

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК
ИНСТИТУТ ЭТНОЛОГИИ И АНТРОПОЛОГИИ
им. Н.Н. МИКЛУХО-МАКЛАЯ

**ГОРОД
В ЭТНОКУЛЬТУРНОМ ПРОСТРАНСТВЕ
НАРОДОВ КАВКАЗА**

МАТЕРИАЛЫ X КОНГРЕССА
ЭТНОГРАФОВ И АНТРОПОЛОГОВ РОССИИ

Москва
2014

ББК 63.3+63.5

УДК 394

Г 67

Рецензент

старший научный сотрудник ИЭА РАН,
доктор исторических наук *М.М. Керимова*

Редакционная коллегия:

Ю.Д. Анчабадзе (ответ. редактор),

Н.Д. Пчелинцева, Л.Т. Соловьева

Г 67 **Город в этнокультурном пространстве народов Кавказа.** Материалы X Конгресса этнографов и антропологов России. М.: Институт этнологии и антропологии РАН, 2014. – 234 с.

ISBN 978-5-4211-0121-5

Сборник представляет статьи, основанные на докладах, прозвучавших на заседании секции «Город в этнокультурном пространстве народов Кавказа» в рамках X КЭАР (Москва, 2–5 июля 2013 г.). Рассмотрены проблемы как исторических аспектов региональной урбанистики, так и современных реалий городской жизни на Кавказе. Авторы обращаются к исторической роли города в зарождении и становлении новых форм социокультурного, хозяйственного и общественного быта, региональных особенностей этнокультурной динамики урбанистического образа жизни. Анализируются новации в городской обрядности, проявления этнокультурных традиций в визуальной организации современного городского пространства, изменения в быте городского населения в условиях межэтнического конфликта и в постконфликтных реалиях.

ББК 63.3+63.5

УДК 394

ISBN 978-5-4211-0121-5

© Институт этнологии и
антропологии РАН, 2014

© Коллектив авторов, 2014

Содержание

Введение	5
----------------	---

Б.В. Туаева

Миграционные процессы как фактор формирования этно-социальной структуры северокавказских городов	9
--------------------------------------------------------------------------------------------------------	---

Ю.Ю. Клычников, С.С. Лазарян

Города как пространство социокультурной адаптации автохтонного населения Северного Кавказа в процессе осуществления российского модернизационного проекта ..	21
--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	----

Д.Н. Прасолов

Город как фактор этнокультурных трансформаций в традиционном кабардинском обществе.....	34
-----------------------------------------------------------------------------------------	----

А.Х. Абазов

Этнокультурные процессы у моздокских кабардинцев в последней трети XVIII – XIX веке	47
-------------------------------------------------------------------------------------------	----

Н.Н. Великая

Этнический состав населения города Моздока (вторая половина XVIII – первая половина XIX века).....	60
----------------------------------------------------------------------------------------------------	----

А.А. Цыбульникова

Влияние русской городской культуры на материальную культуру народов Кубани во второй половине XIX – начале XX века	70
--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	----

Р.Н. Дзагов

Традиции хозяйственно-экономического взаимодействия полиэтнического населения Нальчика	81
----------------------------------------------------------------------------------------------	----

З.В. Доде

Хиджаб в культурном ландшафте Северного Кавказа: традиция или инновация?.....	93
-------------------------------------------------------------------------------	----

<i>М.Ю. Роцин</i>	
Махачкала в этнокультурном пространстве Дагестана.....	102
<i>М.К. Мусаева</i>	
Обрядовые практики детского цикла народов Дагестана: современные городские традиции.....	111
<i>Т.А. Невская</i>	
Этничность и религия народов Северного Кавказа.....	122
<i>Н.Д. Пчелинцева, Л.Т. Соловьева</i>	
Азербайджан: этнокультурные аспекты городской среды .	131
<i>А.Е. Тер-Саркисянц</i>	
Город Степанакерт и его жители во время и после карабахской войны.....	154
<i>Р.Ш. Зельницкая (Шларба)</i>	
Роль города в формировании системы социальных отношений в современной Абхазии.....	165
<i>А.Т. Урушадзе</i>	
Тифлис в 1845–1854 гг.: столичные приметы и их значение.....	174
<i>А.А. Шевцова</i>	
«Отражен в небесах Тбилиси»: Город и горожане в творчестве современных грузинских художников	184
<i>М.Г. Варвунис</i>	
Традиции религиозных праздников в городах Греции: крестные ходы	200
<i>Ю.Д. Анчабадзе</i>	
Харбин в этнокультурном развитии кавказской диаспоры на Дальнем Востоке	214

Введение

Этнологическая теория уже давно ввела город в поле своего познавательного интереса как объект, продуцирующий яркие культурные традиции, в том числе этнические, во всех сферах жизнедеятельности социума: от соционорматики до производственных занятий, от жизнеобеспечивающих сфер до гуманитарных аспектов быта. Соответственно за прошедшее время мировой историографический компендиум урбанистики вобрал в себя огромный массив исследований, посвященных самым разным аспектам этнологического и этнографического изучения города и горожан, и вряд ли в будущем можно ожидать снижение исследовательского интереса к этой проблематике.

