться в принятой ими православной вере…» [Там же. Л. 9].

Очевидно, что в этот период влияние ислама в ингушском обществе было еще не особенно прочным, более авторитетными в народе оставались традиционные языческие верования. Так, Араслан Мальсагов, задержанный во Владикавказе, когда он «вместе с прочими новокрещеными, собравшимися <…> к Владикавказскому коменданту, просил по совету старшины Джемболата Мальсагова <…> об отмене Христианской веры», сообщил на допросе: «А веру Христианскую исповедовал бы по возможности ныне; но магометанином никогда быть не желаю, ибо и *предки мои и других ингушей магометанами не были*».

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-298-2/
© МАЭ РАН

Поэтому, видимо, после того как Владикавказский комендант не разрешил им отступить от христианства, он собирался бежать, но «только не в Чечню, а к *галгаевцам*» (т.е. в горные районы Ингушетии, где сохранялись традиционные языческие верования, тогда как в Чечне ислам занимал уже более прочные позиции) [Там же. Л. 20 об. — 21].

Вместе с тем и многие мусульманские обряды, в частности мусульманские праздники, уже вошли в той или иной степени в народную культуру. Так, в донесении военному министру отмечалось: «Старшины новокрещеных Ингушей, прибыв в крепость Владикавказ, явились к полковнику Широкому и просили у него дозволения праздновать вместе с магометанами Байрам по мусульманскому обычаю. Полковник Широкий, отвергнув таковую их просьбу, заметил из разговоров их, что они не переменили своего мнения на счет веры, т.е. желание обратиться в прежнее *язычество*» [Там же. Л. 4 об.].

Несомненно, что нарушение традиционных социальных связей, возникновение конфессиональных барьеров между родственниками было неприемлемым для ингушского общества того периода. Родственная идентичность (а не конфессиональная) оставалась важнейшей для ингушей, о чем говорит и следующий факт: когда власти помощью силовых мер начали усмирять выступления «новокрещеных ингушей», к ним на помощь в первую очередь пришли их родственники-мусульмане: «Родственники их из магометан сами вызвались наблюдать за сохранением между ими тишины и ручались удержать их в повиновении, в чем и дали письменное обязательство. Споры о землях и другие несогласия они кончили между собой миролюбно» [Там же. Л. 9].

Библиография

Албогачиева М.С.-Г. Этнография и история ингушского народа в письменных источниках конца XVIII — первой трети XIX в. СПб., 2011а.

Албогачиева М.С.-Г. Влияние христианства на ингушское общество в исторической ретроспективе // Христианство на Северном Кавказе: история и современность. М., 2011б.

Великая Н.Н., Виноградов В.Б. Доисламский религиозный синкретизм у вайнахов // Советская этнография. 1983. № 3.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-298-2/
© МАЭ РАН

З.Б. Цаллагова

НЕКОТОРЫЕ АСПЕКТЫ ВЛИЯНИЯ ПРАВОСЛАВИЯ НА СТАНОВЛЕНИЕ И РАЗВИТИЕ ПРОСВЕЩЕНИЯ В ОСЕТИИ

Осетия и осетины прочно ассоциируются с православием. По преданию, осетины впервые познакомились с христианством через проповедь апостола Андрея Первозванного. Памятники раннего христианства доныне сохранились в горах Осетии. В качестве государственной религии православное христианство предки осетин — аланы — приняли в начале X в. под влиянием Византии. Вместе с православием аланы усваивали формы управления, государственности, искусства, а также формы развития просвещения.

После присоединения Осетии к России в 1774 г. православная вера, пришедшая в упадок после татаро-монгольского нашествия, стала активно возрождаться. Повсеместно строились храмы, открывались церковно-приходские школы, в которых дети получали начальное образование, на осетинский язык переводились богослужебные книги, составлялись учебные тексты. Российский Синод, изучивший возможности миссионерской деятельности в Северной Осетии, в 1774 г. создал особую организацию — Осетинскую духовную комиссию, просуществовавшую до 1860 г. В ее недрах зародилась осетинская система образования; именно при ней и была создана миссионерская школа — первое осетинское учебное заведение.

Есть мнение, что идея школьного просвещения в Осетии возникла вследствие знакомства с обычаями горцев как попытка использовать в новых условиях древний институт аталычества для укрепления своего влияния среди осетин. Не дожидаясь решения правительства об открытии школы, миссионеры брали к себе на воспитание детей местных жителей. Дело христианского просвещения горцев было высоко оценено Екатериной II: «Нет лучшего способа по обстоятельствам осетинцев <…> учи-

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-298-2/
© МАЭ РАН

нить их прямыми христианами, к здешней стороне приверженными, как просвещением из них молодых людей» (Письмо Екатерины II астраханскому губернатору. 1771 г.) [Материалы 1950: 4]. Синод и представители царской администрации на Кавказе рассчитывали в будущем использовать выпускников школы в качестве православных проповедников и проводников политики царского правительства среди своего народа. Некоторые ученики церковно-приходских школ продолжили учебу в духовной семинарии и стали впоследствии священниками.

Первой печатной осетинской книгой (1798 г.) с параллельными русским и осетинским текстами был краткий катехизис «Начальное учение человекам, хотящим учиться книг божественного писания», изданный осетинским священником Павлом Генцауровым. Дальнейшие шаги в развитии осетинского образования связаны с именем осетинского просветителя Ивана (Иуане) Георгиевича Ялгузидзе (Габараева) (1775–1830 гг.), переведшего с русского и грузинского языков на осетинский более десятка церковных книг, использовавшихся в школах.

В конце 90-х годов XVIII в. дело христианского просвещения Осетии фактически прервалось в связи с тем, что царизм в утверждении и укреплении своей власти на Северном Кавказе стал отдавать предпочтение силе оружия и перешел к откровенно колониальной политике. Однако православные миссионеры не ушли из края; именно они, несмотря на то что ни в российской, ни в европейской науке того времени еще не была разработана теоретическая база для анализа религиозных феноменов, занимались описанием и изучением культуры, обычаев и религии осетин. В начале XIX в. для оживления работы православного духовенства в Северной Осетии было создано местное духовное управление. В целях формирования местных кадров священнослужителей в 40–50-е годы XIX в. на учебу в Астраханскую духовную семинарию была отправлена группа молодых осетин. Часть из них стала в последующем священниками, часть — первыми в Северной Осетии учителями коренной национальности в приходских школах Кавказа. В 1836 г. открылось специальное духовное училище во Владикавказе, из стен которого выходили церковнослужители и учителя, сыгравшие большую роль в про-

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-298-2/
© МАЭ РАН

свещении своего народа и распространении христианства (А. Колиев, В. Цораев, А. Гассиев, Г. Кантемиров, А. Уруймагов и др.).

С завершением Кавказской войны царская администрация предприняла усилия по активизации православного миссионерства. В 1860 г. было создано «Общество восстановления православного христианства на Кавказе», открывшее в 1866 г. в Осетии с целью подготовки пастырей и школьных учителей Александровскую учительскую школу (преобразована в 1872 г. в учительский институт) и в 1887 г. Владикавказское духовное училище (преобразовано в 1896 г. в духовную семинарию).

Большую роль в истории просвещения осетинского народа и его духовно-нравственном становлении сыграла Александровская миссионерская духовная семинария, открытая в с. Ардон в 1888 г. За 23 года своего существования она стала настоящей кузницей кадров национальной интеллигенции; среди тех, кто прошел через Ардонскую духовную семинарию, многие известные осетинские писатели, видные религиозные и общественные деятели, ученые и педагоги. В конце XIX — начале XX в. в школах Осетии преимущественно учительствовали выпускники Ардонской семинарии, работали они и за пределами Осетинского округа.

Прервавшийся в начале XX в. опыт отношений Православной Церкви и осетинского просвещения возобновлен в начале XXI в.: органы народного образования РСО-Алания всячески поддерживают открытие и функционирование православных школ, планируется открытие и духовной семинарии.

Библиография

Материалы по истории Осетии. Дзауджикау, 1950. Т. 2.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-298-2/
© МАЭ РАН

СОВРЕМЕННЫЕ ЭТНОКУЛЬТУРНЫЕ, ЭТНОПОЛИТИЧЕСКИЕ, СОЦИАЛЬНЫЕ ПРОЦЕССЫ

Л.Т. Агиева

МУЗЕЙ В КОНТЕКСТЕ ЭТНОСОЦИАЛЬНЫХ ПРОЦЕССОВ

Музееведение — важнейший и единственный социальный институт, который этнос рассматривает не только как экономическую и политическую группу, но и учитывает его психологические, культурные функции, этнические ценности, сберегает творения и занимается социализацией подрастающих поколений посредством подлинных исторических предметов и культурных ценностей, общение с которыми дает человеку эффект сопричастности, глубокое эмоциональное переживание, оказывает воздействие, формирующее нравственный, эстетический и ценностно-ориентационный мир личности. Объяснить этот факт призвана наука, а отразить — музей, который является одним из важнейших средств в культурной рефлексии. Важно отметить, что именно систематизация музейных коллекций в XVIII–XIX веках способствовала дифференциации научных дисциплин.

Для выявления роли музея в жизни региона прежде всего необходимо исследовать его культурную среду. При этом «культурная среда» интерпретируется как предметно-пространственная

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-298-2/
© МАЭ РАН

организация окружающего мира в ее взаимопонимании с человеком, определенный образовательный уровень региона, характер и степень развития сети культурных учреждений, соотношение интернациональных и национальных черт в быту и образе жизни населения [Дукельский 1989: 27–34].

В 1785 г. была организована Кавказская губерния, и подчинялась она Кавказскому наместнику [Бентковский 1886: 39, 43, 46]. И в том же году был введен институт наместничества. В Кавказскую губернию вошли Ставропольская, Тифлисская, Эриванская, Бакинская, Кутаисская, Елизаветпольская губернии; области Терская, Кубанская, Дагестанская с входящим в нее Дербентским градоначальством, округа Закатальский, Черноморский и Сухумский отдел [Эсадзе 1907: 309].

В 1893 г. статистическим комитетом Терской области был создан музей местного края в г. Владикавказ. Цель музея определялась в следующих словах: «Для охраны и собирания памятников старины, изучения древностей, быта и истории края». При этом под «краем понималась вся территория Терской области в пределах Ингушетии, Чечни, Кабарды, Балкарии, Осетии, окрестностей Владикавказа и станиц Терской области. Работа музея выражалась в принятии мер по охране памятников старины, организации археологических и этнографических исследований, чтении популярных лекций по истории региона. В музее также имелась богатая библиотека по кавказоведению» [Семенов 1925: 3–5]. Ингушский и Осетинский музеи возникли из коллекций Терского областного музея во Владикавказе путем его раздела в 1927 г. (ОПИ ГИМ. Ф. 54. Ед. хр. 977. Л. 2–3).

Внимание к истории и культуре народов окраин страны выразилось в том, что были выработаны письменности для бесписьменных народов, организованы археологические и этнографические экспедиции, созданы исторические и краеведческие музеи. Так, в 1924 г. стали функционировать краеведческие музеи в Грозном (Чечено-Ингушетия), в 1921 г. — в Элисте (Калмыцкая АССР) и Нальчике (Кабардино-Балкарская АССР), в 1923 г. — в Махачкале (Дагестанская АССР), в 1925 г. — в Майкопе (Адыгейская АССР). В те же годы основаны музеи в Средней Азии [1986: 152–158].

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-298-2/
© МАЭ РАН

Важным фактором культурной жизни страны стала Первая конференция по краеведению [Ушаков 1961: 3–31], на которой отмечалась необходимость собирательской деятельности и комплексного изучения местных ресурсов, природы и истории края. Но в 1930-е годы политика в стране по национальному вопросу начала определяться решениями политических лидеров. В 1936 г. И.В. Сталиным было дано определение нации как «исторически сложившейся общности языка, территории, экономической жизни и психического склада, проявляющегося в общности культуры, и равенство народов большой страны» [Сталин 1920: Попов 1927].

Тяжким испытанием для многих народов явилось насильственное переселение на Восток страны в годы Великой Отечественной войны немцев Поволжья, крымских татар, ингушей, чеченцев и других народов Северного Кавказа. Эти трагические страницы не нашли адекватное отражение в фондах музеев. Важные страницы этнической истории Советского Союза остались незафиксированными подлинными музейными предметами, поскольку в работах по комплектованию эта задача не ставилась. Вместе с тем отдадим должное: музей оказался авангардом культурных учреждений в годы войны, сделав все возможное для спасения национального и культурного достояния, с первых дней развернув комплектование фондов и устраивая выставки по патриотическому воспитанию молодежи. До сих пор экспозиции, посвященные войне, остаются в отделах советского периода самыми искренними и эмоциональными.

50–60-е годы XX столетия в связи с концепцией стирания национальных граней и сменившей ее брежневской концепцией «единого советского народа» фонды музеев практически перестали пополняться этнографическими коллекциями. В чем же видится выход из создавшегося тупика?

Несомненно, музей должен вернуться к созданию форм работы в области этнического и интернационального воспитания, с учетом традиции. Роль традиции в культуре была оценена создателем исторической культурологии итальянским философом Джамбатистой Вико (1668–1744) [Вико 1940]. И при любых исследованиях, посвященных проблемам культуры, неизменно обсуждается соотношение традиции и культуры.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-298-2/
© МАЭ РАН

В отличие от современной культуры, разделяемой на материальную и духовную, традиционная культура составляет целостный комплекс, в котором все вещи и действия ищут знаковую семантическую нагрузку, связанную с системой мировоззрения и самосознания данного этнического коллектива. Я.В. Чеснов по данному факту говорит, что этнические знаковые «идейно-эстетические представления обеспечивают жизнь этнической традиции в культуре» [Чеснов 1979: 192]. Национальное самосознание состоит из общности происхождения, языка, определенного образа жизни, мышления, поведения. Собственно, это и есть этнос — общность носителей определенной культуры, а национальное самосознание и идентичность не что иное, как отождествление себя с конкретной культурой данного этноса. В культурную идентичность входят: *язык*, на котором говорят и думают члены данного этноса; *вера* — конфессия, формы религиозности, объединяющие народ (в том числе, возможно, и другие народы); герои, деятели народа, знаменательные даты и праздники; священные места; знаковая система и т.п. Все это вместе называется культурно-историческим наследством, которое изучается, сохраняется, транслируется. Трансляция осуществляется прежде всего вербально, а сохранение и функционирование родного языка есть главное условие поддержания традиции и является важнейшим признаком любой традиционной культуры.

В современном мире тяга к сохранению и возрождению культурных традиций усиливается при появлении большого количества инноваций и инновационных заимствований, грозящих уничтожить этническую специфику, при миграции в иноэтническую среду, когда небольшая группа пришельцев стремится сохранить национальную самобытность, наконец, в случае прихода массы мигрантов на территорию носителей традиционной культуры, что ведет к активизации процессов культурной интеграции и ассимиляции. Все зависит от «хозяйственно-культурного типа» [Левин, Чебоксаров 1955]. Дело в том, что народы России, которые в начале XX в. имели земледельческое хозяйство, т.е. у них была столетиями развивавшаяся культурная традиция, смогли устоять при любых попытках этнической ассимиляции.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-298-2/
© МАЭ РАН

К. Лоренц [Lorenz 1970] объясняет современные молодежные движения и отказ от традиционной культуры вызванным индустриализацией массовым неврозом, нарушившим механизм адаптации и приведшим к утверждению гедонизма и безответственности молодежи. Большое значение имеет гипотеза американской исследовательницы М. Мид [Mead 1970], связывающей характер межпоколенных отношений с типами научно-технического прогресса и объемом информационного потока.

Музеи возникли именно из общественной потребности национальной консолидации и в результате широкого движения ученых и исследователей для изучения и знания истории своего края каждым этносом. В процессе модернизации музееведения России перед музеями встают важнейшие социальные задачи: вернуть себе роль главного транслятора этнических традиций и формировать высокую этническую самооценку у представителей различных народов России.

Библиография

Бентковский И. Первоначальное устройство административных учреждений на Кавказе // Ставропольские губернские ведомости. 1886. 39, 43, 46.

Вико Д. Основания новой науки об общей природе нации. Л., 1940.

Возникновение и развитие музейного дела в Таджикистане. 1917–1937 // Музей. М., 1986. Вып. 6.

Дукельский В.Ю. Терминологические проблемы теории Музейного предмета // Музейные термины. Тр. ЦМР СССР. М., 1989.

К сорокалетию Победы советского народа в Великой Отечественной войне 1941–1945 гг. // Музейное дело в СССР. Тр. ЦМР СССР. М., 1985.

Левин М.Г., Чебоксаров Н.Н. Хозяйственно-культурные типы и историко-этнографические области // Советская этнография. 1955. № 4.

Научные основы музейного дела и деятельность музеев по военно-патриотическому воспитанию // Тр. ГИМ. М., 1984. Вып. 59.

Попов Н.Н. Национальная политика советской власти. М.; Л., 1927.

Роль музеев в военно-патриотическом воспитании трудящихся // Музейное дело в СССР. ЦМР СССР. М., 1976.

Семенов Л.П. Государственный научный музей города Владикавказа. Владикавказ, 1925.

Сталин И.В. Марксизм и национальный вопрос: Сб. статей. Тула, 1920.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-298-2/
© МАЭ РАН

Ушаков А.В. Краеведение на службе советской исторической науки // Тр. НИИ музееведения. М., 1961. Вып. 2.

Чеснов Я.В. О принципах типологии в этнологии. М., 1979.

Эсадзе С. Историческая записка об управлении Кавказом. Тифлис, 1907.

Lorenz K. The Enmily bet ween Generations and its Probable Ethnological Causes // The Psychoanalytic Review. 1970. Vol. 57. № 3.

Mead M. Culture and Commitment // A Study af the Generation Gar, N.Y., 1970.

А.Р. Аюбов

ОСОБЕННОСТИ ПРАЗДНОВАНИЯ НАВРУЗА В НЕКОТОРЫХ РАЙОНАХ ТАДЖИКИСТАНА

Навруз (букв. «новый день») является одним из старинных праздников таджикского народа. Об истории его возникновения и мероприятиях, проводимых в дни его празднования, имеются сведения в письменных исторических источниках. Особо ценные сведения дают Фирдоуси в «Шахнаме», Омар Хайям в «Науруз-наме», Беруни в «Осор-ул-бокия», Гардези в «Зайн-ул-ахбор».

По их данным, а также как следует из самого названия праздника, Навруз — это новый день, т.е. новый день Нового года, который совпадает с первым днем древнеиранского месяца Фарвардина, началом месяца Хамал (Овен) по солнечному календарю хиджры и 21 марта летосчисления по григорианскому календарю (новый стиль).

Омар Хайям пишет: «Что касается причины установления Науруза, то она состоит в том, что, как известно, у Солнца имеется два оборота, один из которых таков, что каждые триста шестьдесят пять дней и четверть суток оно возвращается в первые минуты созвездия Овна в то же самое время дня, когда оно вышло, и каждый год этот период уменьшается. Когда Джамшид постиг

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-298-2/
© МАЭ РАН

этот день, он назвал его Наурузом и ввел в обычай праздник. Цари и другие люди последовали ему» [Хайям 2007: 45].

По легендам, царь Джамшид за время своего царствования многому научил людей. Например, он научил людей носить одежду из ткани, так как до этого времени роль одежды играли звериные шкуры, разделил людей по профессиям и сословиям, упорядочил законы и правила, по которым должны были жить люди. Согласно другой легенде, Джамшид построил себе золотой трон и поднял его на высочайшую гору во время восхода солнца, золото заблестело под солнечными лучами и стало светить, словно солнце. Этот день стал началом нового года. Корни праздника уходят далеко в историю, до 3000 лет до н.э.

Таджики как потомки древнеиранского народа праздник Навруз отмечают особо. В дни празднования Навруза устраивают различные мероприятия. В духе народных традиций устраиваются конные скачки (*асппойга*), козлодрание (*бузкаши*), борьба силачей (*гуштингири*), «прыгалка» (*аргамчинбози*), игра с вареными яйцами (*тухмзанак*), также люди навещают друг друга (*идгардак*).

Жители селений Калъачаи Раис и Газантарак Ганчинского района Согдийской области отмечают весенний праздник — так называемый *хонагаштак* и *теппача*. Празднуют два дня. Первый день все девочки и частично женщины приходят в дом тех невест, свадьба которых состоялась после праздника Навруз прошлого года, т.е. в течение одного года. Невесты выполняют обряд *келинсалом*. Суть этого обряда состоит в том, что они, набросив на свою голову прозрачный украшенный платок, кланяются всем навещавшим, несмотря на их возраст. Девочки осматривают комнату невесты, украшенную различными красивыми одеждами и платками. В середине комнаты накрывают большой стол сладостями, вкусной едой. В конце девочкам дают различные подарки, такие как игрушки, носовые платки, мыло и т.д.

Второй день праздника называется *теппача* (букв. «холмик»). В этот день те самые невесты со своими родственниками поднимаются на невысокий холм у селения Газантарак и устраивают различные торжества (поют, танцуют, готовят разные блюда).

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-298-2/
© МАЭ РАН

Традиции Навруза складывались тысячелетиями. Абу Райхан Беруни писал в своем произведении «Осор-ул-бокия»: «Месяц Мухаррам. Первый его день торжественно отмечается как начало Нового года… С приходом Навруза земля пробуждается от зимнего сна. Дуют весенние ветры. Берега арыков одеваются яркозеленой молодой травой, на деревьях распускаются почки, ветки и украшают лиловые цветы, источающие мускусный аромат» [Беруни 1989: 78].

Другой обряд, связанный с праздником весны, называется *чуфтбаророн*. В каждом доме выпекают большие блины и раздают их соседям и родственникам. Семь блинов приносят на площадь в центре кишлака, где собираются мужчины. Два блина накалывают на рога быка — как символ хорошего урожая. После этого начинают сеять пшеницу.

С пшеницей связан символ Навруза и нового года *суманак* (*сумалак*). Процесс приготовления *суманак*а довольно сложен. Приблизительно за неделю до праздника в посуде с неглубоким дном замачивают зерна пшеницы. К празднику зерна пшеницы прорастают. Считается, что чем длиннее ростки проросшего зерна, тем больше и лучше будет урожай в новом году. Проросшие зерна толкут в металлической ступе, кладут в казан, заливают водой, добавляют муку и варят 10–12 часов, постоянно при этом помешивая. Получается очень сладкое блюдо, хотя сахар туда вообще не добавляют. *Суманак* должен быть готов до восхода солнца в основной день праздника. Во время приготовления *суманак*а женщины и дети поют праздничные песни, читают стихи. *Суманак* — это не простое блюдо, а нечто святое. *Суманак* раздают всем соседям, родственникам, близким, друзьям. Перед тем как попробовать, нужно загадать три желания, они могут исполниться в течение года.

О происхождении *суманак*а есть такая легенда. В ней повествуется, как в стародавние времена иноземные захватчики вторглись в чужие земли. Много дней и ночей обороняли свой город его жители. Однажды кончились запасы воды и пищи, в городе начался голод. Рассказывают, как одна пожилая женщина заметила на земле цепочку муравьев, несших на себе зерна пшеницы. Она собрала эти зерна и сварила из них вкусную и целебную пищу — *сумалак*.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-298-2/
© МАЭ РАН

В 1907–1912 гг. начальником Ходжентского уезда был Н. Лыкошин. Он оставил заметки по поводу празднования Навруза в городе. В 1909 г. по его инициативе с целью сблизить местное население с русскоязычным в месте проведения праздника — Наврузгохе — были осуществлены работы по его благоустройству. Задолго до этого он написал статью о проведении праздника Навруз в Ходженте [Лыкошин 1903: 4].

Следует отметить, что в Ходженте праздник Навруз имеет некоторые особенности. Об этом Н.Г. Маллицкий писал так: «Иранский праздник Навруз в Ходженте отмечается с особо большим торжеством. Среди игрушек, которые продавались в Сайлгохе (место проведения праздников. — *А.А.*) был более известен глиняный свисток. Эти свистки имели форму дракона и были примером изобразительного искусства доисламского времени» [Маллицкий 1930: 137].

В Сайлгохе чайханщики, пекари, повара, шашлычники в своих палатках обслуживали всех гостей, певцы и музыканты показывали свое искусство.

Характерной чертой праздника Навруз у ходжентцев был обряд поедания рыбы. За несколько дней до праздника в Сайлгохе рыболовы вылавливали рыбу и хранили ее в специальных сетях. В день праздника шашлычники в специальных сковородах выпекали ее и раздавали всем желающим [Мирбобо 2013: 116].

Праздник подснежника является частью Навруза, хотя он проводится до прихода главного праздника. В районах Таджикистана он называется по-разному: на Памире — Гулгардони, в Согдийской области — Бойчечак, на юге — Гули сияхгуш. Несмотря на разные названия, дети отмечают этот праздник одинаково. Дети и подростки отправляются на холмы и в горы, собирают подснежники и с песнями раздают их в своих кварталах, как бы разнося весть о приходе весны. Эту традицию в народе называют *гулгардони*. Хозяйки, принимая из рук ребят весенние цветы, прикладывают их к глазам и благодарят Бога за то, что дожили до весны, и дают детям сладости, фрукты и печенье, которые те делят поровну.

Большое внимание уделяется подготовке праздничного стола. На праздничном столе необязательно должна быть только еда.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-298-2/
© МАЭ РАН

На стол ставятся блюда, названия которых начинаются на буквы «с» и «ш». Как правило, бывает два праздничных стола: *хафтсин* и *хафтшин*. «Син» и «шин» — это названия букв «с» и «ш» в персидском алфавите, а *хафт* обозначает число «7». В зороастризме и исламе цифра «7» считается священной.

«Семь шинов» — это вино (*шароб*), молоко (шир), сладости (*ширини*), сахар (*шакар*), шербет (*шарбат*), свеча (*шам*) и гребень (*шона*). Вино символизировало возрождение, молоко — чистоту, сладости — радость жизни, сахар — довольство, шербет — прохладу и отдых, свечу ставили в знак света, солнца и огня, гребень символизировал женскую красоту. «Хафтсин» ввели арабы, так как в исламе употребление вина запрещается, но им не удалось искоренить «Хафтшин».

В древние времена существовал также «хафтмим» («мим» — название буквы «м» в персидском алфавите), но из-за многих расходов такой стол накрывают редко.

Объем небольшой статьи не позволяет всесторонне описать праздник Навруз. Но стоит отметить, что это праздник нравственного очищения, освобождения души человека от всего наносного. Характерной чертой Навруза является то, что он призывает не хранить в сердце обиду, боль, призывает уметь прощать, жить с надеждой на светлые дни и верой в будущее. В эти дни проявляются традиционные гостеприимство, милосердие, гуманное отношение ко всем.

Библиография

Беруни. Осор-ул-бокия. Душанбе, 1989.

Лыкошин Н. Встреча весны — Сайл в Ходженте // Туркестанские ведомости. 1903. 16 марта. № 22.

Маллицкий Н.Г. Учебное пособие по географии Таджикистана. Ташкент, 1930. Т. II.

Мирбобо А. Мукаддимаи таърихи Хучанд. Хучанд, 2013.

Хайям О. Науруз-наме // Магия Навруза. Алматы, 2007.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-298-2/
© МАЭ РАН

Ф. Мир-Багирзаде

ВИЗУАЛЬНОЕ ИСКУССТВО И ЕГО СИМВОЛЫ

Азербайджанское изобразительное искусство представляет собой реликвию, в которой находят отражение символы и взаимовлияния других культур. Знакомство с Баку прежде всего начинается с архитектуры (средневековой или современной). «В средневековой архитектуре Азербайджана XII — начала XIII в. отражены черты схожести с культурой народов Переднего Востока» [Бретаницкий 1970: 179].

Примечательна Девичья башня (XII в., высота 30 м, 5 м у основания и 4 м вверху), которая высится в прибрежной части города Ичери шехер. Название башни имеет тюркское происхождение. В плане она символизирует форму буты или пламя огня, так как Азербайджан является страной огней. Строителем башни был Масуд, сын Давуда, о чем сообщает надпись на ее верхней кайме, написанная почерком *куфи*.

Баиловские камни (XIX в., руины затонувшего укрепления), собраны в Бакинской бухте. Они служили средствами обороны по верху стен-башен. Эти камни украшены персоязычными надписями. Одна из них сообщает имя зодчего Зейн ад-Дина, сына Абу-Рашида.

Феодальный город Баку в XV в. был опоясан крепостными стенами с цилиндрическими полубашнями и цепью боевых зубцов — *мерлонов*. Они имели оборонительную функцию. Такую цепь оборонительных крепостных стен мы встречаем в Венеции, в арабских странах. Она символизировала мощь государства.

Дворец Ширваншахов (XII–XVII века) отмечен разнообразием архитектурных памятников (усыпальница, *диван-хане*, мавзолей дервиша, водохранилище — *овдан*, бани — *хамамы*). Архитектором этого комплекса являлся Али. В плане дворец напоминает цифру 8, символизирующую бесконечность. В усыпальнице Ширваншахов проявились новые черты в погребаль-

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-298-2/
© МАЭ РАН

ных сооружениях. Мавзолей размещается посреди глухих стен замкнутого дворика с объемным входом. Подобная архитектурная структура связана с доисламской традицией. Именно здесь начинается Бакинский акрополь с характерными чертами ширванской архитектуры.

Важно отметить и архитектурные памятники XIX–XX веков. По проекту гражданского инженера И. Плошко было построено здание благотворительного общества «Исмаилия». Оно создано по заказу бакинского миллионера Мусы Нагиева в память о сыне Исмаиле. Отражающее венецианскую готику, это здание — лучший пример сочетания западного и восточного стилей.

Другой жемчужиной архитектуры является Бакинская городская Дума. Здание было построено в 1900–1904 гг. по проекту гражданского инженера И. Гославского. Прекрасно решенная восточная интерпретация композиции соединяет в себе сплав классики с архитектурными элементами барокко.

Здание Филармонии построено на возвышенной террасе бакинского амфитеатра. Композиция выполнена в итальянском, палладианском стиле эпохи Возрождения. Элементы классических ордеров и минареты в форме башен подчеркивают торжественность фасада.

В современной архитектуре новые идеи и подходы рождают создают свои шедевры. Здание мугамного театра, построенное в 2009 г. у моря на территории бульвара — яркий тому пример. Неотъемлемым атрибутом мугама является музыкальный инструмент — *мар*, который символично размещен в композиции здания — как бы с высоты птичьего полета.

Здание бизнес-центра на бульваре, в котором проводятся научные форумы, конференции и диспуты, также построено в 2009 г. Фасад здания напоминает ракету, а геометрические формы боковых сторон — ярусы какого-то летательного объекта.

Форму паруса, буты нередко встретишь в новых постройках Баку. К примеру, строящийся комплекс, напоминающий букет из буты или языки пламени, напротив здания Милли Меджлиса.

Изобразительное искусство, в частности живопись, создает такую среду, в которой осуществляется способность передачи невообразимого. В азербайджанской культуре встречаются худож-

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-298-2/
© МАЭ РАН

ники, громко заявившие о себе, например заслуженный художник Азербайджана, действительный член Академии художеств мира «Новая эра» Эльдар Курбанов. В марте 2010 г. его картины успешно демонстрировались в Российском информационно-культурном центре в Баку. В 1989 г. он был удостоен золотой медали и диплома первой степени на Биеннале прикаспийских стран. Картина называется «Поэт и муза». Он является и лауреатом конкурса, посвященного памяти великого миниатюриста Солтана Мухаммеда. Эльдар Курбанов участвует в выставках за рубежом. Его работы хранятся в Союзе художников Азербайджана, а также в Азербайджанском Государственном музее искусств им. Р. Мустафаева и Министерстве культуры, Художественном фонде Азербайджана. Из стран зарубежья его полотна хранятся в Союзе художников России, Государственной Третьяковской галерее («Восточный натюрморт», «Лунный пейзаж»). Кроме того, произведения Эльдара Курбанова хранятся в муниципалитете Хьюстона (США), в центре искусства «Рамко» (Турция) и, как частные коллекции, у любителей искусства и в Азербайджане, и за его пределами.

Молодая художница Аида Махмудова создала некоммерческую творческую частную организацию «YARAT» для развития современного азербайджанского изобразительного искусства. При ее поддержке 24 февраля 2012 г. был организован 1-й фестиваль «Baku Public Art» с участием молодых художников. Идея этого фестиваля заключалась в показе смелых как в композиционном, так и в исполнительном решении работ.

Заметные успехи делает фотожурналистика и фотографика. В зарубежных журналах печатаются фотоработы азербайджанских художников. Есть имена уже признанных фотохудожников, которые получили и международные премии. Это Яшар Халилов, Гусейн Гусейнзаде и другие. 3 мая 2014 г. в Креатив Центре состоялась персональная выставка фоторабот 19-летнего Эмина Садыхова. Их отличает особая черно-белая графичность. Эмин смог выразить свое миропонимание и мироощущение, показав само течение времени.

В Музее современного искусства в Баку 5 мая 2014 г. состоялась персональная выставка картин художника Чингиза под на-

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-298-2/
© МАЭ РАН

званием «Истинные смыслы». Это многоплановый мастер со своим почерком, который раскрылся в концептуальном искусстве современности. Он мастерски выражает себя в инсталляции, видеоарте, перформансе, коллаже и «Street-arte». Самая примечательная из его работ называется «Наш мозг — автор стен», представляющая собой каменную стену, за которой помещен выполненный из воска автопортрет художника в натуральную величину. Упомянутая выставка имела успех у публики. Она была организована по инициативе творческой группы «YARAT».

С 9 по 13 мая 2014 г. в Ичери-шехер возле караван-сарая и Девичьей башни состоялся V Международный фестиваль искусств «Гыз галасы», который проводится с 2010 г. В фестивале приняли участие 28 художников из зарубежных стран. Он помог расширить географию интеллектуального и концептуального искусства. На фестивале был представлен известный вид уличного искусства — «Street-art». Участники с большим мастерством на уличных площадках караван-сарая изображали рисунки Девичьей башни в формате 3 D и обзор открывающейся с нее панорамы, вид с высоты птичьего полета. Девичья башня — символ Баку, исторический памятник культуры, который числится объектом Всемирного наследия ЮНЕСКО.

В фауне Азербайджана, как ни печально, существует исчезающий вид — джейраны, редкие и красивые животные. Чтобы сохранить память о них и в целях предупреждения об угрозе их исчезновения джейраны стали украшением этого фестиваля. Их изображения с особым национальным орнаментом и колоритом оформлялись художниками на открытом воздухе.

Макеты Девичьей башни и джейранов на этой выставке синтезировали влияние, традиции и навыки различных культур.

Библиография

Бретаницкий Л.С. Баку. М.; Л., 1970.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-298-2/
© МАЭ РАН

Е.А. Болашенкова

ОБРАЗ ИСМАИЛА САМАНИ И ЕГО МЕСТО В СОВРЕМЕННОМ ТАДЖИКИСТАНЕ

Одной из наиболее заметных тенденций в жизни постсоветских республик Центральной Азии стал значительный рост интереса к собственному прошлому, в том числе — к конкретным историческим личностям. Не оказался исключением в этом отношении и Таджикистан. Для современного Таджикистана характерно обращение к эпохе Саманидов, прежде всего популяризация образа эмира Исмаила Самани и переосмысление его роли и места в истории государства.

После обретения независимости в 1991 г. Таджикистан столкнулся с потребностью в выборе определенной фигуры из прошлого, которая благодаря тем или иным личным качествам или подробностям биографии (реальным или воображаемым) могла бы сыграть роль национального символа, способного сплотить население. Эту потребность можно объяснить кризисом идентичности и «идеологическим вакуумом», связанными с распадом Советского Союза, а также последовавшей почти сразу за ним гражданской войной, которая поставила под угрозу как политическое, так и культурное единство республики.

Символом такого рода стал Исмаил Самани. Необходимо подчеркнуть, что активная популяризация этого образа осуществляется в первую очередь на государственном уровне (немалая роль в ней принадлежит лично президенту Таджикистана Эмомали Рахмону) и является существенной частью внутренней политики страны. Ее масштабы и характер позволяют называть это явление «культом» Самани. Кроме того, они дают основания говорить о возникновении Самани-персонажа, т.е. продукта своеобразного мифотворчества — намеренного или неосознанного.

Исмаил Самани правил в Мавераннахре с 892 по 907 г. А значит, обращение к этой исторической фигуре связывает жизнь современного Таджикистана с событиями, происходившими

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-298-2/
© МАЭ РАН

в среднеазиатском междуречье более тысячи лет назад. Почему же именно этот средневековый правитель вызывает сегодня наибольшую гордость и почему в наши дни представление о величии страны стало ассоциироваться именно с ним?

Чтобы ответить на эти вопросы, необходимо в первую очередь охарактеризовать саму эпоху Саманидов (IX–X вв.) и ту историческую роль, которая принадлежит ей в глазах современных таджиков. Ведь эмир Исмаил, которого историки называют основоположником могущества своей династии [Бартольд 1963: 119] и наиболее выдающимся ее представителем, для сегодняшнего Таджикистана является одновременно и олицетворением своего времени, и символом былой эпохи.

Время Саманидов часто называют «золотым веком», а порой сопоставляют с европейским Ренессансом [Бартольд 1966: 617]. О нем говорят как об эпохе стремительного прогресса, развития промышленности и торговли [Бартольд 1963: 120], расцвета наук и искусств.

Кроме того, Саманиды противопоставляются пришедшим незадолго до того в регион арабам. Одной из наиболее значительных заслуг Исмаила Самани, несомненно, было создание в Мавераннахре собственного государства с централизованной властью и обеспечение его независимости от Арабского халифата [Гафруров 1989: 49]. В наши дни государство Саманидов нередко позиционируется как первое национальное государство таджиков.

Не меньшее значение для самоидентификации таджиков имеет противопоставление себя тюркам. Важнейшую роль в выборе Исмаила Самани в качестве фигуры для почитания, безусловно, сыграл тот факт, что Саманиды были династией иранского происхождения, в отличие от правителей-тюрок, пришедших им на смену начиная с рубежа X–XI вв.

IX–X вв. — это также период формирования классической таджикско-персидской литературы [Там же: 95], «новоперсидского литературного возрождения» [Фрай 2002: 344]. Языковой фактор в современном Таджикистане имеет особое значение: язык иранской группы — одна из ключевых черт, выделяющих таджиков из многочисленных тюркоговорящих соседей.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-298-2/
© МАЭ РАН

Говоря о заново формируемом образе Исмаила Самани, следует прежде всего кратко изложить предпринятые в связи с этим основные меры.

1999 г. стал для Таджикистана годом торжественного празднования 1100-летия государства Саманидов. Э. Рахмон лично открыл в Душанбе посвященный им грандиозный мемориальный комплекс. В качестве места его расположения был выбран центр столицы, а именно — площадь Дусти, на которой в советские годы долгое время находился памятник Ленину, а после 1991 г. в течение нескольких лет — Фирдоуси [Абашин 2007: 202]. Центром ансамбля стала фигура Исмаила Самани, выходящего из увенчанной золотой короной огромной арки, по обе стороны которой расположились бронзовые львы. Комплекс также включает прославляющий Саманидов музей. Памятники Исмаилу Самани были установлены и в некоторых других городах, в том числе в Курган-Тюбе, Ходженте, Гафурове. В ряде населенных пунктов имя эмира получили крупные улицы.

Известно, что еще за два года до официальных празднований правительство Таджикистана обращалось в ЮНЕСКО с предложением объявить 1999 г. годом Саманидов. Одновременно в стране началась всесторонняя подготовка к празднованиям. Она заключалась в том числе в поощрении изучения таджикскими историками наследия Саманидов и проведении ряда крупных научных конференций, на которых президент страны присутствовал лично.

Новая государственная награда «Орден Исмоили Сомони» стала присуждаться за достижения в труде, вклад в дело государственного строительства, успехи в военной службе, культурной, общественной и благотворительной деятельности.

Кроме того, имя Исмаила Самани было дано находящейся на территории Таджикистана высочайшей точке Памира, ранее носившей названия «Пик Сталина» и «Пик Коммунизма».

Наконец, в 2000 г. на смену таджикскому рублю пришла новая национальная валюта — сомони. Таким образом имя эмира оказалось на слуху не только у граждан страны, но и за ее пределами. Более того, на банкноте в 100 сомони можно увидеть портрет эмира, а на банкноте в 50 дирамов (сотая часть сомони) — его изображение в полный рост верхом на коне.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-298-2/
© МАЭ РАН

Однако для того, чтобы лучше понимать специфику культа Исмаила Самани, а не просто ограничиваться перечислением отдельных мер, необходимо рассматривать его в связи с процессами, происходящими в соседних республиках. Нельзя не обратить внимания на сходство между культом Самани в Таджикистане и культом эмира Тимура в соседнем Узбекистане. Возможно, не станет преувеличением назвать празднования 1999 г. своего рода реакцией на мероприятия 1996 г. в Узбекистане, посвященные 660-летию Тимура. Среди наиболее очевидных параллелей: памятник Тимуру на главной площади Ташкента, музей Тимуридов, учреждение ордена «Амир Темур».

Но Исмаил Самани — не просто своеобразный таджикский «ответ Тимуру». Нельзя упускать из виду тот факт, что Исмаил в свое время сделал политическим центром Саманидского государства Бухару. Приписываемая ему фраза «Пока я жив — я стена Бухары» [Гафуров 1989: 49] сегодня регулярно цитируется и является, вероятно, одним из наиболее известных его высказываний. Это неизбежно напоминает о результатах национально-территориального размежевания 1920-х годов, в соответствии с которыми Бухара и Самарканд оказались на территории Узбекистана. Сегодня восприятие Бухары «своим», исконно таджикским городом характерно не только для значительной части титульного населения Таджикистана; об этом периодически говорится и на государственном уровне. Интересно, что внутри музея на площади Дусти находится точная копия мавзолея Саманидов — одной из достопримечательностей Бухары. Его же можно увидеть на банкноте в 100 сомони позади эмира. Нельзя не упомянуть и высеченную в камне карту «Большого» (или «Исторического») Таджикистана, расположенную у памятника Самани и изображающую территорию, многократно превосходящую по размерам территорию Таджикистана нынешнего [Абашин 2007: 201].

Подобно тому как культ эмира Тимура во многом перекликается с официальным имиджем И. Каримова, своего рода ориентиром Э. Рахмона, по всей видимости, является Исмаил Самани. Его образ в ряде случаев может выступать как бы образцом, авторитетом, историческим прецедентом, подкрепляющим то или иное внутриполитическое решение. Некоторые жители Таджики-

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-298-2/
© МАЭ РАН

стана видят даже портретное сходство между специально утвержденными и официально используемыми на территории страны изображениями Исмаила Самани и Э. Рахмона. Если это сходство преднамеренно — значит, можно говорить о попытке отождествления фигуры у власти с наиболее почитаемым ныне историческим деятелем даже на уровне внешнего облика.

Какие же черты личности Исмаила Самани акцентировались прежде и какие подчеркиваются сейчас? Таджикские историки и ранее характеризовали его как справедливого, мудрого, просвещенного правителя, дальновидного политика и искусного военачальника. Но в наши дни все чаще упоминается забота эмира о своих подданных и способность преодолевать трудности благодаря железной воле, которая снискала ему любовь и уважение народа.

Один из вопросов, встающих перед исследователями постсоветских республик, таков: способны ли национальные символы обретать эмоциональную силу «вне политических проектов и идеологических конструкций» [Там же: 206]? Говоря о Таджикистане, этот вопрос можно переформулировать так: способен ли образ Исмаила Самани зажить собственной жизнью, обретет ли он ценность для обычных граждан, станет ли частью картины мира отдельного человека, ляжет ли в основу нового коллективного творчества? Или останется только элементом проводимой сверху политики и не найдет отклика в общественном сознании? Однозначного ответа на этот вопрос пока нет. И ответить на него с уверенностью поможет, вероятно, только время.

Библиография

Абашин С.Н. Национализмы в Средней Азии: в поисках идентичности. СПб., 2007.

Бартольд В.В. История Туркестана // Бартольд В.В. Сочинения. М., 1963. Т. II, ч. 1.

Бартольд В.В. Ученые мусульманского «ренессанса» // Бартольд В.В. Сочинения. М., 1966. Т. VI.

Гафуров Б.Г. Таджики. Древнейшая, древняя и средневековая история. Душанбе, 1989. Книга вторая.

Фрай Р. Наследие Ирана. М., 2002.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-298-2/
© МАЭ РАН

Е.А. Болашенкова

ПРЕДСТАВЛЕНИЯ О ДВУРОГОМ ИСКАНДАРЕ: АЛЕКСАНДР МАКЕДОНСКИЙ В ИСТОРИЧЕСКОЙ ПАМЯТИ ТАДЖИКОВ

Среди особенностей, характерных для исторической науки современного Таджикистана, — рост интереса к роли конкретных исторических личностей, потребность в собственных героях и поиск золотого века в прошлом.

Изучение исторической памяти таджиков неизбежно приводит к фигуре Александра Македонского, известного на Востоке как Искандар Зулкарнайн (Двурогий). Другие локальные варианты его имени — Искандар Руми, Падишах (Патша, Пашша) Искандар, на Памире — Сикандар [Абашин 2006: 190].

Налицо достаточно парадоксальная ситуация. С одной стороны, Александр был завоевателем. Александрия Эсхата (т.е. «крайняя» или «дальняя»), город, основанный по его приказу на Сырдарье (Яксарте), обычно отождествляется с нынешним Худжандом. Известно и о его нетерпимой политике по отношению к зороастризму: на завоеванных территориях уничтожались священные книги и разрушались храмы огня [Бертельс 1948: 11]. С другой стороны, Александр традиционно изображался положительным героем, а не врагом местного населения. Его образ наделялся сверхъестественными чертами и обрастал легендами, ему приписывались героические деяния.

Е.Э. Бертельс, рассмотрев представления об Александре на материале большого количества древних и средневековых восточных источников, дал интересное объяснение этому явлению. Он связал его с иранской идеей *фарр*а — божественной благодати, дарующей право на власть и передающейся по наследству. Захват власти иноземцем доказал бы несостоятельность теории *фарр*а и подорвал бы авторитет местной власти и духовенства. Выход был найден: Александр был признан родственником иранских царей. Интерес представляет рассказ ад-Динавари, согласно

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-298-2/
© МАЭ РАН

которому Филипп Македонский, проиграв битву Дарию II, был вынужден отдать ему в жены свою дочь. Дарий невзлюбил жену и вскоре отправил ее обратно к отцу. Однако она успела зачать и, вернувшись на родину, родила сына Александра [Там же: 13].

Восприятию Александра скорее «своим», нежели «чужаком», способствовал и его брак с Роксаной (тадж. Роушанак), примиривший его с согдийской и бактрийской знатью. По своему происхождению Роксана значительно уступала второй и третьей женам Александра (дочерям Дария III и Артаксеркса III соответственно). Однако она стала матерью его единственного законного наследника и самой прославленной из жен: память о ней жива в легендах, ее образ окружен романтическим ореолом [Müller 2012: 296].

Выделяют две точки зрения на вопрос о возникновении культа Искандара в Центральной Азии. Здесь может иметь место вымысел, происходящий из желания связывать настоящее с именем некого героя прошлого. Но может существовать и преемственность памяти, например в случае, если остатки рухнувшего греко-бактрийского царства действительно оказались в этих землях и передали местным правителям имя Александра [Абашин 2006: 204]. С критикой второй версии выступал В.В. Бартольд. По его мнению, этот культ никак не является отголоском преданий, сохранившихся со времен самого Александра. Первые свидетельства о культе относятся только к XIII в. [Бартольд 1963а: 204; 1963б: 463]. Росту его популярности могли способствовать поздние христианские и мусульманские версии романа об Александре [Бартольд 1963а: 204]. Кроме того, образ Александра мог сливаться с другими, более поздними и менее известными персонажами по имени Искандар [Абашин 2006: 198].

К Средневековью Бартольд относит и появление имени Искандара в таджикской топонимике. Наиболее яркие примеры — озеро Искандаркуль и река Искандардарья. Возникновение озера таджики связывают с действиями самого Александра. По преданию, близ озера был город огнепоклонников, который он разрушил и затопил. В образовавшемся озере утонул его любимый конь Буцефал, и до сих пор по ночам из вод выходит *аспи-об* («водяной конь»), ест траву и остается на суше до зари [Там же: 200].

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-298-2/
© МАЭ РАН

По другой легенде, в лунные ночи из озера появляется сам Искандар — верхом на коне, в золотых доспехах и двурогом шлеме. Тот, кто увидит его, не покинет Искандаркуль [Middleton, Huw 2012: 131].

В верховьях Зеравшана существует легенда: Александр прошел по долине, и там, где ступали копыта его коня, вырастали плодовые деревья. Когда же он остановился для принятия пищи, встряхнул скатерть со словами: «Пусть благодать идет в Ягноб». Ветер донес крошки хлеба до Ягноба, и с тех пор там всегда бывают обильные урожаи [Абашин 2006: 200].

Особое отношение к Александру на Памире. Распространено мнение, что светловолосые и светлоглазые памирцы являются потомками его воинов. Правители же Памира веками стремились возводить свои генеалогии к «Падишаху Искандару» для легитимации собственной власти. Подобное происхождение рассматривалось не просто в качестве экзотической черты, а как полновесный ресурс в политических и дипломатических отношениях [Там же: 199].

Первые сообщения о потомках Искандара, якобы населяющих труднодоступные районы Центральной Азии, появляются у Марко Поло (конец XIII в.): он писал о правителях Бадахшана. Почти двести лет спустя подобные сведения приводят Бабур (*Бабур-наме*) и — более подробно — Мирза Мухаммад Хайдар (*Тарих-и Рашиди*). Суть преданий состоит в том, что Александр поселил свое потомство в месте, «до которого не дотянулись бы руки монархов мира», и даже оставил им сочинение *Дастур ал-Амал* («Правила управления»), после чего власть в Бадахшане в течение веков непрерывно находилась в руках его потомков [Там же: 191].

Особенно убедительно ссылались на родство с Искандаром — вплоть до XIX в. — правители Дарваза и Каратегина. На это указывают и местные источники (*Тарих-и Бадахшан*, Кушкеки, Мухаммад Гани-хан), и свидетельства английских путешественников (А. Бёрнс), и сообщения русских исследователей (генералы А. Абрамов и Г. Арендаренко, географ А. Федченко) [Там же: 197].

В Дарвазе сохранилось много легенд об Александре. Рассказывают, что Искандар решил завоевать эти земли, однако они

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-298-2/
© МАЭ РАН

охранялись *дэв*ами. Двенадцать *дэв*ов вступили в бой с двенадцатью всадниками. Посланная *дэв*ами *пери* завлекла Александра в горную пещеру, где тот исчез. Воины же поселились в этом месте и стали первыми жителями городка Калаи-Хумб [Там же: 199].

Ряд легенд связан с долиной реки Язгулем. В верховьях реки, верят местные жители, находится *мазар* самого Александра (Искандар-шо или Почо-Скандар). Почувствовав приближение смерти, он велел нести его на носилках и похоронить там, где он опустит руку. В самой реке по этой причине — благодатная вода (*оби рахмат*). По другой легенде, местный правитель, некто Андар, смертельно ранил Александра. До сих пор долина Язгулема хранит память об этом: тут есть камень — окаменевший конь Александра; арчовые леса — его войско; тополь, выросший из его пупа; в одном из озер каждое лето появляется вода, красная от его крови. Сам же Александр стал *пир-и сар-и об* («старцем истоков реки») [Там же: 200]. Интересно, что этот вариант легенды напоминает популярные во всей Центральной Азии рассказы о халифе Али.

Культ Искандара возник и в Ферганской долине, вероятно, в результате миграций горных жителей [Там же: 201]. В Маргилане, где находилась еще одна предполагаемая его могила, до XX в. существовал институционализированный *мазар*: с хранителями-шейхами, обслуживающим персоналом и ритуалами паломничества. Надпись, датированная XVIII в., свидетельствовала о том, что местные жители в свое время считали Маргилан одной из возведенных Искандаром Александрий [Там же: 201].

Александр фигурирует и в средневековой персидско-таджикской литературе: в прозаической хронике Балами (X в.), у Фирдоуси (*Шахнаме*, X–XI вв.), Низами и Дехлеви (*Искандарнаме*, XII–XIII в.), Джами (*Хираднаме-и Искандар*, XV в.).

В наши дни в Таджикистане возрождается интерес к иранскому прошлому, на первый план выходят герои местного происхождения. В «Размышлениях накануне десятилетия независимости» президент Э.Ш. Рахмон вспоминал Александра лишь в связи с его приказом уничтожить пергаменты с Авестой и таким образом противопоставлял его зороастрийскому миру [Рахмон].

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-298-2/
© МАЭ РАН

М.И. Илолов, глава Академии наук Таджикистана, в статье «Наследие наших предков» называл в числе «судьбоносных деятелей истории» Спитамена — инициатора неудачного среднеазиатского восстания против Александра — и не упоминал самого Искандара [Илолов]. Интересно, что личность Спитамена в независимом Таджикистане стала привлекать большое внимание. Так, Науский район Согдийской области в 2003 г. был переименован в Спитаменский; в 2013 г. там же был торжественно открыт первый памятник полководцу. Учрежден орден «Спитамен», в Пенджикенте существует школа его имени.

Эти явления отражают изменившиеся запросы общества: прежде образ Александра отвечал идее включения таджиков в мировую историю и причастности к обширному историческому региону; сейчас же для самоидентификации необходимы герои иного рода — собственные, национальные.

Тем не менее память об Александре в Таджикистане продолжает жить в богатейшем фольклорном и топонимическом материале и представляет огромный интерес для историков, этнографов, культурных антропологов.

Библиография

Абашин С.Н. Культ Двурогого Искандара у горцев Центральной Азии // Среднеазиатский этнографический сборник. 2006. № 5.

Бартольд В.В. История культурной жизни Туркестана // Бартольд В.В. Сочинения. М., 1963а. Т. II, ч. 1.

Бартольд В.В. Таджики. Исторический очерк // Бартольд В.В. Сочинения. М., 1963б. Т. II, ч. 1.

Бертельс Е.Э. Роман об Александре и его главные версии на Востоке. М., 1948.

Илолов М.И. Наследие наших предков. 2006-й — Год арийской цивилизации [Электронный ресурс]. Режим доступа: www.centrasia.ru/newsA.php?st=1119785220 (дата обращения: 08.04.2015).

Рахмон Э.Ш. Размышления накануне десятилетия независимости [Электронный ресурс]. Режим доступа: www.tajikistan.fromru.com/pub02.htm (дата обращения: 08.04.2015).

Middleton R., Huw T. Tajikistan and the High Pamirs: A Companion and Guide. 2012.

Müller S. Stories of the Persian Bride: Alexander and Roxane // The Alexander Romance in Persia and the East. Groningen, 2012.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-298-2/
© МАЭ РАН

Ю.М. Ботяков

НОВРУЗ КАК ПРОФЕССИОНАЛЬНЫЙ ПРАЗДНИК ПЕТЕРБУРГСКИХ ЭТНОГРАФОВ

Праздник как наиболее аттрактивная форма выражения сути той или иной этнической культуры, безусловно, является одним из самых устойчивых каналов как временной, так и пространственной ее трансляции. В фокусе нашего внимания — Новруз, который рассматривается с точки зрения консолидирующего потенциала этого праздника, продуцирующего новые формы и смыслы. Основным материалом для исследования в данном случае послужила традиция празднования Новруза в профессиональной среде петербургских этнографов — сотрудников отделов этнографии народов Центральной Азии Музея антропологии и этнографии (Кунсткамеры) РАН (далее — МАЭ РАН) и Российского этнографического музея. Необходимо подчеркнуть, что эта традиция, сложившая около пятнадцати лет назад, как и обычаи многих современных городских праздников, сохраняя культурологический контекст, не несет в себе религиозной составляющей.

Одной из причин начала подобного празднования Новруза стало желание участников ежегодных Среднеазиатско-Кавказских чтений, в основном сотрудников отмеченных выше учреждений Санкт-Петербурга, расширить пространство для профессиональных контактов. Кроме того, нельзя не отметить, что данная инициатива ведет свое начало с 1990-х годов, когда в сложный постперестроечный период из-за отсутствия финансирования в ведущих российских этнографических музеях была практически полностью свернута полевая работа. В данной ситуации проведение Новруза петербургскими специалистами, которые, профессионально занимаясь изучением традиционной культуры мусульманских народов, на какое-то время оказались вне привычной среды этнографической экспедиции, имело объединяющее и в определенной степени компенсирующее значение.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-298-2/
© МАЭ РАН

Поскольку идея празднования Новруза исходила из среды сотрудников обоих этнографических музеев, сформировалась традиция строгой очередности его организации, что все эти годы не только придавало празднику необходимую стабильность, но и позволяло вносить новационные элементы. Сценарий проведения праздника не следует тому или иному региональному канону, его «обрядность» весьма условна, тем не менее весь процесс интерпретируется его участниками, порой подчеркнуто, в категориях и образах, присущих культурной традиции народов преимущественно Центрально-Азиатского региона. Например, в самой организации праздника заложен принцип складчины: притом что за угощение ответственна принимающая сторона, тем не менее приходить в гости с пустыми руками не принято. На праздничной трапезе, проходящей в условиях служебных помещений музеев, отсутствуют некоторые ритуально значимые для Новруза, но технологически сложные в приготовлении блюда, такие как, например, сумаляк, однако существует определенный и устойчивый набор блюд и символов, репрезентирующих этот праздник: проросшее зерно, плов, орехи, сладости, маргиланская редька. Особое место уделяется плову, причем наиболее значимым фактором для присутствующих являются не только гастрономические достоинства этого в настоящее время широко известного блюда, а факт его «правильного» приготовления, для чего, в частности, используется традиционный тип посуды — казан.

В качестве необходимого условия соблюдения культурной традиции региона рассматривается также обязательное приглашение на празднование Новруза гостей, в качестве каковых, как правило, выступают коллеги из отдела Кавказа МАЭ РАН, Восточного факультета СПбГУ и некоторых других научных и культурных центров Санкт-Петербурга. Отсутствие, как уже было отмечено, выраженной религиозной составляющей при сохранении историко-культурного фона, дает возможность расширять круг лиц, заинтересованных в поддержании этого своеобразного начинания.

Рассмотрение отмеченной практики представляет интерес не только в связи с исследованием инновационных тенденций празднования Новруза, но и в контексте такого вопроса, как позиционирование специалиста-этнографа / этнолога по отношению

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-298-2/
© МАЭ РАН

к изучаемому этносу. Речь идет об известном явлении, когда у исследователя по мере «погружения» в иную культурную традицию постепенно формируется особое к ней отношение — эмпатия, которая в своем максимуме ведет к отождествлению себя с нею. Этот феномен выражается вовне в той или иной степени проявленной демонстрации факта сопричастности. Участие в празднике — один из ярких маркеров принадлежности к корпоративному сообществу специалистов по изучению культуры народов Центральной Азии, что дает возможность позиционирования себя не только как специалиста по среднеазиатскому региону, но также как представителя в регионе, где этот праздник не имеет культурной традиции. Именно в таком контексте, вероятно, следует рассматривать практику проведения Новруза петербургскими этнографами.

В заключение отметим, что с точки зрения актуализации традиционной культуры в современном обществе Новруз представляет собой чрезвычайно благоприятное явление. Несмотря на то обстоятельство, что возникновение Новруза связано с зороастрийской традицией, а также то, что представители ислама рассматривают его как неотъемлемую часть их древнего культурного наследия, аксиологически значимая смысловая домината праздника — идея возрождения природы, всеобщего благополучия, плодородия — представляет собой благоприятную основу для объединения представителей самых разных конфессий и этнических культур.

Ю.М. Ботяков

СЕЛЕНИЕ АТАРА АБХАЗСКАЯ В 20-е ГОДЫ XX в. ИЗ МЕМУАРОВ Я. КВИЦИНИИ

Рукопись Янко Квицинии, представляющая собой его мемуары, насколько нам известно, была передана после смерти автора в 1990-х годах в Абхазский институт гуманитарных исследований им. Д. Гулиа родственниками покойного. Фрагмент рукописи,

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-298-2/
© МАЭ РАН

ставший объектом рассмотрения, насчитывает 22 страницы. Текст написан аккуратным разборчивым почерком — деталь примечательная: по словам наших информантов, абхазы именно по каллиграфическому, красивому почерку в первую очередь оценивали степень образованности человека.

То немногое, что нам известно об этом человеке, сводится к двум фактам его биографии: он был уроженцем села Атара и длительное время работал в органах внутренних дел. Рассматриваемые сюжеты относятся к ранним годам жизни Я. Квициниии, его отрочеству и юности, представляя несомненный интерес с точки зрения этнографической дисциплины. Основной материал, связанный с воспоминаниями самого автора, сгруппирован в несколько небольших глав: «Отношение к нам ближайших родственников» (3 страницы), «Комсомольская ячейка» (9 страниц), «О Бинагу Квициния» (4 страницы) и «Атара — абхазский ревком» (2 страницы).

Кроме того, автор мемуаров приводит сюжет, в котором речь идет о жителе Атары Абхазской Якупе Квициния, основанный на воспоминаниях земляков, освещающий такой вопрос, как медиаторство в дореволюционной Абхазии. Отличительной особенностью текста является наличие многочисленных деталей. Приводятся имена и фамилии целого ряда людей, с которыми автору приходилось поддерживать отношения в селе, вступать в контакт по роду служебной деятельности. Текст освещает период первых лет установления советской власти в Абхазии и позволяет оценить непростую ситуацию, сложившуюся в это время в крестьянской среде, на примере крупного селения Восточной Абхазии.

Описание деятельности атарской комсомольской ячейки в 1921–1923 гг. является наиболее информативным сюжетом, позволяющим получить представление о процессе трансформации традиционных социальных институтов под воздействием новых властных отношений.

Комсомольская ячейка была создана в 1921 г., и в том же году Я. Квициния был избран вторым по счету ее секретарем. В тот период она насчитывала 46 комсомольцев, которые представляли собой боеспособное формирование: «Все мы, комсо-

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-298-2/
© МАЭ РАН

мольцы, были вооружены винтовками с патронташами, полными патронов крест-накрест на груди и на поясе» [Квициния: 37]. Так как партийная организация в селе отсутствовала, ее функции выполняла комсомольская ячейка, что позволяет судить об уровне ее властных полномочий. «Все указания и директивы Оргбюро Очамчирского района мы понимали инстинктивно, но хорошо, и выполняли безоговорочно и требовали их выполнения от сельского Ревкома» [Квициния: 37]. Кроме того, в 1922 и 1923 гг. Я. Квициния занимал должность секретаря Ревкома (в недалеком будущем сельсовет) и имел возможность быть в курсе указаний и директив уездного ревкома и партийного Оргбюро, а также контролировать их выполнение. Представляется, что выдвижение Я. Квицинии на узловые должности в структуре сельской администрации были в немалой степени связаны с тем, что к тому времени он прошел курс обучения в школе. Знание русского языка, сохранившего за собой статус языка центральной власти, должно было выделить этого человека на общем фоне неграмотного в своей подавляющей массе крестьянства. Оно позволяло занять положение посредника между центральными органами (в нашем случае уездным руководством) и местным населением.

В мемуарах автор уделил особое место описанию своих настойчивых попыток учиться в школе вопреки жесткому противодействию отца. Наши информанты нередко сообщали нам, что во всяком случае в первое десятилетие советской власти в Абхазии крестьянство не хотело отдавать детей на учебу, не видя в этом прямой выгоды для благосостояния семьи.

Положение комсомольцев в селе как нельзя лучше иллюстрирует случай, на который автор обращает особое внимание. Председателем Ревкома в этот период был Махаз Джинджолия, которому автор дает следующую яркую характеристику. «Он был неграмотным человеком лет пятидесяти, но очень умным, развитым и уважаемым человеком в селе. У него была хорошая природная культура. Обаятельный, представительный, красивый человек» [Квициния: 38]. На комсомольском собрании, куда был приглашен Махаз, комсомольцы потребовали от него отчета за игнорирование им одного из указаний районного руководства.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-298-2/
© МАЭ РАН

Оставшись недовольным ответами председателя Ревкома, который, судя по контексту, пытался в разговоре с комсомольцами придать делу шутливый оборот, Я. Квициния перешел от слов к делу. «Такое поведение Махаза взорвало меня, и я крикнул: «Арестовать Махаза!» К нему подскочили комсомольцы (неразборчиво) и вмиг обезоружили его, а револьвер его <…> положили передо мной. Махаза мы посадили в сарай, и сидел до вечера там» [Квициния: 39].

Автор не оправдывает себя, отмечая лишь, что в тот момент им не приходила мысль о значительном превышении своих властных полномочий. Случай весьма информативный — аресту, хоть и непродолжительному, подвергся человек, являвшийся не просто главой села, но к тому же, как отмечалось выше, обладавший большим авторитетом среди односельчан. И наконец, он был значительно старше решительных комсомольцев.

Отдельным сюжетом в рукописи представлен материал, имеющий отношение к участию комсомольцев «в экзекуции». Подобного рода акция, скорее всего, относилась к арсеналу репрессивных средств, к которым прибегали местные власти еще до революции, и затем была введена в практику советских правоохранительных органов. «Экзекуция» как особая форма давления или наказания заключалась в принудительном «гостевании» в доме того человека, которого хотели заставить дать показания, выдать преступника и т.п.

Так, «экзекуция», описываемая Я. Квицинией, имевшая место в доме одного из жителей Атары, продолжалась одиннадцать дней, до тех пор пока хозяин перед угрозой разорения не передал в руки властей скрывавшегося у него беглеца и убийцу. Все это время в доме питалось более ста человек, для чего ежедневно резали одну–две коровы, быков и буйволов. Эту «экзекуцию», в которой в качестве представителей местной власти участвовали председатель и секретарь атарского ревкома, возглавляли начальник уездной милиции и его заместитель. Из 46 состоящих в ячейке комсомольцев, отмечает Я. Квициния, в этой форме оказания на сельчанина давления приняли участие 28 чел. [Квициния: 40].

По окончании экзекуции в Атаре часть комсомольцев направили в селение Гуп на другую экзекуцию, которая продолжалась

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-298-2/
© МАЭ РАН

пять дней в доме «не то Маршания, не то Ачба, <…> а потом нас послали в Паквеш на другую экзекуцию. В Паквеши мы были всего два дня» [Квициния: 44].

Однако основной деятельностью комсомольцев было исполнение функций милиции: вызов людей в ревком, арест и конвоирование провинившихся в уездную милицию и т.п. А так как, по словам автора, свою работу комсомольцы выполняли «с энтузиазмом и не жалея сил», то можно не сомневаться, что арест Махаза Квицинии не был единственным случаем превышения ими своих полномочий.

Кроме того, они «выступали на сходках села, требовали сурового наказания для провинившихся людей, так как этого требовало руководство уезда» [Квициния: 39]. Выступление на сходе относится к тому кругу полномочий, которые маркировали статус человека в общине. В традиционном обществе молодой человек мог выступить на сходе, лишь получив приглашение старейшин. В основном же выступление перед широкой аудиторией являлось прерогативой людей старших возрастных групп.

Налицо, казалось бы, полное попрание традиционных норм поведения, в том числе принятых в общении между старшими и младшими. Тем не менее ситуация представляется не столь однозначной. В своих мемуарах автор рукописи приводит два примера, позволяющие говорить о его приверженности традиционным нормам поведения, принятым в сельском сообществе. Говоря об атарских долгожителях, он упоминает о случайной встрече с Бинагу Квицинией, когда уважаемый старец селения пригласил его — молодого человека — составить ему компанию. Это предложение и дальнейшее скромное угощение во дворе дома старца произвело на автора большое впечатление. По прошествии многих лет, описывая эту встречу, он вспоминает все до малейших деталей, помня не только то, что говорил в его честь старик, чем угощал (холодная мамалыга и сыр), но и другие подробности.

«По абхазскому обычаю я должен был выпить этот стакан за здоровье старика, но я стеснялся встать и сказать хотя бы несколько слов за здоровье Бинагу, наконец, я решился и встал» [Квициния: 29]. Тост, сказанный в честь старца, был высоко оце-

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-298-2/
© МАЭ РАН

нен последним, и комсомольский вожак ушел со двора очень довольным, «потому что, во-первых, он похвалил меня. Во-вторых, он принял меня как взрослого человека и пил вино со мной» [Квициния: 30].

Подобную ситуацию мы встречаем в описании командировки группы комсомольцев в Гуп, когда секретарь ячейки, чтобы доехать до села, взял без спроса соседскую лошадь. На обратном пути этот проступок заставил его задуматься: «Когда приблизились к Атаре, я начал сильно беспокоится о своем поступке с лошадью, <…> что скажет мне Рашит, что скажет мне мой отец» [Квициния: 44–45].

Как представляется, сосредоточие властных полномочий в возрастной группе мужской молодежи — явление, характерное для традиционной культуры в переломные моменты истории. Начало 1920-х годов в Абхазии было временем, когда смена политической власти активизировала деятельность в обществе различных преступных элементов, что в свою очередь способствовало делегированию полномочий молодежным военизированным формированиям.

Активисты новой политической власти на местах нередко рассматриваются как некая сила, противопоставляющая себя традиционному общественному устройству. На нашем частном случае можно говорить о том, что взаимодействие старого и нового носило более сложный характер, а носители новой идеологии могли и не отделять себя от основной массы населения, живущего согласно нормам традиционных морали и права.

Источник

Квициния Я. Рукопись.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-298-2/
© МАЭ РАН

Л.С. Гущян

СИРИЙСКАЯ АРМЯНСКАЯ ОБЩИНА[1]

Сирийская армянская община до последнего времени была одной из крупных на Ближнем Востоке. Наибольшее число составляли жители Алеппо, армяне жили также в Хомсе, Латакии, Дейр эз Зоре, Дамаске и других городах страны, из которых следует выделить Кесаб — небольшой городок на северо-западе Сирии. Уникальность и символическое значение Кесаба заключается в том, что он, один из немногих, был на протяжении веков и остался армянонаселенным и после геноцида 1915 г.

Территория современной Сирии в исторической памяти армян всего мира связана в первую очередь с пустыней Дер дзор, куда младотурецкое правительство депортировало армян со всей империи. На территории исторической Сирии издавна существовали армянские общины, однако подавляющее большинство современных армян — потомки спасшихся во время геноцида. В настоящее время в армянском сообществе преобладает восприятие арабов как спасителей, как на личном, так и на государственном уровне, символом чему служит построенный в 2000-х годах в Армении мемориальный объект в благодарность арабскому народу.

В исторический период с 1920 по 1970-е годы менялась система взаимодействия между государством и армянской общиной. Старожилы и прибывшие в Алеппо и другие сирийские города армяне первоначально организовывались в *милла* — согласно миллетной системе по лингво-конфессиональному признаку с руководством из членов общины, податно ответственными перед государством. Данная система после получения независимости была упразднена, и милла стала пониматься как культурно-конфессиональное сообщество, члены которого — граждане страны — имеют дело непосредственно с государством

[1] Материал подготовлен в рамках проекта РНФ № 15-18-00062.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-298-2/
© МАЭ РАН

без посредников-руководителей общины. С 1970-х годах армяне, как и другие граждане страны, служат в армии, что завершило процесс становления современных взаимоотношений государства и членов этой этноконфессиональной группы.

Как указывают информанты, одним из основных занятий армян в Сирии, еще в эпоху Османской империи, являлось хлебопечение. В основном хлебопеками были сасунцы. Прибывшие во время геноцида армяне также вошли в эту профессиональную группу. В сохранившемся в среде сирийских армян корпусе нарративов «чудесного спасения», которые актуализируются в период травмы, представлен любопытный текст о спасении девочки хлебопеками-старожилами. Согласно повествованию одной из информанток, проданная турками арабам 10-летняя девочка ежедневно была обязана носить муку в пекарню, где работали двое мужчин, и забирать оттуда выпеченный хлеб, который она тайно осеняла крестным знамением. Это заметили пекари, которые заинтересовались, почему она это делает и не армянка ли она, и если да, то они, будучи армянами, ее спасут. Получив утвердительный ответ и услышав ее историю, пекари пошли к хозяевам девочки и смогли ее выкупить, а впоследствии она вышла замуж за сына одного из них. В этом тексте интересна, кроме прочего, символическая связь креста и хлеба как сакральных, спасительных христианских объектов.

Еще одним распространенным ремеслом армян в сирийских городах являлось ювелирное дело. Следует отметить, что во время геноцида мастера, спасаясь, брали свои инструменты, которыми потом делились с товарищами по цеху уже в Сирии. Вплоть до 1980-х годов армянские ювелиры использовали на своих официальных чеках с логотипом мастера не только государственный и международные языки — арабский и английский, но и армянский, служивший своего рода знаком качества работы ювелира.

В нишевую экономику диаспоры входила также торговля, причем торговцев сирийские армяне предпочитают называть *arhestavor* — ремесленник. В середине прошлого века торговля автомобилями и запасными частями, а также ремонтные работы стали также экономической нишей, занятой ими. Этому способ-

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-298-2/
© МАЭ РАН

ствовали, кроме экономической мобильности, широкие транснациональные связи армян. В настоящее время, когда в стране идет война, эти экономические связи позволили некоторым семьям не только выехать, но и не чувствовать серьезных финансовых проблем. В целом информанты положительно отзываются о своем экономическом положении в стране. Как указала одна из них, до войны 2011 г. работающий мужчина мог без труда содержать семью из шести человек. При этом женщины занимались в основном семейной экономикой или помогали мужьям.

Широко распространенным и престижным для второго и последующих поколений в диаспоре было обучение в медицинских и технических вузах. Среднее образование в армянских школах было обязательным. Как сообщают информанты, школы в Алеппо, за исключением одной — католической, были смешанными — для мальчиков и девочек. Формирование армянской идентичности здесь проходило на уровне обучения, в том числе и изучения классической армянской литературы, а также с помощью различных выставок, конкурсов и фестивалей, многие из которых проводилась совместно с церковью.

При рассмотрении истории сирийской диаспоры и механизмов ее сохранения обращает на себя внимание, что мемориальным объектом оказались не только предметы, сохраненные во время гонений и связывающие диаспору с ее историческим прошлым, но и виды техники домашних промыслов и даже ремесло в целом — вышивка. Став объектом наследия, сохраненном в семейном кругу, эти техники, как «армянские», получившие свои названия по месту их возникновения или наибольшего распространения, так и «европейские», проникшие в армянскую среду еще в Османской империи, не исчезли на протяжении 100 лет. Основными практикующимися до настоящего времени являются *мараш* — шов «мальтийский крест», *айнтаб* — с использованием ришелье, *сваз* — двусторонняя гладь косым стежком и ванабором.

Темы и образы для вышивания могли передаваться из советской метрополии и, если соответствовали умонастроению общины, — воспринимались и использовались. Таковым оказался портрет Хачатура Абовяна — работа семиклассницы в 1970-х годах,

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-298-2/
© МАЭ РАН

сделанная для школьной выставки. Систематические экспозиции такого рода, в свою очередь, являлись важной практикой, связывавшей общину со всем армянским миром.

Вышитые салфетки, скатерти, украшения интерьера входили в приданое и являлись важным элементом дарообмена во время регулярных праздников — семейных и религиозных. Такие вышивки входили в ассортимент рождественских благотворительных ярмарок.

С 1980-х годов сохраненные в качестве семейных реликвий экземпляры вышитых предметов стали объектом коллекционирования и исследования внутри общины. Частные коллекционеры-любители, накопив материал, как вещевой, так и иллюстративный и архивный, публиковали каталоги тех или иных западно-армянских центров-школ вышивки. Опубликованный материал быстро разошелся по другим диаспорам и был доступен в метрополии, что послужило причиной появления новой волны интереса к традиционному рукоделию, а книги получили значение хрестоматийных изданий. Интересно, что экспонаты с вышивкой в 2015 г. демонстрировались наравне со средневековыми рукописями в столь престижном институте-музее, каковым является Матенадаран.

В последние годы, в связи с потоком беженцев из Сирии, различные техники вышивки стали импортироваться в метрополию как историческое общеармянское наследие и с легкостью были восприняты соответствующими армянскими сообществами внутри страны — как исследовательским экспертным сообществом, так и мастерицами-профессионалами. Следует сказать, что в советской Армении, особенно в городской среде, практики домашнего рукоделия и связанная с ними циркуляция в сообществе такого рода предметов были почти утеряны: приданое покупалось, виды подарков изменились. В диаспоре же обучение вышивке и сохранение техник непрерывно поддерживалось традицией подготовки приданого женщинами всей семьи, что, в свою очередь, диктовалось необходимостью выявить в иноэтничной, иноконфессиональной официальной среде свою обособленность, индивидуальность. В настоящее время в Армении интерес к «традиционным армянским вышивкам» привел к тому, что здесь ста-

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-298-2/
© МАЭ РАН

ли практиковаться частные занятия рукоделием, которые ведут пожилые репатриантки, а ученицами выступают местные девушки.

В процессе сохранения армянской общины важную роль играл обмен с метрополией и иной культурной продукцией. Еще до прибытия беженцев последней войны в Армении, а потом и в российской армянской общине стала популярна певица Лена Шамамян, в частности, исполненная ею народная песня «*Сарери овин мернем*». Следует подчеркнуть значение Интернета, который способствовал быстрому и широкому распространению этой и других песен певицы. Популярность песен, в свою очередь, послужила актуализации, особенно в молодежной студенческой среде в Армении, западно-армянских диалектов, которые стали использоваться почти как маркер студенчества, связанного с искусством и гуманитарными науками.

Репрезентация в Армении сирийских армян как сохранивших живое культурное наследие проявляется также в демонстрации исторической связи в такой сфере, как культура питания. Это следует из названий небольших ресторанов и презентации кухни. Так, комплекс подаваемых блюд в ресторане «Айнтаб» назван «западно-армянской» кухней, владельцы заведения посчитали корректным представить на страницах меню старые семейные фотографии, сделанные в городе, который ныне находится на территории Турции и называется Газиантеп.

Таким образом, опыт современной репатриации армян демонстрирует презентацию сохранения наследия в условиях диаспоры, которая не оспаривается в настоящее время внутри Армении.

Еще одной составляющей имиджа сирийской общины в Армении стало представление о сохранении в ней ремесленных традиций, выраженных в категории «качества». Декларация «качественного» и, что также важно, «местного» производства достаточно дорогой обуви стала одной из важных составляющих успеха небольших обувных фабрик, почти мастерских, организованных репатриантами.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-298-2/
© МАЭ РАН

Р.Ш. Зельницкая (Шларба)

ТРАНСФОРМАЦИЯ ПРОВЕДЕНИЯ МОЛЕНИЯ КУЗНЕЦА, ИЛИ СТАРОГО НОВОГО ГОДА, У АБХАЗОВ

Традиция празднования старого Нового года в Абхазии связана с праздником кузнеца, который в XIX в. вместе с семьей устраивал моление в своей кузне. Постепенно эти кузни становились родовыми святилищами. В настоящее время в Абжуйской Абхазии прослеживается восстановление родовых святилищ. В Бзыбской Абхазии проведение семейного моления-праздника *хьачхәама* в большинстве случаев не нарушалась и в советское время.

Этот праздник большинство жителей современной Абхазии проводят в ночь с 13 на 14 января, а некоторые во вторник или четверг, в зависимости от того, на какой день попадает Старый Новый год. Разница в проведении этого праздника зависит от того, какой день данный фамильный союз считает священным или, как его называют, запретным днем. Запретный — *амшҧьарс* или, по-другому, *амшьара*, т.е. «почитаемый день», — это период, во время которого запрещена любая работа[1]. Таким образом, если ночь с 13 на 14 января попадает на «запретный день» для семьи, являющейся частью конкретного фамильного союза, всех жертвенных животных закалывают заранее, так как по обычаю в этот день в доме нельзя проливать кровь. Однако общеобязательным является то, что данный обряд можно проводить

[1] Происхождение этих запретных дней никто не знает, зато все помнят, что в случае их нарушения обязательно семью ждет наказание. В каждой фамилии есть своя легенда о том, как была наказана незамужняя девушка, которая в этот день шила, и молодой человек, который вынес какую-либо вещь из дома. По легенде, вдруг в теплый летний день появляется смерч и забирает девушку. Через неделю или две, тут вариации легенды в каждой фамилии, с неба падает туфля, которая была на ней в этот день. В запретный день не только нельзя работать, в этот день даже не ходят на оплакивание и не хоронят покойников.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-298-2/
© МАЭ РАН

несколькими днями позже, но ни в коем случае не раньше, чем в ночь с 13 на 14 января.

При изучении этого обряда, который проводится в Абхазии и в настоящее время, можно увидеть, насколько он трансформировался, а какие элементы сохраняются. Интересно, что в настоящее время никто, даже старожилы, не связывают этот праздник-обряд с кузнецом. Многие даже не помнят, были ли в их роду кузнецы.

По сообщению А…ъ, «в новогоднюю ночь все желающие, проживающие в этом селе, могли прийти в гости к кузнецу. А также это моление проводили некоторые владельцы, причем присутствовали все зависимые от них люди, которые должны принести каждый по петуху» [А….ъ 1871: 13]. Так как гостей могло быть много, чтобы не доставлять неудобства кузнецу, каждый с собой приносил по петуху и что-нибудь еще из еды либо продукты для ее приготовления. В настоящее время, если кто-нибудь собирается в гости в дом, где проводят это моление, он обязательно должен с собой взять какое-либо угощение. В тот день, когда я собиралась в дом для фиксирования этого обряда, одна из невесток дома меня предупредила: «Обязательно возьми с собой какое-нибудь угощение. Приходить с пустыми руками нельзя, так не принято» [ПМА 2015].

Название *ажьырныҳәа*, так называют этот обряд в Абжуйской Абхазии, в переводе означает «кузневое моление», а что означает название *хьачхәама*, принятое в Бзыбской Абхазии, подлинно неизвестно, хотя Н. Джанашия утверждает, что это мегрельское название. Он считает, что хьачхәама сначала переводили как моление руки, а спустя некоторое время стали переводить как моление свинье [Джанашиа 1917: 170].

Следует обратить внимание на отличия в проведении этого обряда не только по районам (мы сравниваем Абжуйский и Бзыбские районы), но и по отдельным селам.

Неизменным общим элементом обряда является то, что в семье на каждого члена режут по одному петуху, в независимости от пола и принадлежности этому фамильному союзу. Речь идет о невестках, которые, выйдя замуж, становятся полноправными членами семьи, одновременно оставаясь чужими для данной фа-

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-298-2/
© МАЭ РАН

милии. Если в доме, где живет невестка, этот обряд не проводят, она свою долю продуктов и денег на покупку жертвенного животного, обычно козла, отправляет в дом своих родителей, если там этот обряд совершают.

Итак, 13 января с утра начинаются приготовления к проведению обряда: режут на каждого члена семьи петухов, жертвенного козла или бычка, если семья большая, пекут хачапуры и готовят различные национальные и европейские блюда. В прошлом во время семейно-родовых молений некоторые семьи, для того чтобы не спутать долю каждого из членов семьи, прибегали к помощи прутиков, отмечая каждую часть одним, двумя, тремя и т.д. нарезами (соответственно количеству членов семьи). Затем на них нанизывали внутренности домашних птиц и в таком виде варили. В настоящее время это не соблюдается. Семьи братьев, которые живут вне семьи, с кем-то из родственников заранее отправляют петухов, немного кукурузной муки и крупы для мамалыги, пшеничной муки для хачапуров, немного аджики в большой дом, где проводится данный обряд. Хозяйка дома вместе со своими детьми режет петухов и кладет их в один большой котел, чтобы сварить.

В это время глава семьи режет жертвенного козла, он или другие члены семьи мужского пола начинают свежевать тушу. Некоторые режут козла или бычка каждый год, а другие через год. В тот год, когда режут жертвенное животное, на главу семьи, который выполняет функции жреца, не режут петуха. Считается, что жертвенное животное закалывают от его имени, хотя на его покупку собирает деньги вся большая семья.

Еще одним атрибутом моления, если не самым главным, являются восковые свечи. В описаниях прошлых столетий количество свечей варьируется. Н. Джанашия, описывая в 1917 г. религиозные верования абхазов указывал: «Зажигаются, по показанию одних, семь свечей, а по свидетельству других — столько свечей, сколько лиц участвует во время жертвоприношения» [Там же: 170]. В настоящее время их количество также отличается. В одних семьях делают одну большую свечу, которая является главной, называют ее *аныха ахәҭа*, т.е. доля кузни, и по свече на каждого члена семьи. А в других семьях нет одной главной свечи,

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-298-2/
© МАЭ РАН

но ее заменяют семь небольших свечей[1]. Как объясняют информанты, семь свечей — это количество семи святилищ Абхазии. В некоторых семьях эти свечи готовят мужчины. Они считают, что это мужское дело и женщин туда допускать нельзя. А в других семьях свечи готовят женщины. В последнее время в семье, где есть крещеные православные, свечи покупают в церковной лавке.

Когда все приготовлено, с 7 до 10 часов вечера, члены семьи начинают собираться в кузню. По их словам, в кузню можно идти, если все готово, сразу после захода солнца. Не обязательно ждать ночи. Продукты, которые берут в кузню, — это печень и сердце жертвенных животных и петухов, первый испеченный хачапур, а некоторые берут на каждого члена семьи по хачапуру, соль, которую кладут в центре хачапура, вино, два стакана, язык и подбородок жертвенного животного. В качестве любопытного атрибута этого обряда в одной семье мной было замечены три пирожка с сыром из кукурузной и пшеничной муки поровну. Эти пирожки называли *акукуаркуа*, в то время как известно, что обычно так называют конусообразные вареники из пшеничной муки с сыром, которые варят, а не пекут в духовке. Информанты объясняют количество лепешек так: «Три, потому что они повторяют обязательные атрибуты кузни: молот, наковальню, щипцы».

Следует отметить, что не в каждой семье с собой в кузню берут язык и подбородок жертвенного животного. Некоторые даже не знают, что такой обычай существуют, а те, кто с собой берет, объясняют следующим образом: «Бог-Анцэа пробует через язык и подбородок жертвенного животного».

---

[1] Происхождение семи свечей можно предположить, ссылаясь на Чурсина, который, в свою очередь, ссылался не только на С. Званба, но и на свои полевые исследования как в Бзабской, так и в Абжуйской Абхазии: «С. Званбай называет бога кузни Шасшу Абж-ныха, т.е. “Шасшу — семь святых сил” и заявляет: “Абхазы представляют себе это божество в семи лицах и называют его семью святыми”. Это название “Абж-ныха” — “семь божественных сил” — и теперь присоединяется иногда к имени Шасшу; мною замечено это явление как в Бзыбской, так и в Абжуйской Абхазии (Джгерды). Некоторые фамильные кузни тоже иногда называются “кузни семи сил” (Гудаутский уезд). Вообще число семь в культе кузни играет довольно заметную роль (семь свечей во время моления и проч.» [Чурсин 1957: 67].