В то же время региональные направления городоведческих исследований развиваются неравномерно. Так, кавказоведение долгое время отставало от общего развития мировой, да и отечественной урбанистики. Предпринятые в 1960-х годах Н.Г. Волковой этнодемографические исследования городского населения Северного Кавказа и Закавказья, изучение в эти же годы быта городских рабочих Азербайджана А.Г. Трофимовой остались единичными попытками разработки темы города в отечественном кавказоведении, которые тогда не получили дальнейшего развития. На то были свои причины, связанные, в частности с наличием груза определенных концептуальных воззрений, которые в целом ограничивали исследовательскую активность кавказоведов на данном направлении.

Во-первых, это известное представление, которое довлело над поколениями этнографов, о том, что этническая специфика культуры сохраняется и воспроизводится только в сельской среде. Считалось, что город обезличивает этнические традиции, искажает их, наполняет заимствованным содержанием и в конечном счете стандартизирует, нивелируя этнически окрашенные черты и особенности быта. А раз так, то этнографу, считалось, в городе делать нечего. Императивной задачей объявлялась экспедиционная и исследовательская работа на селе, а главной целью — фиксация и описание элементов «гибнущей» и «исчезающей» традиционной народной культуры.

Во-вторых, считалось – и статистические данные долгое время это подтверждали, что основная масса коренного населения Кавказа проживает в сельской местности. И хотя те же данные свидетельствовали о неуклонном росте численности горожан из местной среды, это все же не поколебало представления о том, что этническая традиция у народов Кавказа развивается только на селе. Сохранность ее элементов в городе априори объяснялась лишь наличием тесных и не прерванных (в данный момент и пока) связей новоявленных горожан с сельскими регионами выхода. Сами же горожане исключались из когорты носителей народных традиций, и уж тем более не рассматривались как среда, генерирующая новые социально-культурные характеристики этноса. При этом трансформационная динамика культурно-бытовых, нормативно-поведенческих, мировоззренческих и др. компонентов существования городского социума неоправданно выводилась за границы исследовательского интереса этнографического кавказоведения.

Наконец, многие исходили из факта полиэтничности кавказского города. Действительно, исторически в городском населении региона всегда присутствовали значительные группы населения, представляющие иные этнические и культурные традиции. Зачастую именно эти традиции становились доминантными в формировании урбанистической среды, которая естественно противопоставляла город его сельской округе. Это обстоятельство также неоправданно снижало интерес кавказоведов к разработке городской тематики.

Но в последние десятилетия в структуре городского населения Кавказа произошли колоссальные изменения, в том числе и по этнодемографическим показателям. Город стал естественной средой обитания для народов Кавказа, а городской образ жизни неотъемлемой чертой их бытовой культуры. Более того, урбанизация активно порождает новые формы и атрибуты этнического бытия народов региона, что свидетельствует об имманентной пластичности и вариабельности культурных традиций, как в темпоральном пространстве, так и в социальной динамике их существования.

При этом городской образ жизни у народов Кавказа имеет ряд особенностей. Последние связаны с исторически более поздними традициями урбанизированного быта в регионе, с сохраняющейся теснейшей связью горожан с сельской округой и с районами выхода, с неустоявшейся моделью городского *modus vivendi*, циркулирующими в обществе представлениями о престижности и непрестижности жизни в городе и т.д. Остается фактор многоэтничности городской среды и процессов взаимодействия разных культурных традиций. Все это порождает сложные общественные коллизии, отражением которых можно считать распространяющуюся романтическую идеализацию сельского образа жизни, периодически раздающиеся призывы возродить родные селения, вернуться в горы, вдохнуть новую жизнь в оставленные пепелища и т.д.

Все эти факты и процессы нуждаются в этнографическом описании и анализе, которые необходимо проводить как в историческом аспекте, так в синхронном срезе. К счастью, такая работа уже началась, и кавказоведческая урбанистика не выглядит ныне отстающим сегментом нашего научного знания. Проводятся исследования, выходят многочисленные статьи, монографии, и в целом наши сегодняшние успехи связаны с работами таких специалистов, как Л.В. Куприянова, Д.И. Исмаиладзе, Б.В. Туаева, З.В. Канукова, П.И. Тахнаева и др.; одновременно проводятся специализированные конференции (см., напр.: Северокавказский город в региональном историческом процессе. Материалы международной научной конференции (Каспийск, 18–19 сентября 2012 г.) / Сб. научных статей. Махачкала, 2012). Таким образом, можно констатировать заинтересованность научного кавказоведческого сообщества в урбанистической проблематике.

Последнее обстоятельство стало побудительным мотивом для организации в рамках X Конгресса этнологов и антропологов России (Москва, 2–5 июля 2013 г.) секции «Город в этнокультурном пространстве народов Кавказа». Как известно, центральная тема Конгресса была сформулирована как «Современный город и социально-культурная модернизация России». Стремление «вписаться» в общую проблематику форума, ко-

нечно, имело свое значение, однако все же главное соображение, из которого исходили организаторы секции, заключалось, как это ни банально звучит, в актуальности данной проблематики для этнографического кавказоведения, для изучения культуры и быта региона в этнологическом и этнографическом аспектах.