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-298-2/
© МАЭ РАН

В священной кузне, по сообщениям информантов, отправляет службу самый старый человек, глава семьи — *аԥнаҭа аиҳабы*.

Перед началом моления глава семьи отламывает по кусочку от сердца и печени жертвенных животных, хачапур замачивает в вине и кладет под дерево, которое, как правило, растет недалеко от кузни. При этом он произносит следующие слова: «Чья эта доля, пока я обслуживаю тебя, не делай так, чтобы я, трудясь над этим, не сильно уставал». Это означает, чтобы обслуживание кузни не было в тягость. Первая молитва обращена кузне. Он просит благословения у нее, потом у Бога — Анцәа благословения. Затем по старшинству он молится за каждого члена семьи по отдельности. Как правило, ему помогает второй по старшинству брат. Его называют «тот, кто обслуживает жреца». Именно для него в кузню берут второй стакан. После того как жрец произнес молитву, зажженную свечу он ставит перед наковальней на бруске, на котором стоит наковальня. Ставить свечки он начинает с острой части наковальни, которая направлена на восход солнца. В то время когда произносят молитву, те, кто произносит и на чье имя молится, смотрят в сторону захода солнца. Свечки обязательно надо зажигать по отдельности, с одной свечи другую зажигать нельзя: это грех, считается, чтобы не забрать свет у того, в честь которого была зажжена свеча. После того как жрец помолился за всех, все члены семьи поворачиваются к восходу солнца и произносят молитву в его честь. Когда все молитвы произнесены, жрец дожидается, пока не съедят сердце и печень, а также язык жертвенного животного, потом по его разрешению все возвращаются домой.

После этого (чаще на балконе дома, для этого есть негласное постоянное место) жрец молится за каждую невестку. Здесь происходит имитация моления в кузне, но за ее пределами.

На этом заканчивается обряд проведения праздника кузнеца, хьачхәама или Старого Нового года. Все дружно переходят к общему застолью. За общий стол приглашаются все, кто в данный момент находится в доме.

«По окончании всей церемонии все возвращались домой, но перед этим производили несколько выстрелов, чем давали знать соседям, они справляли хьачхәаму и обряд закончен» [Чурсин 1957: 533].

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-298-2/
© МАЭ РАН

Библиография

А….ъ. Религиозные верования абхазов // Сборник сведений о кавказских горцах. Тифлис, 1871. Вып. 5.

Джанашия Н. Абхазский культ и быт. Пг., 1917.

Инал-ипа Ш.Д. Абхазы. Сухуми, 1965.

Чурсин Г.Ф. Материалы по этнографии Абхазии. Сухуми, 1957.

Р.Ш. Зельницкая (Шларба)

РОЛЬ КОННОСПОРТИВНЫХ СОРЕВНОВАНИЙ В ТРАДИЦИОННЫХ НАРОДНЫХ СХОДАХ НА ПРИМЕРЕ АБЖУЙСКОГО РАЙОНА

Народные сходы занимают в общественном быту абхазов значительное место, а их абхазское название *ажәлар реизара* буквально значит «собрание родов» [Куправа 2012: 313–339]. В зависимости от обсуждаемых вопросов эти собрания бывают общинные (сельские), региональные (окружные, участковые) и всенародные (всеабхазские). Обычно народные сходы и собрания, на которых обсуждались судьбы страны, проводились на знаменитой поляне «Лыхнашта» в Гудаутской Абхазии, где находилась резиденция владетельных князей Чачба, а также в Мыку ашта — в Абжуйской Абхазии. Мыку ашта в народе называют Абжьыуаа рейзарта, место схода всех абжуйцев, жителей современного очамчырского района [Куправа 2008: 39]. В этом празднике по традиции участвуют только представители Абжуйской Абхазии.

По завершении официальной части схода здесь же устраивались соревнования, конноспортивные игрища. Эта традиция сохранялась и в советское время. Сегодня на ежегодных праздниках можно принять участие в спортивных состязаниях, увидеть скачки, традиционные игры, пляски, услышать абхазские песни и национальные музыкальные инструменты.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-298-2/
© МАЭ РАН

В современной Абхазии самые большие празднества проводят несколько раз в год. 9 мая — День Победы в Великой Отечественной войне, в селе Дурипш, 30 сентября — День победы в грузино-абхазской войне, в Мыку ашта, в первых числах октября — Чемпионат, как в народе называют первенство Абхазии по конноспортивным соревнованиям на Бзыбском ипподроме. В Лыхнашта проводят сход, посвященный «Празднику урожая», в котором участвуют представители Бзыбской-Гудаутской Абхазии.

Кроме народных сходов, в Абхазии практикуются сельские сходы, где также проводятся конноспортивные соревнования. Эти сельские сходы чаще всего проводятся не для решения насущных проблем, а для того чтобы сохранять соседские отношения между деревнями. Например, в Абжуйской Абхазии принято собираться либо в Джгерде, либо в Кутоле. В этих мероприятиях традиционно участвуют жители сел, чаще всего Кутола, Джгерды, реже Тамыша. Следует отметить, что на больших мероприятиях участвуют представители не всех сел, а только тех, у жителей которых есть лошади. Например, в Мыҟə ашҭа традиционно принимают участие представители сел Джгерда, Кутол, Тамыш Члоу. Некогда сильная команда села Пакушь в настоящее время не участвует либо участвует вместе с командой другой деревни. Чаще всего призовые места разыгрываются между тремя названными селами. Существует шутка в этих деревнях: «Зачем нужно было ехать в Мыку, если вы могли и здесь распределить эти места между собой» [ПМА 2013].

На этих мероприятиях молодые мужчины, как и прежде, могут себя прославить. Основными элементами абхазских игр и физических упражнений были бег, ловля разных предметов, меткость в бросании и метании различных предметов, прыжки в длину, высоту, в частности с подвижной опорой — шестом, стрельба, фехтование, метание ножей-кинжалов, борьба, разнообразные конные виды физических упражнений [Вахания 1959: 40].

Из всех видов спортивных состязаний конный спорт в Абхазии и в настоящее время относится, пожалуй, к самым популярным. В этом смысле с ним могут сравниться разве что вольная

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-298-2/
© МАЭ РАН

борьба и футбол. Посмотреть на эти соревнования едут со всей республики.

В Абхазии широкое распространение получили такие конноспортивные соревнования, как *ампыл асра*, *аҵәыршәра*, *ачырхәмарра*, которые известны в литературе как *исинди*, *цхенбурти* и джигитовка.

Одной из распространенных конных состязаний у абхазцев была игра «*Чараз*», которая не сохранилась до настоящего времени. Она состояла в следующем: всадник, мчавшийся на полном скаку по ровному травяному полю, поводами заставлял коня задержаться и скользить одновременно четырьмя ногами по земле. В этой игре выигрывал всадник, лошадь которого оставляла санный след. При определении победителя учитывались скольжение коня, посадка всадника, выход с поля и другие моменты игры.

В конной игре под названием *аҵәыршәра — «исинди»* (метание дротика) участвуют две команды, по шесть игроков на поле, длина которого 100 м, а ширина — 80 м. От края поля до штрафной линии — 15 м, расстояние между флажками на линии также 15 м. У каждого всадника в руках палка-дротик, которую делают чаще всего из бамбука или орешника, реже из кизила, длиной 2–2,5 м.

Игра начинается с приветствия в центре поля. Судья объясняет игрокам правила, после чего каждая команда занимает свою сторону. Какая команда начинает игру, определяет жребий. Один из участников команды, которая начинает игру без дротика идет на вызов. Всадник, который идет на вызов, должен скакать рысью или галопом. Всадник обходит флажок с внешней стороны, либо идет вдоль штрафной линии до второго флажка. При этом он не имеет права заходить за штрафную линию, потому что это приводит к потере двух очков. Если при обходе флажка всадник падает, то он исключается из игры и команда играет в меньшинстве. Всадник команды соперника не должен стартовать раньше, чем его противник обойдет флажок. Если он это сделает, с него снимут два очка. После того как всадник, который пошел на вызов, огибает флажок, всадник другой команды бросается вдогонку и кидает в него дротик. Если дротик попадает во всадника, то бросающий получает два очка. Если же дротик попадает в ло-

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-298-2/
© МАЭ РАН

шадь, бросающий получает одно очко. Если противник ловит дротик, то он получает три очка, а бросающий не получает очков. Игра продолжается до тех, пока все игроки с обеих сторон не сыграют. Выигрывает та команда, которая большее количество раз попадала в противника или в коня дротиком-копьем. После окончания игры участники обеих команд по беговой дорожке проходят мимо зрителей, таким образом, благодарят за то, что они пришли поддержать свою команду.

Не меньшей популярностью у абхазов пользуется конная игра в мяч — *ампыл аспа*, «*Цхенбурти*». В игре участвуют две команды по шесть всадников. Игра состоит из двух таймов по 15 минут. В руках у каждого своеобразные ракетки под названием *ачуган*. Ачуган делают из веток растения *ахларҧә*. Размер ачугана у каждого игрока разный, так как для каждого делают индивидуальные ачуганы. Для удобства игры ручка такой ракетки должна быть длиной по пояс. «Конечно, чем короче ручка, тем удобнее играть, но не стоит забывать, что игрок должен нагнуться, чтобы поднять мяч с земли», — говорят знатоки [Полевые материалы автора 2013 г.]. Один из концов ачугана, подобно теннисной ракетке, имеет расширенную часть грушевидной формы с веревочной сеткой. Для игры применялся кожаный мяч размером в два кулака, набитый мхом, а в настоящее время используют резиновый мяч. Игровая площадка ограничивается самими игроками и судьей двумя боковыми и двумя лицевыми линиями. Игра начинается в центре поля. Судья бросает мяч на поле игрокам. Участники игры стараются поймать мяч ачуганом и ускакать с ним за лицевую линию к воротам. В это время соперники пытаются догнать того, кто с мячом, и выбить мяч из ачугана, при этом они бьют не только по ручке ачугана, но и по тому, кто в данный момент с мячом. Во время игры не обходится и без травм, делая ее еще более опасной, но и интересной. Победителем выходит та группа-команда, которая забьет большее число мячей.

Помимо национальных видов, интересное зрелище для зрителей представляют заезды на различные дистанции: 800 м, 1000 м, 1600 м, 2000 м, 4000 м, 6000 м, 8000 м, с участием лошадей чистокровной и полукровной породы. «В каждой скачке, на каждой дистанции есть своя методика, есть свои хитрости. За лошадьми

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-298-2/
© МАЭ РАН

надо следить. Если кто-то впереди порезвее поскачет, за ним не стоит гнаться, он все равно не доедет, потому что конь выкладывается. А ты сзади едешь спокойно, отдыхаешь, едешь по дистанции. На последних пятистах метрах или километре до финиша ты уже едешь во всю силу», — рассказывает наездник.

Не менее интересной и увлекательной является еще один национальный вид спорта *аҽырхәмарра* — «джигитовка», в которой всадник показывает не только свое мастерство наездника, но и то, как ему подчиняется конь. За последнее десятилетие правила джигитовки немного изменились. По рассказам информантов, джигитовка проводилась следующим образом. Если в прошлом одним из условий получения права на участие была национальная одежда, вплоть до седла (спортивное седло не разрешалось использовать), то сейчас могут ограничиться отдельными элементами, например башлыком. Кроме того, игра начиналась с того, что в ряд друг против друга выстраивались все участники джигитовки. Наездник должен был проехать между ними три раза, если, доезжая до одного конца, он повернул с левого плеча, то остальные оба раза он должен был поворачиваться с этого же плеча. Сложность игры заключалась в том, что не каждая лошадь проходила между остальными лошадьми. И именно в этом случае наездник и показывал свой характер, подчиняя себе лошадь. В настоящее время наездники показывают дорогу лошади, проезжая несколько раз по маршруту, только затем они проводят джигитовку. Кроме того, в настоящее время возраст участников снизился. Если в прошлом, по рассказам информантов, еще в 70-е гг. XX в. в соревнованиях участвовали взрослые в возрасте от 40, а порой и за 50 лет, то в настоящее время участвуют наездники до 35 лет.

Исходя из вышесказанного, можно сделать следующий вывод. Конноспортивные соревнования в традиционных сходах играют, с одной стороны, консолидирующую роль, так как именно они собирают жителей, участников и болельщиков в одном месте. С другой же стороны, сильное желание каждой команды выиграть, да и сами по себе соревнования, влияют на ротацию статусов деревень, поскольку именно результаты соревнований показывают, какая именно деревня в этом году «выше».

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-298-2/
© МАЭ РАН

Библиография

Вахания О. Абхазские народные игры. Сухуми, 1959.

Куправа А.Э. Вопросы традиционной культуры абхазов. Сухум, 2008.

Куправа А.Э. Народные сходы и ораторское искусство // Абхазы. Под. ред. Анчабадзе Ю.Д., Аргуна Ю.Г. М., 2012.

К.Р. Ишбулдина

ТРАДИЦИОННЫЕ ОБРЯДЫ ДЕТСТВА ТАДЖИКОВ: ПРОШЛОЕ И СОВРЕМЕННОСТЬ (на примере мигрантов Санкт-Петербурга)[1]

Культура детства является неотъемлемой частью жизни любого народа. Невозможно говорить о каком-либо этносе, не учитывая его семейно-бытовой уклад и способы воспитания детей. В современном мире, когда процессы глобализации затронули практически все уголки планеты, очень важным является сохранение самобытных культур и этносов.

Данная работа выполнена на основе исследования, проведенного среди таджиков в Санкт-Петербурге в 2013–2014 гг. В анкету были включены вопросы, рассматривающие основные аспекты воспитания детей и соблюдения традиций в таджикских семьях. Среди опрошенных преобладали представители таджикской интеллигенции — врачи и преподаватели. Поэтому данное исследование не имеет обобщающего характера.

Многие традиционные обряды живущих в современных мегаполисах таджиков, связанные с рождением и воспитанием детей, уходят в прошлое. Причина кроется и во влиянии иной культурной среды, и в том, что в настоящее время среди мигрантов из

[1] Выражаю признательность моему ушедшему наставнику Рахимову Рахмату Рахимовичу за бесценную помощь в написании работы.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-298-2/
© МАЭ РАН

Таджикистана, проживающих в Санкт-Петербурге, преобладает тип нуклеарной семьи, а не расширенной, как на рубеже XIX–XX вв. Ведь именно такой тип неразделенного образования, в котором вместе жили два-три, а возможно, и более поколений, с женатыми сыновьями и их детьми, сам по себе создавал условия для консервации традиций и обрядов [Рахимов 1998: 150].

Рождение ребенка является наиболее ярким событием в жизни любой семьи. Так как среди опрашиваемых было большое количество врачей, то вполне естественным является факт рождения ребенка в роддоме. Ушли в прошлое обряды сохранения пуповины в качестве оберега [Таджики… 1976: 65] и заворачивания ребенка в одежду пожилых родственников с целью «передать» ему долгую жизнь [Широкова 2002: 83]. Рождение ребенка сопровождается большой радостью. Приглашаются гости, устраиваются угощения.

Первые сорок дней после рождения ребенка, носящие название *чилля*, т.е. «сорокодневие», и сейчас считаются наиболее опасными как для матери, так и для новорожденного. В этот период происходит традиционное ограничение контактов ребенка со взрослыми. Общение новорожденного сводится лишь к самому близкому кругу родственников.

Наречение именем происходит обычно на 5–7-й день после рождения. Раньше часто давались имена, заимствованные у арабов под влиянием ислама (пророка, его потомков, первых халифов), а также имеющие отношение ко временам года, дням недели, явлениям природы [Сухарева 1929: 140]. Сейчас такая традиция сохранилась, однако чаще даются иранские имена в честь легендарных героев или праздников. В семьях опрошенных мигрантов мальчиков нарекают Рустам, Азиз, Баходур, Парвиз, Фарух; девочек — Ширин, Нурия, Гульноз.

В среде мигрантов ушел в прошлое такой обряд, как положение новорожденного в колыбель. Еще в XX в. колыбели делались специальными мастерами и переходили от старшего ребенка к младшему. Читали соответствующие случаю молитвы и произносили пожелания ребенку. К верхней перекладине колыбели подвешивали колокольчики и различные амулеты [Троицкая 1935: 125]. В условиях урбанизации в быту таджиков утверди-

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-298-2/
© МАЭ РАН

лись детские кроватки и манежи. Опрашиваемые отмечали сохранение традиционных колыбельных песен — *алла*.

Из всех ранних обрядов детства (стрижка волос, ногтей, прорезывание зубов), по словам респондентов, сохраняется лишь обряд празднования первых зубов.

Оберег всегда считался неотъемлемой частью детской одежды. Среди детских оберегов, которые сейчас в обиходе у таджикских мигрантов, следует отметить детские браслетики из разноцветных бусин (черных с белыми пятнышками, желтых, голубых), которым приписываются охранные магические свойства. Уже не встретишь таких экзотических украшений-оберегов, как подвески из когтей медведя, барса или волка, зубов и костей змеи [Широкова 2002: 87]. Сохраняется и обряд прокалывания ушей у девочек, он проводится достаточно рано — в 2–3 года. Редко встретишь таджикскую девочку с непроколотыми ушами. Но если раньше этот обряд сопровождался продеванием нитки или волоса собаки (полагали, что уши тогда заживут быстрее) или вставлением в отверстие лапок священного черного навозного жука-скарабея [Там же: 85], то сейчас девочкам сразу вставляют сережки.

Включение мальчика в круг взрослых членов семьи знаменует обряд обрезания. Все без исключения респонденты отметили его сохранение как специфического обряда перехода. Обычно обряд обрезания проводится мальчикам в возрасте 5–8 лет. Его стараются делать зимой или поздней осенью, чтобы не было загрязнения и заражения. Многие собеседники отмечали, что среди родственников, оставшихся в Таджикистане, этот обряд проводится мастером, сопровождается угощением и всевозможными развлечениями: танцами, скачками, борьбой, выступлениями музыкантов и певцов. Проживающие в Санкт-Петербурге таджики, как правило, проводят его в больницах у знакомых врачей-урологов. Однако угощения устраивают уже в Таджикистане в кругу всех родственников. Обрядом обрезания завершается фаза детства. После его проведения мальчик рассматривается как *халол* («разрешенный к употреблению»). Он получает право молиться и поститься, т.е. право на выполнение основных религиозных предписаний.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-298-2/
© МАЭ РАН

С 5–6 лет таджикские дети привлекаются к мелким домашним заботам. С приобщением детей к труду происходит переориентация мальчиков с матерей на отцов, девочки же испытывают большее влияние со стороны матерей. На этом этапе эмоциональный тон отношений между родителями и детьми становится строже. Прежние нежность и теплота отношений сменяются замечаниями, предупреждениями, иногда наказаниями. Уже с первых шагов ребенок начинает принимать правила поведения, овладевать формами взаимоотношений между людьми. Ребенок знает свое место среди взрослых, не вмешивается в разговор, не перебивает, умеет по всем правилам выказывать почтение входящим в дом.

Правила *адаб*а сохраняют свою актуальность в среде таджиков и в настоящее время. Детей воспитывают в послушании и уважении к старшим, учат их внимать советам и поучениям взрослых, не совершать поступков, могущих поставить их в неловкое положение перед окружающими. Дети с особым почетом и уважением должны относиться к матери. Они не имеют права давать оценку словам и действиям старших, а тем более критиковать их. В большинстве семей, где есть разнополые дети, мальчиков с детства приучают обращаться к сестрам на «Вы».

Сохраняются особые правила гостеприимства. Когда приходят гости, мужчины собираются в отдельном помещении. Мальчики с 5–7 лет присутствуют вместе с мужчинами, они подают чай и приучаются помогать старшим.

Слагаемые *адаб*а: вежливость, учтивое отношение к старшим, особенно к старикам, совершение добрых дел, правдивость, отзывчивость, гостеприимство [Рахимов 1998: 210]. В таких традициях таджики стараются воспитывать своих детей, находясь в отрыве от Родины.

В семьях всех опрашиваемых дети посещают детские сады и ходят в общеобразовательные школы. В семьях с детьми разговаривают только на таджикском языке.

Необходимо заметить, что в семьях таджиков, среди которых было проведено интервью, существует тенденция давать дочерям высшее образование. По их мнению, девочка как будущая мать должна быть образована, так как именно она будет играть ключевую роль в воспитании будущего поколения.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-298-2/
© МАЭ РАН

В целом можно заключить, что рождение и воспитание детей продолжают оставаться основными функциями таджикской семьи. Среди таджиков, пребывающих в иной этнокультурной среде, сохраняются некоторые обряды, связанные с первыми годами жизни ребенка, а также обряды инициации, символизирующие обретение ребенком нового статуса и переход его в следующую возрастную группу.

Библиография

Айни С. Воспоминания. М.; Л., 1960.

Зарубин И.И. Рождение шугнанского ребенка и его первые шаги // В.В. Бартольду. Туркестанские друзья, ученики и почитатели. Ташкент, 1927.

Кисляков Н.А. Семья и брак у таджиков. По материалам конца XIX — начала XX в. // Труды ИЭ АН СССР. М.; Л., 1959.

Кон И.С. Этнография детства. Историографический очерк // Этнография детства. Традиционные формы воспитания детей и подростков у народов Восточной и Юго-Восточной Азии. М., 1983.

Мид М. Культура и мир детства. М., 1988.

Рахимов Р.Р. Дети: путь просветления (К проблеме традиционной этнопедагогики таджиков) // Детство в традиционной культуре народов Средней Азии, Казахстана и Кавказа. СПб., 1998.

Семенов А.А. Отношение к детям у горных таджиков // Этнографическое обозрение. М., 1899.

Снесарев Г.П. К вопросу о происхождении празднества суннат-той в его среднеазиатском варианте // Занятия и быт народов Средней Азии. Среднеазиатский этнографический сборник. Л., 1971. Вып. 3.

Сухарева О.А. Мать и ребенок у таджиков // Иран. Л., 1929. Т. III.

Таджики Каратегина и Дарваза / Под ред. Н.А. Кислякова, А.К. Писарчик. Душанбе, 1976. Вып. 3.

Троицкая А.Л. Рождение и первые годы жизни ребенка у таджиков долины Зеравшана // Советская этнография. 1935. № 6.

Чвырь Л.А. Три «чилла» у таджиков // Этнография Таджикистана. Душанбе, 1985.

Широкова З.А. Детская одежда таджиков и связанные с ней обряды // Советская этнография. 2002. № 4.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-298-2/
© МАЭ РАН

Ю.Ю. Карпов

«ВЕЛИКИЕ» НАЦИОНАЛЬНЫЕ ПРОЕКТЫ СЕВЕРОКАВКАЗЦЕВ В 1920–1930-е ГОДЫ

Одним из коньков политической программы партии большевиков для завоевания, а потом и удержания власти являлся тезис о насущной необходимости разрешения в стране национального вопроса. В его русле в мирное время целенаправленно осуществлялось нациестроительство. И «нации» формировались, росли, укреплялись усилиями не только Центра, но и местных активистов и элит. В результате государственная машина сталкивалась с «болезнями роста», включавшими проблемы самосознания, а через них с проблемами исторической памяти, землепользования, дележа власти. Концепции Великой Черкесии, Великой Осетии и рядом с ними Нахистана были сформулированы к концу 1920-х годов (а не на рубеже 1980–1990-х годов, как считают многие). Этому предшествовало созидание соответствующих идей, о деталях которого скажу очень кратко.

Начну с адыгов. В указанном плане примечательным событием явился Третий съезд шапсугского народа (шапсуги — субэтническая группа адыгов / адыгейцев), состоявшийся в сентябре 1922 г. Главным на нем стал вопрос об автономии или, как говорили делегаты съезда, о самоопределении. Автономия в их глазах должна была простираться от Тамани до Абхазии с центром в Туапсе; предлагалось выселить из нее всех «пришельцев».

Требования съезда первоначально поддержали в Адыгее-Черкесской автономной области. Одновременно ставился вопрос об организации Единой Адыгейской (Черкесской) ССР, объединившей бы помимо Шапсугского также Псекупский, Ширванский, Армавирский, Фарский и Баталпашинский кантоны [Ржавин 1999: 93–94].

Подобному решению воспротивилось руководство Кубано-Черноморской области, которое соглашалось лишь на оказание экономической помощи шапсугам. Не поддержал его и Северо-

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-298-2/
© МАЭ РАН

Кавказский крайком, в том числе принимая во внимание политический фактор, который виделся в том, что такая территориальная и политическая консолидация адыгов и выход к морю «чрезмерно» усилили бы национальное образование, а это грозило его излишней самостоятельностью и включением в орбиту влияния Турции. В итоге был создан национальный Шапсугский район. Его центром определили г. Туапсе, затем «столицы» Шапсугии неоднократно менялись. Национальный район просуществовал до мая 1945 г.

В Адыгее-Черкесской области часть старой интеллигенции, первоначально оказавшаяся в руководящих органах области, позднее, лишившись постов, объединила свои силы в краеведческом обществе любителей изучения Адыгеи и, как отмечалось в записке начальника информационного отдела ОГПУ в ЦК ВКП(б) весной 1928 г., «начала культивировать идею создания “Великой Черкесии” путем слияния Кабардино-Балкарской и Адыгее-Черкесской областей в одно национальное объединение и переселения из Турции двух миллионов Черкесов» [ЦК РКП(б) 2005: 550].

В Осетии события развивались следующим порядком.

В июле 1917 г. состоялся съезд представителей Северной и Южной Осетии, на котором последние поставили вопрос об объединении. Однако представители Северной Осетии на такой шаг не отважились, заявив, что решение данного вопроса будет зависеть от развития событий в России. В Южной Осетии общественное движение за выход из состава Грузии получило широкое развитие, что вынудило грузинское правительство применить вооруженную силу. В результате было большое количество жертв и беженцев из Южной Осетии. При этих обстоятельствах вопрос об объединении двух Осетий не сходил с повестки дня. В 1921 г. в правительстве Горской республики обсуждался вопрос о ее границах в связи с вероятным присоединением к этой «федерации» Южной Осетии [ЦГА РСО-А. Ф. р-82. Оп. 1. Д. 1. Л. 12]. В дальнейшем данная тема получила совершенно иной оборот.

В 1925 г. представители Северной и Южной Осетий выходили на первых лиц государства с вопросом объединения в рамках Грузии. Одновременно ими ставился вопрос о присоединении к Осетии Моздокского района.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-298-2/
© МАЭ РАН

Сталин первоначально благосклонно отнесся к идее объединения двух Осетий, но присоединение Моздокского района расценил как фантастический и совершенно не приемлемый проект [ЦК РКП(б) 2005: 283]. Глава Северо-Кавказского края высказал опасения о судьбе единой Осетии и шире — РСФСР, что произвело на Сталина впечатление, и он тоже откровенно засомневался в возможности создания «Великой единой Осетии» в статусе автономной республики в составе Грузии (столицей Осетии должен был стать город Владикавказ). Подобный шаг руководства страны, по его мнению, вызвал бы претензии и у других северокавказских автономий на преобразования их в республики, что пагубно отразилось бы на судьбе РСФСР [Там же: 297–298].

Едва ли не самое примечательное в истории с планом объединения Осетий в составе Грузии то, что точку в ней поставили казаки. Они категорически возражали против перехода Северной Осетии, на территории которой проживали, в состав Грузии. Впрочем, по вопросу объединения двух Осетий в составе РСФСР они не возражали [ЦАНИРГ. Ф. 607. Оп. 2. Д. 3500. Л. 185]. Как выразился Сталин, «нарождающиеся “национальные” стремления казаков» дали о себе знать. В итоге вопрос об объединении Северной и Южной Осетии официально был снят с повестки дня. Но он продолжал активно обсуждаться в среде североосетинской интеллигенции.

В 1922 г. впервые был поднят вопрос о возможном присоединении Ингушетии к Чечне, когда Чечня в статусе автономной области выделилась из состава Горской республики [Бугай, Мекулов 1994: 107]. Определялось это откровенно непростыми взаимоотношениями с Северной Осетией, с которой Ингушетия должна была сосуществовать в остаточном формате Горской республики.

По большому счету, самостоятельность ингушей и чеченцев никогда не ставилась под сомнение. Однако и в научных, и в партийных кругах, и в самих ингушском и чеченском обществах в середине 1920-х годов все громче стали говорить о родстве двух народов, близости их языков, позволяющей создать один литературный язык.

З.К. Мальсагов предложил общий этноним для обоих народов — нахи, общий язык назвал нахским, а территорию, «занятую

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-298-2/
© МАЭ РАН

им», — Нахистаном [Мальсагов 1928: 3]. Н.Ф. Яковлев внес уточнение в общее наименование чеченцев и ингушей (или, по его выражению, чечено-ингушей «как национальности») — вайнахи или вейнахи [Яковлев 1928: 195–196]. Оба недвусмысленно указывали на реальность объединения двух родственных народов.

Среди ингушской и чеченской интеллигенции (как оценивало ОГПУ, «в лице ее националистических групп») движение за объединение двух областей было весьма активным. В Программе соответствующих групп отмечалось, что «соединение, за счет единого аппарата, освобождает все культурные силы и позволяет их равномерное распределение, чем устраняет зависимость от русских культурных сил. <…> Объединение приведет к большей политической независимости. Проект объединения Чечни и Ингушетии усиленно продвигался на протяжении двух лет и продолжает продвигаться в массы, несмотря на запрет со стороны краевых инстанций. Движение постепенно возникает и в среде молодежи. Вопросы объединения, правда, в частном порядке, обсуждались на ряде партийно-комсомольских пленумов. Была попытка поставить их в решительной форме и на чеченской партийной конференции в конце 27 г. Был подготовлен доклад в ЦК ВКП(б)» [ЦК РКП(б) 2005: 547–548].

Северо-Кавказский край был против объединения этих областей. Однако в ЦК на положение в этой части региона смотрели иначе, и потому там обсуждали вопрос создания общего литературного вайнахского языка, что предполагало и близкое по времени объединение двух автономий, а через это «объединение» — слияние двух народов. Образование Чечено-Ингушетии (Нахистана), с одной стороны, соответствовало все более усиливавшейся в умонастроениях политиков линии на унификацию дробного этнического состава населения страны, с другой стороны, могло импонировать как своеобразный противовес определенно обозначившимся политическим амбициям Осетии и Черкесии.

В свою очередь, идея Нахистана оставалась привлекательной и для немалого числа представителей ингушской и чеченской интеллигенции, ибо подобное этнополитическое образование могло реально конкурировать в регионе с Осетией и Черкесией либо претендовать на большую самостоятельность через обретение

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-298-2/
© МАЭ РАН

статуса республики. В начале 1930-х годов общее силовое давление центральных органов власти на представителей местных административно-государственных и партийных структур возобновилось. В категоричной форме Центром был озвучен вопрос о передаче Владикавказа Северной Осетии. В конце ноября 1932 г. вопрос об объединении Чечни и Ингушетии рассмотрел Северо-Кавказский крайком партии и в начале декабря вынес по нему положительное решение.

В свете сталинского определения нации: «Нация — это исторически сложившаяся устойчивая общность языка, территории, экономической жизни, психического склада, проявляющегося в общности культуры», писатель Дошлуко Мальсагов по всем этим пунктам подтверждал, что «чеченцы и ингуши составляют единую нацию» (статья «О едином чечено-ингушском литературном языке» впервые была опубликована в журнале «Революция и горец» в 1933 г., № 5) [Мальсагов 1998: 22, 23, 28–29].

В свою очередь представитель Центра С. Диманштейн констатировал, что объединение чеченцев и ингушей является хорошим примером органического слияния наций при социализме.

В заключение отмечу, что, реализуя политику нациестроительства, государство сталкивалось со своего рода побочными явлениями, обусловленными активным возрастанием национального самосознания на местах, что вызывало появление больших этнополитических проектов. Национальное самосознание представители власти в то время назвали «новым видом горской контрреволюции — национально-демократическим движением, возглавляемым и вдохновляемым нацинтеллигенцией в блоке с аульным кулачеством и мусдуховенством, под идейным руководством зарубежной нацинтеллигенции» [ЦК РКП(б) 2005: 546].

Источники

ЦАНИРГ — Центральный архив новейшей истории Республики Грузия. Ф. 607. Оп. 2. Д. 3500 — Протоколы Большого и Малого Президиумов Северо-Кавказского краевого исполнительного комитета за 1925 г.

ЦГА РСО-А — Центральный государственный архив Республики Северная Осетия-Алания. Ф. р-82, Оп.1. Д. 1 — Постановления ВЦИК о реорганизации народного комиссариата по национальным делам,

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-298-2/
© МАЭ РАН

об образовании Горской республики. Протоколы заседаний делегации съезда народов Терской области о разрешении земельного вопроса в Горреспублике. 1921 г.

ЦК РКП(б) 2005 — ЦК РКП(б) — ВКП(б) и национальный вопрос / Сост.: Л.С. Гатагова, Л.П. Кошелева, Л.А. Роговая. М., 2005. Кн. 1. 1918–1933 гг.

Библиография

Бугай Н.Ф., *Мекулов Д.Х.* Народы и власть: «социалистический эксперимент». 20-е годы. Майкоп, 1994.

Мальсагов Д.Д. Избранное. Нальчик, 1998.

Мальсагов З. Культурная работа в Чечне и Ингушетии в связи с унификацией алфавитов. Владикавказ, 1928.

Национально-государственное строительство 1995 — Национально-государственное строительство в Российской Федерации: Северный Кавказ (1917–1941 гг.). Майкоп, 1995.

Ржавин А.А. Шапсугский национально-территориальный район: из истории образования // Информационно-аналитический вестник. Майкоп, 1999. Вып. 1. История. Этнология. Археология.

Яковлев Н.Ф. К вопросу об общем наименовании родственных народов // Записки Северо-Кавказского краевого горского научно-исследовательского института. Ростов н/Д, 1928. Т. 1.

Ю.Ю. Карпов

«ТРАДИЦИИ» В РАБОТЕ СОВЕТСКОГО ГОСУДАРСТВЕННОГО ДЕЯТЕЛЯ. РУКОВОДИТЕЛЬ КАБАРДИНО-БАЛКАРИИ 1920–1930-х ГОДОВ БЕТАЛ КАЛМЫКОВ

В настоящем случае я хочу лишь поставить вопрос: можно ли рассматривать фигуры советских руководителей национальных автономий в контексте выражения ими в новых условиях определенного набора «традиционных» социокультурных правил.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-298-2/
© МАЭ РАН

В немалой степени вопреки требованиям Центра вожди новой эпохи следовали канонам традиционного восприятия образа народных лидеров. В свое время Шамиль, перечисляя необходимые качества вождя, называл строгость и справедливость. Эти фактически универсальные качества-требования не наделялись кавказской средой оригинальным содержанием. Но эта среда делилась на множество национальных сообществ, каждое из которых требовало индивидуального учета своих интересов. В пору революции и следовавшие за ней годы подобные требования выражались в отстаивании прав по земельному вопросу, в предоставлении большей самостоятельности в решении общественных, а отчасти и политических вопросов. Вожди новой формации выступали радетелями прав на самобытность своих народов в рамках унифицированного классового подхода к решению социально-политических задач глобального масштаба. Поэтому в глазах Центра они выглядели националистами.

Здесь резонно вспомнить слова Пьера Бурдье о том, что «личный авторитет не обеспечивается официально заявленным и институализировано гарантированным делегированием свыше, а может только постоянно поддерживаться поступками, которые практически подтверждают его своим соответствием признанным группой ценностям» [Бурдье 2001: 255]. Вождь, лидер во всем должен быть первым, образцом для подражания. Это вполне удавалось Беталу Калмыкову — руководителю Кабардино-Балкарии в 1920–1930-е годы.

Конфигурация традиционной «картины мира» после революции изменялась, но в целом не кардинально. В восприятии народа на коммуниста как такового могли переноситься качества, характеризовавшие его как доблестного джигита. Советская действительность описываемого периода являла многочисленные примеры политических мифов превращения в знаковом оформлении истории в идеологию. Реальные коммунисты и лидеры своими поступками сами стремились вписать себя в эпический контекст народного бытия и мировосприятия.

В 1933 г. в течение двух месяцев в доме Б. Калмыкова жил известный писатель Исаак Бабель. Он стал автором нескольких новелл о главе Кабардино-Балкарии и передал свои впечатления

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-298-2/
© МАЭ РАН

о нем. В частности такое: «Этот человек во всех отношениях первый в Кабардино-Балкарии. Он первый охотник, нет ему равного. Он — самый лучший сборщик кукурузы, никто с ним не может потягаться в сноровке, и он — лучший в стране наездник» [Пирожкова 1989: 248]. В глазах писателя Калмыков выглядел подлинным радетелем автономной области, искренне заботящимся о благополучии, здоровье, знаниях, культуре ее жителей.

Из письма Бабеля: «Завтра <…> открывается второй областной съезд стариков и старух. Они теперь главные двигатели колхозного строительства, за всем надзирают, указывают молодым, ходят с бляхами, на которых написано “Инспектор по качеству”, и вообще находятся в чести. Такие съезды созываются теперь по всей России, гремит музыка, и старикам аплодируют. Придумал это Калмыков, секретарь здешнего обкома партии (у которого я гощу), кабардинец по происхождению, а по существу своему великий, невиданный новый человек. Слава о нем идет уже полтора десятилетия, но все слухи далеко превзойдены действительностью. С железным упорством и дальновидностью он превращает маленькую горную полудикую страну в истинную жемчужину» [Там же: 253].

Глава Кабардино-Балкарии умел производить впечатление. Он стремился поспеть вовремя в нужное место — на значительные стройки, в передовые или, наоборот, отстающие колхозы. «Каждые несколько дней он внезапно — днем, ночью — уезжает в область. Он едет один или с кем-нибудь из товарищей и неожиданно появляется в горах, в ущельях. <…> Он спрашивает, почему исхудали жеребята, почему плоха подстилка под маткой, почему плохо вымыт ребенок, почему у лошади утомленный вид, и легко добирался до причины — потому что она плохо запряжена и ей натирает бок. И он показывает, как надо запрячь лошадь, чтоб ее ничто не мучило» (цит. по: [Гугов 2005: 261]).

Находясь среди людей, Б. Калмыков выступал в роли наставника, помощника нуждающихся. В одной из поездок по области он, побывав в доме некой колхозницы, обратил внимание хозяев на прохудившиеся крышу дома и сапетку (плетеная конструкция для хранения зерна), и практически сразу ремонт оных был произведен. Там же он поинтересовался, чистят ли дети хозяйки зубы, что они едят и насколько сыты [Там же: 260–261].

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-298-2/
© МАЭ РАН

Живя в социокультурной среде (и принадлежа к ней) с разработанными нормами этикета, Бетал Калмыков с целью быть надлежащим образом воспринятым окружающими должен был следовать оным либо как борец за все новое и образец для подражания генерации новых — советских — людей, либо, наоборот, обязан был манерой поведения противопоставлять себя «пережиткам» прошлого. Представляется, что как опытный политик он умело маневрировал между этими полюсами, в «нужных» ситуациях используя элементы «старой» и «новой» культур.

В «старой» культуре адыгов «право на известность» мужчине обеспечивали храбрость, гостеприимство и красноречие, сопряженное со «способностью к рассуждению, с тем чтобы они могли иметь влияние на собраниях» [Адыги 1974: 301, 516]. Б. Калмыков вполне этому соответствовал.

Его мужество впечатляло (рассказы о случайных ранениях, полученных на охоте) [Пирожкова 1989: 247–248], отвага внушала подлинное уважение (рассказ о том, как безоружный Калмыков пленил известного вооруженного бандита) [Шортанов 1983: 246–247].

Он являлся организатором и руководителем восхождения на Эльбрус в 1935 г. большой группы альпинистов из числа колхозников автономной области. И хотя сам вершины этой знаменитой горы не достиг, но принял в восхождении деятельное участие [Гугов 2005: 326–327].

Немало говорили о его радушном гостеприимстве.

Об умении выступать перед людьми свидетельствовали А. Микоян и журналисты («Веришь ему <…> когда он говорит») [Там же: 262]. О яркости выступлений Калмыкова свидетельствовали его соратники. Из выступления одного из них на съезде Советов Кабарды в 1921 г.: «В отчетном докладе тов. Калмыков разрисовал картину своей отчетности очень ясно и отчетливо. Вряд ли кто сумеет разрисовать так, как это сделал тов. Калмыков; конечно, что дано одному, то невозможно для другого» [АКБИГИ. Ф. 4. Оп. 1. Д. 1. Л. 32] Его публичные выступления отличали величавость, резкость, незакругленность.

Калмыков публично ратовал за построение нового общества, что могло происходить через активное вовлечение в данный про-

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-298-2/
© МАЭ РАН

цесс молодежи, в том числе девушек. Традицию молодежных вечеринок он настоятельно рекомендовал перенести в сельские школы. «Мы должны добиться того, чтобы молодежь объединялась вокруг школ. Всякие танцы надо отменить, разрешив проводить их только в школе и то только раз в неделю. <…> Таким путем нам удастся сгруппировать молодежь вокруг школ» [ЦДНИ КБР. Ф. 1. Оп. 1. Д. 43. Л. 6].

Он весьма скептически относился к изделиям некоторых народных промыслов, к использованию в костюме женщин украшений. Отвечая однажды на вопрос о народных промыслах, он категорично заявил: «Это дурацкий обычай, всем этим кустарям кабардинским надо запретить заниматься их выделкой. Ведь всякий дурак занимается дурацкими украшениями, а людей надо судить не по украшениям, а по уму. <…> Самым коренным образом надо бороться с этим злом» [ЦГА КБР. Ф. р-2. Оп. 1. Д. 342. Л. 605]. В то же время Б. Калмыков трепетно ратовал за «чистоту» национальных танцев.

Он, безусловно, был искусным политиком. Он ставил вопрос о передаче Кабардино-Балкарии торговых и экономических центров от Терского округа. Речь шла о Пятигорске и железнодорожном узле ст. Прохладная. «Если эти центры не будут возвращены, то самоопределение народа не закончено». Он обещал, что добьется этого в 1925 г. [Там же. Л. 67]. Пятигорск так и не вошел в состав КБАО, но железнодорожный узел с 1932 г. оказался в ее составе, чему Калмыков был чрезвычайно рад.

Калмыков лавировал, представляя себя и руководимую им область как самых покладистых в плане исполнения распоряжений центра и края. Тогда как руководство некоторых автономных областей Северного Кавказа вступало в перепалки с краевой властью, пеняя на то, что оная мешает им осуществлять собственные планы развития, Калмыков вел себя по отношению к ней корректно и хитро.

Беталу Калмыкову не было чуждо и «символическое мышление». Он рассказывал: «За мной гнались белые, я убегал в горы по знакомым тропинкам. Погоня длилась трое суток, меня уже было настигали, но я уходил. За мной охотились. Меня решили загнать, как загоняют зверя. Гнались по моим следам, я не мог остано-

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-298-2/
© МАЭ РАН

виться. Сил оставалось все меньше, я ничего не ел, не спал. Наконец на третьи сутки погоня прекратилась. Я так устал, что упал, а когда поднялся, то увидел перед собой большого тура. Он был совсем близко, смотрел на меня, весь дрожал, а из глаз его текли слезы. Тур плакал. Он тяжело дышал и так же, как и я, не мог бы сделать больше ни шага. Белые гнались за мной, а я, сам того не зная, гнался за туром. И вот мы оба изнемогли и теперь стояли друг против друга и смотрели друг другу в глаза. Я первый раз в жизни видел, как плачет тур» [Пирожкова 1989: 247].

В данном рассказе тур предстает напарником, собратом и в известном смысле дублером героя. Символичность этого рассказа близка фольклорным текстам.

Калмыков ощущал себя полновесным хозяином в области и сообразно этому действовал. В 1930 г. он стал 1-м секретарем Кабардино-Балкарского обкома ВКП(б). Однако через несколько лет был репрессирован и в 1939 г. расстрелян.

В заключение на поставленный в начале статьи вопрос: можно ли рассматривать фигуры советских руководителей национальных автономий в контексте выражения ими в новых условиях определенного набора «традиционных» социокультурных правил, я склонен (при очевидных оговорках) придерживаться положительного ответа.

Источники

АКБИГИ — Архив Кабардино-Балкарского Института гуманитарных исследований. Ф. 4. Оп. 1. Д. 1 — Архивные материалы по истории Кабарды и Балкарии из Центрального государственного архива КБР. 1918–1929 гг.

ЦДНИ КБР — Центр документации новейшей истории Кабардино-Балкарской республики**.** Ф. 1. Оп. 1. Д. 43 — Протокол областного совещания секретарей и заворгов окружкомов, секретарей сельских ячеек РКП(б). 1925 г.

ЦГА КБР — Центральный государственный архив Кабардино-Балкарской республики. Ф. р-2. Оп. 1. Д. 342 — Документы 5-го Областного съезда Советов Кабардино-Балкарской области. 1926 г.

Библиография

Адыги, балкарцы и карачаевцы в известиях европейских авторов XIII–XIX вв. / Под ред. В.К. Гарданова. Нальчик, 1974.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-298-2/
© МАЭ РАН

Бурдье П. Практический смысл. СПб.; М., 2001.

Гугов Р.Х. Бетал Калмыков. Штрихи к портрету // И жар души, и хлад ума… Вспоминая Рашада Хусейновича Гугова. Нальчик, 2005.

Пирожкова А.Н. Годы, прошедшие рядом (1932–1939) // Воспоминания о Бабеле. М., 1989.

Шортанов А. Всегда в седле. Рассказы о Бетале Калмыкове. Авторизованный перевод с кабардинского В. Кузьмина. М., 1983.

Х. Косейкова

МЕЖНАЦИОНАЛЬНЫЕ ОТНОШЕНИЯ СРЕДИ ДЕПОРТИРОВАННЫХ НАРОДОВ (на материалах экспедиций на Кавказ и в Казахстан)

О депортациях отдельных народов в Советском Союзе написано уже много. Исследованы причины, последствия и т.д., но, по-моему, мало изучен вопрос межнациональных отношений среди граждан, депортированных из разных мест СССР, отношения к переселенцам местного населения и работников комендатур на местах их принудительного поселения.

Жертвами сталинизма стали практически все советские народы, но предметом этого сообщения является судьба немцев Поволжья и чеченцев с ингушами.

Как известно, немцев пригласила в Россию Екатерина II в 1762–1763 гг. После прихода к власти большевиков немцы получили свою автономию — в 1924 г. была образована Автономная Социалистическая Советская Республика немцев Поволжья со столицей в г. Энгельс (до 1931 — Покровск). Традиционными жизненными ценностями поволжских немцев являлись собственность, церковь и школа. Поэтому советскую власть с ее политикой раскулачивания и атеизма они не могли принять. По данной причине за немцами утвердился имидж народа, нелояльного к социализму и власти [Герман]. После нападения на Советский Союз фашистской Германии тысячи поволжских немцев проявили же-

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-298-2/
© МАЭ РАН

лание уйти добровольцами на фронт или вступили в ряды ополчения [Бугай 2006: 68], но скоро были объявлены врагами народа. По Указу Верховного Совета СССР «О переселении немцев, проживающих в районах Поволжья» от 28 августа 1941 г. в течение сентября более 400 тыс. чел. было вывезено в Сибирь и Казахстан, а автономию немцев Поволжья ликвидировали [Герман].

Чеченцы и ингуши в то время проживали в Чечено-Ингушской автономной ССР. Положение среди них было практически таким же, как и у российских немцев: тысячи воевали на фронте на стороне Советского Союза [Исаев 2005: 4–23], но потом их обвинили в пособничестве фашистам. В результате этого на основании Постановления Государственного Комитета обороны от 31 января 1944 г. их насильственно переселили в Казахстан и Среднюю Азию; операция по переселению началась 23 февраля. Депортированных насчитывалось почти 500 тыс. чел. [Сталинские депортации 2005: 455]. В марте того же года ЧИ АССР была упразднена.

И немцев, и чеченцев обвиняли в шпионаже в пользу Германии, оба народа не хотели отречься от своих традиций и религии и подверглись (не только) по этим причинам высылке. На местах переселения они были должны бороться с суровым климатом, недостатком одежды и еды, заболеваниями.

Во многих случаях им помогало выжить местное население, хотя нередко были и случаи издевательства, проявлений ненависти и нападений со стороны коренного населения и представителей административного надзора за спецпереселенцами.

Инесса Правич (урожденная Буккерт, 1937 г.р.) из Энгельса вспоминает тяжелую жизнь в Красноярском крае. По ее словам, было бы легче, если бы в деревне, где им было приказано поселиться, жили бы и другие немцы. В 1945 г. ее мать умерла, и ее как сироту забрали потомки кубанских казаков Барабины. Повзрослев, она переехала в Караганду, вышла замуж за украинца и пробовала уехать в Германию. По этому поводу она рассказала: «Я получила из Германии отказ, потому что я предатель — выдавала себя за русскую. Но я боялась признать, что я немка, а не русская, потому что и после реабилитации слово “немец” воспринималось как ругательство. Комендант еще в Сибири назы-

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-298-2/
© МАЭ РАН

вал мою маму “фрицовкой”, от немецкого Фриц» (интервью 10.03.2011 г., Караганда, Республика Казахстан).

Георгий Георгиевич Кребс (1937 г.р.) из Энгельса жил в высылке сначала в Сибири, с 1954 г. в Караганде. На вопрос, ругали ли его как немца, ответил, что такого не было (интервью 10.03.2011 г., Караганда, Республика Казахстан).

Елена Яковлевна Балабина (Швагерус, 1924 г.р.) подчеркнула, что им с едой очень помогало коренное население, без казахов было бы выжить намного труднее (интервью 10.03.2011 г., Караганда, Республика Казахстан).

Чеченка Зина Арсамерзоева (урожденная Аслаханова, 1936 г. р.) жила с матерью и сестрой у учительниц — русских по национальности, которые их сначала не хотели принять, но комендант заставил их это сделать: «Просил их, чтобы над нами не издевались. Добрые соседи нам приносили картошку» (интервью 20.07.2010 г., Грозный, Чеченская Республика).

Актриса Зулейхан Багалова вспоминает свое детство под Алма-Атой как счастливое, она не чувствовала по отношению к себе никакой ненависти как к «врагу народа», сама хорошо относилась к русским. Учителями были евреи, армяне, немцы (интервью 23.07.2011 г., г. Грозный, Чеченская Республика).

Писатель Исса Кодзоев рассказал, что умерших немцев хоронили ингуши, так как по мусульманским законам их нельзя было оставить не захороненными (интервью 25.02.2012 г., с. Кантышево, Республика Ингушетия).

Маленькую Марьям Чаниеву (урожденную Евкурову) в Казахстане спасал от голода сосед-поляк, даже устроил ее на работу дояркой (интервью 15.12.2009 г., ст. Нестеровская, Республика Ингушетия). Подобных примеров много.

Враждебное отношение к себе со стороны местного населения описывает ингуш Хизир Чаниев, которого часто били хозяева-казахи во время работы в поле (интервью 15.12.2009 г., г. Слепцовск, Республика Ингушетия), некоторых переселенцев обкрадывали коменданты спецкомендатур.

С немцев сняли лживые обвинения в сотрудничестве с Гитлером в 1964 г., возвращаться на территорию уже не существовавшей автономии они могли с 1972 г. Чеченцы и ингуши получили разре-

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-298-2/
© МАЭ РАН

шение вернуться на родной Кавказ в 1957 г. Большинство из опрошенных спецпереселенцев вспоминают жизнь в высылке как время очень тяжелое, но при этом подчеркивают хорошие соседские отношения с местным населением, взаимопомощь среди депортированных, несмотря на национальность или вероисповедание.

Источники и литература

Герман А.А. Депортация советских немцев из европейской части СССР осенью 1941 г. / http://wolgadeutsche.net/german/German_Deportation.pdf (дата обращения 1.5.2014).

Бугай Н.Ф. Реабилитация репрессированных граждан России (XX — начало XXI в.). М., 2006.

Исаев Э.А. Сыновья и дочери Чечено-Ингушетии на фронтах Великой Отечественной войны. М., 2005.

Сталинские депортации. 1928–1953 / Сост. Н. Поболь, П. Полян. М., 2005.

З.А. Махмутов

ВОСПРИЯТИЕ НАЦИОНАЛЬНЫМИ ДИАСПОРАМИ ЯЗЫКОВОЙ ПОЛИТИКИ КАЗАХСТАНА[1]

Советское время в истории Казахстана характеризовалось полным доминированием русского языка во всех общественных сферах жизни. Путь к провозглашению независимости Республики был предопределен ростом этнического самосознания нерус-

[1] Статья подготовлена в рамках грантов РГНФ № 10-01-18034е «Современное татарское население Казахстана» и 12-01-18056е «Современное русское население Казахстана». В период 2010–2012 гг. нами проведено полевое этносоциологическое исследование татарского и русского населения в южном (г. Шымкент) и северном (г. Петропавловск) регионах Казахстана, а также в столице страны, г. Астане. Отбор респондентов производился по методу «снежного кома» (было опрошено 500 русских и 500 татар). Для опроса использовалась стандартизированная анкета с 47 закрытыми вопросами. Также в указанных регионах проводились глубинные интервью с активными членами татарских и русских культурных объединений, представителями «символьной элиты».

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-298-2/
© МАЭ РАН

ских народов Советского Союза и, как следствие, актуализацией в национальных субъектах традиционных этнических символов, главным образом языка. После обретения республикой независимости, согласно Конституциям Казахстана 1993 и 1995 гг., казахский язык стал единственным государственным языком страны, а русский язык во второй редакции Конституции получил статус второго официального языка, которому гарантируется равное употребление в государственных организациях и органах местного самоуправления. В Конституции были разделены понятия «государственный» и «официальный» язык.

Однако правовое доминирование казахского языка над русским в первой половине 1990-х годов оставалось исключительно на бумаге, если не считать некоторых изменений в школьной программе в пользу казахского языка. Исследования М.Н. Лебедевой, проведенные в середине 1990-х годов в Казахстане, показывают, что языковая проблема в эти годы не была столь актуализирована и не выступала первопричиной развернувшейся массовой миграции нетитульного населения из Казахстана [Лебедева 1997: 64].

Существенно языковая ситуация в Республике начала меняться во второй половине 1990-х годов. В ноябре 1996 г. в президентском указе «О концепции языковой политики в Республике Казахстан» говорилось о том, «что статус государственного языка еще не достиг своей реализации из-за недостатка механизмов такой реализации», в то время «как овладение казахским языком должно стать жизненной потребностью каждого гражданина» [Распоряжение… 1996]. Для изменения ситуации был принят закон «О языках в Республике Казахстан», опубликованный 15 июля 1997 г. По замыслу его авторов, он должен был переломить тревожные для казахского языка тенденции и создать жизненно важные условия для его ускоренного распространения. В результате принятия данного закона значительно сокращалась сфера распространения официального языка и, напротив, усиливались позиции государственного языка. Так, в частности, ст. 18 данного закона ограничивала вещание на негосударственных языках, ст. 23 содержала перечень должностей, на которые не принимались люди без знания государственного языка, а ст. 24 предполагала ответственность за «отказ должностного лица в принятии обращений

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-298-2/
© МАЭ РАН

граждан, мотивированный незнанием государственного языка» [Закон… 1997].

В целях дальнейшей реализации закона «О языках в Республике Казахстан» 7 февраля 2001 г. была утверждена «Государственная программа функционирования и развития языков на 2001–2010 гг.» [Там же]. Приоритетной целью этой программы провозглашалось «обеспечение функционирования государственного языка в качестве **основного** языка делового общения в системе государственных органов» [Там же], что по существу противоречило ст. 7 Конституции РК, гарантирующей **равное** употребление русского и казахского языков в государственных органах [Конституция РК… 1995]. Данная программа закрепила окончательный переход всего делопроизводства на казахский язык, что вызвало негативную реакцию у нетитульного населения. Например, некоторые лидеры русской общины поставили вопрос о бойкотировании Года России в Казахстане и переносе его на другое время, однако данная инициатива не была услышана властями России.

После того как страсти, связанные с принятием этого положения, улеглись, 30 мая 2006 г. Президент РК внес дополнения в «Государственную программу функционирования и развития языков на 2001–2010 гг.». В них был определен комплекс мер по внедрению казахского языка в сферу государственного управления, законодательную власть, судопроизводство, вооруженные силы, правоохранительные органы, образовательные учреждения [Государственная программа… 2004].

Несмотря на приложенные усилия, к настоящему времени делопроизводство не удалось полностью перевести на государственный язык, хотя процесс перевода на казахский язык документооборота продолжается самым активным образом.

Во многих госучреждениях, а также в крупных коммерческих предприятиях существует штат переводчиков, осуществляющих перевод документации. Надписи с названиями улиц в городах, названиями кабинетов в поликлиниках и больницах, вывески на административных зданиях пишутся, особенно в южных и центральных регионах Казахстана, исключительно на казахском языке.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-298-2/
© МАЭ РАН

Существенно изменилась школьная программа, сократились уроки русского языка [Ларюэль, Пейруз 2007: 135], в некоторых южных регионах практически не осталось русскоязычных школ.

Подобные преобразования проходят на фоне того, что в настоящее время только 21,4 % украинцев, около 25 % русских и немцев понимают казахскую речь [Национальный состав… 2010: 258]. Более высокие показатели знания казахского языка в силу его генеалогической близости к национальному (татарскому) продемонстрировали татары. Так, около 73 % татар заявили, что понимают, когда говорят на казахском языке [Там же].

Интенсивное преподавание казахского языка на протяжении последних 20 лет в школах лишь незначительно меняет сложившуюся ситуацию. Согласно нашему исследованию, только 20 % респондентов из числа русской молодежи, изучавшей казахский язык в школе, умеет изъясняться на нем. Чуть лучше ситуация со знанием языка обстоит в южных, казахскоговорящих регионах республики, хуже — в северных областях.

Как показывает наше исследование, незнание казахского языка вызывает выраженный дискомфорт у нетитульного населения республики. Около 86 % русских и 55 % татар, опрошенных нами, испытывали подобные ощущения в разных жизненных ситуациях. Данный дискомфорт вызван как психологическими, так и прагматичными причинами. К психологическим можно отнести случаи, когда респондент переживал ситуацию изоляции, пребывания в чужой языковой среде, «выпадения» из разговора. К прагматичным мотивам можно отнести случаи, когда невладение государственным языком служило основанием для отказа в трудоустройстве и карьерном росте или косвенной причиной увольнения.

Часто подобный дискомфорт, вызванный незнанием казахского языка, воспринимается респондентами как этническая дискриминация. Согласно же теореме Томаса, «если человек определяет ситуацию как реальную, то она становится реальной по своим последствиям» [Thomas 1928: 571].

Русские и татары, владеющие в той и иной степени казахским языком, чувствуют себя значительно комфортнее тех, кто казахским языком не владеет.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-298-2/
© МАЭ РАН

В то же время необходимо отметить, что современную стратегию поведения нетитульного населения Казахстана нельзя назвать адаптационной, поскольку, согласно нашему исследованию, только 38 % русских и 46 % татар Республики Казахстан хотели бы, чтобы их дети знали казахский язык (для сравнения: 80 % респондентов обеих национальностей желают, чтобы их дети владели английским языком). Выход из сложившейся языковой ситуации многие усматривают в эмиграции. Именно языковая политика государства является первопричиной миграции для наших респондентов. По нашим данным, в настоящее время хотели бы покинуть республику около половины представителей русской национальности и 42 % — татарской. Собираются сделать это в ближайшее время 23 % русских и 15 % татар.

Языковой мотив стал важнейшим элементом национального строительства в Казахстане. Конституции 1993 и 1995 гг. закрепили за казахским языком статус единственного государственного языка республики, в то время как русский язык получил статус второго официального. Со второй половины 1990-х годов правительство стало проводить языковой курс, нацеленный на расширение сферы функционирования казахского языка: в 1997 г. был утвержден Закон «О языках в Республике Казахстан», с 2001 г. начала действовать «Государственная программа функционирования и развития языков на 2001–2010 гг.». Начат постепенный процесс перевода всего делопроизводства на один казахский язык.

Несмотря на ряд преимуществ, которые дает владение государственным языком, ни татары, ни русские не стремятся изучать казахский язык, что свидетельствует о сегрегационной стратегии поведения меньшинств. В сложившейся ситуации языковая политика в Казахстане является важнейшим мотивом эмиграции для нетитульного населения.

Библиография

Государственная программа функционирования и развития языков на 2001–2010 гг. // Сборник основных законодательных актов о языках в Республике Казахстан. Алматы, 2004.

Закон «О языках в Республике Казахстан» // Казахстанская правда. 1997. 15 июля. № 163.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-298-2/
© МАЭ РАН

Конституция Республики Казахстан от 30 августа 1995 г.

Ларюэль М., Пейруз С. «Русский вопрос» в независимом Казахстане: история, политика, идентичность. М., 2007.

Лебедева Н.М. Новая русская диаспора: социально-психологический анализ. М., 1997.

Национальный состав, вероисповедание и владение языками в Республике Казахстан. Астана, 2010.

Распоряжение Президента РК «О концепции языковой политики РК» от 4 ноября 1996 г. № 3186.

Сборник основных законодательных актов о языках в Республике Казахстан. Алматы, 2004.

Thomas W. The Child in America: Behavior Problems and Programs. N.Y., 1928.

О.С. Павлова

ОСНОВНЫЕ ЧЕРТЫ ПОЛИЛИНГВИЗМА ЧЕЧЕНЦЕВ И ИНГУШЕЙ

Взаимоотношению языка с этничностью, этнической идентичностью посвящено множество исследований. Специалисты в области различных наук однозначны в выводе о том, что «язык — это важнейший механизм формирования и функционирования культурной отличительности, это важный элемент индивидуальной и культурной идентичности» [Тишков 2011: 75]. Являясь не только основным средством коммуникации, но и главным способом приобщения к культуре, язык создает образ мира, обладающий этнокультурным своеобразием [Белик 2009].

В структуре этничности язык является наиболее мощным этнодифференцирующим признаком [Губогло 1984], а в структуре этнической идентичности — одним из важнейших факторов ее формирования. Являясь этнической ценностью народа, язык часто фокусирует на себе этническую идеологию и национальные чувства [Арутюнян 1998]. Язык, имплицитно отражая менталь-

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-298-2/
© МАЭ РАН

ность этноса, выступает как консолидирующий психологический фактор, как элемент этнического самосознания, как национальный символ.

Анализ современных исследований показывает, что характер связи языка и религиозной идентичности изучен недостаточно. В частности, интересным представляется вопрос изучения роли арабского языка в структуре религиозной идентичности современных российских мусульман. Автор данной статьи предпринимает попытку рассмотреть роль и значение языка как маркера этнической и религиозной идентичности на современном этапе развития этносов, исповедующих ислам.

На основании результатов социально-психологического исследования [Павлова 2012, 2013] нами был проведен анализ роли языка в структуре этнической и религиозной идентичности вайнахов. В исследовании приняли участие 508 чеченцев и 478 ингушей, проживающих в Чеченской Республике (380 респондентов) и Республике Ингушетия (366 респондентов), в Санкт-Петербурге и Москве (128 чеченцев и 112 ингушей). Изучение роли языка производилось на основе анализа ответов, данных респондентами на неоконченные предложения (авторский вариант) и авторский опросник [Павлова 2012].

Обратимся к анализу результатов. Ответы на вопросы анкеты показали, что язык для чеченцев и ингушей является важнейшим этнодифференцирующим и этноконсолидирующим признаком. Родной язык был отмечен в качестве главного этноконсолидирующего признака нашими респондентами, проживающими в Москве и Санкт-Петербурге. При этом значимость этноконсолидирующих и особенно этнодифференцирующих признаков изменяется в зависимости от места проживания респондентов.

Так, если в Чечне и Ингушетии главными этнодифференцирующими признаками названы язык, религия и внешний вид, то в столицах эта триада меняется: наряду с языком это черты характера, психология и особенности поведения. И это вполне объяснимо: в гомогенной среде представителей своего этноса (а Чечня и Ингушетия в настоящее время фактически являются моноэтническими регионами) черты характера и поведения являются индивидуальными признаками; респонденты видят больше разли-

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-298-2/
© МАЭ РАН

чий, нежели общности. Проживая в мультикультурном обществе мегаполиса, респонденты подмечают черты сходства в поведении и психологии с представителями своего народа в гораздо большей степени, чем на родине. Религия (ислам) перестает быть важнейшим этнодифференцирующим фактором, так как в Москве и Санкт-Петербурге чеченцы и ингуши взаимодействуют с представителями множества других народов, религией которых является ислам.

Ответы на вопросы анкеты показали, что для подавляющего большинства ингушей родным языком является ингушский, соответственно для чеченцев — чеченский. Наряду с чеченским / ингушским языком нашими респондентами в качестве первого родного языка были названы также вайнахский, мелхистинский, мусульманский, арабский и грузинский.

Предлагая ответить на вопросы анкеты, мы не вносили в качестве варианта ответа категорию «второй родной язык», тем не менее респонденты сами в некоторых случаях указывали через запятую второй язык, которым чаще всего называли русский. Частота его упоминания зависела от места проживания респондентов: у столичных ингушей он упоминался в три раза чаще в качестве второго родного языка. У столичных чеченцев, напротив, количество его упоминания снижается в три раза. Большинство ингушей и чеченцев — билингвы, так как свободно владеют русским языком. На характер билингвизма оказывает влияние то, что чеченский и ингушский языки в силу отсутствия соответствующей терминологии слабо используются в различных сферах науки, производства, культуры, политики, экономики. Во всех этих сферах активно применяется русский язык. Кроме того, ученые констатируют, что «в последние годы в Ингушетии язык перестал выполнять функции национального индикатора. Русско-ингушский билингвизм постепенно вытесняет ингушский язык» [Албогачиева 2010: 473].

Хорошо владея русским языком, иногда даже лучше, чем ингушским и чеченским, вайнахи считают «родным» язык их предков. Совершенно очевидно, что родной язык — это важнейшая этнокультурная ценность. Ингуши говорят: «Кто владеет ингушским языком, владеет всеми языками мира» [Яндиев 2008: 105]

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-298-2/
© МАЭ РАН

и называют свой язык «*нана мотт*», т.е. «мать язык». Чеченцы называют свой язык «*ненан мотт*» — «язык матери». Подобное сакральное отношение к родному языку проявилось и в ответах на неоконченные предложения: наши респонденты считают родной язык важнейшей этнокультурной ценностью, наряду с традициями и обычаями, религией и этикой. Язык необходимо знать и «***чтить***».

Весьма примечательным является появление в ответах наших респондентов в качестве родного языка арабского и мусульманского языков. При всей необычности самого термина «мусульманский язык» анализ литературы показал, что бытование в языке народов, исповедующих ислам, большого количества религиозной лексики, позволяет говорить о таком языковом феномене, как «мусульманский язык».

По мнению председателя президиума Духовного управления мусульман Европейской части России, председателя Совета муфтиев России Равиля Гайнутдина, «в языках всех мусульманских народов, в том числе и арабов, существует некий базовый круг слов, играющих главенствующую роль в выражении исламского взгляда на реальность и истину, благодаря чему мусульманское мировоззрение предстает в истинном свете. При этом слова, образующие базовый круг, восходят к Корану и, следовательно, имеют арабские корни и звучат одинаково на всех языках мусульманских народов» [Гайнутдин 2009: 288].

Малайский философ, метафизик, писатель и языковед, мусульманский богослов и пропагандист суфийской науки Сейид Мухаммад Накыб аль-Аттаси утверждает, что «исламизация языка есть не что иное, как внедрение базового словаря мусульманской терминологии в языки народов, исповедующих эту религию, благодаря чему язык каждого мусульманского народа оказывается связанным с языками других мусульманских народов через базовый круг слов, ставших для всех родными. Вот почему языки всех мусульманских народов можно было бы отнести, по существу, к одной группе мусульманских языков» [аль-Аттаси 2001: 36].

Небольшая часть респондентов назвала в качестве родного языка арабский (от 1 до 3 % респондентов). Требуется особо тща-

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-298-2/
© МАЭ РАН

тельный анализ, чтобы разобраться, какую роль в жизни чеченского и ингушского социума играет арабский язык. Использование арабизмов в языках народов Северного Кавказа, в частности в чеченском и ингушском, имеет продолжительную историю, связанную с процессом принятия этими народами ислама, по разным оценкам, начиная с VIII–X вв. в Чечне [Акаев 2008] и с XIII–XIV вв. в Ингушетии [Албогачиева 2007] и завершился в XIX в.

При этом проникновение арабского языка в Чечню и Ингушетию происходило в двух направлениях. С одной стороны, укрепление позиций ислама в жизни вайнахов привело к заимствованию большого числа религиозной (и не только) лексики в чеченский и ингушский языки. С другой стороны, арабская письменность легла в основу письменности на чеченском и ингушском языках и просуществовала до 20-х годов XX в. В XIX в. арабский язык и ислам становятся частью национальной чеченской и ингушской культуры. До начала 20-х годов XX в. арабский язык изучался в весьма многочисленных арабских школах и медресе Чечни и Ингушетии. Изучение арабского языка и широкое его использование было практически прервано в годы советской власти и возобновилось в постперестроечный период.

Арабизмы являются частью лексики чеченского и ингушского языков, а также широко употребляются в речи на русском языке. Знание арабского языка помогает в осуществлении религиозной коммуникации. Кроме того, среди обязанностей мусульманина есть те, которые непосредственно связаны с необходимостью овладения арабским языком. Прежде всего, на арабском языке происходит вся молитвенная практика. Ежедневная обязательная пятикратная молитва-намаз состоит из повторения сур и аятов Корана, а также других молитвенных формул на арабском языке. Их точное воспроизведение и понимание связано со знанием арабского. Кроме того, мусульманин обязан «стремиться к чтению Корана на арабском языке в соответствии с правилами его чтения (*таджвид*), помня о том, что Коран — это Речь Аллаха» [Языджи 2012: 36]. Только на арабском языке Коран является священным текстом.

Существует онтологическая связь между Кораном, исламскими ритуалами и арабским языком, что придало исламу «его спе-

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-298-2/
© МАЭ РАН

цифический “арабский” облик» [Гайнутдинова 2009: 183]. В Коране арабский язык назван «ясным» [Коран 16:103], это язык Божественного откровения. «Несмотря на наличие множества переводов смыслов Корана на различные языки мира, во всем исламском мире каноническим признается только оригинальный текст арабского Корана» [Языджи 2012: 31].

Итак, употребление и широкое использование арабского языка имеет достаточно продолжительную историю в чеченском и ингушском обществе. Постсоветское возрождение религиозной жизни, постижение исламской культуры реанимировало арабский язык, сделав его одним из важных компонентов религиозной идентичности.

Таким образом, проведенное исследование показало, что языковая личность современного чеченца / ингуша характеризуется специфическим полилингвизмом, когда происходит овладение сразу несколькими языками:

— чеченским / ингушским языком как важнейшим компонентом этнической идентичности, который подавляющее большинство респондентов считают родным;
— русским языком как государственным, средством общения с народами нашей страны и народами постсоветского пространства, языком, на котором происходит обучение, языком делового общения;
— арабским языком как важнейшим компонентом религиозной идентичности; при этом арабизмы присутствуют в речи как на родном, так и на русском языке;
— иностранным языком, чаще английским, который изучается во всех образовательных учреждениях и является средством международной коммуникации.

Своеобразное сочетание языков приводит к их смешению и взаимопроникновению и таким специфическим языковым явлениям, как интерференция, интервенция и аттриция.

Необходимо понимать, что зоны взаимодействия и смешения языков у каждого представителя чеченского и ингушского этносов носят индивидуальный характер, стихийно образуя в каждом конкретном случае новую полилингвоментальную личность.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-298-2/
© МАЭ РАН

Процессы формирования этого лингвопсихологического явления требуют дальнейшего изучения.

Библиография

Акаев В.Х. Ислам в Чеченской Республике. М., 2008.

Албогачиева М.С.-Г. Влияние образования на функциональное изменение ингушского языка // Традиции народов Кавказа в меняющемся мире: преемственность и разрывы в социокультурных практиках. СПб., 2010.

Албогачиева М.С.-Г. Ингуши в XX веке: этнографические аспекты религиозных практик // Северный Кавказ: Традиционное сельское общество — социальные роли, общественное мнение, властные отношения. СПб., 2007.

Арутюнян Ю.В., Дробижева Л.М., Сусоколов А.А. Этносоциология: Учебное пособие для вузов. М., 1998.

Белик А.А. Культурная (социальная) антропология: Учебное пособие. М., 2009.

Гайнутдин Р. Уроки ислама: Пособие для преподавателей религиозных учебных заведений. М., 2009.

Гайнутдинова А.Р. Истории пророков в Коране. М., 2009.

Губогло М.Н. Современные этноязыковые процессы в СССР. М., 1984.

Павлова О.С. Ингушский этнос на современном этапе: черты социально-психологического портрета. М., 2012.

Павлова О.С. Об этнической, религиозной и государственно-гражданской идентичности чеченцев и ингушей // Социальная психология и общество. 2013. № 2.

Павлова О.С. Чеченский этнос сегодня: черты социально-психологического портрета. М., 2013.

Сейид Мухаммад Накыб аль-Аттаси. Введение в метафизику ислама. Изложение основополагающих элементов мусульманского мировоззрения. М., 2001.

Тишков В.А. Язык и алфавит как политика // Единство в многообразии: публикации из журнала «Этнопанорама» 1999–2011 гг. Оренбург, 2011.

Языджи С. Основы исламских знаний (вероучение, поклонение, нравственность). М., 2012.

Яндиев М.А. Древние общественно-политические институты народов Северного Кавказа. М., 2008.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-298-2/
© МАЭ РАН

Э.Я. Пономарева

ДРАМАТУРГИЯ КОНФЛИКТА В ЕРЕВАНСКОЙ УЛИЧНОЙ КУЛЬТУРЕ

Ереванская городская культура характеризуется наличием тесных социальных связей в соседском сообществе кварталов — *кучá*[1], границы которых не зафиксированы официально, но отчетливо осознаются жителями. Квартал представляет собой замкнутую систему со своей иерархией. В армянском молодежном сленге слово *кучá* обозначает также совокупность всех подростков и молодых мужчин, которые живут на территории квартала и входят в уличное мужское сообщество. Знакомство с уличной средой, приобретение статуса в своем квартальном сообществе и приобщение к «уличному кодексу» рассматривается большинством ереванцев как неотъемлемый этап мужской социализации. Момент вступления в ряды полноценных членов квартального сообщества связан с приобретением права и обязанности участвовать в уличных конфликтах на стороне своего квартала. Внешне уличное сообщество никак не маркирует переход мальчиков в эту группу, однако сами информанты связывают его именно с участием в первых столкновениях. Таким образом, уличный конфликт играет ключевую роль в социализации подростка в уличном сообществе.

Данная статья представляет собой попытку описать структуру конфликтной ситуации на улице и механизмы разрешения конфликтов, а также показать, как такой конфликт способствует интернализации ценностей уличной культуры. Материалом для исследования послужили 50 интервью с участниками и бывшими участниками уличных сообществ, которые были проведены в Ереване в 2013–2014 гг.

Уличная культура характеризуется высокой степенью конфликтности. Сложившееся на улице понимание чести вынуждает

[1] Ср. убани в г. Тбилиси. См. [Захарова 2010: 182–204].

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-298-2/
© МАЭ РАН

молодых людей быть особо чувствительными к любому проявлению неуважения по отношению к ним. Поводом для конфликта на улице может быть любое действие, которое воспринимается носителем уличной культуры как посягательство на его честь. Особенно часто конфликт тем или иным образом связан с девушкой: это может быть борьба за право ухаживать за кем-то, защита чести сестры и т.д. Среди прочих причин уличных конфликтов основными являются невыполненные обязательства, например невыплаченные карточные долги. Какими бы ни были причины, сами конфликты развиваются по сходным сценариям.

Согласно представлениям носителей уличной культуры, столкновение не должно заканчиваться дракой на месте. Публичное пространство рассматривается, с одной стороны, как небезопасная, с другой — неподходящая для решения споров территория. Для решения конфликта назначают встречу, в которой могут участвовать до нескольких десятков человек с каждой стороны. В момент возникновения конфликта противники должны назвать свое имя и квартал. Эти сведения нужны не только для того, чтобы в случае необходимости противника можно было найти. Название квартала дает представление о том, какими силами может располагать участник конфликта. К тому же конфликт переводится в другую плоскость, когда актуализируются старые противоречия и вражда между кварталами. Так, по словам информантов, при встрече с жителями Конда — одного из старейших кварталов в центре Еревана, который славится сплоченностью жителей и известными представителями воровского мира, — многие предпочтут уладить конфликт на месте и не вступать в противостояние.

Обучение навыкам решения, равно как и создания уличных конфликтов происходит поэтапно. Младшие подростки усваивают нормы уличного кодекса, подражая старшим членам уличного сообщества, иногда они задают прямые вопросы старшим или более опытным сверстникам. При этом необходимо не только вести себя в соответствии с нормами уличного кодекса, но и быть знакомым с определенным корпусом текстов, который включает вопросы и ответы, а также поучительные истории и истории-загадки.

Члены одного уличного сообщества часто задают друг другу подобные вопросы, как бы готовясь к потенциальному столкнове-

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-298-2/
© МАЭ РАН

нию с представителями других квартальных сообществ. Если вопрос задан чужаком, то от успешного ответа зависит исход встречи: правильно отвечая на вопрос, ты подтверждаешь свой уличный статус и избегаешь грозящей твоей чести опасности. Такие тренировки помогают опознавать ситуации невинных вопросов и просьб со стороны чужака как опасные для статуса вопрошаемого. Среди вопросов есть и такие, которые не имеют правильного ответа. В ответ на эту провокацию нужно нанести противнику удар.

Младшие подростки получают первый опыт уличных конфликтов в столкновениях со сверстниками из соседнего квартала. Когда во время такой встречи разговор заходит в тупик или происходит драка, каждая из сторон обращается к старшим из своего квартала, которые разбирают дело в их присутствии. Таким образом, наблюдая за старшими, младшие осваивают приемы *ведения базара*. Старшие подростки обычно останавливают конфликт, договариваясь между собой. При этом, внешне выполняя миротворческую функцию, оказавшись в пределах своего квартала, старшие призывают младших продолжать отстаивать свои интересы, но действовать по уличным понятиям. Если причина конфликта достаточно серьезна, одна из сторон может обратиться к квартальному авторитету, который пользуется известностью на улице или строит воровскую карьеру. Вмешательством таких посредников конфликт завершается: их решению должны подчиниться обе стороны, так как сам их статус в глазах носителей уличной культуры свидетельствует о большей компетенции в вопросах уличной правды.

Основным механизмом разрешения конфликта является встреча противоборствующих сторон (в эмной терминологии — *базар),* на которой «производится разбор» правого и неправого. Метафора театрального представления, использованная И. Гофманом для анализа взаимодействия лицом к лицу в определенных социальных контекстах, применима и к рассматриваемой ситуации [Гофман 2000: 29]. Информанты, в силу возраста и изменившегося социального положения отошедшие от уличной среды, признают, что апелляция к уличным понятиям необходима как средство доказательства собственной правоты для каждой из сторон.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-298-2/
© МАЭ РАН

В отсутствие общепризнанного авторитета и фиксированного свода правил базар является скорее словесным поединком, в котором нужно проявить достаточное знание устной традиции улицы, быстроту реакции и выдержку. Можно провести параллель между культурой уличного *базара* и распространенным в тюремной культуре жанром рамса. *Рамс* — словесный поединок, в основе которого лежит умение пользоваться языком трюка. Хитрость лежит в основе воровской аксиологии, поэтому победа в этом поединке чести достается не правой стороне, а человеку, более опытному в тюремной жизни, лучше владеющему воровским языком, чем его оппонент [Ефимова 2004: 92–93].

Те же принципы лежат и в основе уличного поединка. Владение языком улицы и умение ориентироваться в семиотической системе уличной культуры и использовать ее в своих интересах — главный инструмент совладания с потенциально насильственным сценарием разрешения конфликта и с постоянной опасностью утратить честь [Koehler 1999: 47]. В ереванской уличной культуре больше ценится не физическая сила, а способность противостоять угрозе насилия, умело используя нормы уличного кодекса для подтверждения своей правоты.

Существует довольно устойчивый репертуар формул, которыми пользуются во время *базара*. При этом информанты подчеркивают, что речь говорящего не должна представлять собой последовательность заученных наизусть фраз. Особо ценится способность одержать верх, найдя нестандартное решение.

Пользуясь терминологией И. Гофмана, саму ситуацию *базара* можно описать как взаимодействие двух команд исполнителей, которые пытаются произвести определенное впечатление на противника с использованием самых разных средств [Гофман 2000: 114–115]. В каждой команде роли строго распределены. Обычно разговор ведут двое: каждая из сторон заранее выбирает говорящего. Помимо говорящего, в команде исполнителей также может присутствовать провокатор, который в случае неблагоприятного развития событий словами или действием вынуждает противника вступить в драку. Задача говорящего во время *базара* — заставить противника «пропустить», т.е. ошибиться, допустить промах.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-298-2/
© МАЭ РАН

Чтобы этого избежать, молодой человек должен постоянно следить за модой в области уличных понятий.

Необходимое впечатление на аудиторию производится не только с помощью риторических приемов. Выверены должны быть все детали — от манеры говорить до выражения лица и позы. Манера речи в ситуации *базара* также подвергается изменениям — говорящий неестественно повышает тембр голоса, при этом говорит сдавленно, с хрипотцой. Следует отметить, что аудиторией для говорящих является не только противоположная сторона, но и члены своей команды. Удачно проведенный *базар* повышает статус говорившего в глазах членов сообщества. Его мастерство становится предметом обсуждения в квартале.

Подводя итоги, заметим, что подобный механизм решения конфликтов до некоторой степени ограничивает уличное насилие. Словесный поединок позволяет противникам выявить победителя согласно нормам уличного кодекса, при этом избежав драки. Однако когда нормы кодекса грубо нарушаются и без покровительства со стороны уличных авторитетов последствия для нарушителя могут быть весьма серьезными.

Уличная культура прочно усваивается в квартальных сообществах. Даже покидая данное пространство и находясь в другой среде, молодые люди зачастую не отказываются от уличных моделей поведения. Многие нормы и ценности, которые регулируют жизнь улицы, продолжают влиять на поведение подростков и молодых мужчин и их взаимодействие со сверстниками в школе, вузе, армии. Особенно ярко эта преемственность проявляется в конфликтных ситуациях.

Библиография

Гофман И. Представление себя другим в повседневной жизни. М, 2000.

Ефимова Е. С. Современная тюрьма: быт, традиции и фольклор. М., 2004.

Захарова Е. Ю. Тбилисская улица как среда мужской социализации // Laboratorium. Журнал социальных исследований. 2010. № 1.

Koehler J. The School of the Street: Organising Diversity and Training Polytaxis in a (Post-) Soviet Periphery // Anthropology of East Europe Review. 1999. № 17.2. P. 41–55.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-298-2/
© МАЭ РАН

Т. Путкарадзе

ГРУЗИНСКАЯ ЦИВИЛИЗАЦИЯ В КОНТЕКСТЕ СОВРЕМЕННЫХ ГЛОБАЛИЗАЦИОННЫХ ПРОЦЕССОВ

Своим геополитическим расположением, историческим прошлым и богатым культурным наследием Грузия всегда заслуживала особое внимание. Грузия имеет большое значение с точки зрения диалога между культурами, а также сближения и сотрудничества кавказских народов. Ее отличают многонациональность и разноконфессиональность населения, древность культуры, устойчивость национальных традиций.

В грузинской культуре (как в любой национальной культуре) присутствуют элементы вклада в мировую цивилизацию или культуру соседей; знание этого вклада должно стать достоянием массового сознания. В контактной зоне, каковой является Кавказ, отчетливо выявляются формы грузинской культуры, значение которых выходит за рамки ее самой, например достижения грузин в хозяйственной области. Агрикультура грузин возникла на базе развития земледелия всего Кавказского региона. Грузия была в числе тех районов мира, где были выведены разные виды культурных растений.

В настоящее время в условиях углубления интеграционных процессов роль и значение Грузии в сближении кавказских народов и стран, граничащих с этим регионом, становятся все более актуальными [Метревели 2007: 3]. Однако необходимо формирование общенационального мышления и научных и интеллектуальных традиций, чтобы решить «локальные» и «глобальные» задачи. Этому препятствуют этноконфликты, сепаратистские и ирредентистские тенденции, которые вызвали перманентную нестабильность в ряде регионов Грузии. В результате древние грузинские земли Самачабло и Абхазия стали «горячими точками».

Глобализационные процессы поставили на повестку дня проблему конкретных цивилизаций. По своим данным — языку,

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-298-2/
© МАЭ РАН

истории, религии, традиционно-бытовой культуре и самоидентификации — грузинская цивилизация уникальна. Но какова перспектива этой цивилизации в XXI в.?

В настоящее время началась война цивилизаций. Евроатлантическая (западная) цивилизация сталкивается с цивилизацией остального мира. По предположениям некоторых авторов, это противостояние может вызвать гибель той либо иной империи или целой цивилизации [Валлерстайн 2001: 48–53].

Государства и народы осторожно относятся к глобализационным процессам, что характерно и для грузин. Данные процессы имеют очевидные негативные результаты — экономическое противостояние развитых и развивающихся стран.

Глобализационные процессы коснулись таких деликатных вопросов, как межэтнические отношения, традиционное право, быт, культура и т.д. Эти процессы происходят внутри Грузии, где каждая этнографическая группа имеет общегрузинский характер и локальную специфику, одновременно указанные процессы имеют место и в общекавказском пространстве.

Под влиянием внешних факторов евроатлантические процессы становятся все более интенсивными. С одной стороны, они обогащают жизнь конкретных этносов, с другой стороны, вызывают нивелирование и исчезновение в среде последних традиций и обычаев, так как в эпоху глобализации на передний план выступают экономические факторы. Под их влиянием «на нет» уходит значение многих слагаемых культуры народа. Деревня превращается в потребителя, в поисках работы крестьяне уезжают в города и даже в иностранные государства. В сельской местности исчезли огород, скот, домашняя птица, традиционные отрасли и уникальная культура хозяйствования, бывшие основой экономики такого древнего очага земледелия и скотоводства, как Грузия.

Разрушилась позиция единых ценностей, на которой базировалась грузинская народная традиция. Пример тому — «похоронная индустрия», с ее практикой дорогих гробов, венков и могил, что неприемлемо для грузина, который выделялся традиционной скромностью. Древняя традиция запрещала дорогостоящие нетрадиционные могилы.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-298-2/
© МАЭ РАН

Евроатлантические процессы коснулись и вопросов взаимоотношений религии и государства. Толерантность, которая является значительным достижением демократии, с древнейших времен была характерна для грузинского государства с точки зрения его отношений с представителями нетитульных национальностей. Однако в настоящее время интенсивно и бесконтрольно стало распространяться сектантство, что губительно для полиэтнической и поликонфесиональной Грузии.

Особую остроту эта проблема приобрела в отношении населения Аджарии. В течение веков Аджария находилась под османским игом. Религиозная политика османских властей способствовала исламизации населения. Сегодня многие религиозные организации и отдельные лица ищут поддержку своей деятельности именно в Аджарии. С этой целью они отправляют миссионеров, финансируют их и ловко используют тяжелую социальную ситуацию для подкупа человеческих душ. Они увозят детей в Турцию в религиозные школы, дают им образование в престижных высших учебных заведениях. Все это делается, чтобы затем такие лица внедрялись в государственные структуры Грузии и проводили религиозную политику соседней страны. Можно сказать, что это продолжение добровольного мухаджирства. Очевидно, что в этом вопросе государство сдало свои позиции.

Надо отменить, что деятельность нуристов и сулеиманистов в Турции запрещена, тогда как в Грузии они свободно действуют, проникая в ослабленные по тем либо иным причинам государственные структуры. Это негативным образом влияет на национальное самосознание мусульманского населения Грузии.

Ситуацию усугубляют многие религиозные секты (баптисты, свидетели Иеговы и др.), внедряющие в сознание верующих космополитизм. Создается опасность «коллизии цивилизаций», т.е. «мирного сталкивания» ислама и мусульманских сект, с одной стороны, и христианства (православия, католицизма) — с другой. Подобная коллизия не будет сопровождаться военными операциями, но в локальном масштабе такое противостояние вполне может иметь место.

Выход необходимо искать в сближении моральных ценностей этнических групп. Отдельные стандарты не могут иметь всеоб-

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-298-2/
© МАЭ РАН

щего характера, который нанесет ущерб национальному сознанию. Под общепризнанными стандартами должны подразумеваться морально-нравственные, этические нормы. Различающиеся религиозные направления дают возможность такого «минимального консенсуса». В подтверждение этому можно привести нормы, имеющиеся в каждой религиозной традиции, которые условно можно назвать «золотыми правилами» взаимоуважения и гуманности. Общественный опыт знает многие максимы, но в условиях сверхнациональной, сверхкультурной, трансрелигиозной и трансэтнической правовой структуры глобальная перспектива должна подразумевать сохранение многогранности, так как в этом и заключается будущее мира.

Мы понимаем, что готового рецепта для решения проблемы противостояния «глобальных» и «локальных» цивилизаций не существует, но по евроинтеграционным процессам надо найти общественно-базовый консенсус, без которого современный плюрализм может превратиться в разрушительную силу.

Библиография

Валлерстайн М. Анализ мировых систем и ситуация в современном мире. СПб., 2001.

Метревели Р. Кавказская цивилизация в контексте мировых глобализационных процессов. Тбилиси, 2007.

Ф.М. Рамазанова

КУЛЬТУРНЫЕ ОБЪЕДИНЕНИЯ ДАГЕСТАНЦЕВ НА ТЕРРИТОРИИ ЭСТОНСКОЙ РЕСПУБЛИКИ

На территории Эстонской Республики существует множество национальных меньшинств, в большинстве своем представленных объединениями и организациями. Миграция в Эстонию была осуществлена в рамках политики советского правительства

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-298-2/
© МАЭ РАН

и представляла собой постоянный характер перемещений [Зайончковская 1999: 22]. Если применительно к советскому времени можно говорить о некоей бесформенности жизнедеятельности национальных меньшинств, то начиная с конца 1980-х годов, когда национально-освободительное движение Эстонии стало более открытым, ситуация изменилась.

Зимой 2014–2015 гг. мною была предпринята поездка в Эстонию с целью изучения мусульманских общин из постсоветского пространства в рамках гранта от эстонского правительства «Estophilus». В ходе исследования проводилось интервьюирование представителей данных общин, а также работа в архиве. Основой все же стала информация, полученная в ходе интервью с представителями организаций, так как национальные общины, созданные в конце 80-х годов XX в., еще не в полной мере предоставили документацию в архив.

На сегодняшний день в Эстонской Республике существует независимо друг от друга Дагестанское культурное общество (ДКО) и Лезгинское культурное общество (ЛКО). По форме организации ДКО является ассоциацией, имеющей под своим управлением пять организаций, в то время как ЛКО представляет собой организацию под руководством Международного объединения культурных сообществ «Лира». Международное объединение культурных сообществ «Лира» объединяет порядка 40 организаций, координируя их общественно-культурную деятельность на территории Республики Эстония.

В ЛКО состоят около 200 чел. При ЛКО создан коллектив народного танца «Лезгинка», участие в работе которого может принять любой человек. В коллективе занимаются дети различных национальностей, что, по словам руководителя коллектива, развивает толерантность в мультикультурном обществе эстонского государства.

В ДКО входит около 300 чел. различных национальностей, которые принимают активное участие в общественной жизни дагестанской диаспоры. ДКО является объединением организаций, в которое входят воскресная школа «Ватан», спортивный клуб «Каспий», Дагестанский молодежный центр, хореографический кружок «Lotus», женский клуб «Асият». ДКО поддерживает тес-

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-298-2/
© МАЭ РАН

ные связи с эстонским правительством, принимает участие в городских и районных мероприятиях.

Мигранты из Республики Дагестан появились в Эстонии в 70–80-х годах XX в. в период второй крупной волны иммиграций. В условиях продолжавшейся индустриализации возникала потребность в дополнительных трудовых ресурсах. Миграция была обусловлена экономическими причинами: работой на флоте, строительством олимпийских объектов, распределением по окончанию учебы [Estonian statistical database].

Первые неформальные объединения начали появляться в 1980-е годы. Например, в 1987 г. бар «Лезгинка» впервые объединил лезгин Таллина, которые в дальнейшем собрались тем же составом в ЛКО. Инициатива создания официально зарегистрированной лезгинской общины появилась после объявления о создании Дагестанского общества «Шамиль», возглавлявшегося азербайджанцем, но не осуществлявшего реальной деятельности. Это вызвало разногласия среди выходцев из Дагестана. Официально община была зарегистрирована в 2005 г. кусарскими лезгинами, которые в Эстонии представляют самую многочисленную общину среди дагестанских народов [Мультикультурный проект Эстонии Etnoweb].

ДКО в Эстонии было основано 28.08.2003 г. с целью изучения и сохранения молодым поколением дагестанцев, живущих за пределами родины, национальных обычаев, культуры и истории [Национальный архив Эстонии].

Официальная дата открытия организаций относится к одному временному промежутку — 2003–2005 гг., подобное можно проследить в других культурных организациях национальных меньшинств Эстонии.

Данный феномен связан с началом функционирования проектных программ на основе финансирования от Фонда интеграции и миграции «Наши люди». Отдельно взятое объединение, имеющее в своем составе не менее пяти организаций, имеет право на предоставление заявки для участия в конкурсе на проекты, в которых указываются примерная стоимость, источник финансирования и показатели результативности. Фонд инициирует и поддерживает проекты, направленные на интеграцию эстонского общества,

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-298-2/
© МАЭ РАН

а также координирует эффективное использование ресурсов в данной сфере [Фонд интеграции и миграции «Наши люди»].

Несмотря на фактическое происхождение из одного региона, общины почти не взаимодействуют, однако в Дагестанском молодежном центре ДКО принимало участие молодое поколение из ЛКО. При организации культурных мероприятий ДКО лезгинское общество в большинстве случаев их не посещало. Подобное разделение может, с одной стороны, говорить о наличии некой конфронтации между общинами. ЛКО практически не взаимодействует и с Азербайджанской общиной. Обособленность лезгинской общины вызывает недопонимание у ДКО и азербайджанской общины.

Каждой из организаций обособленно проводилась работа в эстонских и русских школах по распространению дагестанской культуры среди проживающего в Эстонии молодого поколения. Данная программа успешно реализовывалась в течение нескольких лет, привлекая к работе молодых людей разных национальностей и возрастов.

Среди эстонского общества отсутствует приписывание аскриптивного статуса мигрантам, поскольку феномен миграции как таковой в нем отсутствовал. Существование общей идеологии космополитизма оставило след спустя два десятка лет.

Таким образом, на сегодняшний день национальная политика Эстонии имеет ярко выраженную позицию освобождения от гнета советской власти, что часто упоминается именно в подобной формулировке. Поддержание деятельности национальных меньшинств является для Эстонской Республики символом свободы, создавая тем самым благоприятною среду для существования организаций. Каждое выступление, каждое мероприятие проходит в присутствии представителя государственных структур. Тесная взаимосвязь государства с национальными общинами вызывает у мигрантов доверие и чувство единения с Эстонией.

Источники

Estonian statistical database // URL: http://pub.stat.ee/.

Национальный архив Эстонии. Ф. ERA. С 4. Оп. 5В. Д. 6. Л. 1.

Фонд интеграции и миграции «Наши люди» // URL: http://www.meis.ee/.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-298-2/
© МАЭ РАН

Мультикультурный проект Эстонии. Etnoweb // URL: http://www.etnoweb.ee/ru/lyra/.

Библиография

Зайончковская Ж. А. Внутренняя миграция в России и в СССР в XX веке как отражение социальной модернизации //Мир России. 1999. Т. 8. №. 4.

Т.М. Смирнова

ЛЕНИНГРАДСКИЙ ДОМ НАРОДОВ ВОСТОКА (1928–1937 гг.)

В марте 1928 г. в Ленинграде был открыт Дом просвещения народов Востока (ДПНВ), называвшийся также Домом народов Востока. Первоначально он находился на улице Союза Связи (ныне Почтамтская), 17, а в 1931 г. был переведен на Садовую ул., 32. Дом народов Востока обслуживал татар, башкир, абхазов, кабардинцев, чеченцев, ингушей, лезгин, сванов, горских евреев, китайцев, корейцев, ассирийцев, мордву (эрзя и мокша), марийцев, казахов, чувашей, грузин, армян, тюрок (азербайджанцев), осетин, цыган, молдаван (бессарабцев), представителей разных народностей Дагестана и др. — от 25 до 30 разных национальностей. Работа в ДПНВ велась на 18 языках. Были созданы национальные секции — китайская, цыганская, корейская, мордовская, закавказская, северокавказская, чувашская, казахская, марийская, ассирийская, таджикская, киргизская и татарская секции [ЦГАИПД СПб. Ф. 25. Оп. 8. Д. 48. Л. 50; Д. 76. Л. 111].

ДПНВ был самым своеобразным среди 12 национальных домов просвещения в Ленинграде — и по этническому разнообразию (остальные были моноэтничными), и по культурному уровню обслуживаемого контингента, так как большинство «восточных народностей» официально относились к категории «культурно отсталых». В первую очередь речь шла о неграмот-

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-298-2/
© МАЭ РАН

ности и малограмотности (на родном и русском языках), а также о незнании русского языка или слабом им владении. При этом абсолютное большинство представителей восточных национальных меньшинств были новыми жителями Ленинграда, попавшими сюда на учебу или на работу. В ходе культурной революции шел процесс подготовки национальных кадров, и в ленинградские вузы, на рабфаки направлялась молодежь из разных союзных и автономных республик, в том числе из Азербайджана, Армении, Грузии и автономных образований Северного Кавказа.

Национальные дома просвещения создавались в крупных городах прежде всего для идеологической работы среди национальных меньшинств на родном языке, что и было зафиксировано в уставных документах этих государственных учреждений. Однако политическое просвещение требовалось подкрепить большой культурно-просветительной работой — как в области повышения образовательного уровня, так и в воспитании бытовой и поведенческой культуры, свойственной большому городу: и то, и другое было необходимым условием социокультурной адаптации нового городского населения. По словам директора ДПНВ Б.Н. Сотниченко, «наша задача — культурно обслуживать трудящихся нацменов, главное — политическая подготовка, второе — ликвидировать и неграмотность, и малограмотность среди трудящихся нацмен, а их у нас 30 национальностей. Все эти национальности включить в единую семью, интернационально воспитывать людей» [ЦГАЛИ СПб. Ф. 258. Оп. 6. Д. 25. Л. 21].

В 1935 г. в Доме народов Востока работали 43 разных кружка, в которых занимались более 500 участников. Действовали семь политических кружков и семь кружков ликвидации неграмотности и малограмотности на разных языках; осетинский и казахский литературные; восемь драматических (ассирийский, китайский, цыганский, чувашский, корейский, осетинский, армянский, грузинский); ассирийский и корейский музыкальные кружки; несколько детских кружков: китайский акробатический, цыганский художественный и корейский хореографический; чувашский, марийский и северокавказский хоровые кружки. Работали кружки новых танцев, производственно-технические и военные кружки. Кроме любительских кружков, работали три полупрофессиональных худо-

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-298-2/
© МАЭ РАН

жественных ансамбля — цыганский, Северо-Кавказский и Закавказский, а также и китайский театр с общим количеством артистов (34 человека) [ЦГАИПД СПб. Ф. 25. Оп. 8. Д. 48. Л. 56, 60–61, 65].

Основная работа ДПНВ проводилась по секциям. Северо-Кавказскую и Закавказскую секции составляли преимущественно студенты, объединяемые также в студенческие организации по земляческому принципу — Пролетстуды. Северо-Кавказская секция на практике была почти полностью осетинской. Заведующим секцией несколько лет являлся Иес Басятович Хадонов (Хуадонти). В январе 1935 г. он писал в своей краткой автобиографии для стенгазеты ДПНВ: «Родился в 1910 году в Чикала, Дигорского района, Северо-Осетинской Автономной области (бывш. Терская область). Отец мой — горский пастух, а потом крестьянин-бедняк. С 1918 года по 21-й я учился Корану у сельского муллы — по традиционным внушениям имел единственное желание стать муллой (магометанским священником). В 1921 году поступил в сельскую школу, а в 1924 году, когда организовался у нас пионер-отряд я поступил в пионер-отряд. В 1925 году поступил в комсомол и в этот же год окончил первую ступень с/школы. В 1926 году по командировке Обл. Отд. Нар. Образования я приехал в Ленинград и поступил в подготовительную группу Рабфака при Технологическом институте. Окончил рабфак в 1930 году и в тот же год поступил в Лен. электромеханический институт, который заканчиваю к весне этого 1935 года» [ЦГАЛИ СПб. Ф. 258. Оп. 6. Д. 30. Л. 43].

При Северо-Кавказской секции работали хоровой и драматический кружки и танцевальный ансамбль, исполнявшие национальный репертуар. Так, драмкружок инсценировал стихотворения Коста Хетагурова под общим названием «Пьесы осетинской горской бедноты» и поставил спектакль «Заурбек», хоровой исполнял песни о народных мстителях, а также «Песню о Ленине». Северо-Кавказский ансамбль (руководитель Б.Д. Фарниев, затем В.Д. Джануев) активно работал на общегородских площадках, исполнял несколько видов лезгинки (горскую, осетинскую, фигурную, парную, колхозную, современную), кабардинку парную и фигурную, осетинский симд, а также танец Шамиля «без молитвы» [ЦГАЛИ СПб. Ф. 258. Оп. 6. Д. 27. Л. 1–8; ЦГАИПД СПб. Ф. 25. Оп. 8. Д. 48. Л. 61].

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-298-2/
© МАЭ РАН

Закавказская секция включала в свой состав армян, азербайджанцев, грузин и абхазов. Заведующими секции поочередно были студенты ленинградских вузов Г.Н. Шургая, Р.И. Захарян, Григорян. Самой яркой стороной деятельности секции была работа ансамбля песни и пляски, созданного в 1934 г. Его художественными руководителями в разное время были С.Д. Бергельсон, Аббасов, Т.В. Геворкян, О.В. Аракелян, Гаспарян, Тер-Мартиросян, Б.Д. Фарниев, Ованесов, Давитян [ЦГАЛИ СПб. Ф. 258. Оп. 6. Д. 8. Л. 10; Д. 21. Л. 1, 6, 9 об.; Д. 42. Л. 4, 6–7, 12; ЦГАИПД СПб. Ф. 25. Оп. 8. Д. 76. Л. 135].

Ансамбль первоначально состоял из артистов эстрады, но уже 14 июля 1935 г. массовый отдел Ленсовета принял решение отказаться от работы профессионального ансамбля при ДПНВ, а взамен создать там же «коллектив на условиях самодеятельности», но при участии нескольких профессиональных артистов [ЦГАЛИ СПб. Ф. 258. Оп. 6. Д. 8. Л. 10 — 10 а]. В 1935–1936 гг. участники ансамбля в основном были армянами, но репертуар был интернациональным: армянские, азербайджанские, грузинские, горские, персидские и «восточные» мелодии, песни и танцы [ЦГАЛИ СПб. Ф. 258. Оп. 6. Д. 42. Л. 1, 4; Д. 21. Л. 1]. Закавказский ансамбль пользовался большим успехом и был весьма востребован в городе, выступал на всех общегородских концертах, приуроченных к «красным дням» календаря. В 1935 г. он участвовал в большом концерте по поводу 18-й годовщины Октябрьской революции в театре оперы и балета им. С.М. Кирова (Мариинском) [ЦГАЛИ СПб. Ф. 258. Оп. 2. Д. 21. Л. 6].

В апреле-мае 1936 г. в Ленинграде проходил городской смотр национальной художественной самодеятельности, на котором ДПНВ занял первое место. Самый большой успех имели Закавказский и цыганский ансамбли и китайский театр, а также татарские музыкальный и акробатический ансамбли [ЦГАИПД СПб. Ф. 25. Оп. 8. Д. 48. Л. 53, 56; ЦГАЛИ СПб. Ф. 258. Оп. 6. Д. 38. Л. 4].

В 1937 г. два ансамбля ДПНВ — Закавказский и Северо-Кавказский — были объединены в один — Ансамбль народов Кавказа, директором-администратором которого стал В.Ф. Твардовский, а художественное руководство осуществляли Нахапетян (Нахапетов) и Джамал Кадым-заде [ЦГАЛИ СПб. Ф. 258. Оп. 6.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-298-2/
© МАЭ РАН

Д. 21. Л. 16]. Выступления национальных коллективов сопровождались кратким переводом текстов песен и комментариями к другим номерам.

В октябре 1937 г. Закавказская секция разделилась на три — грузинскую, армянскую и азербайджанскую, но самостоятельно поработать они почти не успели.

Фонды библиотеки ДПНВ состояли из литературы на русском (преимущественно) и нескольких национальных языках. В 1934 г. в библиотеке было 8 тыс. книг, весной 1936 г. — 8540 экз., но значительную часть фонда составляла «брошюрочного типа литература». В читальном зале были представлены газеты и журналы на нескольких языках, выходившие в Советском Союзе. В 1936 г. ДПНВ получал газеты 41-го наименования, из них 32 — национальные республиканские и областные, и 59 журналов, в том числе национальных — 38. Фонды библиотек Домов просвещения регулярно проверялись на идеологическое соответствие, и «идеологически невыдержанная» литература — политическая, учебная и даже художественная — изымалась. Для «чистки» библиотеки привлекались заведующие национальными секциями, владеющие соответствующим языком.

Случались анекдотические случаи: после неоднократных изъятий «невыдержанной» литературы к лету 1937 г. в библиотеке ДПНВ из политической литературы на грузинском языке остался один экземпляр «Вопросов ленинизма» Сталина и журнал с «надгробной речью Сталина» [речь на похоронах В.И. Ленина. — *Т.С.*], а на армянском — только книга Ленина «Шаг вперед, два шага назад» [ЦГАИПД СПб. Ф. 25. Оп. 8. Д. 48. Л. 57; Д. 76. Л. 134].

4 октября 1937 г. бюро горкома ВКП(б) рассмотрело вопрос «О политической и культурно-просветительной работе среди трудящихся нацменьшинств» и постановило: закрыть все существующие национальные Дома просвещения, а работу с нацменьшинствами проводить в общих домах культуры, клубах и красных уголках, «всячески помогая нацменам в овладении русским языком и вовлекая их в общую работу». Дом народов Востока был закрыт 31 декабря 1937 г. Его художественные коллективы частично уцелели: татарский, армянский, казахский, цыганский, народов Кавказа и некоторые другие были распределены по го-

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-298-2/
© МАЭ РАН

родским Домам культуры. Литература на национальных языках передана в спецхран Государственной Публичной библиотеки.

Ликвидация национальных Домов просвещения в Ленинграде осенью 1937 г. прервала большую и важную культурно-просветительную работу среди национальных меньшинств, благодаря которой происходила аккультурация и адаптация «нового населения» в условиях большого города. Несмотря на излишнюю политизацию, деятельность Дома народов Востока была наполнена высоким гуманистическим содержанием — повышением образовательного уровня ранее отсталых народностей, преодолением обособленности людей разных национальностей, вовлечением их в общие созидательные процессы, наконец, формированием общего надэтнического идентитета граждан одной страны.

Источники

Центральный государственный архив историко-политических документов Санкт-Петербурга (ЦГАИПД СПб.). Ф. 25 — Городской комитет ВКП(б).

Центральный государственный архив литературы и искусства Санкт-Петербурга (ЦГАЛИ СПб.). Ф. 258 — Объединенный фонд национальных домов просвещения.

И.В. Стасевич

ДИНАМИКА РАЗВИТИЯ СОВРЕМЕННОГО ДЕКОРАТИВНО-ПРИКЛАДНОГО ТВОРЧЕСТВА КЫРГЫЗОВ
(теоретический и практический аспекты)

Начиная с 1991 г. — времени объявления государственной независимости Кыргызстаном — одной из основополагающих линий официально декларируемой политики суверенного государства стало возрождение национальной кыргызской культуры, что повлекло за собой известную актуализацию архаичных (традици-

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-298-2/
© МАЭ РАН

онных) ценностей. Это, несомненно, оказало влияние на современные этнокультурные процессы, протекающие в стране. Процесс так называемой «архаизации» затронул обрядовую сферу, повседневную культуру, включая нормы этикета, и, конечно, материальную область — современное прикладное творчество кыргызов, ориентированное на традицию, получило поддержку на государственном уровне и как одна из форм мелкого частного бизнеса, и как направление развития современного искусства, возрождающего традиционные национальные каноны.

Интерес к теме, связанной с развитием декоративно-прикладного искусства в современном мире, продиктован неоднозначностью оценки процессов, протекающих в этой области культуры. В последнее время как от простых обывателей, так и от людей, имеющих отношение к исторической науке, все чаще слышатся высказывания о том, что народное искусство как таковое перестало существовать, перешло в форму массового производства сувенирной продукции. С другой стороны, как правило, представители национальных интеллектуальных кругов, наоборот, говорят и активно пишут о том, что в последние десятилетия после утверждения суверенного статуса государств, бывших союзных республик, ощущается небывалый подъем национального самосознания и народного (национального) искусства.

Однако обращение к традиционным ценностям не подразумевает их абсолютизацию. Нельзя не учитывать новых современных реалий жизни, специфику мировоззрения современного человека. В своем исследовании я хотела бы проследить (с точки зрения этнографии, а не искусствоведения) динамику развития традиции декоративно-прикладного творчества кыргызов за последние несколько десятков лет как в ее естественной среде существования, т.е. внутри культуры, так и вне исходной этнической среды.

Несколько слов о теории вопроса. Тема традиционного народного искусства, его отличий от прикладного творчества до настоящего времени является дискуссионной. Вслед за известной исследовательницей традиционных и современных форм народного творчества Л.А. Чвырь отметим, что коренное отличие народного искусства от других видов искусства заключается в его исконной

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-298-2/
© МАЭ РАН

принадлежности «к так называемому устному типу культуры с особым мифологическим, фольклорным сознанием» [Чвырь 2013: 20]. Л.А. Чвырь выделяет следующие свойства народных форм искусства: коллективность, каноничность, импровизационность, но именно в народной среде, т.е. в среде носителей традиции.

Эти замечания будут для нас очень важны при анализе современных форм кыргызского прикладного творчества и в попытке отделения современных, несомненно, подверженных трансформации видов народного творчества от его имитаций. Под народным творчеством мы понимаем «ту разновидность искусства, которая с наибольшей полнотой воплощает этнокультурные традиции разных групп населения» [Там же: 24].

В настоящее время в кыргызской культуре наиболее устойчивыми остаются традиции ткачества, войлоковаляния и ковроделия. Нужно принять во внимание разделение Кыргызстана на культурно-локальные районы со своей самобытной спецификой, что, естественно, влияет на уровень развития той или иной традиции. К примеру, изготовление ковров в традиционной технике распространено в южных районах страны, а войлоковаляние больше характерно для северных регионов. А вот позиции традиционной вышивки в декоративно-прикладном творчестве кыргызов значительно ослаблены. Если раньше вышивка широко применялась при декорировании настенных сумок *аяк-кап*, покрывал на седла, попон, праздничной одежды, то в настоящее время, когда данные вещи практически вышли из употребления, приоритеты изменились. Большинство вещей, украшенных в этой технике, представлены в арт-салонах: женская и мужская верхняя одежда, выполненная в национальном стиле, декоративные панно, сумки, тапочки. Традиционная ручная вышивка встречается крайне редко — на праздничной, реже на повседневной одежде старшего поколения, на традиционных настенных коврах *тушкиз*ах.

Традиционная гендерная специализация в кыргызском декоративно-прикладном творчестве сохраняется. Ткачество, вышивание, войлоковаляние и изготовление ворсовых ковров относятся к сфере женского труда, тогда как кузнецы, скорняки, седельники, ювелиры — без исключения мужчины. Устойчивость

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-298-2/
© МАЭ РАН

народных форм искусства подтверждает и сохранившееся представление, бытующее среди не только мастериц, но и обывателей, о специфике техник и орнаментации, характерных для отдельных областей и родоплеменных объединений. Также устойчиво сохраняются некоторые названия орнаментальных мотивов, выбор цветовой гаммы и правила построения орнаментальных композиций.

Работа современного мастера, ориентированного на спрос внутри своей культурной среды, — это не пассивное восприятие народного творчества, а активное участие в процессе создания его образцов, передача навыков творческого процесса от поколения к поколению. От самодеятельности, направленной на реализацию потребностей человека в самовыражении, такая деятельность тоже заметно отличается. Сам мастер и его ближайшее окружение (представители одной семейно-родственной группы, рода, родового подразделения) являются основными потребителями своей продукции. И создание, и бытование предметов народного искусства находятся в плотном взаимодействии и под контролем традиции.

Для изделий народного промысла характерна абсолютная традиционность — одним из самых ценных качеств таких изделий является следование канонам прошлого, ни технология, ни декор не должны выбиваться из общего ряда принятых традицией норм и навыков в рамках допустимых импровизаций. Информанты, оценивая такие изделия, желая подчеркнуть их ценность, говорят: «как у бабушки получилось», «правильно… как раньше», «ничего нового…» [ПМА].

Несмотря на то что условия жизни, быта, организации интерьера претерпели значительные изменения, практически в каждом кыргызском доме сохраняется отдельная комната, обычно гостиная, оформленная в национальном стиле. Такая комната называется *кыргыз үй* и является своего рода материальным отображением самоидентификации этноса. Интерьер *кыргыз үй* перекликается с внутренним оформлением пространства юрты: на полу лежат войлоки, ковры (редко заменяемые покупными китайского и турецкого производства), постилочные коврики для сидения гостей *кёрпё-тушок*и, выполненные в традиционном стиле,

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-298-2/
© МАЭ РАН

стоит низкий столик (заменивший традиционный *дасторхон*), стоят сундуки или специальные подставки *джук-тахта* со сложенными на них войлоками, коврами, одеялами, постилочными ковриками, подушками. В этой комнате при тоях и на поминках рассаживают самых почетных гостей и аксакалов, проводят основные домашние обряды, а народные целители используют *кыргыз үй* для проведения своих сеансов, дополняя интерьер используемыми атрибутами — текстом Корана, плетью *камчы*, семейными реликвиями. Если в семье есть *тушкииз*, то его обязательно вешают на стене *кыргыз үй* как символ рукоделия женщин и исторической памяти семьи. Именно *тушкииз* считается наиболее семантически нагруженным предметом интерьера.

Наличие в доме предметов, выполненных вручную традиционным способом, подчеркивает статус семьи, взявшей в дом невестку с хорошим приданым, рукодельницу из достойной семьи, которая смогла обеспечить приданым свою дочь и научить ее саму изготавливать подобные вещи. До настоящего времени предметы ручного производства составляют неотъемлемую часть приданого девушки. Если мать невесты не в состоянии изготовить войлок, ковер, подушки и одеяла, то она прибегает к помощи родственниц и соседок, в крайнем случае заказывает эти предметы у мастериц за деньги. Приданое, состоящее только из покупных вещей, даже хорошего качества, осуждается, особенно женщинами старшего возраста, что заметно понижает статус молодой невестки в новой семье: она, как и ее мать, могут даже стать объектами насмешек со стороны женщин из семьи жениха. Эти обычаи еще раз подчеркивают ценность предметов, выполненных в традиции народного искусства. Среди обывателей до настоящего времени изделия, выполненные народными мастерами, оцениваются гораздо выше, чем инновационные. Слабее эти традиции ощущаются в городской среде и северных районах Кыргызстана, подвергшихся русификации, — в Чуйской и Иссык-Кульской областях.

Мастерицы, придерживающиеся традиционной техники, часто работают на заказ, но в рамках своей этнической среды, что подразумевает сохранение традиционного канона, так как именно эта характеристика продукции становится основной при ее покупке.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-298-2/
© МАЭ РАН

Абсолютно противоположная ситуация — изготовление предметов в национальном стиле для иноэтничного контингента, в первую очередь для иностранных туристов. Поток туристов заметно возрос за последние несколько лет, что, по-видимому, связано с постепенным развитием туристической инфраструктуры в стране. Специфика спроса определяет основные характеристики данной продукции — вариативность технологии и декора.

В последние десятилетия возникли целые предприятия («Кыял», Союз народных мастеров Кыргызстана, «Тумар арт-групп», Ресурсный центр Центральноазиатской ассоциации в поддержку ремесел (CACSARC) и др.), профессиональные сообщества, объединяющие мастеров из разных областей Кыргызстана. Профессионализация народного творчества меняет социальные связи внутри семейно-родственных групп, а зачастую — и социальный статус самого мастера. Справедливости ради нужно сказать, что в рамках таких организаций идет и профессиональная подготовка мастеров, и налаживание контактов, и передача опыта. Денежная сторона вопроса также играет далеко не последнюю роль. За свою работу мастера получают денежное вознаграждение, что в экономически нестабильных регионах является большим подспорьем в домашнем хозяйстве и экономически поддерживает мастеров в современных условиях. Многие из привлеченных к труду до этого были безработными, и прикладное творчество стало для них основным источником существования. Однако специфика спроса определяет характеристики выпускаемой продукции. Нужно понимать, что руководство таких объединений снабжает мастеров заказами, которые отвечают спросу иноэтничной среды. Мастера вынуждены подстраиваться под новые требования, как правило, не отвечающие принципам собственно народного искусства. К примеру, на семинаре, проводимом для кыргызских мастериц специалистом Евросоюза по народному творчеству, мастерицам для выхода на европейский рынок давались рекомендации отказаться от традиционного цветового оформления изделий при сохранении технологии их изготовления, которая, являясь экологически чистой, несомненно, привлекает и устраивает европейцев. Интересно, что в результате эффективным оказалось обучение мастериц из Бишкека и Чуй-

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-298-2/
© МАЭ РАН

ской долины как выходцев из наиболее развитых, межэтнически коммуникационных районов, мастерицы же из Баткенской, Ошской и Нарынской областей с трудом восприняли инновации, так как они не могли отказаться от исторически сложившегося отношения к орнаменту и его составляющей — цветовой гамме [Немых 2006: 57].

Таким образом, традиционные ценностные ориентиры кыргызского прикладного творчества подвержены замене нормативами «сверху», а продукция мастеров преподносится иностранным ценителям как образец сохраненного национального наследия. Можно ли такую продукцию назвать имитацией живого народного искусства? Вопрос сложный. Анализ мнений информантов показал, что предметы, выполненные в таком стиле, редко находят применение при оформлении интерьера кыргызских домов или в качестве элементов костюма, практически всегда они «уходят» за пределы страны. По сути, мы можем наблюдать культурный «разрыв» между мастером и заказчиком, что противоречит одному из принципов народного искусства — коллективности. Еще одним отличием такого производства от народных форм является возможность отступления от принятого в культуре канона, привнесение личного, индивидуального, начала не только в процесс производства, но и в толкование семантического значения предмета.

Наблюдения показывают, что процесс производства подобных образцов «национального стиля» в последние 5–6 лет заметно активизировался и приобрел массовый характер, что сказалось и на качестве продукции — оно значительно снизилось. Есть адресные заказы, которые выполняются на очень высоком уровне, но остальная продукция, занявшая место на прилавках сувенирных отделов магазинов, часто оказывается низкокачественной.

С другой стороны, и это нам кажется очень важным, один и тот же мастер может работать как в рамках народного искусства, удовлетворяя потребности своей этнической группы, так и в рамках сувенирного бизнеса, создавая предметы, ориентируясь на вкус и запросы иноэтничных потребителей. И это будут разные предметы. Например, техника изготовления войлочного ковра *шырдак*а остается прежней, но орнаментальное его напол-

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-298-2/
© МАЭ РАН

нение изменяется, так же как и орнамент современных ворсовых ковров, изготовляемых для иностранных заказчиков. Кроме того, появляются новые виды изделий, выполненные в традиционной технике, но совершенно не характерные для народного кыргызского искусства, например разнообразные войлочные панно, настенные вышивки и композиции в лоскутной технике *курак*. Эти предметы покупают именно иностранцы, они не имеют хождения внутри кыргызской культуры.

И в таком случае мы сталкиваемся с новой традицией — новым направлением работы кыргызских мастеров, которые отдают себе отчет в различиях двух форм деятельности, одна из которых ориентирована на местный рынок, а другая — на иноэтничного потребителя. Кроме того, официальная поддержка на государственном уровне ориентирована как раз на поддержание сувенирного бизнеса, домашние ремесла остаются без внимания. И в этом контексте мы можем говорить не о возрождении национальной традиции, а о конструировании новой на основе переосмысленных в сложившихся условиях этнических стереотипов, а, по сути, на основе нарушения традиционных норм. Без этого невозможна интеграция национальных изделий в современное рыночное пространство.

Есть и еще одно последствие развития этой традиции — наряду с подлинными предметами традиционного кыргызского искусства в частные собрания и музейные коллекции стали попадать образцы массовой художественной продукции, которые описываются как «предметы национальной кыргызской культуры» и рассматриваются с точки зрения исторической памяти народа. И в данном случае восприятие подобных изделий выступает, «с одной стороны, как китч, с другой — как элемент уникальности, самобытности. Эта разнородная направленность создается исключительно для удовлетворения внешнего спроса» [Там же: 41].

И конечно, особняком стоит творчество профессиональных художников, ориентирующихся на этническую традицию и смело применяющих в своих работах оригинальные творческие элементы. С точки зрения анализа народных форм искусства деятельность профессиональных художников и мастеров далеко отстоит

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-298-2/
© МАЭ РАН

от традиционного творчества. Однако нередко именно профессиональные художники преподносятся в обществе как единственные носители национальных художественных традиций, их деятельность поддерживается местными властями, они участвуют в выставках и конкурсах работ. Как правило, «выставочные» предметы изготавливаются в единичных экземплярах или в небольшом числе, но именно они часто попадают в музейные фонды или становятся эталоном для формирования представлений о современном народном искусстве или региональных художественных вкусах [Нурутдинова 1992: 64]. Но это уже другое, особенное, направление современного кыргызского искусства, которое требует отдельного детального исследования.

Среди исследователей современной кыргызской культуры бытует мнение, что соотношение символических и утилитарных функций предметов народного искусства склоняется к утилитарности: «Ковер ныне не оберег, а тепло» [Немых 2006: 117]. Но если ковер в современной культуре не играет роли оберега, то это не значит, что его смысловой статус «близится к нулю», он просто изменился — ковер играет огромную роль в организации символического плана жизненного пространства, что подтверждается существованием *кыргыз үй* в современных домах. Кроме того, «этнические вещи» используются и в обрядовой сфере, например в обрядах жизненного цикла. Носители традиции осознают значимость традиционных изделий, которые оцениваются заметно выше покупных вещей фабричного производства. Таким образом, мы можем говорить, что в настоящее время прикладные изделия в диахроническом плане продолжают играть свою роль для преемственности культур и в процессе передачи информации между поколениями. В синхронном же плане они остаются этническими маркерами культуры.

Несмотря на то что сакрально-мифологический смысл многих элементов декора, представления об обрядовом, а нередко и об утилитарном назначении самой вещи в культуре в настоящее время существуют в сильно редуцированном виде, общеизвестные культурные стереотипы позволяют носителям традиции оценивать предметы декоративно-прикладного искусства как отвечающие традиционным представлениям и нормам. Сохранение

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-298-2/
© МАЭ РАН

представлений о семантической роли предметов, выполненных в традиционном стиле, фиксируется в первую очередь в обрядовой сфере и значительно меньше — в повседневной жизни.

Неудивительно, что в традиции процесс изготовления вещей относился к области сакрального знания и сравнивался с процессом Творения. До сегодняшнего дня у кыргызов сохраняются представления о том, что искусный мастер получает свой дар от Бога и от предков (*арбак*ов), не все его способности зависят от трудового умения. Давая свое благословение мастеру, как правило, являясь ему во сне, предки признают его исключительность, его способность общения с сакральным миром, становятся его наставниками. Этот дар сродни шаманскому дару *бакши*, не приняв его, человек обрекает себя на страдания и невзгоды, а приняв, становится на путь развития своего дара и приобщения к группе избранников духов (подробнее о династическом даре см.: [Стасевич 2012: 230–242]). Мастер становится посредником, связующей нитью между поколениями. Даже рядовые мастера, домашние ремесленники, считают, что одной из основных их обязанностей является передача своих знаний ученикам, будь то человек из семьи или ученик, взятый «с улицы».

Подводя итог нашему исследованию, можно с определенной долей условности выделить два уровня в современном прикладном творчестве кыргызов: традиционный и инновационный, что свидетельствует о наличии в культуре двух потребительских рынков. И, по всей видимости, разрыв между этими направлениями развития традиционного искусства со временем будет только углубляться. Однако это не говорит о затухании традиции и потери связи с традиционными ценностными ориентирами этноса.

Библиография

Немых А.П. Особенности коммуникативных функций материальной культуры и прикладного творчества кыргызов XX в. (исторический аспект). Бишкек, 2006.

Нурутдинова А.Ф. Народные художественные промыслы в Средней Азии и Казахстане. М., 1992.

Стасевич И.В. Представления о династическом даре в культуре казахов (в контексте почитания памяти святых предков) // Религиозная

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-298-2/
© МАЭ РАН

жизнь народов Центральной Азии. Этнологические исследования по шаманству и иным традиционным верованиям и практикам. М., 2012. Т. 16.

Чвырь Л.А. Размышления о народном искусстве (памяти Ольги Александровны Сухаревой, 1903–1983) // Этнографическое обозрение. 2013. № 3.

Список сокращений

ПМА — Полевые материалы автора, этнографические экспедиции в Кыргызстан (Иссык-Кульская, Чуйская, Нарынская, Таласская, Ошская области, 2012–2014 гг.).

А. Стшемжальска

«ВОЙНА СМЫСЛОВ»: *МЕЙХАНА* И *БЕДИЕ*

Мейхана — это направление музыкально-поэтического творчества, речитативные импровизации. С тех пор как словесные речитативы вышли на телеэкраны и стали жанром массовой культуры, т.е. примерно с начала XXI в., они также активно используются как инструмент конструирования азербайджанской идентичности. При этом описываемое явление не могло бы завоевать массовое внимание слушателей, если бы вокруг него не была создана идеология, соответствующая ценностями большей части азербайджанцев.

Ниже я расскажу о том, почему среда, связанная с *мейханой*, разделена на две группы: приверженцев названия «*мейхана*» и приверженцев названия «*бедие*». Этот сюжет крайне важен, поскольку за номинационными пристрастиями стоят разные идеологические «проекты», определяющие, чем *мейхана* является (вернее должна стать) для азербайджанцев.

Спор между сторонниками названия *мейхана* и сторонниками названия *бедие* начался из-за того, что каждая из сторон поразному захотела решить проблему низкого статуса словесных речитативов и их исполнителей в азербайджанском обществе. Переломным моментом в развитии современной *мейханы* был

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-298-2/
© МАЭ РАН

первый Республиканский конкурс исполнителей *мейханы* (азерб. Respublika Meyxanaçılar Müsabigəsi), проведенный в 1992 г. Тогда организатор и ведущий мероприятия, Горхмаз Элиджанзаде (азерб. Qorxmaz Əlicanzadə, или Qorxmaz Əlili) назвал концерт «всенародным меджлисом *мейханы*» (азерб. milli meyxana medjlis). На концерте присутствовало несколько тысяч человек, а исполнение *мейханы* сопровождалось игрой исключительно на народных ударных инструментах, таких как *нагара* (азерб. nağara) и *гоша нагара* (азерб. qoşanağara). С этого времени можно наблюдать повышение статуса *мейханы* в обществе, публичной жизни страны.

Одновременно с этим бакинская академическая среда начала признавать, что *мейхана* стоит внимания со стороны научного сообщества. Профессор Низами Тагисой, один из авторов книги «Поэтика *мейханы*», изданной в 2011 г. [Tağısoy, Zakariyya 2011], упоминал, что он уже несколько лет назад планировал исследовать жанр словесных речитативов. Однако изучение этого вопроса переносилось на более поздний срок из-за отсутствия интереса к этой теме Института фольклора Славянского университета, в котором работает ученый. Профессор признался, что он получил «моральную и финансовую поддержку» только тогда, когда *мейхана* завоевала массовую популярность в СМИ и на телевидении:

Ведь это (мейхана — А.В.) есть часть нашего народного, этнического достояния. Все это надо исследовать, беречь. <…> Народ должен изучаться не только с точки зрения высокой культуры. Люди сами выбирают, что для них важно (Т., м., 60 лет, научный сотрудник).

Похожие высказывания я услышала в Национальной Академии наук Азербайджана, хотя стоит отметить, что часть сотрудников этого консервативного учреждения была удивлена выбором предмета моего исследования. Некоторые из них даже советовали мне заняться «более уважаемыми фольклорными жанрами», например героическими достанами или газелями, которые «ценит весь мусульманский мир».

Интерес со стороны представителей науки и массовая популяризация *мейханы* привели к тому, что ее стали оценивать более

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-298-2/
© МАЭ РАН

позитивно. Но несмотря на это, большинство моих информантов по-прежнему воспринимает *мейхану* как низкий, «криминальный» жанр. По их мнению, уже семантика этого слова свидетельствует о низком статусе жанра и о качестве творчества; на персидском языке «мей» — это ‘вино’, а «хана» — это ‘комната, помещение’. Сегодня в Азербайджане для обозначения вина употребляется арабское слово ‘şərab’ и существительное *мейхана* в значении питейного заведения в современном языке не используется. Его место заняло слово *чайхана* (*чай* — ‘напиток’), именно в ней сегодня читается *мейхана*.

Однако название *мейхана* для обозначения места, предназначенного для употребления алкоголя, в памяти азербайджанцев все еще осталось, оно используется в кинематографе и литературе. Мои информанты говорили, что один из самых известных поэтов-сатириков Азербайджана М.А. Сабир (азерб. Ələkbər Zeynalabdin oğlu Tahirzadə, XIX — начало XX в.) в своих газелях противопоставляет *мейхану* медресе:

Мне чуждой стала медресе, и ханака мне не нужна:
Обителью молитв моих отныне стала мейхана[1].

Мейхана в значении определенного места часто всплывала в рассказах о жизни в Старом Городе Баку в советское время. После революции в этой части столицы поселилась самая зажиточная и закрытая для перемен в духе социалистического интернационализма часть мусульманского населения — бывшие ханы и беки, «борцы за азербайджанскую культуру». Восьмидесятилетний автор сатирических куплетов и исполнитель словесных речитативов Рехим Сарайли (азерб. Rəhim Saraylı) вспоминал, как в молодости, вместе с другим очень известным поэтом, Бабой Пюнханом, посещал *мейханы* в старом городе, где они употребляли спиртные напитки, курили кальян, веселились и читали стихи.

[1] Полное произведение можно прочитать в сборнике Джами А. [1414–1492] (Абдуррахман) [Джами 1978: 98] «Избранные произведения». Л., 1978. Фрагмент газели из первого дивана, номер 123, пер. В. Державина.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-298-2/
© МАЭ РАН

Ассоциация жанра с питейным заведением стала основой для разделения среды, связанной с *мейханой*, на две группы. Одна партия — она в большинстве — считает, что этот жанр должен называться *мейханой*. Вторая партия придерживается мнения, что название *мейхана*, поскольку оно обозначает трактир, «принижает ценность творчества», которое именно поэтому должно называться *бедие*.

Этот раньше почти забытый талант (имеется в виду *мейхана. — А.В.*) *снова вошел в нашу жизнь. Я этому рад. Но мне обидно, что красивые и достойные слова бедие и бадья* (азерб. *bədihə, bədya*) *заменили словом мейхана. Нежное слово, произносимое bədahətən, т.е. экспромтом, не имеет ничего общего с мейханой, которая напоминает шарабхану* (азерб. *şərabxana* — винодельня). *Возможно, когда-то это понятие было использовано в разговорной речи под названием мейхана, но настоящее название этого понятия — бедие* (азерб. *bədihə*) (Т., м., 69 лет, писатель).

Спор между приверженцами терминов *мейхана* и *бедие* привела к бурной дискуссии в прессе и научной среде, а на двух телеканалах показывали одни и те же словесные состязания под разными названиями: «*Бедие*» («Sözüm var») и «*Мейхана*» («De gəlsin»). В конечном счете *мейхана* победила, и телепередача «*Бедие*» больше не транслируется. Однако две партии не примирились и продолжают ненавидеть друг друга.

Кроме того, надо заметить, что борьба за именование словесных речитативов занимает значительное место и в академической среде. Один из моих информантов обращал внимание на статью азербайджанской писательницы и сотрудника Государственного университета в Баку Азизы Джафарзаде (азерб. Əzizə Cəfərzadə). Профессор в публикации под названием «Что означает слово bədahətən?» толкует смысл термина *бедие*:

*«Бедие» (*азерб. *bədihə) означает красивое слово, произносимое экспромтом, без подготовки; остроумный стих, произносимый экспромтом* [Cəfərzadə 2002].

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-298-2/
© МАЭ РАН

В свою очередь, лидер партии приверженцев названия *бедие*, Намик Мене (азерб. Namiq Mena), утверждает, что словесные речитативы стали называть *мейханой* в 1920-х и 1930-х годах.

Приверженцы термина *мейхана* считают, что *бедие* обозначает лишь «фантазию, первую мысль, которая пришла в голову». По их мнению, это более общий термин, обозначающий «стих, сказанный экспромтом», «метод сочинения *мейханы*», который употребляется в других азербайджанских жанрах, например в творчестве *ашугов* или *мугамах*.

Кроме того, я столкнулась с мнением, что *бедие* — «это изначально были критические, сатирические высказывания одного человека, а позднее — выступление двоих. Теперь *мейхану* исполняет несколько человек». Последнее высказывание указывает на то, что первоначальной формой *мейханы* могло бы быть *бедие*. Однако мои информанты не согласились с таким предположением, резко разводя эти термины и противопоставляя их друг другу.

Найти причину конфликта вокруг названия для словесных речитативов довольно сложно. Обе стороны обвиняют друг друга в отсутствии ясных и четких аргументов. Однако, по-моему, спор имеет мировоззренческую, идейную основу. Поклонники названия *мейхана* подчеркивают, что их творчество «аутентично», «традиционно», является «частью исламской культуры», «восточного наследия». Маштагинские *мейханщики*, как мы уже знаем, считают себя последователями Алиаги Вахида — гезельхана-*мейханщика*, памятник которому занимает почетное место в Ичери Шехер. Я много раз слышала, что преемником Вахида является маштагинец Ага Селим Чильдах (азерб. Agaselim Çildaq), учитель самых признаваемых исполнителей словесных речитативов в настоящее время, Аги Мирзы и Аги Керима. Поскольку много уважаемых *мейханщиков* родом из Маштаги, среди апшеронцев существует мнение, что именно благодаря жителям этого селения жанр *мейханы* не был забыт в советское время и сохранился по сегодняшний день.

Бузовналинцы, маштагинцы считали себя солью этой земли. Они подчеркивали, что они хранители азербайджанских ценностей, что они хозяева. И они свою точку зрения доказывали

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-298-2/
© МАЭ РАН

насильно. Многие из них на лето уезжали в районы, а зимой жили в старой части города и по улицам ходили с топорами. Я помню, что мы боялись туда заходить, — рассказывал Тогрул (Т., м., 70 лет, культуролог).

В противоположность приверженцам названия *мейхана* как «защитникам традиции» энтузиасты термина *бедие* сами себя считают «более европеизированными и продвинутыми», поскольку они борются за включение женщин в практику исполнения речитативов и выступают против употребления ненормативной лексики. Более того, сторонники *бедие* придерживаются мнения, что «их словесные речитативы» сегодня — это вид популярной, а не народной культуры, и, в отличие от *мейханщиков* — поэтов, сами себя называют артистами. По их мнению, качественное чтение *бедие* требует профессиональной подготовки. Поэтому они стремятся к открытию новой специальности в академии театрального искусства в Баку, где исполнители словесных речитативов получали бы соответствующее образование.

Причины спора между сторонниками *мейханы* и *бедие* могут показаться поверхностными. Из-за отсутствия надежных исторических материалов трудно судить, какая из этих партий права. Если задуматься, на самом деле этот вывод нам и не очень нужен, поскольку обе группы, несомненно, изобретают новую традицию словесных состязаний, исходя из убеждения, что традицию надо сохранить и единственный способ это сделать состоит в том, чтобы ее модернизировать. При этом надо обратить внимание на то, что усовершенствование *мейханы*, которое поддерживается обеими сторонами, заключается прежде всего в поисках «древних корней жанра» и подчеркивании связей *мейханы* с другими видами «традиционно азербайджанского» творчества.

Библиография

Джами А. (Абдуррахман) Избранные произведения. Л., 1978.

Cəfərzadə Ə. Bədahətən nə deməkdir? // Mədəniyyət. 2002. 22. 11.

Naroditskaya I. Song from the land of fire Continuity, and change in Azerbaijanian. Mugham. N.Y.; L., 2002.

Rəhimova A. Azerbaijan musiqisində meyxana janrı. Baku, 2002.

Tağısoy N., Zakariyya Z. Meyxananin poetikası. Baku, 2011.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-298-2/
© МАЭ РАН

А. Стшемжальска

«ВТОРОЙ ДУБАЙ» И «ПАРИЖ КАВКАЗА»: КОНСТРУИРОВАНИЕ ОБРАЗА БАКУ

После первой волны национального пробуждения в начале прошлого столетия важным моментом в истории Азербайджана было обусловленное распадом Советского Союза и войной в Карабахе основание второй Азербайджанской Республики (18 октября 1991 г.). Этому событию сопутствовало заключение в 1994 г. крупного нефтяного «Контракта века». Благодаря подписанию соглашений с международными нефтяными компаниями, миллиардные зарубежные инвестиции были привлечены в страну для эксплуатации нефтяных ресурсов. Большие доходы от добычи «черного золота» обусловили индустриальный прогресс страны, которая вновь заполнилась иностранцами, на этот раз в основном выходцами из Западной Европы, США и Турции.

Большие инвестиции повлияли на облик столицы Азербайджана. В связи с этим ниже я бы хотела обратить внимание на процесс конструирования образа Баку в современном азербайджанском информационном пространстве, прежде всего на примере туристических порталов и рекламных мультимедийных материалов для желающих посетить этот город. Учитывая сведения об историческом развитии столицы Азербайджана, я попытаюсь коротко рассказать, чем Баку является для Нового Азербайджана и как на него должен смотреть средний, обыкновенный турист.

Итак, в представлении людей, интересующихся Баку, это город с богатой, древней историей. Это не удивительно, поскольку исследователи единогласны касательно раннего существования столицы Азербайджана. Об этом свидетельствуют археологические раскопки, на результаты которых охотно ссылаются местные политики и общественные деятели [Krebs 2011]. Следовательно, и рекламные материалы для туристов не лишены развернутого описания богатого прошлого политического центра Азербайджана. Я позволю себе привести отрывок из «Краткой информация

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-298-2/
© МАЭ РАН

об истории города Баку», размещенной на сайте туристического портала Adventure http://www.advantour.com/rus/azerbaijan/baku/baku-history.htm :

История города Баку глубоко уходит своими корнями в эпоху палеолита, когда на Апшеронском полуострове обитал древний человек. В переходный период от каменного века к началу бронзы на территории Апшерона появляются первые наскальные изображения, свидетельствующие о высоком уровне развития местных племен.

Расцвет Баку начинается в античный период. Об этом свидетельствуют различные археологические находки. Кроме того, многие средневековые здания Ичери-шехер (Старый город) построены на фундаменте разрушенных античных зданий, многие из которых не могут идентифицировать до сих пор.

Мне кажется, что приведенное высказывание характерно для бакинского дискурса по нескольким причинам. Во-первых, в нем не указывается конкретная дата основания города, а лишь акцентируется, что «история Баку уходит корнями в глубокую древность». Во-вторых, *a priori* подразумевается, что Баку всегда был крупнейшим центром региона и, следовательно, являлся единственной столицей Азербайджана. На самом деле, вплоть до начала второй половины XIX в. город был одним из главных торговых и транзитных точек Восточного Закавказья. Столицей он стал лишь после разрушительного землетрясения бывшего административного центра азербайджанских земель — города Шемахи (азерб. Şamaxı), произошедшего 2 декабря 1859 г. Согласно данным от 1860 г., население небольшой крепости-порта Баку составляло приблизительно 12 тыс. человек. Ускоренный демографический рост наблюдается лишь с 1872 г., когда нефтедобыча перестала быть монополией государства.

Учитывая все вышеперечисленные факты, касающиеся исторического развития Баку, мне кажется полезным привести описание Баку, составленное в конце XIX в. азербайджанским просветителем и публицистом Гасан-беком Зардаби (азерб. Həsən bəy Zərdabi, 1837–1907).

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-298-2/
© МАЭ РАН

На берегу Каспия, на сыпучем песке и ракушечнике стоял городок, сотни лет не ведавший, что творится на белом свете, мало кому известный. <…> Почва и климат этого неприютного городка были до того непривлекательны и негостеприимны, что он служил местом ссылки. Но с 1872 г. находившиеся на этом негостеприимном уголке казенные нефтяные промыслы были изъяты из откупного ведения и попали в частные руки. Загремели буровые, полилась нефть и затопила пески и камни, со дня образования не видевшие затопления даже дождевою водою. <…> Этот возродившийся город Баку, ничего общего не имеющий с прежним негостеприимным городом, стал расти не по дням, и жизнь закипела [Зардаби 1962: 351].

Г. Зардаби (кстати, он издатель первой газеты на азербайджанском языке «Экинчи») связывает начало развития города с первым нефтяным бумом конца XIX — начала XX в., т.е. с моментом, когда Баку можно уже идентифицировать со страной, столицей которой он впоследствии станет. В развитии этого южного мегаполиса нефть, называемая также «черным золотом», 150 лет тому назад играла и сегодня играет ключевую роль. Во-первых, ее обнаружение привело к возникновению класса азербайджанских олигархов. Азербайджанская писательница Ум-Эль Банин в своем автобиографическом романе «Кавказские дни», опубликованном в Париже в 1945 г., упоминает, что ее предок (дед по отцовской линии) «будучи простым крестьянином, пасшим отару на своем каменистом участке земли, вдруг превратился в миллионера, когда на этом участке забил нефтяной фонтан» [Банин 2006: 7]. Оба деда писательницы — Муса Нагиев и Шамси Асадуллаев — были известными нефтепромышленниками, богатейшими людьми того времени. Они и им подобные олигархи, несмотря на то что зачастую происходили из социальных низов, приложили руку к архитектурному процветанию города Баку, строя настоящие дворцы для своих семьей. Вследствие этого процесса в начале прошлого столетия Баку стали называть «Парижем Кавказа».

Завершая рассказ о дореволюционном культурном развитии столицы, стоит дополнить, что бакинские элиты начала XX сто-

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-298-2/
© МАЭ РАН

летия действительно увлекались западным стилем жизни. В богатых домах работали французские, немецкие или английские гувернантки, хозяева говорили на европейских языках, одевались на западный вкус и, конечно, брали во вторые жены европеек. В начале XX в. в Баку, благодаря экономическому процветанию, было очень много представителей разных национальностей: азербайджанцев (как из России, так и из Персии), русских, армян, евреев, немцев, поляков, лезгин, татов, талышей и других. С вопросом этнического, конфессионального и языкового разнообразия связано представление о «толерантном» и «космополитическом Баку».

О концепте космополитизма писал Б. Грант в статье «Cosmopolitan Baku» [Grant 2010], эта идея была особенно популярна в 60-е и 70-е годы прошлого столетия. В последнее время мем «космополитический Баку» поменялся на «Баку — место, где Восток встречает Запад» (в рекламных материалах чаще всего на английском языке «Baku: Where East Meets West»).

«Восточность» проявляется прежде всего через ислам: азербайджанцы в своем большинстве — это мусульмане шиитского толка. В архитектурном плане с периодом зарождения и развития ислама связана самая древняя часть столицы — Ичери-шехер. Бакинский комплекс включает в себя памятники времен средневековья: Девичью башню, Дворец Ширваншахов, мечети, минареты, караван-сараи, бани и жилые дома того времени.

Главный архитектурный и туристический символ Баку — это Девичья башня. С одной стороны, можно наблюдать процесс удревления истории этого сооружения: несмотря на то что основная часть памятника была построена в XII в., во многих местных путеводителях его начало датируется V или VI столетием. С другой стороны, специалисты не могут сойтись во мнении касательно предназначения этого здания. Существует точка зрения, что это не только оборонительное сооружение, что первоначально башня строилась как Храм огня (слово «Гала» — «башня» — имеет в азербайджанском языке еще и значение «разводить огонь»). Вторая версия перекликается с первой. Башня — это зороастрийская дахма, т.е. башня, на вершине которой выставлялись тела умерших людей на растерзание коршунам.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-298-2/
© МАЭ РАН

В связи с неопределенностью функции сооружения в информационном пространстве бытует очень много легенд и мифов. Согласно одному преданию, возле сооружения был казнен святой Варфоломей, один из двенадцати апостолов Иисуса Христа. На территории Баку Варфоломей появился в I в., проповедуя христианство среди языческих племен и поклонников огня — приверженцев зороастризма. В этих рассказах связывающим звеном выступает именно Ичери Шехер — место концентрации исторической древности азербайджанского государства. При этом богатое прошлое охотно подтверждается тем фактом, что старый город был первым историческим объектом Азербайджана, внесенным в список ЮНЕСКО.

Кроме памятников Ичери Шехер, наряду с промоушеном крупных спортивных и культурных мероприятий, таких как спортивные олимпиады, конкурс песни «Евровидение», гонки Формулы-1, имеет место постепенная национализация пространства столицы. В связи с этим, например, был построен Культурный центр им. Г. Алиева, который считается одним из символов современного Баку. На первом этаже представлена выставка под названием «Шедевры Азербайджана», на втором этаже, в рамках проекта «Мини-Азербайджан» экспонируются макеты 45 исторических и архитектурных зданий республики. Кроме упомянутого центра, бакинские власти хвастаются такими новейшими сооружениями, как Бакинский кристальный зал, Flame Towers, Олимпийский стадион, здание Нефтяного фонда Азербайджана, а также не менее масштабными проектами, которые будут реализованы в ближайшие годы (Khazar Islands — искусственный архипелаг в Каспийском море, The Crescent Project).

Говоря о процессе реконструкции столицы, стоит отметить, что политическими лидерами перестройка преподносится как результат проведения бурных реформ, составляющая «модернизации». На самом деле, как справедливо замечает Б. Грант в одной из своих статьей, она является продолжением советской политической линии, с одной стороны [Grant 2014]. С другой стороны, масштабные строительные проекты — это неотъемлемая часть сосуществования, тесного переплетения политики и бизнеса —

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-298-2/
© МАЭ РАН

состояния, типичного как для Азербайджана, так и для других постсоветских стран.

Более того, настоящая цель масштабной перестройкой столицы — это не просто материальное благополучие элит, а необходимость завоевать уважение у своих «подданных». Именно уважение, согласно теории Michel-Rolph Trouillot, является гарантией сохранения социального порядка в авторитарных странах, обеспечивая ощущение превосходства политических элит над народом. В этом смысле новый городской ландшафт идет рука об руку со становлением сильного, авторитарного режима в республике.

Итак, мы можем говорить о нескольких направлениях развития представлений о Баку. Во-первых, это сознательный процесс обогащения и удревления истории столицы, а затем и страны. Во-вторых, вместо представления о Баку как о толерантном городе, популяризация идеи, согласно которой Баку является точкой, где соединяются черты Запада и Востока. И наконец, архитектурная модернизация столицы, цель которой заключается в укреплении государственной власти.

Библиография

Банин У. Кавказские дни. Баку, 2006.

Гасан-бек З. Избранные статьи и письма. Баку, 1962.

Зардаби Г. Еще об отсталости восточного Закавказья (ответ г. Маршеву) // Каспий. 1899. № 213, 223; 1900. № 86, 94, 101, 122, 140.

Grant B. Cosmopolitan Baku // Ethnos. 2010. Vol. 75. № 2.

Grant B. The Edifice Complex: Architecture and the Political Life of Surplus in the New Baku // Public Culture. 2014. Vol. 26. № 3.

Krebs M. Maiden Tower Goes International? Representing Baku in a Global World // In Urban Spaces after Socialism: Ethnographies of Public Places in Eurasian Cities / T. Darieva, W. Kaschuba, M. Krebs (eds.). Frankfurt, 2011.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-298-2/
© МАЭ РАН

М.А. Толмачева

ВОЗРОЖДЕНИЕ СРЕДНЕАЗИАТСКИХ КЛАНОВ С ПЕРСПЕКТИВЫ ПОЛИТИЧЕСКОЙ АНТРОПОЛОГИИ

В настоящей работе предлагается взгляд на течение, развивающееся в научной литературе о постсоветском пространстве Центральной Азии, в котором совмещаются подходы социальной антропологии, религиоведения и политологии.

Относительно недолгий (в исторических масштабах) период постсоветского развития независимых республик Центральной Азии сопровождался на Западе не только активным интересом к новым политическим альянсам, но и ростом научных исследований по региону. Открывшийся недавно доступ к этим странам и их научно-исследовательским ресурсам, а также бóльшая мобильность ученых (особенно новая для местных научных кадров) привели к появлению англоязычных публикаций, разработанных национальными и российскими учеными, которые начали появляться с 1990-х годов. Крах Советского Союза, упадок российской экономики и политические реалии в пяти центральноазиатских республиках — эти факторы в сочетании привели к разрыву прежних академических связей и научно-исследовательских программ. Ранее оживленный поток русскоязычных страноведческих исследований по Средней Азии заглох, в то время как на Западе произошло заметное увеличение интереса к новым странам Центральной Азии и рост объема научной деятельности в области евразийских исследований.

Однако даже в пределах этого относительно краткого периода (с 1991 по 2014 г.) западные и особенно американские исследования по постсоветской Центральной Азии пережили два очень различных периода. В десятилетие 1991–2001 гг. перед учеными была поставлена задача просвещения политиков и широкой общественности, заинтересованных зарождающимся национализмом, экономическими ресурсами и предпринимательскими перспекти-

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-298-2/
© МАЭ РАН

вами в новых государствах. После 11 сентября 2001 г. основным фокусом стал мир ислама. Ислам Центральной Азии стал привлекать интерес более многочисленных и разнообразных экспертов, чем те советологи, которые предсказывали, что Советский Союз погибнет из-за воздействия внутреннего исламского фактора, который они сравнивали с бомбой замедленного действия. Когда США и их союзники вторглись сначала в Афганистан и затем в Ирак, возрождение ислама в Центральной Азии приобрело прямой, непосредственный и практический интерес для американских политиков и военных. Обе группы выяснили, что модное в политологии теоретическое моделирование не могло само по себе направлять политику в реальном мире. Сложные условия для достижения тонких, деликатных и иногда противоречивых целей в условиях многосторонних отношений, возникающих в обществах, подверженных процессам глобализации, стимулировали исследования, в которых сочетались перспективы культурной и социальной антропологии, религиоведения и политических наук.

Один из примеров — книга Адиба Халида «Ислам после коммунизма: религия и политика в Центральной Азии», переизданная недавно с новым послесловием [Khalid 2007, 2014]. Другой пример — книга Эдварда Шатца «Современная политика кланов: сила “крови” в Казахстане и за его пределами» [Schatz 2004]. Оба исследования затрагивают вопросы клановой политики и ролей родственных связей. Слово «клан» вошло в такие исследования очень легко. Оно оказалось удобным потому, что позволяет избежать употребления термина «племя» и сопутствующих этому осложнений, связанных с понятием трайбализма; в то же время оно предоставляет авторам и читателям возможность оперировать более удобными не столь значительными, не так четко определенными структурами и менее эмоционально неустойчивой идентичностью. На самом деле довольно гибкое общее определение клана как «группы сплоченных и взаимосвязанных семей» действительно подходит для описанных социальных групп не потому, что они в действительности являются кланами, основанными на давно установившихся родственных связях, но потому, что они несомненно характеризуются тесными узами крови и брака, а также закрыты для посторонних. Истинное значение этих об-

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-298-2/
© МАЭ РАН

разований заключается в той роли, которую они играют в современной политике.

Ранее советские этнографы изучали как среднеазиатский ислам, так и определенные социальные группы населения Средней Азии, в частности некоторые из групп, предъявлявших права на определенные религиозные привилегии (об этом см., например, [Tolmacheva 2013]). Среди наиболее значительных исследований того времени можно назвать книги В.Н. Басилова «Культ святых в исламе» [Басилов 1970] и «Шаманизм у народов Средней Азии и Казахстана» [Басилов 1992]. По Узбекистану см.: О.А. Сухарева «Ислам в Узбекистане» [Сухарева 1960], а также Г.П. Снесарев «Реликты домусульманских верований и обрядов среди узбеков Хорезма» [Снесарев 1969] и «Хорезмские легенды как источник по истории религиозных культов Средней Азии» [Снесарев 1983]. По Туркменистану см.: С.М. Демидов «Суфизм в Туркмении» [Демидов 1978] и «История религиозных верований народов Туркменистана» [Демидов 1990].

Обе выбранные для предлагаемого анализа книги в значительной степени полагаются на исследования, изданные как до, так и после 1991 г., написанные учеными, подготовленными в советский период; некоторые из них теперь работают и/или публикуются на Западе. Шатц цитирует в своей библиографии почти сто названий книг и статей на русском и казахском языках, не считая почти тридцати периодических изданий (в основном на русском языке). Халид предоставляет только список избранной литературы (который включает книгу Шатца), среди которой около 20 % наименований принадлежат российским и среднеазиатским авторам. Шатц подчеркивает, что социальные группы, различающиеся на основе родства, «не являются просто остаточными факторами с ограниченным политическим влиянием», но имеют решающее значение для понимания современной политики новых государств Центральной Азии. Прежняя западная научная литература характеризуется Шатцем как «не соответствующая эмпирическому развитию событий по всей южной части бывшего Советского Союза» [Schatz 2004: ix].

Ранний постсоветский анализ западных ученых был сосредоточен на различных оценках распада Советского Союза (см., на-

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-298-2/
© МАЭ РАН

пример, [Fierman 1991]). Шатц отмечает, что сохранение клановой политики не является «одной из многих неудач Советского государства» и задает вопрос: почему эта категория субэтнической идентичности оказалась в центре групповой солидарности и политической конкуренции [Schatz 2004: xvii, xviii]. Он утверждает, что политическая деятельность кланов важна постольку, поскольку отражает «реальные проблемы», причем не только в политике, но и в экономике, в силу чего она может поддерживать стабильность или угрожать ей [Ibid.: xix]. Основывая свое исследование на примере Казахстана, Шатц настаивает на том, что современное существование кланов объясняется не отсутствием трансформации за время советской эпохи, а скорее тем фактом, что «этнонациональные формы идентичности занимали центральное место в политике советской власти, даже несмотря на то что существование этнических групп предшествовало ей» [Ibid.: 16].

Первая часть книги «Воспроизводство кланов» [Ibid.: 3–91] обращает внимание по очереди на диффузную природу власти в кочевом обществе, влияние «экономики дефицита» в укреплении субэтнического самосознания и преемственность в национальной политике после обретения независимости. Часть вторая «Политическая динамика неофициальных связей» [Ibid.: 95–135] посвящена конфликтам и союзам между кланами и конкуренции на региональном и местном уровнях. Автор рассматривает советские программы позитивных действий как фактор укрепления маркеров этнической идентичности, которые теперь взаимодействуют с постсоветской кампанией «казахификации», что приводит к неожиданным последствиям [Ibid.: 116]. Генеалогические изыскания и превознесение исторических деятелей стали обычными явлениями и затронули сельские районы. Столкнулись научные данные и политическая целесообразность, а этнический и местный партикуляризм стал влиять как на рост политической оппозиции, так и на специфику способов, избранных правительством Назарбаева для противодействия ей. Третья часть «Управление кланами» [Ibid.: 139–162] содержит главу 7, озаглавленную «Порочный круг? Родство и политические перемены». Здесь Шатц обращается к вопросам религиозного самосознания и тому, как религия и родственные связи по мужской линии подпитывают

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-298-2/
© МАЭ РАН

превращение кланового тождества в нечто политически и социально актуальное. Он приходит к выводу, что вопреки ожиданиям примордиалистов, для которых кланы сохраняются, *несмотря* на государство, именно благодаря действиям государства были созданы кланы, «как и другие аспекты социальной и политической жизни» [Ibid.: 162].

Кланы как политически значимые субэтнические единицы продолжают существовать также и в других республиках, но различные аспекты «клановой» идентичности получают различные оценки ученых (см., например, [Puckett 2010; Tunçer-kılavuz 2009]). Книга Халида главным образом обращается к теме кланов в главе 4 «Ислам как национальное наследие» [Khalid 2014: 84–115]. Написав эту книгу в обстановке после окончания холодной войны, автор высказывает мысль, что «для подавляющего большинства жителей среднеазиатских республик мусульманство не противоречило возможности быть советским человеком» [Ibid.: 85]. Халид считает, что обстоятельства вокруг «Брежневского общественного договора» сыграли большую роль в том, «как жители среднеазиатских республик стали относиться к исламу». Традиции, настаивает он, податливы, и советский «традиционализм… впитывал в себя логику жизни в советских условиях» [Ibid.: 100]. В тех условиях «связи» имели решающее значение для успеха в жизни. Они основывались на родстве, но не только на нем. Помимо кланов, Халид учитывает сети гендерных и возрастных групп. Важно отметить, что Халид подчеркивает ведущую роль этнонационального самосознания в поддержании культурной принадлежности исламу: «…человек считал себя мусульманином потому, что он был узбеком, или таджиком, или туркменом» [Ibid.: 107]. Далее он указывает, что принадлежность к мусульманской общине не мешает существованию антагонизма по отношению к «другим народам Средней Азии» или иностранным мусульманам.

Текущие события в мире ислама рассматриваются в главе 6 «Ислам в оппозиции» [Ibid.: 140–167]. Хотя «политизации ислама в Средней Азии началась дома», иностранное влияние привело к возникновению новых трений. Правительство Узбекистана, например, использовало Афганистан в качестве примера, которого

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-298-2/
© МАЭ РАН

следовало избегать, в то время как реформаторы-сунниты распространяли ваххабитскую идеологию [Ibid.: 144–145]. Гражданская война в Таджикистане ускорила темпы возобновленной исламизации, но привела к изменениям на этнической карте республики. Транснациональная организация «Хизб ут-Тахрир» не имеет местных корней и рассматривает ислам главным образом как политическую систему. Ее влияние возросло благодаря присутствию западных вооруженных сил в регионе и преобладающему восприятию правящей элиты как коррумпированной. Антизападные настроения общественности сочетаются с чувством исламского триумфализма, в то время как авторитарные правительства подавляют сопротивление, присваивая внутренней оппозиции ярлык «международного терроризма».

Если книга Шатца представляет читателю картину среднеазиатского мусульманского общества как обусловленного деятельностью государства в досоветский, советский и постсоветский периоды, то Халид считает, что государство в действительности даже стремилось «дать определение “истинному” исламу» [Ibid.: 173]. Родственные связи не обеспечивают достаточной защиты от экстремизма. Государство использует родство, гендер и жилые сообщества для управления социальной политикой, администрацией и полицией. В городской среде Узбекистана, считает Халид, квартальная община (*махалля*) вернулась к роли «руки» правительства. Он возражает против использования аргумента «защиты светского мышления» для оправдания введения ограничений на исламизацию. Однако в послесловии он признает, что за восемь лет, минувших с тех пор, как он закончил книгу, «ислам не играл роли в смене власти, происходившей в регионе» [Ibid.: 205]. Представляется, что родство и религия еще долгое время будут оставаться важными компонентами политики в Центральной Азии.

Библиография

Басилов В.Н. Культ святых в исламе. М., 1970.

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

Демидов С.М. Суфизм в Туркмении. Ашхабад, 1978.

Демидов С.М. История религиозных верований народов Туркменистана. Ашхабад, 1990.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-298-2/
© МАЭ РАН

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.

Сухарева О.А. Ислам в Узбекистане. Ташкент, 1960.

Fierman W. (ed.). Soviet Central Asia: The Failed Transformation. Boulder, 1991.

Khalid A. Islam after Communism: Religion and Politics in Central Asia. Berkeley; Los Angeles, 2007, 2014.

Puckett B. Clans and the Foreign Corrupt Practices Act: Individualized Corruption Prosecution in Situations of Systemic Corruption // Georgetown Journal of International Law. 2010. Summer. Vol. 41 (4).

Schatz E. Modern Clan Politics: The Power of "Blood" in Kazakhstan and Beyond. Seattle; L., 2004.

Tolmacheva M. Middle Eastern Genealogy in Central Asian Islam: Belief, Legend, and Privilege // Stoica Lascu, Melek Fetisleam (eds.). Contemporary Research in Turkology and Eurasian Studies. A Festschrift in honor of Professor Tasin Gemil on the occasion of his 70th birthday. Cluj-Napoca: Presa Universitară Clujeană, 2013. P. 3–14. ISBN 978-973-595-622-6.

Tunçer-kılavuz I. Political and Social Networks in Tajikistan and Uzbekistan: "Clan", Region and Beyond // Central Asian Survey. 2009. Vol. 28 (3).

Б.М. Ужахов

К ВОПРОСУ О СОСТОЯНИИ СИСТЕМЫ ОБРАЗОВАНИЯ РЕСПУБЛИКИ ИНГУШЕТИЯ В ГОДЫ ЕЕ СТАНОВЛЕНИЯ

Несмотря на непростые условия существования республики в годы ее становления, руководство республики большое внимание уделяло развитию системы образования. За годы существования республики были созданы десятки новых образовательных учреждений, в том числе среднего и высшего образования, что было настоящим прорывом в этой сфере.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-298-2/
© МАЭ РАН

Одним из первых шагов на пути создания системы среднего специального и высшего образования стало открытие Ингушского медицинского колледжа в Назрани в 1992 г. А уже летом 1993 г. на повестку дня встает создание и первого ингушского университета. Дискуссии о формах и сроках были очень бурными. В июне 1993 г. был поднят вопрос об открытии филиала Российской академии наук в Ингушетии [О филиале… 1993]. Тогда же группа научной интеллигенции, среди которых были такие известные деятели ингушской науки, как А.Х. Танкиев, А.С. Куркиев, И.А. Дахкильгов, А.М. Мартазанов, Р.К. Ужахова, выступили с обращением к Президенту республики с призывам добиться открытия в Ингушетии филиала Московского государственного университета [Обращение… 1993].

Идея создания государственного университета в Ингушетии как не только высшего учебного заведения, но и одного из признаков государственности, возникла в самые первые месяцы существования республики. Так, на прошедшей 4 июля 1992 г. научно-практической конференции «Государственность Ингушетии: история и современность», собравшей цвет ингушской науки, одна из главных рекомендаций будущему Правительству гласила: «Приступить к созданию университета, который даст возможность объединить разные по направлению специальности, т.к. открывать многие отраслевые учебные институты не представляется возможным» [Дахкильгов 2007: 10]. 15 апреля 1994 г. было подписано Постановление Правительства РФ о создании Ингушского государственного университета. 20 сентября 1994 г. состоялось торжественное открытие первого корпуса [История Ингушетии 2011: 473].

Сегодня ИнгГУ является одним из самых молодых университетов Российской Федерации. В его составе функционируют 10 факультетов и 41 кафедра. В университете обучаются более 10 000 студентов. В настоящее время в нем работают 508 преподавателей, в том числе 53 профессора (доктора наук) и 275 доцентов (кандидаты наук). 26 человек награждены знаком «Почетный работник высшего профессионального образования Российской Федерации». ИнгГУ ведет подготовку специалистов по 22 специальностям и направлениям [www.eduscan.net. Ингушский государственный университет].

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-298-2/
© МАЭ РАН

Появление собственного госуниверситета имело значение как практическое (жители Ингушетии могут получать высшее образование у себя в республике), так и политическое — это стало одним из атрибутов ингушской государственности.

Помимо государственного начали открываться и частные вузы. В 1993 г. в г. Назрань был открыт учебно-консультативный пункт Махачкалинского международного института управления бизнеса и права. В 1996 г. он был преобразован в Институт экономики и правоведения. Институт ведет подготовку по специальностям: финансы и кредит, бухгалтерский учет и аудит, юриспруденция. Бессменным ректором института является профессор С.Т. Холохоев [Патиев 2008: 39].

Количество студентов в вузах республики постоянно росло. Так, если в 1996 г. в них обучалось 2900 студентов, то в 2001 г. эта цифра выросла до 7000 чел. [Ингушетия в цифрах 2003: 61], при этом количество высших учебных заведений за этот период не изменилось.

17 мая 1994 г. Указом Президента Республики Ингушетия был образован Горский кадетский корпус. Торжественное открытие состоялось 30 августа 1994 г. в с. Сурхахи Назрановского района. Первый выпуск Горского кадетского корпуса состоялся 23 июня 2001 г. Открылись в Ингушетии и другие образовательные учреждения инновационного типа: школа-лицей в г. Назрань, гимназии в Назрани, Магасе, Малгобеке, Карабулаке, с. Али-Юрт, школа «Интеллект» в с. Экажево, школа-сад «Эллин» в Назрани [История Ингушетии 2011: 474].

Материальная база школ молодой республики была очень слаба. Большинство зданий требовали капитального ремонта, многие находились в аварийном состоянии («возраст» большинства зданий составлял от 20 до 100 лет). Дефицит школьных мест составлял 21 тыс., занятие проводились в две и даже три смены. В школах не хватало 221 учителя [Адам Мальсагов… 1995: 30].

В этих непростых условиях стали открываться новые школьные учреждения, выделяться денежные средства на ремонт старых зданий, школы стали оснащаться компьютерными классами и другими техническими средствами. Однако средств, выделяе-

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-298-2/
© МАЭ РАН

мых из бюджета, было недостаточно, и проблема нехватки школ постоянно сохранялась. Так, в 2004–2005 учебном году количество учащихся в средних школах Ингушетии на 92 % превышало число мест, причем в некоторых районах республики число учеников больше чем в три раза превышало нормативы, утвержденные при строительстве. Похожая ситуация сохранялась и в ингушских школах Пригородного района [Оздоева, Шаповалов 2005: 10] (после конфликта осетины и ингуши учились в разных школах).

Когда Ингушетия испытывала большие трудности, связанные с наплывом беженцев из-за событий 1992 г. в Пригородном районе, военных действий в Чечне, а система образования находилась на этапе становления, пришлось решать вопросы привлечения к образовательному процессу огромного количества детей переселенцев из Чеченской Республики и Северной Осетии. Максимальное количество детей вынужденных переселенцев, обучавшихся в государственных школах Ингушетии, доходило до 12 000 чел., что соответствует 20 средним по масштабам наполняемости школам [Оздоева, Шаповалов 2005: 34]. Благодаря международным гуманитарным организациям в палаточных лагерях республики удалось организовать 58 палаточных школ, где обучались 11 473 учащихся и работало 350 учителей [Там же: 57]. Это помогло несколько разгрузить переполненные школы республики и дало возможность детям вынужденных переселенцев не прерывать образовательный процесс.

К 2002 г. система образования Ингушетии включала в себя 24 учреждения дошкольного образования, 108 школ (в 1992 г. их было 87), из них 80 — средних, 17 — общеобразовательных, 11 — начальных, 15 учреждений дополнительного образования, 4 ПТУ, 2 средних специальных учебных заведения, Ингушский государственный университет, филиалы четырех представительств Российских вузов [Отчет Министерства образования РИ за 2002 г.: 36].

Серьезное внимание Министерством образования Ингушетии уделялось и уделяется вопросам переподготовки и повышению квалификации педагогических работников. Курсовыми и семинарскими занятиями с сентября по июнь каждого года охвачены

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-298-2/
© МАЭ РАН

2480 работников образования различных категорий [Отчет Министерства образования РИ за 2001 г.: 15].

В республике долгое время не было специальных (коррекционных) образовательных учреждений для детей с ограниченными возможностями. Были заключены договоры с органами управления образования близлежащих субъектов Российской Федерации, решен вопрос обучения там в интернатах 129 детей с отклонениями в развитии [Хаутиев 2005: 127]. Первая коррекционная школа в Ингушетии появилась в октябре 2002 г. Официальное открытие школы-интерната состоялось 1 сентября 2003 г. [http://ingushetia.news-city.info/docs/sistemsf/dok_ierdsb.htm]. До этого дети, страдающие дефектами слуха и речи, учились в интернатах, находящихся за пределами республики, вдалеке от родителей.

В профессиональных училищах республики учащиеся получают специальности, востребованные на местном рынке труда. Это такие специальности, как тракторист-машинист, газоэлектросварщик с квалификацией водителя, мастер сельского хозяйства, швея, фермер-растениевод и др. [Отчет Министерства образования РИ за первое полугодие 2001 г.: 11].

Между тем в республике нет учебных заведений по подготовке кадров с профессиональным начальным образованием в области сферы обслуживания, строительного, нефтеперерабатывающего и электротехнического профиля, которые так необходимы в народном хозяйстве республики.

В Ингушетии система общего и профессионального образования, переподготовки и повышения квалификации кадров переживает процесс становления. Необходима качественная перестройка системы начального, среднего, высшего и дополнительного образования с учетом региональных и отраслевых особенностей для обеспечения высокого качества новой рабочей силы и снижения риска безработицы среди выпускников образовательных учреждений.

Впрочем, за годы становления Республики Ингушетия в сфере образования было сделано немало. Впервые на территории Ингушетии появились высшие учебные заведения. Строились школы, предпринимались меры по подготовке педагогических

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-298-2/
© МАЭ РАН

кадров. В этом была большая заслуга как представителей ингушской интеллигенции, сформировавшейся в годы существования Чечено-Ингушетии, так и местных властей. Многие из этих проблем постепенно решались в последующие годы.

Источники и библиография

Адам Мальсагов, пресс-секретарь постоянного представительства РИ в Москве // Эхо Кавказа. М., 1995. № 2.

Дахкильгов И.А. Боль и гордость моя — родная Ингушетия. Нальчик, 2007.

Ингушетия в цифрах. Статистический сборник. Магас, 2003.

История Ингушетии. Магас, 2011.

О филиале Российской академии наук в Ингушетии // Сердало. 1993. 23 июня.

Обращение к Президенту Ингушской республики Р.С. Аушеву // Сердало. 1993. 23 июня.

Оздоева Р.Т., Шаповалов В.К. Образование детей вынужденных переселенцев в Республике Ингушетия. Ставрополь, 2005.

Отчет Министерства образования РИ за первое полугодие 2001 года.

Отчет Министерства образования РИ за 2001 год.

Отчет Министерства образования РИ за 2002 год.

Патиев Я. Республика Ингушетия. События и люди. Энциклопедия: 1992–2008 годы. Махачкала, 2008.

Хаутиев Р.С. Ингушетия в период трансформации российского общества в 90-е годы XX века: Дис. … к.и.н. Нальчик, 2005.

http://ingushetia.news-city.info/docs/sistemsf/dok_ierdsb.htm

www.eduscan.net. Ингушский государственный университет.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-298-2/
© МАЭ РАН

З.И. Хасбулатова, М.М. Исаева

К ПРОБЛЕМЕ ГЕНДЕРНЫХ СТЕРЕОТИПОВ В СИСТЕМЕ ВЗАИМООТНОШЕНИЙ В ЧЕЧЕНСКОЙ СЕМЬЕ НА СОВРЕМЕННОМ ЭТАПЕ

В XIX — начале XX в. основной формой семьи у чеченцев была малая. Малые семьи, подобно большим, не были однородными. В одних случаях они состояли из родителей и их детей, в других включали родителей или одного из них и других родственников мужа: неженатого брата, незамужнюю сестру и других. У чеченцев бытовали «несложные» и «сложные» малые семьи. Таким образом, малая семья, состояла из двух или трех поколений родственников, ее численность варьировала от 5–7 до 8–11 человек.

Известно, что главой семьи у всех народов Кавказа, в том числе и у чеченцев, всегда был мужчина — отец или старший брат. В случае отсутствия сына или брата старейшины рода (тайпа) определяли в качестве опекуна (*верас*) близкого родственника, который исполнял эти функции до совершеннолетия сына умершего.

Внутренняя жизнь чеченской семьи характеризовалась патриархальными чертами, где глава семьи *цIен да* являлся хозяином дома и его домочадцев. Ему подчинялись все члены его семьи, с одной стороны, следуя многовековым традициям — уважать старших и родителей, а с другой — поскольку он представлял семью на общественных сходах, сельских собраниях, т.е. нес за нее полную ответственность. Примечательно, что и сам глава семьи почитал своих родителей, людей старшего возраста, а также старших по возрасту мужчин своего тайпа, гара, советовался с ними.

Патриархальными традициями определялось положение чеченской женщины, которая пользовалась меньшими правами в семье и обществе, чем мужчина. Будучи девушкой, она должна была беспрекословно подчиняться отцу, после замужества —

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-298-2/
© МАЭ РАН

мужу. Женщины как бы «составляли собой какую-то отдаленную от мужчины общественную единицу, вращающуюся вне того общественного порядка, который существует для мужчин» [Исарлов 1875].

Женщины отличались и отличаются трудолюбием, на них лежали и лежат в большинстве случаев и сегодня почти все хозяйственные нагрузки. Тем не менее у чеченцев женщина в семье и обществе имела значительный авторитет и уважение, несмотря на то что должна была всегда подчиняться мужу, быть исполнительной по отношению к нему и всем его родственникам.

Для чеченской женщины труд составлял большую часть ее жизни. Каждодневной обязанностью являлось приготовление пищи, поддержание чистоты в доме, уход за детьми, шитье и ремонт одежды. Существовали работы чисто женские, которые мужчины никогда не выполняли, но были и чисто мужские, требовавшие физической силы (косьба, пахота).

Говоря о положении женщины в семье, следует указать и территории, занимаемые мужчинами и женщинами в населенном пункте. Как отмечает Ю.Ю. Карпов, центр селения, представленный площадью, являлся местом проведения досуга и решения общественных вопросов для мужчин. Селение как сосредоточие общественной жизни ими и управляется. Женское пространство было рассеяно по селению между отдельными домами и усадьбами.

Дом обычно делится на мужскую и женскую половины по линии, условно проходящей через очаг. При этом очаг входит в женскую зону. В частности, очаг сопряжен с местом родин. В соответствии с указанным, центр зоны жизнедеятельности семьи является женским пространством [Карпов 2001: 367].

Одним из главных условий счастливой семейной жизни для женщин было наличие детей. Молодую вводили в дом, подводили к очагу, давали прикоснуться к цепи, на которой был подвешен очаговый котел. Пожелание счастья и благополучия сопровождалось, как отметила наш информант Газиханова, напутствием молодой невестке быть связующим звеном родовой цепи новой семьи, матерью здоровых детей, хранительницей тепла в руках, доме, сердце, открытом для родства.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-298-2/
© МАЭ РАН

Многое зависело и зависит от женщины. По высказываниям наших информантов, она и сегодня играет объединяющую роль во взаимоотношениях с родственниками, в первую очередь родственниками мужа.

Статус замужней женщины значительно отличался от статуса *жиеруо* — разведенной женщины, вдовы. У последних было больше свободы в поведении, вне дома, в общении.

Наши полевые материалы, литературные, а также и архивные источники дают основание поставить под сомнение утверждение о бесправном положении женщины. Как свидетельствовали многие дореволюционные авторы, женщины играли значительную роль во внутренней жизни семьи. У чеченцев женщина пользовалась большей свободой, нежели у соседних народов. По народным воззрениям, женщина не должна быть лишена вежливости со стороны мужчин; если женщина должна дать дорогу мужчине, то и мужчина обязан проехать так, чтобы оружие не было обращено в сторону женщины. По адатам коннику не положено было обгонять женщину, ему следовало спешиться и повести коня под уздцы. При проходе рядом с ними пожилой женщины мужчины должны были встать в знак почтения; также мужчины не имели права драться в присутствии женщины. За убийство жены виновный подвергался мести со стороны ее родственников и должен был выплатить ту же пеню, как и за убийство мужчины (630 руб.) [Харузин 1888: 381].

В источнике XIX в. читаем: «Им (женщинам. — *З.Х., М. И.*) предоставлено важное в гражданском быту преимущество, имеющее начало в нравственности народной, т.е. уважение, которое оказывают горские народы к заступлению и посредничеству женского пола. Женщина без покрывала и с распущенными волосами бросается в середину толпы и тотчас останавливает кровопролитие… Всякое мщение, наказание, а тем более убийство не может быть произведено в присутствии женщин и отлагается до другого случая» [Броневский 1823: 131].

Относительно гендерных стереотипов в системе взаимоотношений членов современной семьи надлежит отметить следующее.

На ментальном уровне общественного сознания регулируются ценности и представления, относящиеся к роли мужчин

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-298-2/
© МАЭ РАН

и женщин в обществе. Северный Кавказ в отношении гендерных ролей весьма консервативен. В Чечне, возможно под влиянием исламской культуры, трансформация гендерных ролей совершается без каких-либо существенных изменений. В исламе институт семьи ориентирован на жесткие гендерные ролевые позиции. Вместе с тем супружеские отношения в современных семьях стали более демократичными, хотя положение главы семьи в значительной степени сохраняется в традиционной форме.

Согласно нашим полевым материалам, в семье поддерживается высокая культура взаимоотношений, авторитет мужчины — главы семьи, отца, мужа — является фундаментом, показателем норм поведения для остальных членов. Как в прошлом, так и сегодня поручение и просьба отца и главы семьи священны. Одновременно глава семьи обязан заботиться о домочадцах, он в ответе за нравственную чистоту своей семьи, отвечает за материальное обеспечение и психологический климат. В то же время в современных чеченских семьях в большинстве случаев супруги совместно решают каждодневные вопросы.

Сегодня истоки национальной культуры возрождаются, в этом направлении ведется широкомасштабная работа. В возрождении семейных традиций существенную роль играет религия.

Библиография

Исарлов Л. Материалы для истории мусульманского права // Кавказ. 1875. № 59.

Карпов Ю.Ю. Женское пространство в культуре народов Кавказа. СПб., 2001.

Харузин Н.Н. Заметки о юридическом быте чеченцев и ингушей // Сборник материалов по этнографии. М., 1888. Вып. 3.

Броневский С.М. Новейшие известия о Кавказе. М., 1823.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-298-2/
© МАЭ РАН

В.В. Цибенко

«КАКОЕ СЧАСТЬЕ НАЗЫВАТЬСЯ ЧЕРКЕСОМ!» ЧЕРКЕССКАЯ ДИАСПОРА И ТУРЕЦКИЙ НАЦИОНАЛИЗМ[1]

В 1933 г. первый президент Турции и «отец» турецкой нации Мустафа Кемаль Ататюрк (1881–1938) завершил свою речь, приуроченную к десятилетию республики, словами: «Какое счастье называться турком!» Эта фраза наилучшим образом отражала этническую политику страны и в 1972 г. даже вошла в текст «клятвы учащегося», ежедневно повторяемой в начальных школах Турции. Установка на построение национального государства предполагала этническую и лингвистическую гомогенизацию постосманской Турции и сопровождалась рядом реформ, направленных на ассимиляцию нетюркских этнических групп. К ним относились и выходцы с Кавказа — прежде всего адыги, а также абхазы, чеченцы, балкарцы, карачаевцы и др., известные в Турции под собирательным названием «черкесы».

Высокая политическая активность черкесов Турции и конфронтация с турецким проектом национального строительства привели к жесткому подавлению черкесского движения. Были закрыты все черкесские организации, многие черкесы подверглись судебным преследованиям и насильственным переселениям. Кроме того, на черкесов распространялся общий запрет на использование родного языка, нетурецких имен и фамилий.

Кардинальные изменения в положении турецких черкесов стали возможны лишь на рубеже веков, когда распад СССР, с одной стороны, и процесс евроинтеграции Турции — с другой, создали условия для реабилитации черкесов, оформления и институализа-

[1] Статья подготовлена в рамках НИР по теме «Факторы и механизмы дестабилизации ситуации на Северном Кавказе: исламизм, национализм и регионализм» по проектной части государственного задания Министерства образования и науки Российской Федерации в сфере научной деятельности № 30.1577.2014/К.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-298-2/
© МАЭ РАН

ции черкесской диаспоры [Иванова 2013]. Однако в это время стала очевидной высокая степень ассимилированности черкесов и проявилось влияние, оказанное на переселенцев с Кавказа местной средой. Отсутствие в течение длительного времени контактов с родиной, замкнутость на турецкое общество и запрет на выражение собственной этнической идентичности привели к повышенной восприимчивости черкесов Турции к идеям турецкого национализма. Как это ни парадоксально, многие черкесы даже примкнули к турецким ультранационалистическим организациям.

При критике отдельных моментов истории или политики турецких властей у черкесов Турции сохраняется высокая степень лояльности государству, а сами черкесы вписаны в общественно-политический контекст страны. Основные требования турецких черкесов направлены не к турецким, а к российским властям. Это признание «геноцида», осуществленного Россией в XIX в., «воссоздание» Черкесии и обеспечение условий для репатриации, главное среди которых — введение двойного гражданства, позволяющее не порывать связей с Турцией.

Черкесской диаспоре в Турции придается гипертрофированная важность с одновременным приуменьшением значимости черкесов в России и других странах проживания. Обоснованием этому служат утверждения о многократном численном превосходстве турецких черкесов[1], которое в реальности не может быть подтверждено ввиду отсутствия официальной статистики. Тиражирование идеи о геноциде черкесов, а также тактике «выжженной земли», якобы применявшейся российскими властями на Кавказе, способствуют закреплению в общественном сознании образа Турции как спасительницы черкесов. Стамбул преподносится как основная точка черкесского сопротивления и возрождения черкесского национального движения. Фактически Турция признается центром черкесского мира, а Кавказ — лишь территорией, которую необходимо вернуть.

Однако одновременно с этим туркизация черкесской диаспоры порождает внутренний конфликт и ведет к ее сегментации.

[1] Нижней планкой становится оценка численности черкесской диаспоры в 3 млн чел., верхней — в 15 млн.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-298-2/
© МАЭ РАН

Так, хотя конструирование образа родины — Великой Черкесии — происходит в соответствии с турецкой традицией нивелирования этнических, лингвистических и религиозных различий на Кавказе, подобная унификация постоянно вызывает протесты сторонников альтернативных национальных проектов (в первую очередь, адыгского и абхазского)[1].

Сопровождаются критикой и поддерживаемые турецким правительством регулярные попытки создания единого черкесского языка и перевода его на латиницу. Стоит отметить, что такого рода проекты, направленные на унификацию тюркских языков, стали неотъемлемой частью политики Турции по построению общего тюркского пространства.

Последней черкесской инициативой из этого ряда служит перевод на латиницу учебных программ по черкесскому языку в средних школах Турции. Главным аргументом разработавшей программу Адыгской языковой ассоциации (Adige Dil Derneği, ADDER) служит то, что латинский алфавит необходим для освобождения черкесов от «русской гегемонии» [Alfabe…]. Характерно, что их оппоненты используют в полемике понятные для турецких граждан аналогии: как бы в Турции отнеслись к тому, что турок в Болгарии заставили бы перевести турецкий язык на кириллицу, а в Греции — на греческий алфавит? [Kaffed].

Точно так же первую в Турции «черкесскую» Партию плюралистической демократии (Çoğulcu Demokrasi Partisi, ÇDP, руководитель — Кенан Каплан), стараясь вызвать симпатии электората, приравнивают к широко растиражированным СМИ турецким партиям Болгарии (Движение за права и свободы) и Косово (Турецкая демократическая партия Косово)[2]. При этом вступление черкесов в политическую борьбу за места в турецком парламенте проходит по установленным в стране правилам. Партия не содер-

[1] В Турции они получают уничижительное именование «микронационалисты» [Цибенко 2014].

[2] Это сложно назвать случайностью, учитывая налаженные профессиональные связи Каплана с турецкими организациями по поддержке тюркского мира и с крымскими татарами [Kenan Kaplan].

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-298-2/
© МАЭ РАН

жит упоминания о черкесах в своем названии, отстаивает интересы всех этнических меньшинств страны, кроме курдов, понимает под черкесской общекавказскую идентичность.

Создание черкесской партии раскололо диаспору, хотя парламентские выборы 2015 г. воспринимаются турецкими черкесами как поворотная точка и начало новой эры в политике. Многие черкесы стали противопоставлять принятую в стране форму партийного устройства традиционному черкесскому совету — Хасэ. Другие стали опасаться, что создание партии по этническому принципу спровоцирует недовольство властей и вызовет сомнения в лояльности черкесов. Черкесский журналист Мурат Бардакчи даже обвинил создателей партии в «неблагодарности и бесстыдстве». Он посоветовал тем черкесам, которые до сих пор не воспринимают Турцию как свою родину, покинуть страну и выдвигать свои демократические требования непосредственно к «Московскому государству» [Bardakçı 2015]. Спустя несколько дней руководитель Партии плюралистической демократии объявил, что подает в суд на Бардакчи за разжигание межнациональной розни [ÇDP'den… 2015].

Наряду с расколом в черкесском движении активная предвыборная деятельность партии вызвала крайне негативную реакцию со стороны турецкого общества. Данная инициатива воспринимается многими как признак усиления черкесского этнического национализма, которое может привести к ослаблению Турции, а черкесское движение уподобляется курдскому сепаратизму. Турецкая молодежь из ультранационалистических групп даже призывает к жестоким расправам над черкесами и утверждает, что ни одного черкеса не должно остаться в Турции[1].

Дискуссии между черкесами и турками, а также внутри черкесской диаспоры активно разворачиваются в социальных сетях. При этом многие черкесы используют аргументацию турецких националистов и порицают «черкесский сепаратизм». В частности, они предлагают черкесам, не считающим себя турками, сменить страну проживания. В ответ такие черкесы получают

[1] См., например, страницу Tigur:Er в социальной сети Facebook с 13 тысячами пользователей.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-298-2/
© МАЭ РАН

обвинения в предательстве своих корней, переходе на сторону угнетателей и ассимиляторов.

Характерно, что все дискуссии ведутся на турецком языке с использованием турецких культурно-символических кодов. В частности, реакцией на турецкий национализм стало зеркальное использование крылатого высказывания Ататюрка, превратившегося во фразу «Какое счастье называться черкесом!» Таким образом, черкесское национальное движение стало развиваться в русле турецкого, перенимая его формы, идеи и методы.

Источники и библиография

Иванов В.В. Черкесская диаспора Турции и вопрос репатриации на историческую родину // Черкесский вопрос в России в конце XX — начале XXI в.: геополитические легенды и историческая память. Ростов н/Д, 2013.

Alfabe Konusunda Zorunlu Açıklama // Kafkas Dernekleri Federasyonu. 03.04.2015. URL:http://kaffed.org/haberler/federasyondan/item/2584-alfabe-konusunda-zorunlu-a%C3%A7%C4%B1klama.html (дата обращения: 30.04.2015).

Bardakçı M. Vatana ve millete hayırlı olmasın! [Электронный ресурс] // HaberTürk. 21.01.2015. URL: http://www.haberturk.com/yazarlar/murat-bardakci/1032983-vatana-ve-millete-hayirli-olmasin (дата обращения: 30.04.2015).

ÇDP'den Murat Bardakçı'ya cevap [Электронный ресурс] // OHaber. 26.01.2015. URL: http://ohaber.com/cdp-den-murat-bardakci-ya-cevap-h-500197.html (дата обращения: 30.04.2015).

Kaffed MEB Önünde Basın Açıklaması Yaptı [Электронный ресурс] // Kafkas Dernekleri Federasyonu. 16.04.2015. URL: http://www.kaffed.org/haberler/federasyondan/item/2593-kaffed-meb-%C3%B6n%C3%BCnde-bas%C4%B1n-a%C3%A7%C4%B1klamas%C4%B1-yapt%C4%B1.html (дата обращения: 30.04.2015).

Kenan Kaplan // Biyografi.net. URL: http://www.biyografi.net/kisiayrinti.asp?kisiid=5715 (дата обращения: 30.04.2015).

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-298-2/
© МАЭ РАН

С.А. Штырков

«ОСЕТИНСКАЯ КНЯГИНЯ НА РУССКОМ ПРЕСТОЛЕ»: МАРИЯ ЯСЫНЯ, РУССКО-ОСЕТИНСКИЕ СВЯЗИ И КОНСЕРВАТИВНЫЕ СЕМЕЙНЫЕ ЦЕННОСТИ

Большинство населения Осетии знает данную историю очень отрывочно. Православных газет не читает, а значит, остается в неведении (Из письма в редакцию газеты «Православная Осетия») [Тетцоев 2009: 5]).

Основную линию моего рассуждения определяет предположение, что мы по-прежнему склонны преувеличивать единство коллективного социального действия и тем более институтов. Мы говорим о политике государства по отношению тому или иному явлению или группе, не принимая во внимание то, что это явление или группа зачастую оказывается объектом (в случае представителя группы — субъекта) нескольких типов действия и поразному воображается в зависимости от контекста воображения. Между тем разные векторы социального действия (разные по мотивам инициаторов и участников и по технике участия) пересекаются, образуя временно пучок усилий, которые так же временно наполняются относительно схожими для самих участников смыслами. Перед лицом этой проблемы, кажется, нам нужно подыскать какие-то новые способы рассказывать о том, как происходят социальные трансформации, и найти в этом рассказе место для социальных инициатив, которые, оставаясь незаметными для большинства людей, населяющих социальное определенное пространство, указывают на глубокие движения в общественном сознании (или, другими словами, воображении). В своем нарративе об одном канонизационном проекте я начну с рассуждений общего порядка, чтобы понять, как разные игроки могут использовать его, выстраивая дискурсивные идеологические стратегии.

В современной России происходят серьезные изменения в области публичной репрезентации государственной аксиологии.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-298-2/
© МАЭ РАН

Связаны они в первую очередь с изоляционистским трендом в политике правящей элиты, форсированно развивающемся из-за событий на Украине (вернее было бы сказать, благодаря основному вектору трактовки этих событий в медиа-пространстве и общественном мнении). Противопоставляя страну и ее культуру Западу и стремясь выявить внутри страны симпатизантов последнему, изоляционисты одновременно стремятся повысить сплоченность нации. И это в значительной мере им удается.

Для нас сейчас важен следующий эффект этого сдвига в социальной жизни: в современной России сокращается уровень агрессивного отношения к группам, которые долгое время были стигматизированы в обывательском сознании. Например, наблюдается стремительное падение враждебности к выходцам из национальных республик Северного Кавказа. Ксенофобский лозунг «хватит кормить Кавказ» сменяется идеализацией образа северокавказского общества, в котором видят чуть ли не последнюю надежду России в условиях стремительной глобализации, понимаемой в терминах идеологической и политической агрессии Запада. В этом отношении характерно, что в качестве героев, пусть не слишком громко прославляемых, но приобретших устойчивые симпатии многих россиян, выступают парни из Чечни и Осетии, принимавшие участие на Востоке Украины в противостоянии правительственным войскам. Готовность взять в руки оружие ради защиты «Русского мира» делает этих бойцов в глазах многих надежными солдатами империи.

На повышение статуса кавказцев как идеальных россиян работает и общероссийская информационная политика пропаганды консервативных идеалов в частной жизни: для кавказских обществ, согласно распространенным представлениям, характерны определенность и даже жесткая фиксированность гендерных ролей в общественной и семейной сфере, приверженность обычаям и религии предков и, наконец, т.н. силовой патриотизм, т.е. стремление видеть доказательство величия родины в воинских победах и мощи армии. Можно только удивляться, что еще недавно воспринимаемые как источники социального хаоса выходцы из кавказских республик теперь понимаются как естественные гаранты социальной стабильности в условиях угрозы со стороны разъедаю-

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-298-2/
© МАЭ РАН

щего традиционные ценности глобализма. В свою очередь, социальный спрос на традиционализм, во многом поощряемый политической элитой России, находит горячее понимание на Северном Кавказе, где любовь к социальной и культурной архаике стала в постсоветское время чуть ли не повсеместной.

Однако в социальном поле традиционалистских идеологических ценностей и инициатив северокавказские общества (так, как они представлены в социальном воображении россиян) оказываются не одиноки. Близкие им функции в обывательском сознании выполняют и институции т.н. традиционных религий, в первую очередь — Русская православная церковь Московского патриархата. Вообще говоря, «традиционность» является качеством, прямо соотносимым с имплицитно приписываемыми «настоящей» религии характеристиками — устойчивостью, упорядоченностью, способностью являть собой образец стабильности для меняющегося, претерпевающего стремительные и болезненные трансформации общества, которое нуждается в идеальных образцах гарантированной статичности и укорененности в национальном прошлом. Действительно, для большинства наших современников религия, чтобы легитимно носить этот титул, должна соответствовать представлениям о чем-то древнем, неизменном и консервативном, другими словами, неким традиционалистским установкам.

В связи с этим интересно будет взглянуть на ситуацию, когда два наиболее ярких современных традиционализма — северокавказский и православный — вступают во взаимодействие, иногда взаимовыгодное, иногда конфликтное. И этот пример дает нам религиозная жизнь в республике Северная Осетия — Алания.

В конце 2012 г. в Северной Осетии была создана новая епархия Русской православной церкви Московского Патриархата. Она получила название Владикавказской и Аланской. Руководство новой структуры с большой энергией взялось за создание образа осетинского народа как носителя древней православной культуры, которая досталась ему в наследство от его предков — алан, принявших христианство в X в.

В этой деятельности представители епархии получают поддержку со стороны руководства Северной Осетии и основных

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-298-2/
© МАЭ РАН

лояльных ему СМИ. Общими усилиями создается портрет Русской православной церкви как основного и, что особенно важно, естественного хранителя достоверной информации о наследии предков, передающего ее молодому поколению.

Устремление православных активистов к «коренизации» православия вызывают у жителей республики неоднозначную оценку. Часть высказывающихся по этому поводу прямо занимают антихристианскую позицию, обосновывая ее аргументами, в которых органично смешаны ницшеанская и антиглобалистская логика. Христианство репрезентируется в качестве религии рабов, духовных и социальных инвалидов, сознательно созданной теми, кто стремится к мировому идеологическому доминированию.

Но для многих возникающая проблема сложнее. Мне не раз приходилось слышать высказывания о том, что исповедание христианства вообще и православия в частности является не только легитимным, но и желательным — исторически и экзистенциально — выбором для части осетин, но не может быть рассмотрено как необходимая и неотчуждаемая составляющая их этнической идентичности, в отличие от, скажем, того же православия для русских или ислама для чеченцев или ингушей. В качестве примера высказывания, в котором православие выступает в качестве неотъемлемой составляющей базовой этнической идентичности осетин, приведу слова Ксении Гокоевой, руководителя пресс-службы главы Северной Осетии: «Православие — это родное, свое… Надо креститься, надо венчаться и причащаться, иначе и быть не может, потому что это твой генетический “код”, это менталитет народа. Его живой организм дышит и развивается в православной вере испокон веков» [Муравлев, Фомичев 2015: 87].

Именно стремление к трактовке православия в качестве базового аспекта национальной культуры и мировоззрения, а не индивидуального выбора человека вызывает непонимание, неприятие и негативную оценку. Как выразилась моя владикавказская знакомая, «хочешь быть христианином — будь, это твое дело. Но не объявляй меня неправильным осетином, если я не являюсь твоим единоверцем». При таком понимании структуры социальной идентичности осетина валентность религии оказывается изначально свободной и может быть заполнена как православием, так

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-298-2/
© МАЭ РАН

и, скажем, исламом (а сейчас и т.н. народной, т.е. этнически специфичной осетинской религией). Но как бы там ни было, в информационном пространстве современной Северной Осетии с образом православия как «природной религии» осетин люди сталкиваются все чаще и чувствуют потребность как-то реагировать на эти контакты.

Руководство Северной Осетии в лице Главы республики Таймураза Дзамбековича Мамсурова, представляясь православным осетинам защитой их веры от мнимых и реальных идеологических врагов, активно и прагматично использует образ православной Осетии для своих целей, прежде всего — для укрепления связи с федеральным центром. Так, республиканские власти принимают активное участие в подготовке к празднованию 1100-летия Крещения Алании, вдохновленные идеей, что на земле древней Алании находились самые древние православные храмы на территории современной России. А значит, можно считать, что здесь следует искать и исходную точку для распространения христианства по всей России.

Одним из самых ярких проявлений этой политики является проект по продвижению к общецерковному почитанию бабушки Александра Невского благоверной княгини Марии Ясыни (считающейся аланкой по происхождению), которая пока прославлена в качестве местночтимой святой во Владимирской епархии. Образ Марии, с точки зрения активистов этого проекта, должен стать символом глубокой династической связи осетин с родом московских князей — созидателей Российского государства. На сайте полпредства республики в столице читаем: «Все князья Северо-Восточной Руси, в том числе и великие князья Московские и цари, были потомками Марии Ясыни. Знаменитый князь-полководец Александр Невский приходился ей внуком». Председатель парламента РСО-А Алексей Мачнев так выразил эту идею: «Главное в том, что они (12 детей Марии и Всеволода) стали родоначальниками 115 знаменитых русских родов, которые очень много сделали для спасения, собирания земель русских, для величия России» [Мачнев 2014: 5]. И если можно так выразиться, представители владетельной линии великих князей являются, таким образом, осетинскими зятьями. Об этом, торжествуя, писал

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-298-2/
© МАЭ РАН

анонимный автор материала в газете «Православная Осетия»: «Русский с осетином — братья навек, и не в метафорическом, а в самом прямом, кровном смысле слова!» [Духовное завещание Ясской княжны 2014: 5][1].

Следует отметить, что этот проект зародился в одновременно во Владикавказе (см. публикации в газете «Православная Осетия» [Андреева 2001, Кондратьев 2003: 3]) и Ярославле, где еще в 2002 г. руководитель местного осетинского национально-культурного общества (автономии) Тамара Дидианова — еще одна аланская посланница в земле Владимирской — опубликовала статью об осетинском происхождении Марии Ясской. В последние годы эта идея была активно поддержана структурами Владикавказской епархии и «Благотворительного фонда содействия и возрождения этнокультурных и духовных ценностей осетинского народа “Аланское наследие”», (последний — в лице председателя правления Залины Кусаевой). Представители именно этих институтов, при поддержке Фонда имени великой княгини Евдокии Московской, провели обсуждение перспектив проекта на епархиальной научно-практической конференции в мае 2014 г. во Владикавказе. В ноябре того же года в Москве разговор на эту тему был продолжен в формате секции «Отечество, возвеличенное трудами предков. Мария Ясыня: от аланской княжны до святой русской княгини» в рамках XVIII Всемирного Русского Народного собора. Одним из итогов этого собрания стало обращение к Патриарху Московскому и всея Руси Кириллу с просьбой, по словам информационного портала «Русская народная линия», «благословить общецерковное почитание святой Марии Ясыни» [В рамках ВРНС 2014].

Вероятно, представители молодой Владикавказской епархии видят в популяризации почитания святой владимирской княгини движение в сторону обретения новых православных подвижников — покровителей Осетии (мне несколько раз в разных контекстах говорили о назревшей необходимости в новых прославлениях). Правда, в этом (как и в некоторых других случаях) вернее говорить о воспоминании незаслуженно забытых святых. Так

[1] Этот материал взят из публикации в журнале «Горец» [Славина 2012].

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-298-2/
© МАЭ РАН

секретарь епархии отец Савва Гаглоев, выступая на московском заседании, сказал: «Владикавказская епархия уже давно поднимает тему прославления Марии Ясыни. К сожалению, о ней мало знают и в России в целом, и у нас в Осетии. Она причислена к лику святых как подвижница Владимирской земли. Но ее подвиг, ее значение таково, что она достойна общероссийского, общецерковного прославления» [Там же].

Тема забвения и вспоминания еще отчетливее слышна в рассуждениях настоятельницы Богоявленского Аланского женского монастыря матушки Ноны (Багаевой) (документальный фильм «Ясыня», реж. Султан Цориев; Нарт-Арт-студия, 2010). Она сетует на историческое беспамятство: «Мы плохо знаем свою историю. И я вообще-то по первому образованию историк. И даже я многого не знала. Только сейчас погружаюсь в этот… такой, знаете, бездонный кладезь». И несколько позже переходит к подведению промежуточных итогов этого погружения в прошлое: «Сегодняшние историки провели колоссальную работу. И они свидетельствуют, что у осетин на самом деле есть более ста пятидесяти святых. <…> Такие знаменитые святые, как Мария Ясыня».

Однако для нас сейчас важно то, что довольно скоро этот призыв к широкому почитанию княгини перестал быть чисто церковной инициативой, в этот процесс довольно активно включились светские власти республики, вкладывая в идею всецерковного прославления Марии Ясыни свои смыслы.

Продвижение этого проекта не только в республике, но и в Москве призвано, на наш взгляд, переформулировать условия «союзного договора» между русскими и осетинами, в котором последние будут выступать не просто как верные подданные Российского государства, но и его созидатели. При таком взгляде на проблему представители осетинского народа получают особое право на высказывания на общенациональной (и, на мой взгляд, вполне националистической по идеологии) дискуссионной площадке — Всемирном русском народном соборе. Там на пленарном заседании уже упомянутого XVIII собора Таймураз Мансуров — единственный из глав субъектов Российской федерации, кто принял участие в этом высоком собрании, — выступил с ко-

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-298-2/
© МАЭ РАН

роткой, но весьма содержательной речью. Отправной точкой в этой речи стала фигура Марии Ясыни, рассуждения о которой привели говорящего к весьма общим и небанальным выводам о характере российской государственности: «Есть прописные истины, достойные постоянного напоминания. Одна из них та, что Россия существует как кавказское государство. Или еще точнее — кавказские территории являются неотъемлемой частью России. При всех коллизиях, подчас трагических, русский народ, строитель российской цивилизации, не устраивал “плавильный котел” народов. У каждого составляющего Россию народа сохранилось прошлое, есть общее настоящее и общее будущее [Мамсуров 2014: 4].

Интересно — и здесь мы возвращаемся к началу нашего рассуждения о трансформации аксиологических ориентиров в современном российском обществе — что перспектива всецерковного прославления княгини Марии была с энтузиазмом воспринята частью церковного истеблишмента, например протоиереем Всеволодом Чаплиным. Отец Всеволод принял участие в упомянутом ноябрьском секционном заседании и посвятил этой теме выпуск своей радиопрограммы «Время доверия» (11.11.2014. Радио «Комсомольская правда», выпуск «Осетинская княжна Мария Ясыня: кавказский народ и история России»). Доминантной темой в «московском» нарративе о Марии Ясыне было, разумеется, единство России в многообразии культур (из выступления на заседании: «Богатство — это величайшее разнообразие наших народов, умение переживать сложные периоды истории, умение уживаться при таком различии народов»).

Однако на передаче, в которой приняли участие представительницы фонда «Аланское наследие» Залина Кусаева и Эльмира Каражаева, довольно отчетливо прозвучала тема консервативности осетинских норм семейных отношений как естественного ориентира для современного человека. Отец Всеволод так описал чуждые ему идеи: «Вот сейчас пытаются объявить модным нечто другое: “Человек вообще один, да? Он не обязан ничего ни старшим, ни младшим. Ему должно быть хорошо одному. Заботиться о семье — это пережиток, это дикость, это первобытная модель поведения. Да ну их, все эти семейные связи. Без них как-то луч-

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-298-2/
© МАЭ РАН

ше. Денег будет больше, если ты один. <…> Живи ради себя!” Выгодно, полезно жить ради себя или нет?»

Одна из собеседниц охотно предоставила требуемую ведущим осетинскую альтернативу модному индивидуализму: «У нас есть понятие очага, семейного очага. У нас очень свято чтутся семейные, фамильные традиции. И это очень важно для сохранения осетинской культуры. И соответственно… вот, в чем уникальность вообще… даже осетинской молитвы? В том, что осетины никогда не просят у Господа благополучия только для себя. Издавна наши предки всегда понимали единство… как бы… Вот эта вот философия, концепция единой вселенной, она была присуща культуре издавна. И когда, вот, осетинская женщина молится и просит благодати для своих детей, да, она подразумевает детей всего мира, всей Вселенной. Она понимает, что люди всего мира связаны, да? И если хорошо одному, да, то должно быть… Или если плохо кому-то, то хорошо всем просто не может. И вот эта вот традиция единения и сосуществования с ближними, с соседями, с родственниками, с представителями древнего рода — это неотъемлемая часть и современной жизни. Потом вот демократичность общества. <…> Иерархически даже вот застолья наши. Они никогда не организовываются по достоинствам каким-либо… там сословным, да? Вот даже рассаживаются за столом у нас по старшинству. <…> Что опять-таки нас отсылает к завещанию Марии Ясыни, которая призывала почитать старших».

Таким образом, благочестивая владимирская княгиня, принесшая из родной аланской земли традиции предков, чтобы научить им поколения строителей русского государства, вновь встает на защиту семейных ценностей, тем самым одновременно успокаивая встревоженного московского священника-консерватора и тесно связывая общегосударственный и этнический патриотизм его собеседниц.

Библиография

Андреева Т. Третья святая земли Русской — Мария Ясыня // Православная Осетия. 2001. № 1.

В рамках ВРНС прошли общественно-научные чтения памяти святой Марии Ясыни. 14.11.2014 // http://ruskline.ru/news_rl/2014/11/14/v_

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-298-2/
© МАЭ РАН

ramkah_vrns_proshli_obwestvennonauchnye_chteniya_pamyati_svyatoj_marii_yasyni.

Духовное завещание ясской княжны // Православная Осетия. 2014. № 1 (143).

Кондратьев Д. Мария Ясыня // Православная Осетия. 2003. № 26.

Мамсуров Т. «Служить России верой и правдой, словом и делом — это великое счастье!» // Православная Осетия. 2014. № 1 (143).

Мачнев А. «На благих деяниях Марии Ясыни мы должны воспитывать молодежь // Православная Осетия. 2014. № 1 (143).

Муравлев Е., Фомичев Д. Послушник в стране Святителя Николая. Т. II. Аланский крест. М., 2015.

Славина О. Мария Ясская — княгиня русская // Горец. 2012. № 4.

Тетцоев А.В. Письмо в редакцию «Православная Осетия» // Православная Осетия. 2009. № 2 (94).

А.-М.М. Дударов

БИЛИНГВИЗМ ИНГУШЕЙ — КОНТУРЫ ПРОБЛЕМЫ

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

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-298-2/
© МАЭ РАН

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

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

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

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

Интенсивное проникновение русского языка в ингушскую среду имеет несколько исторических срезов: в первую очередь во время миграционных процессов, вызванных депортацией в 1944 г.; осетино-ингушским конфликтом 1992 г.; двумя прошедшими чеченскими войнами. В результате исторических перипе-

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-298-2/
© МАЭ РАН

тий ингушскому народу пришлось потерять значительную часть носителей своей культуры во время высылки, следовательно, здесь можно говорить о произошедшем сбое в цикле передачи этнокультуры из поколения в поколение. Можно говорить не только о потере одного из древнейших центров своего обитания — (современный Пригородный район и Владикавказ), а также ценных артефактов, характеризующих ингушскую культуру, хранившихся в учреждениях культуры ЧИ АССР, но и о массовом притоке беженцев — иноязычного контингента (чеченского, с которыми ингуши общаются больше на русском языке) и этнических ингушей (как правило, плохо или совсем не владевших родным языком). Сюда также можно отнести волну незначительной миграции ингушей конца 1990-х — начала 2000 годов, переселившихся на родину в связи с неоднозначным отношением, сложившимся в российском обществе по отношению к «лицам кавказской национальности».

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

Следующая группа — от 30 до 50 лет — владеет родной речью удовлетворительно и охотно переходят на русскую речь. Далее молодежь в возрасте от 14 до 30 лет, обладающая хорошей русской речью, при этом ингушская употребляется в силу необходимости. Часть считает изучение родного языка бесполезным занятием.

И, наконец, последняя категория — дети среднего, младшего школьного и дошкольного возраста, охваченные современной системой образования РИ, где предпочтение отдается преподаванию и воспитанию на русском языке.

Можно выделить несколько уровней проникновения русского языка в ингушскую среду. Первый и собственно самый распро-

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-298-2/
© МАЭ РАН

страненный сегодня — это бытовой уровень, который включает в себя общение дома, «радио и телевидение при спонтанной речевой практике» и неосознанной специфике языковой системы. Как правило, в ингушской семье старшая возрастная группа обращается к молодым на ингушском языке, при этом как среднее поколение, так и младшее довольно часто отвечает на русском языке. Стоит отметить, что если в доперестроечное время данная ситуация была характерна в основном для городских жителей, то сегодня такую ситуацию можно наблюдать и в селах.

Второй уровень, когда проникновение русского языка происходит искусственным образом: язык осваивается в учебной обстановке с использованием различных специальных методов и приемов. Параллельно преподавание ингушского языка в республиканских школах ведется на низком уровне. Часть учебников, которыми пользуются сегодня школьники по родному языку, были разработаны еще в конце 1930-х годов, родной речи и родной литературе — в 1960–1980-х годах. Соотношение мероприятий, проводимых в образовательных учреждениях, примерно 10 % на 90 % в пользу русского языка. Практически отсутствуют красочные и содержательные в контексте национальной культуры детские издания. В большинстве своем местные литераторы склонны перенимать и тиражировать ценности европейской культуры, в связи с чем становится не престижным, да и не выгодным издавать литературу на ингушском языке. Абсолютное большинство членов Союза писателей РИ пишут свои произведения на русском языке.

Третий (официальный) уровень — массовое тиражирование русской речи ввиду отсутствия каких-либо знаний ингушского языка у большинства республиканских чиновников, а следовательно, невозможность реализовывать конституционное положение ингушского языка как государственного. Срабатывает принцип «за кем больше властных структур — у того больше возможностей утвердить свою систему коммуникации» [Албогачиева 2014: 187]. В соответствии с Конституцией Российской Федерации 1993 г. ее субъекты имеют право устанавливать на своей территории государственные языки (ст. 68) [Конституция РФ 1993], де-факто ингушский язык имеет данную возможность

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-298-2/
© МАЭ РАН

в Республике Ингушетия только на бумаге. Внутренний документооборот, официальные встречи, мероприятия, конференция, совещания на всех уровнях ведутся исключительно на русском языке. Руководство парламента республики, министерств, ведомств, образовательных учреждений практически не использует ингушский язык на территории в статусе, закрепленном за ним Конституцией РФ и РИ [Конституция РИ 1994]. «Несмотря на статус государственного языка на территории республики, ингушский язык преподается в школах и университетах Ингушетии как иностранный язык» [Албогачиева 2014: 199]. В связи с уменьшением объема выполняемых ингушским языком общественных функций он сегодня находится далеко не в равном положении по отношению к русскому языку. Русско-ингушское двуязычие несет с собой постепенное вытеснение ингушского языка [Албогачиева 1994: 199]. Несколько лет назад был ликвидирован единственный Центр ингушского языка, тогда как насущной необходимостью было расширение его работы.

Засорение ингушского языка происходит и через средства массовой информации. В передачах на ингушском языке редакторы иногда пропускают речь, которую нельзя назвать ни ингушской, ни русской. Существует негласный запрет на произношение и написание фамилии на ингушском языке, следует передавать ее в русской форме (Оздой, Чурнаькъан разрешают писать только в русской форме — Оздоев, Цуров). Газета «Сердало», выходившая на родном языке с 1 мая 1923 г. , сегодня на 80 % состоит из текстов на русском.

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

Применительно к формам заимствования и способам замещения, произошедшим в ингушской речи, стоит отметить, что они

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-298-2/
© МАЭ РАН

происходили как из русского языка, так и из арабского. Место малоиспользуемых слов (из бытовой, профессиональной, военной, правовой лексики) занимают термины, а иногда и целые выражения из других языков. Заимствования укореняются, обрастая вспомогательными словообразовательными формами ингушского языка. В результате происходит потеря словообразования внутри ингушского языка, через префиксально-суффиксальный состав. Происходят абсолютно неоправданные заимствования через средства массовой информации, научную, художественную и образовательную литературу. В моду вошло употребление выражений, заменяющих целые части речи. Так, полностью вышли из устного употребления ингушские числительные (хотя в литературе они присутствуют), которые заменены на числительные из русского языка.

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

– Фу мах ба машена? (Сколько стоит машина?)

– Пятьсот тыщ (вместо *“пхи бIаьзза бIаьтум”* или *“пхи эзар сом”*).

– Фу доаккх морожнех? (Сколько стоит мороженое?)

– Двацат пят рублей.

– Кхоъ ял (дайте три).

– ХIахьий, здачи двацат пят рублей дIаэц» (На, возьми сдачи двадцать пять рублей, вместо *“ши тум пхи сом”* или *“ткъаь пхи сом”*).

Сопоставляя ингушскую речь до депортации и в настоящее время, следует признать ее разительное отличие. В Казахстане «был установлен специальный режим проживания». Многие уче-

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-298-2/
© МАЭ РАН

ные в области языкознания «были репрессированы или надолго изолированы от активной общественной и научной деятельности» [Албогачиева 2014: 200].

Процесс широких заимствований начался именно здесь, когда разделенный на мелкие группы ингушский народ, расселенный в северных районах, соприкоснулся с русскоязычной средой. В южные области Казахстана и Киргизию была устроена партноменклатура и лояльная к сталинскому режиму ингушская интеллигенция. Будучи детьми, пережившими депортацию, представители нынешнего старшего поколения общаются на довольно чистом ингушском языке, не засоряя ее нововведениями. Однако для них характерно незнание ингушского письма и использование отдельных русских слов в родной речи. При этом данный контингент обладает хорошими знаниями русского языка. Такая ситуация объясняется тем, что обучение в депортации проводилось на русском языке, «когда адаптация в новых и сложных условиях способствовала тому, что оказались забытыми многие обычаи, предания, песни, легенды, народные промыслы и народная медицина» [Албогачиева 2014: 197], а ингушской речью приходилось пользоваться лишь в семье и среди малочисленных групп соплеменников. Усвоивших в депортации русский язык следует относить к билингвам, когда владение обоими языками было на достаточно хорошем уровне, хотя ингушской письменностью они и не владели. Часть из них можно назвать и полилингвами, так как они хорошо владели казахским, киргизским, немецким, украинским языками.

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

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-298-2/
© МАЭ РАН

«ГIалгIаша Бурув кхоаб, Бурос хIирий кхоаб» — «Ингуши кормят Бурув (Владикавказ), а Бурув кормит иронов»; «ГIалгIаша Буро тIа жаи хьажкIаи кхухь, юха цIа чкъаьреи чIоркаши кхухь» — «Ингуши возят в Бурув овец и кукурузу, а домой рыбу и бублики»; «Г1алг1аша дезала оасар 1омаду, х1ираша дешар 1омаду» — «Ингуши учат детей прополке, осетины — знаниям».

Ингуши — жители Пригородного района, несмотря на то что с конца 50-х годов прошлого века находились в мононациональных анклавах, обладали правильной устной речью. Отсутствие преподавания в школах Пригородного района ингушского языка[1] компенсировалось возможностью постоянного внутреннего общения. К факторам, повлиявшим на такое состояние устной речи, следует отнести и занятие местного населения в основном сельским хозяйством, разведением скота, сбором черемши, т.е. традиционными формами хозяйствования, а также некую социальную изолированность от других этнических групп. Подавляющее большинство ингушей Пригородного района не владели навыками чтения на родном языке.

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

Специфическая ситуация с владением ингушским языком сложилась в Малгобекском районе. Так, в с. Верхние, Средние и Нижние Ачалуки, Инарки, Сагопши ее можно оценить как удовлетворительную. К этому списку стоит отнести и с. Новый Редант, образовавшееся в конце 50-х годов XX в. из жителей

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

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-298-2/
© МАЭ РАН

с. Ахки-Юрт и Ангушт Пригородного района, а также появившееся здесь в 1990-е годы новое село Зязиков-Юрт. В селах же, расположенных по Малгобекскому хребту, преподавание родного языка долгие годы после возвращения из депортации не велось. Основной контингент здесь также не умеет читать и писать на родном языке. Такая же ситуация обстоит и в г. Малгобек.

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

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

Тенденция засорения ингушского языка имеет некоторые особенности. Например, если до депортации ингуши говорили: «Цхьа г1ат лакхе хьалтIавала» («Поднимись на один этаж»), то сегодня данная фраза может иметь несколько разновидностей передачи:

— Цхьа *этаж* лакхе хьалтIавала (старшее поколение).

— *На один этаж* хьалтIавала (среднее поколение).

— *На один этаж подняться* де (в основном молодежь и те, кто плохо владеет ингушской речью).

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-298-2/
© МАЭ РАН

Другой пример:

— Цу таках дIавахача аьттехьа босе дIайолалу — По этой тропинке если идти дальше, то справа начинается склон.

Возможные варианты засорения:

— Цу *тропинках* дIавахача *направо* босе дIайолалу.
— *По тропинке* дIавахача *справа склон* дIайолалу.
— *По тропинке* дIавахача *справа склон начинаться* ду.

Плачевно, что сегодня собеседника не волнует качество услышанной в ответ речи. Употребление иноязычных сочетаний, целых предложений принимается как должное. Если еще в первые постсоветские годы можно было услышать в ответ на засоренную ингушскую речь, произнесенную женщиной-ингушкой, сравнение ее с «моаташкь» — матушка («Моаташко мо г1аскхий мотт ма бувций цо-м» — «Она говорит на русском, как моаташкь»), а в отношении мужчины — с «г1аскхе» — русский («Д1ааккхал д1а, ший массаза бувца г1аскхий мотт т1ехьа!» — «Да ну его, со своей постоянной русской речью!»), то сегодня такое осуждение практически отсутствует. Иногда про собеседника, имевшего привычку в ингушской среде постоянно говорить на русском языке, допуская значительное количество ошибок, говорили: «Говр г1аскхий мотт бувц цо» — «Он разговаривает на лошадином русском языке»).

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

Iибадат (араб.: عبادة) — текъам (инг) — поклонение (русск.);
рукн (ركن) — Iоверзар — поясной поклон в намазе;

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-298-2/
© МАЭ РАН

сужд (سجود) — корттохар — земной поклон в намазе;

рамзан (رمضان) — мархибутт — месяц обязательного поста в исламе (отдельно термин *мархх* еще в XIX — в первой половине XX в. употреблялся в двух значениях: месяц и пост);

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

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

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

гIалат (غلط) — галвалар — ошибка (термином используются редко);

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

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

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

параз (فرض) — декхар — обязанность.

Присутствует и ряд составных словоформ из арабской и ингушской основ:

Iаламсаг — дийшасаг — ученый религиозных наук, алим (состоит из араб.: *Iалам* и инг.: *саг* (человек).

Iилманхо — светский ученый (араб.: *Iилм* и инг.: *-хо* (суффикса лица).

Следует отметить, что основным путем проникновения ислама в ингушскую среду был Дагестан. Именно с этим связана замена звука «Ф», имеющегося в ингушском и в арабском языке, на звук «П», который обычно употребляется в чеченском и дагестанских языках вместо «Ф». В силу этого арабизмы с данным звуком, перешедшие из дагестанских языков прямо или посредством чеченского языка, ингуши произносят через «П», несмотря на его

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-298-2/
© МАЭ РАН

наличие в ингушском языке. Например: *«**п**ана», **п**араз, **п**аргIато, **п**асикъ»* и т.д. Но в последнее время произношение звука «Ф» возвращается, что скорее следует связывать с мусульманским образованием, проводящимся сегодня ингушами-алимами.

Таким образом, на сегодняшний день можно констатировать, что повсеместное использование русского языка приобрело угрожающие масштабы для ингушской устной речи и письма. Воспринимая болезненно сложившуюся ситуацию, население объясняет ее следствием преднамеренных действий. При обсуждении этой проблемы на бытовом уровне часто можно услышать такие слова: «Даьра, Iаьдала дезаре иштта толха-м бергбацар гIалгIай мотт» — «Если бы власть желала, то язык настолько не испортился бы»; «Вай къам ца дезаш мо мара, вай мотт безац» — «Как не любят наш народ, так не любят и наш язык»; «Вай Iаьдал цIаккха а ший къамангахьа хиннадац» — «Наша власть (имеется в виду региональная) никогда не стояла на стороне своего народа»; «Вай хьакимашта вай мотт беза-м безац» — «Нашим чиновникам наш язык не нужен».

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

Население еще больше утверждается в своем мнении при просмотре телепередач, транслируемых из соседних республик. Так, стало обыденным выражение: «Цар-м дика в1ашт1ехьа доал, шой мотт лебе а из лорабе а, укхаза вай мала веннав мича хов сона!» — «У них хорошо получается, и разговаривать, и беречь свой язык, а здесь я не знаю, кто у нас умер — непонятно?» Данная аллегория «укхаза мала веннав?» ингушами употребляется при сильном разочаровании.

Таким образом, ингушский язык, являясь одним из определяющих элементов существования этноса, в настоящее время требует не столько пристального внимания со стороны научного сообщества и органов власти, сколько настоящего возрождения, ибо «без специальной государственной поддержки в виде обязательных квот его присутствия в тех или иных сферах ингушский язык через одно-два поколения утратит реальную коммуникативную функцию и превратится в мертвый язык» [Албогачиева

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-298-2/
© МАЭ РАН

2014: 201]. Это приведет не только к потере ингушского языка, но и к исчезновению ингушского народа как этноса.

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

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

Библиография

Аврорин В.А. Проблемы двуязычия и многоязычия. М., 1972.

Албогачиева М.С-Г. Язык как атрибут власти в контексте ингушско-русского билингвизма // Символы, атрибуты и образы власти. СПб., 2014.

Артеменко О.И. Полиэтничность России: Государственная образовательная и языковая политика // Вестник образования. Тематическое приложение. 2008. № 2.

Барахоева Н.М. Ингушский язык // Ингуши. М., 2013.

Белянин В.П. Психолингвистика. М., 2003.

Гунжитова Г-Х.Ц. Государственная политика в России на современном этапе: Автореф. дис. … канд. полит. наук. Улан-удэ, 2011.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-298-2/
© МАЭ РАН

Дешериев Ю.Д. Закономерности развития и взаимодействия языков в советском обществе. М., 1966.

Закирьянов К.З. Уроки русского языка в лингафонном кабинете. М., 2001.

Конституция Российской Федерации. М., 1993.

Конституция Республики Ингушетия. Назрань, 1994.

Селиверстова В.И. Понятийно-терминологический словарь логопеда. М., 2004.

Николс Д. Состояние ингушского языка // http://www.doshdu.ru].

Atlas of the World's Languages in Danger. 3rd edn. Paris, UNESCO Publishing /Moseley, Christopher (ed.). 2010. /Online version: http://www. unesco. Org / culture / en / endangered languages / atlas. Atlas of the World's Languages in Danger 2010.

В.Ю. Крюкова

ПРАЗДНОВАНИЕ НОВРУЗА В ТУРКМЕНИСТАНЕ

Ноуруз (перс., туркмен. *Новруз*), празднуемый в день весеннего равноденствия, на протяжении многих веков являлся днем начала нового года в Иране и до сих пор отмечается в странах, испытавших иранское влияние. Тем не менее истоки и происхождение этого праздника не столь очевидны. По крайней мере, в дошедших до нас авестийских и других древнеиранских источниках нет упоминаний о Ноурузе, а предназначение дворцового комплекса в Персеполе для совершения царских ритуалов в день весеннего равноденствия является лишь гипотетическим и принято не всеми исследователями [Shahbazi 2004: 11–12]. Само слово впервые засвидетельствовано в пехлевийской литературе: среднеперсидское *nōg rōz* (*nwk rwc*, <Av. **navaka- raocah-*) [Boyce, Nowruz] соответствовало современному персидскому *nōwrōz* «новый день», в то время как авестийский прототип **navaka-raocah-* должен был означать «новый свет». М. Бойс вслед за В. Айлерсом отмечала, что в древности для обозначения начала

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-298-2/
© МАЭ РАН

нового астрономического года очевидно существовал «фактический» термин **nava- sard*, а **navaka- raocah-* могло иметь ритуальный смысл с эсхатологическим подтекстом [Boyce 1975: 175 n. 186].

В среднеперсидской и более поздней литературе роль основателя традиции празднования Ноуруза стали приписывать легендарному Йиме (Джамшиду), важному персонажу в мифологии Авесты и более поздних зороастрийских текстах, при этом наши визуальные представления о Наврузе как празднике весны и тюльпанов основаны на образах сасанидского искусства, создававшихся в то же время, что и упомянутые среднеперсидские тексты. С открытием памятников так называемого Бактрийско-Маргианского археологического комплекса (БМАК), принадлежащих культуре эпохи бронзы, наши знания о праздновании весны на территории Средней Азии могут быть расширены.

Безусловно, говоря о БМАК, письменность которого если и существовала, то пока не была обнаружена, употреблять термин «ноуруз/новруз» некорректно. Тем не менее найденные на памятниках этой культуры ритуальные и другие артефакты позволяют воспроизвести картину праздника, приуроченного к цветению тюльпанов, которое в этом регионе по времени могло примерно совпадать с днем весеннего равноденствия.

Большая часть находок с изображением тюльпана происходит из столичного центра БМАК, так называемого Гонур-депе (Южный Туркменистан), раскопками которого много лет руководил В.И. Сарианиди. Обнаруженные произведения древнего искусства не только многочисленны, но и выполнены в различных техниках, что позволяет судить о популярности мотива тюльпана и широком использовании его как в декоративных, так и культовых целях. Так, в различных изданиях В.И. Сарианиди опубликованы круглая металлическая перегородчатая печать с профильным изображением тюльпана и миниатюрный стеатитовый флакон из Гонурского дворца с выцарапанным изображением этого цветка. Кроме того, выгравированный тюльпан с характерными для этого растения листьями входит в состав композиции, помещенной на основание каменной двусоставной вазы из погребения 1750 Гонурского некрополя. Как указывает Сарианиди,

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-298-2/
© МАЭ РАН

ваза предназначалась для культовых церемоний [Сарианиди 2001: 70], что представляется тем более важным для понимании роли весеннего цветка в обрядности древних обитателей Гонура.

То, что в таких композициях символическим растением, а иногда и «мировым древом» служит тюльпан, можно объяснить временем цветения этого цветка. Очевидно, что изображения с весенним цветком (столь регулярно встречающиеся в памятниках БМАК и особенно на Гонуре) были призваны указать на время совершения вполне определенных ритуалов, приуроченных к древнему весеннему празднику, вероятно, предшественнику или аналогу Ноуруза/Новруза. Косвенным доказательством использования тюльпанов и их изображений в ритуальных целях является находка, сделанная на Гонур-депе при работах на раскопе 18 в осенний сезон 2010 г. [Крюкова 2012: 222]. Вырезанный из глиняного листа, а затем обожженный тюльпан, выполненный примерно в натуральную величину, использовался, возможно, как вотивный предмет. Можно предположить, что приношение совершалось в дни весеннего праздника, поскольку иное время обращения к мотиву тюльпана вряд ли уместно.

Логично предположить, что тюльпан, ассоциирующийся с возрождением природы и воспроизведенный в контексте поклонения богам или в сюжетах, связанных с изображением мироустройства, указывает на некий весенний праздник, бытовавший на территории современного юго-восточного Туркменистана и прилежащих территориях северного Афганистана, южного Узбекистана и западного Таджикистана по крайней мере уже в эпоху бронзы.

Впоследствии весенний праздник был переосмыслен в иранской традиции как «Ноуруз» и затем, уже как результат иранского влияния, вернулся на территорию Туркменистана. Однако, возможно, именно древнейшая традиция сохранялась в традиционной культуре туркмен в различных формах народного творчества, таких как вышивка и ковроделие, передающих характерные профильные изображения тюльпанов.

В современном Туркменистане изображения тюльпанов попрежнему украшают улицы городов в дни празднования Новруза. Но они не ассоциируются, в отличие от иранской традиции, с про-

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-298-2/
© МАЭ РАН

литой кровью праведников и их новым рождением в загробной жизни. Для туркмен, как мне часто приходилось слышать, тюльпан является скорее символом принадлежности к тюркскому миру, где изображение этого цветка стало наиболее популярным, а также собственно туркменским символом. Само же празднование Новруза является в Туркменистане значимым не только по культурно-историческим, но и по политическим причинам — оно стало объединяющим фактором для ряда стран средневосточно-центральноазиатского региона.

Так же как весенний праздник на Гонуре был посвящен культам женских божеств, по воле случая в Туркменистане он был связан с женским культом — культом матери Сапармурата Ниязова, Сердара (вождя) и Вечно Великого Сапармурата Туркменбаши, президента Туркменистана с 1990 по 2006 г. В 1992 г. Новруз был введен в число официальных праздников в качестве Национального праздника весны, который отмечался 20–22 марта. Очевидно, что введение в обиход праздника, являвшегося частью традиционной культуры туркмен досоветского времени, к тому же не связанного с исламом, должно было способствовать росту национального самосознания. В результате проведенной Ниязовым в 2002 г. реформы календаря сам месяц март получил наименование «новруз». Из числа праздничных дней 20 марта было выделено для Национального праздника женщин Туркменистана в качестве замены 8 марта. Дата была приурочена к дню рождения (20 марта 1913 г.) Гурбансолтан Аннаниязовой, матери Туркменбаши, погибшей во время ашхабадского землетрясения 1948 г.

После прихода к власти в 2007 г. Гурбангулы Бердымухамедова культ Туркменбаши и членов его семьи становился все менее актуальным, и в 2008 г. был издан президентский указ, согласно которому с 2009 г. в календарь праздников возвращен Международный женский день 8 марта, а Новруз байрамы отмечается 21 и 22 марта, которые объявлены нерабочими.

Это изменение в праздновании Новруза в Туркмении совпало с ростом международного интереса к празднику, с возможностью использовать его как некий объединяющий фактор. 30 сентября 2009 г. Ноуруз (Новруз, Навруз, Невруз, Наурыз и т. д.) был включен ЮНЕСКО в Репрезентативный список нематериального куль-

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-298-2/
© МАЭ РАН

турного наследия человечества. 23 февраля 2010 г. по инициативе Азербайджана, Албании, Афганистана, бывшей югославской Республики Македония, Индии, Ирана, Казахстана, Кыргызстана, Таджикистана, Туркменистана и Турции 64-я сессия Генеральной ассамблеи ООН признала 21 марта Международным днем этого праздника. В 2011 г. признание потенциальной объединяющей роли Ноуруза (Новруза, Навруза и т.д.) дало начало международной инициативе совместного проведения переходящего празднования в одной из столиц региона с участием глав государств. С этого времени международные торжества состоялись в столицах Ирана (2011), Таджикистана (2012), Туркменистана (2013), Афганистана (2014).

Фактически совместное празднование Ноуруза (Новруза, Навруза и т.д.) стало предлогом для формирования новой общности иранских и тюркских народов в рамках средневосточно-центральноазиатского региона. К проводившимся в 2013 г. в Туркменистане торжествам были приурочены международные переговоры, в том числе на самом высоком уровне — встречи с президентами Ирана, Пакистана, Афганистана, Таджикистана, а также с заместителем Генерального секретаря ООН К. Токаевым, заместителем премьер-министра Азербайджана Э. Эфендиевым, заместителем председателя Мажилиса Казахстана К. Джакуповым, министром культуры Кыргызстана С. Раевым, министром энергетики Турции Т. Йылдызом. На трехсторонней встрече президентов Туркменистана, Афганистана и Таджикистана обсуждался проект строительства железной дороги «Туркменистан — Афганистан — Таджикистан». С Бердымухамедовым также встречался президент Республики Татарстан Рустам Минниханов, представлявший на празднестве не только Татарстан, но и Российскую Федерацию.

Очевидно, что политический аспект мероприятия был первостепенным. Помимо этого, к празднику была приурочена научная конференция «Новруз — праздник мира и добра». К празднованию была выпущена популяризующая Новруз книга «Новрузнама» (тираж 8000 экз.) [Nowruznama 2013], содержащая тексты на туркменском, английском и русском языке. Официальное празднование Новруза происходило в 20 км от Ашхабада на «яйле»

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-298-2/
© МАЭ РАН

(летнем горном пастбище), в предгорной долине Ахала, близ памятника Анау (Аннау).

Таким образом, в последние годы один из древнейших праздников приобрел геополитическое значение. Однако в этом отношении его объединяющая роль является скорее формальным предлогом для развития отношений между странами-участницами. В этой связи примечательно, что с уходом с политической арены таких государственных деятелей, как Ахмадинежад и Карзай, программа проведения международного ирано-тюркского Ноуруза (Новруза, Навруза и т.д.) также оказалась под угрозой сворачивания.

Библиография

Крюкова В.Ю. О гонурских тюльпанах // Труды Маргианской археологической экспедиции. Т. 4. Исследования Гонур Депе в 2008–2011 гг. / Гл. ред. В.И. Сарианиди. М., 2012.

Сарианиди В.И. Некрополь Гонура и иранское язычество. М., 2001.

Boyce M. A History of Zoroastrianism. Vol. I. Handbuch der Orientalistik. Erste Abt. VIII. Band, 1. Abschn., Lieferung 2. Leiden; Köln, 1975.

Boyce M. Nowruz. i. In the Pre-Islamic Period // The Pre-Islamic Period. [Электронный ресурс]. Режим доступа: URL: http://www.iranicaonline.org/articles/nowruz-i (дата обращения: 10.05.2015).

Nowruznama / Jogapkär red. Ö. Gündogdyýew. Ashgabat, 2013.

Shahbazi A. Shapur. Persepolis. Tehran, 2004.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-298-2/
© МАЭ РАН

IN MEMORIAM

ПАМЯТИ ЮРИЯ ЮРЬЕВИЧА КАРПОВА: КОЛЛЕГИ О ДРУГЕ И УЧИТЕЛЕ

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-298-2/
© МАЭ РАН

Ю.М. Ботяков

С Ю.Ю. Карповым я познакомился в 1981 г., когда он, аспирант Л.И. Лаврова, работал над своей диссертацией в отделе Средней Азии, Кавказа и Казахстана. Как и у всех коллег, у меня остались воспоминания о человеке, с которым мы проработали долгие годы в одном отделе. Некоторыми из них, быть может не столь значительными, но, как мне кажется, важными в понимании сути этого человека, мне хотелось бы поделиться.

В связи с уходом из жизни Л.И. Лаврова Юрию Юрьевичу пришлось заканчивать свою работу под руководством В.К. Гарданова. Вспоминая о работе с ним, Ю.Ю. Карпов рассказывал следующий эпизод. Отдав свою рукопись на прочтение, он получил ее, испещренную пометками. В первый момент, смеялся Карпов, это задело мое самолюбие, но затем я оценил кропотливый труд, проделанный для моей пользы этим человеком, внимательнейшим образом проработавшим мой текст. В дальнейшем подобный стиль работы стал характерным и для самого Ю.Ю. Карпова: многочисленные тексты диссертаций, приходивших из различных регионов Кавказа, прорабатывались им самым добросовестным образом.

Еще один эпизод, говорящей уже о его научной чистоплотности: став, по сути, первым исследователем дагестанского праздника Игби, Юрий Юрьевич всегда подчеркивал, что его внимание к нему привлек А.И. Азаров, с которым он совершил одну из своих экспедиций в аул Шаитли. Лично мне пришлось совершить лишь одну совместную экспедицию, в которой я отметил такую характерную для Ю.Ю. Карпова особенность проведения полевых исследований: по окончании работы на месте, где уже были установлены контакты с людьми и налажен быт, он обычно ехал дальше, максимально используя время для сбора материала.

Еще одна примечательная деталь, связанная с моим личным опытом. Придя в отдел Кавказа из отдела Средней Азии, я сразу же получил от Юрия Юрьевича подарок: именно он предложил мне разработку темы «абреки». К тому времени он уже завершал свою книгу «Джигит и волк», и разработка темы, связанной с абречеством, могла стать логическим продолжением этого труда. Как руководить отдела Ю.Ю. Карпов всегда думал о коллегах,

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-298-2/
© МАЭ РАН

работающих рядом с ним. И последнее, на что я хотел бы обратить внимание, – это его особенность радоваться успехам других как своим собственным.

М. С.-Г. Албогачиева

Одни люди появляются в нашей жизни и исчезают, но есть личности, которые оставляют после себя яркий и незабываемый след. К числу последних относится Ю.Ю. Карпов. Наше знакомство состоялось в мае 2000 г. на Лавровских чтениях в Кунсткамере. На тот период жизни я имела базовое педагогическое образование и работала над сбором материала по генеалогии своей семьи и истории ингушского народа. Но это были изыскания не профессионального исследователя, а просто любителя. Юрий Юрьевич проявил живой интерес к моей персоне и к тому, что я делаю на этом поприще. Он рассказал мне о своей экспедиционной поездке в Ингушетию и о привезенных им фотоматериалах, которые заняли достойное место в фотоиллюстративных коллекциях МАЭ. Он тепло отзывался о своей поездке и делился своими впечатлениями об увиденном и услышанном. Возможно, эти впечатления в какой-то мере и способствовали тому, что я стала соискателем и позже сотрудником отдела этнографии Кавказа, которым он руководил.

Все последующие годы мне довелось быть свидетелем того, как он бескорыстно помогал и направлял в нужное русло всех исследователей, которые обращались к нему как к известному кавказоведу. И что примечательно, он со всеми людьми был одинаково приветлив и любезен, независимо от социального и интеллектуального уровня собеседника. Он был готов помочь любому нуждающемуся в этом.

Юрий Юрьевич был отличный полевик, он оставил после себя множество книг и статей, написанных с привлечением экспедиционных материалов. В последние годы наряду с полевыми исследованиями он стал активно заниматься поиском архивных материалов, касающихся государственного строительства в 20–30-е годы прошлого столетия. Он привозил очень много архивных материалов, с которыми работал сам и щедро делился с коллегами. Каждый исследователь, работавший в архивах, знает

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-298-2/
© МАЭ РАН

насколько это трудоемкая и кропотливая работа, но ему были чужды такие качества, как жадность, корысть. Карпов относился к такой категории руководителей, которые меньше всего заботятся о личном благе и саморекламе. И больше всего — о людях, с которыми работают и живут.

За весь период времени, проведенный в этом коллективе, мне довелось увидеть только его самые лучшие человеческие качества — доброту, требовательность, такт, чуткость, сострадание. Благодаря этим качествам ему удалось открыть новых кавказоведов, которые успешно трудятся на благо отечественного кавказоведения.

Е.Л. Капустина

Юрий Юрьевич, как и подобает хорошему этнографу, много работал в поле. Большая часть его полевых выездов пришлась на Дагестан. Он начал работать там еще в 1981 г., достаточно регулярно выезжал в Дагестан на протяжении всех 1980-х годов, но в 1990-е годы, когда и северокавказский регион, и академические институты переживали непростые времена, поездки свелись к минимуму. В начале века опять появилась такая возможность, и в 2003 г. Юрий Юрьевич опять возвращается к практике ежегодных полевых выездов в республику. С 2004 по 2009 г. мне посчастливилось ездить в Дагестан вместе с ним.

Органичное сочетание внимательности, доброжелательности и уважения к информантам, на мой взгляд, отличало стиль его полевой работы. При этом он не перегибал палку: не играл в нарочитое панибратство с информантами, сохраняя небольшую, но все же дистанцию. Карпов мог разговаривать с любым информантом на равных, не впадая в восторженное заискивание и одновременно не позволяя себе ни малейшей тени снобизма и «взгляда свысока». Интеллигентный стиль работы подкупал людей, и разговоры даже с теми, кто изначально не был готов давать интервью, всегда удавались. Многие, узнав от меня (Юрий Юрьевич никогда не бравировал должностями и регалиями), что перед ними доктор наук и автор множества монографий, всегда удивлялись его скромности и интеллигентности, неизменно повторяя «настоящий ленинградец!»

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-298-2/
© МАЭ РАН

Он не навязывал свой стиль ведения интервью, не настаивал на исповедовании его теоретических позиций в работе. Но он настойчиво призывал к чуткости и уважению к той культуре, в которой приходится работать. Ему было важно не только понять — как устроено общество и какие винтики какую роль играют в этом сложном механизме. Не меньше он ценил возможность научиться любить эту культуру и главным образом людей, ее носителей. Любить и не быть высокомерным, а смотреть во все глаза, удивляться каждой мелочи и бесконечно задавать себе вопросы — почему так, откуда это здесь. Например, бродя по улочкам Махачкалы, он обращал мое внимание на знаменитые пристройки к многоквартирным домам, а также привычку махачкалинцев называть квартиру «секцией» и задавал сам себе вопрос, почему они так распространились тут, нет ли здесь какой-то связи с культурной спецификой региона, с этнографическими реалиями Дагестана сельского. И в результате он предложил в качестве интерпретации идею родства пристроек с системой организации традиционного горского селения, где дома, расположенные вплотную друг к другу, образуют единый монолит, где каждый дом является лишь частью общего архитектурного и социального элемента. Увидеть в повседневности очередную культурную загадку, быть чутким ко всем мелочам, но при этом не ограничиваться смакованием незначительных деталей и через них переходить к более серьезным обобщениям — вот то качество, которое он ценил в исследователях и которым, несомненно, обладал сам.

Юрий Юрьевич не просто изучал Дагестан — он его, безусловно, любил и считал своим. Настолько, что мог сокрушаться, если видел какие-то черты культурного упадка в обществе, поскольку не мог относиться ко всему происходящему равнодушно. Но при этом он умел убрать личные эмоции на задний план и сосредоточиться на работе, понять и попытаться принять то, что по-человечески не очень нравилось, но привлекало его как исследователя. И да, он продолжал любить Дагестан, удивляться и восхищаться им, несмотря ни на что. И эта любовь и принятие были, безусловно, взаимны. Его любили и любят в горах, им восхищаются и ему благодарны за его труды и за его искреннюю симпатию к Стране гор, его учеников с легкой руки местного журна-

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-298-2/
© МАЭ РАН

листа некоторые звали «карпятами». И на его уход Дагестан откликнулся шквалом звонков и писем с соболезнованиями и эмоциональными сожалениями об утрате того, кто так чутко и профессионально изучал, так тонко понял и так просто и ясно рассказал про социокультурные феномены этого яркого и сложного региона.

«Мы так благодарны ему, мы многое узнали про себя и свою культуру из его книг», — мне часто приходится слышать такие отзывы дагестанцев. Это не официальные фразы из залов и кабинетов, а простые и искренние слова людей, живущих в горах и на равнине, в селах и городах, всех, кто помнит его, разговоры с ним, кто читает его книги и вдохновляется ими, кто благодарен ему за его работу. Эта благодарность, наверное, лучшая регалия, лучший орден, который может получить этнограф в той среде, которую изучает. Горцы, на которых взглянул Юрий Карпов и о которых рассказал и им самим, и всем прочим, обладают хорошей памятью. Пусть она будет ему вечным памятником и вечным образцом для подражания последующим поколениям исследователей.

С.А. Штырков

Юрий Юрьевич привел меня в отдел этнографии Кавказа и в кавказоведение — страну, в которой он жил и которой, пожалуй, владел. В течение почти пятнадцати лет мы работали в одном отделе, объединенные рутиной заполнения планов и написания полных торжества отчетов. Признаюсь, все это время мне редко приходилось задумываться о масштабе личности Ю.Ю. Карпова. Он был моим начальником и коллегой, и единственное, что мне казалось в нем необычным, — это его работоспособность, которой я дивился и завидовал.

Однако, приезжая на Кавказ, я начинал понимать, с кем меня довелось работать в одном кабинете. Много раз в разговорах с коллегами, называя место своей службы, я слышал в ответ: «Так Вы с Карповым работаете! Как Вам повезло». Карпова знали абсолютно все, кто имел хоть какое-то отношение к изучению истории и культуры Кавказа. Его ценили, им восхищались. Лучшим подарком, который я мог привезти из Петербурга, были книги,

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-298-2/
© МАЭ РАН

написанные Юрием Юрьевичем, тиражи которых давно разошлись. Хорошо помню, как во Владикавказе я услышал слова, полные одновременно удивления и пиетета: «Карпов понял нас, кавказцев, лучше нас самих». Как будто речь шла о чудотворении. Теперь я понимаю, насколько правдивыми было это замечание, оброненное, кстати говоря, в разговоре о том, что книги Юрия Юрьевича нельзя в институте оставлять без присмотра — обязательно кто-нибудь присвоит.

Е.Ю. Захарова

Будучи руководителем коллектива исследователей, имеющих разные интересы и, по сути, принадлежащих к разным школам, Ю.Ю. Карпов признавал право на существование любых тем и подходов, независимо от того, близки они были ему или нет. Он никогда не пытался повлиять на исследования коллег, но всегда был готов посоветовать литературу, материалы или дать контакты, сам предлагал такого рода помощь.

Он был авторитетом и во многом ориентиром и образцом для подражания для многих своих коллег, вдохновил к изучению Кавказа не одного начинающего исследователя.

Скрупулезно выверяя фактическую и аналитическую составляющие исследования, Ю.Ю. Карпов уделял особое внимание и его форме. В работе этнографа, в создании текста для него была важна литературная, писательская составляющая, он рассказывал, что часто тратит непропорционально большое время на поиск нужного слова или оборота, нередко даже предлагал коллегам оценить тот или иной вариант формулировки.

Его работы, изобилующие объемными цитатами и множеством ссылок, не предлагающие однозначных ответов или броских фактов, далекие от научно-популярного жанра, оказываются в роли настольных книг, в том числе и у читателей, не связанных с академическим миром. Тексты Ю.Ю. Карпова как бы исподволь, страница за страницей выписывают сдержанную красоту мира Кавказа, его ненарочитую поэтику, умение увидеть и показать которую — неоспоримая заслуга Ю.Ю. Карпова как писателя.

Ю.Ю. Карпов справедливо считал, что для того, чтобы писать о том или ином регионе Кавказа, необходимо представлять себе

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-298-2/
© МАЭ РАН

весь спектр многообразия и в то же время единства этой горы языков и культур. Он одинаково хорошо ориентировался и в полевых реалиях региона, и в архивных и иных исторических источниках, являя собой образцовый пример исследователя российской этнографической школы, традиции которой были заложены В. Богоразом и Л. Штернбергом. Свобода скольжения как по диахронному, так и по синхронному срезу изучаемой культуры и общества придает его исследованиям глубину, которая может служить ориентиром для социальных исследователей сегодня и в будущем.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-298-2/
© МАЭ РАН

СОДЕРЖАНИЕ

АРХЕОЛОГИЯ, ИСТОРИЧЕСКАЯ ЭТНОГРАФИЯ

А.А. Андреев. К проблеме дарообмена в контексте российско-бухарских отношений в эпоху Петра I. На примере посольства Кули Бека Топчи-баши в 1716–1719 гг. 3

А.Р. Аюбов. Освещение проблем исторической географии городов Уструшаны в трудах академика В.В. Бартольда 12

Ф.С. Бабаян, А.Ю. Худавердян. Об одном человеческом скелете XII–XIII веков из раскопок в Двине. 16

О.Б. Бубенок. Особенности распространения этнонима ***черкасы*** на Северном Кавказе и в украинском Поднепровье. 21

К.Р. Ишбулдина. Роль сибирских бухарцев в формировании властного пространства Западной Сибири 26

Д.А. Канделаки. Гагрская крепость Абаата. 32

А.К. Салмин. Булгары на Кавказе 37

И.А. Фукалов. Сакрализация термина *кут* у правителей ранних кочевых цивилизаций Центральной Азии 40

Б.М. Харсиев. Вопросы физической антропологии и истории населения Центрального Кавказа в древности. 46

Б.М.-Г. Харсиев, М.Б. Долгиева. Горная Ингушетия — форпост средневековой стратегической магистрали 49

А.Ю. Худавердян. Символические знаки на черепе — результат посмертных трепанаций (по материалам памятников эпохи поздней бронзы и раннего железного века с территории Севанского бассейна, Армения). 55

А.Ю. Худавердян, Н.Г. Акопян, Ф.С. Бабаян, А.С. Жамкочян. Материалы к вопросу о декапитации в Двине (Армения): антропологическая экспертиза костных останков феодального времени 60

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-298-2/
© МАЭ РАН

ИСТОРИОГРАФИЯ, ИСТОЧНИКОВЕДЕНИЕ

I. Kouteinikova. In-Between Worlds: Dutch and Russian Colonies Displayed in the 19th Century Photography 65

Б.Х. Диванкулиева. К истории развития этнологической науки в Туркменистане 71

Н.Н. Зуб (Руденко). Этнографические сведения о народах Кавказа в эпистолярном наследии украинских ученых XIX в. (по материалам Института рукописей Национальной библиотеки Украины им. В.И. Вернадского) 76

Н.В. Кашовская. Эпиграфический экскурс по горным селениям Грузии (еврейские кладбища Лайлаши, Мцхеты) 81

Т.В. Котюкова. Переписка академика В. В. Радлова об отсрочке от призыва в армию И. И. Зарубина в годы первой мировой войны (по документам СПФ АРАН) 88

С.Б. Манышев. Из истории эпидемий в Дагестане в XVIII в. 95

Г.У. Орынбаева. История казахов Китая периода маоизма (1949–1976) в работах исследователей — выходцев из КНР 100

В.А. Прищепова. Этнографические работы Г. Г. Гульбина в Пенджикенте 104

С.Ш. Салакая, М.Р. Аргун. «Кавказский календарь» как источник по этнодемографической ситуации в Абхазии в конце XIX — начале XX в. 110

Д.М. Тимохин. О некоторых особенностях развития отечественной историографии деятельности хорезмшаха Джалал ад-Дина Манкбурны на Южном Кавказе 115

PERSONALIA

О.Д. Василюк. Этнографические исследования Максима Ковалевского на Северном Кавказе 119

О. Гоголишвили. Роль выдающихся русских ботаников в оздоровлении Черноморского побережья Аджарии 124

Л.К. Гостиева. Алмахсид Кануков как этнограф 129

Л.К. Гостиева. Б.М. Городецкий — исследователь этнографии осетин 134

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-298-2/
© МАЭ РАН

Ю.Г. Попов. Этнографическая экспедиция художника В. В. Каптерёва в Казахстан (1929) 137

Е.Я. Селиненкова. Этнические имаготипы в творчестве народного художника Ингушетии Дауда Оздоева 140

ТРАДИЦИОННАЯ КУЛЬТУРА: МАТЕРИАЛЬНЫЕ И ДУХОВНЫЕ АСПЕКТЫ

Т.Л. Айрапетян. О представлениях космической модели мира в армянских и дагестанских народных сказках 146

М.А. Бекназарова. Традиционные способы консервирования молочных продуктов у туркмен 150

О.А. Васильева. Бытовая сказка в этнокультурной традиции народов Северного Кавказа как составляющая общероссийского культурного пространства 156

Л.С. Гущян. Особенности костюма жителей Ванской области (по материалам коллекции А.А. Миллера) 161

В.А. Дмитриев. Адыги не продавали строевой лес и не носили украшений из монет. 166

Н.Д. Кодзоев. Астрономия и мифы ингушей 172

В.Ю. Крюкова. Самовары и зороастрийские алтари на белуджских коврах середины XX в. 177

Е.Л. Кубель. Каракалпакская детская одежда в собрании Российского этнографического музея 182

З.И. Курбанова. Свадебный костюм каракалпачки: традиции и современность 188

А.Дж. Магомедов. О потреблении спиртных напитков в Дагестане в начале XIX в. 194

М.К. Мусаева. Мужчины и «мужской» компонент в традиционных родильных практиках народов Дагестана 198

Л.Ф. Попова, Е.Л. Кубель. Нагрудник в девичьем / женском костюме тюркских народов Средней Азии и Казахстана 204

В.А. Прищепова. Амулеты бухарских евреев (по фотоколлекции Кунсткамеры) 210

Л.А. Сластникова. Женские головные покрывала и платки народов Кавказа и Крыма 215

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-298-2/
© МАЭ РАН

Н.Г. Соловьева. Типы поселений русского населения Карачаево-Черкесии: историко-этнографический аспект 218

О.В. Старостина. Детский таджикский костюм по материалам фотоколлекции МН СССР 222

Н.А. Тлеубергенова. Некоторые сведения о скорняжном ремесле каракалпаков 227

Х.А. Хабекирова. О воспитании девочки / дочери в черкесской семье (традиционные взгляды) 231

У.Т. Чемурзиев. Современное ингушское жилище 235

П.Х.Акиева. Символика приобщения ингушской невесты к дому жениха 241

П.Х. Акиева. Пространственная картина мира в древнеингушских космогонических представлениях 249

А.-М. М. Дударов. К вопросу возникновения и изучения Нартского эпоса 254

СОЦИАЛЬНАЯ КУЛЬТУРА И ОБЩЕСТВЕННЫЕ ПРАКТИКИ ПРОШЛЫХ ВЕКОВ

А.Х. Абазов. Обычное право в судебной системе Терской области в последней трети XIX — начале XX в. 262

В.В. Авидзба. «Быть гостем могилы» как один из методов принуждения конфликтующих к миру 267

А.К. Алексеев. К значению термина *аубаш* 271

Ю.М. Ботяков. «Нехорошее место» в представлениях абхазов 275

М. Давлетияров. Көмек — обычай взаимопомощи у каракалпаков 282

З.Р. Дзуматова. Ингушское мухаджирство в Турцию во второй половине XIX в. 286

С.Х. Ионова. Топонимика как памятник истории и культуры абазин 291

С.Х. Ионова. Этноним армяне и названия других народов в абазинской ономастике 296

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-298-2/
© МАЭ РАН

И.Я. Картоев. Институт опеки в судопроизводстве народов Терской области в последней трети XIX — начале XX в. 300

Е.И. Кобахидзе. Налоги и повинности на Центральном Кавказе в пореформенный период 305

Е.С. Норкина. Саморепрезентация горских евреев Северного Кавказа в российских делопроизводственных документах XIX — начала XX в. 310

Д.Н. Прасолов. Военная культура кабардинцев после Кавказской войны 315

Л.О. Тутаева. Искусственные формы родства в ингушском обществе 319

А.Т. Урушадзе. Нальчикская школа: трудный путь к открытию 322

КОНФЕССИОНАЛЬНЫЕ АСПЕКТЫ КУЛЬТУРЫ И ИСТОРИИ

М.Ш. Абдулаева. Свадьба-мавлид в Дагестане 328

А.К. Алексеев. Мазар Увайса ал-Карани в Ховалинге 331

Р. Барамидзе, З. Шашикадзе. Мечети Чорохского края (По материалам первой экспедиции по исследованию грузинского мусульманского наследия на территории Турецкой Республики) 335

Е.С. Дегтярева. Учение святого шейха Кунта-Хаджи Кишиева 338

В.А. Дмитриев. Культ молнии в полевых материалах А.А. Миллера по Северной Осетии 1923 г. 343

А.Р. Ихсанов. Конфессиональная составляющая и имидж современной туркменской молодежи 348

Е.Л. Капустина. Ислам в городском пространстве и общественных дискуссиях Махачкалы 354

С.А. Мир-Багирзаде. Азербайджанские ковры и традиции исламской культуры 360

О.С. Павлова. Специфика религиозной идентичности мусульман Северо-Западного и Северо-Восточного Кавказа 364

Л.Ф. Попова. Обряд *сундет той* в Южно-Казахстанской области (по материалам полевых исследований 2014 г.) 369

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-298-2/
© МАЭ РАН

М.Р. Сефербеков. Культ пещер в «народном исламе» табасаранцев 375

Р.И. Сефербеков. К характеристике мифологического образа домового в верованиях народов Дагестана. 378

Р.И. Сефербеков. Из мифологии и верований народов Дагестана: демоны кладбища 380

Л.Т. Соловьева. Христианизация ингушей по архивным данным 1830-х годов 386

З.Б. Цаллагова. Некоторые аспекты влияния православия на становление и развитие просвещения в Осетии 391

СОВРЕМЕННЫЕ ЭТНОКУЛЬТУРНЫЕ, ЭТНОПОЛИТИЧЕСКИЕ, СОЦИАЛЬНЫЕ ПРОЦЕССЫ

Л.Т. Агиева. Музей в контексте этносоциальных процессов 394

А.Р. Аюбов. Особенности празднования Навруза в некоторых районах Таджикистана 399

Ф. Мир-Багирзаде. Визуальное искусство и его символы 404

Е.А. Болашенкова. Образ Исмаила Самани и его место в современном Таджикистане 408

Е.А. Болашенкова. Представления о Двурогом Искандаре: Александр Македонский в исторической памяти таджиков 413

Ю.М. Ботяков. Навруз как профессиональный праздник петербургских этнографов 418

Ю.М. Ботяков. Селение Атара Абхазская в 20-е годы XX в. Из мемуаров Я. Квицинии 420

Л.С. Гущян. Сирийская армянская община 426

Р.Ш. Зельницкая (Шларба). Трансформация проведения моления кузнеца, или старого Нового года, у абхазов. 431

Р.Ш. Зельницкая (Шларба). Роль конноспортивных соревнований в традиционных народных сходах на примере Абжуйского района 436

К.Р. Ишбулдина. Традиционные обряды детства таджиков: прошлое и современность (на примере мигрантов Санкт-Петербурга) 441

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-298-2/
© МАЭ РАН

Ю.Ю. Карпов. «Великие» национальные проекты северокавказцев в 1920–1930-е годы 446

Ю.Ю. Карпов. «Традиции» в работе советского государственного деятеля. Руководитель Кабардино-Балкарии 1920–1930-х годов Бетал Калмыков 451

Х. Косейкова. Межнациональные отношения среди депортированных народов (на материалах экспедиций на Кавказ и в Казахстан) 457

З.А. Махмутов. Восприятие национальными диаспорами языковой политики Казахстана 460

О.С. Павлова. Основные черты полилингвизма чеченцев и ингушей 465

Э.Я. Пономарева. Драматургия конфликта в ереванской уличной культуре 472

Т. Путкарадзе. Грузинская цивилизация в контексте современных глобализационных процессов 477

Ф.М. Рамазанова. Культурные объединения дагестанцев на территории Эстонской Республики 480

Т.М. Смирнова. Ленинградский Дом народов Востока (1928–1937 гг.) 484

И.В. Стасевич. Динамика развития современного декоративно-прикладного творчества кыргызов (теоретический и практический аспекты) 489

А. Стшемжальска. «Война смыслов»: *мейхана* и *бедие* 499

А. Стшемжальска. «Второй Дубай» и «Париж Кавказа»: конструирование образа Баку 505

М.А. Толмачева. Возрождение среднеазиатских кланов с перспективы политической антропологии 511

Б.М. Ужахов. К вопросу о состоянии системы образования Республики Ингушетия в годы ее становления 517

З.И. Хасбулатова, М.М. Исаева. К проблеме гендерных стереотипов в системе взаимоотношений в чеченской семье на современном этапе 523

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-298-2/
© МАЭ РАН

В.В. Цибенко. «Какое счастье называться черкесом!»
Черкесская диаспора и турецкий национализм 527

С.А. Штырков. «Осетинская княгиня на русском престоле»:
Мария Ясыня, русско-осетинские связи
и консервативные семейные ценности 532

А.-М.М. Дударов. Билингвизм ингушей — контуры проблемы 541

В.Ю. Крюкова. Празднование Новруза в Туркменистане 554

IN MEMORIAM

Памяти Юрия Юрьевича Карпова:
Коллеги о друге и учителе 560

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-298-2/
© МАЭ РАН

Научное издание

ЛАВРОВСКИЙ СБОРНИК
Материалы XXXVIII и XXXIX Среднеазиатско-Кавказских чтений 2014–2015 гг.
Этнология, история, археология, культурология

Утверждено к печати Ученым советом МАЭ РАН

Редакторы *М. А. Ильина, Т. В. Никифорова*
Корректор *Е. З. Чикадзе*
Компьютерный макет *Н. И. Пашковской*

Подписано в печать 22.11.2015.
Формат 60×84/16. Бумага офсетная. Печать офсетная.
Гарнитура Times New Roman. Усл. печ. л. 34. Уч.-изд. л. 36.
Тираж 150 экз. Заказ № 23393.

РИО МАЭ РАН
199034, Санкт-Петербург, Университетская наб., 3

Отпечатано в Типографии «Арт-Экспресс»
тел. 331-33-22
199155 Санкт-Петербург, В.О., ул. Уральская, 17, к. 3, оф. 4
e-mail: zakaz@art-xpress.ru, www.art-xpress.ru

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/978-5-88431-298-2/
© МАЭ РАН