Тематика прозвучавших докладов была связана как с историческими аспектами региональной урбанистики, так и современными реалиями городской жизни на Кавказе. Конкретные вопросы касались исторической роли города в зарождении и становлении новых форм социокультурного, хозяйственного и общественного быта, региональных особенностей в этнокультурной динамике урбанистического образа жизни у народов региона. Было обращено внимание на новации в городской обрядности, на проявления этнокультурных традиций в визуальной организации современного городского пространства, на изменения в быте городского населения в условиях межэтнического конфликта и в постконфликтных реалиях. В одном из докладов был дан этноискусствоведческий анализ одного из интереснейших направлений в современной грузинской живописи, связанных с освоением урбанистической тематики. Прозвучали и другие чрезвычайно интересные доклады.

Участники секции приняли решение издать ее материалы отдельной книгой. Она – перед читателем.

Ю.Д. Анчабадзе

Б.В. Туаева

Миграционные процессы как фактор формирования этно-социальной структуры северокавказских городов

Социальная, экономическая и этнокультурная карта северокавказских городов складывалась на протяжении нескольких веков. В первой половине XIX в. северокавказские города постепенно утрачивают свою первоначальную роль военных крепостей и в основном выполняют функции административных, экономических и культурных центров. Роль городов в экономической жизни края значительно повышается, их влияние проникает в сельские районы. Б.Н. Миронов отмечает, что превращение большинства городов из аграрных и административных в промышленные и торговые центры «знаменовало решительный шаг в отделении города от деревни»¹, которое в главных чертах завершилось к середине XIX в.; а в основе этого процесса лежало сокращение ресурсов города, необходимых для поддержания его жизни, не говоря уже о совершенствовании аграрной функции. В условиях беспрерывно растущей земельной тесноты «городской аграрий не мог конкурировать с крестьянином и вынужден был переключать свой труд из сельского хозяйства в промышленность, на транспорт, в торговлю, сферу услуг»; естественным ходом вещей завершалось отделение города от деревни.

По данным Первой Всеобщей переписи населения Российской империи 1897 г., к городскому населению Северного Кавказа были отнесены жители как собственно городов, так и крупнейших населенных пунктов (посадов, станиц). Начало промышленного развития Северного Кавказа, рост торговых и торгово-промышленных центров способствовали притоку населения в города. Успехи в экономическом развитии находят отражение в изменении социального и этнического состава город-

¹ *Миронов Б.Н.* Русский город в 1740–1860 годы: демографическое, социальное и экономическое развитие. М., 1990. С. 207.

ского населения. Общим явлением для северокавказских городов был высокий процент пришлого населения. В этом отношении выделялись такие города, как Владикавказ (64%), Грозный (59%), Георгиевск (58,2%), Екатеринодар (62%), Майкоп (59,8%); несколько ниже процент пришлого населения был в Ставрополе (43,1%)¹.

В связи с правительственной политикой колонизации и экономическим освоением края, основная волна миграций из внутренних районов России на Северный Кавказ приходится на последние десятилетия XIX в. С 1863 по 1897 гг. население Северного Кавказа увеличилось на 75%. Анализируя данные по Терской области, региональные авторы отмечают, что «новым явлением этнической жизни народов Терека в XVIII–XIX вв. являлся мощный приток русского населения в регион – казаков, солдат, крестьян»². Согласно официальным данным, «высокий процент неместных уроженцев, особенно других губерний и областей Империи, объясняется приливом пришлого населения: в городах уроженцев других губерний почти столько же, сколько и местных». Мигрантами были уроженцы европейской России, большинство которых происходило из Харьковской, Воронежской, Полтавской, Саратовской, Курской, Тамбовской, Екатеринославской, Пензенской, Астраханской, Самарской, Рязанской, Черниговской и др. губерний; были выходцы из соседних областей Кавказа, Сибири, Средней Азии и Финляндии. Из уроженцев иностранных государств, родившихся в Австро-Венгрии было 7,68%, в Германии – 17,32% (в том числе в Пруссии – 7,25%), в Турции – 28,32%, в Персии – 40,79%, и в прочих государствах – 5,71%³.

¹ Куприянова Л.В. Города Северного Кавказа во второй половине XIX в. М., 1981. С. 157.

² Ландшафт, этнографические и исторические процессы на Северном Кавказе в XIX – начале XX вв. Нальчик, 2004. С. 645.

³ Первая Всеобщая перепись населения Российской империи, 1897 г. Т. 68. Терская область. СПб., 1905. С. 3–5.

Большинство мигрантов были выходцами из крестьянского сословия, становясь участниками «гражданской колонизации»¹ края. Согласно Высочайше утвержденному от 10 мая 1862 г. Положению, для следующих на Северный Кавказ переселенцев из числа государственных крестьян и горнозаводских людей, существовали определенные материальные и хозяйственные льготы. Так переселенцам из числа государственных крестьян, следующим в предгорья западной части Кавказского хребта, назначались кормовые деньги до границы Ставропольской губернии в количестве по 5 коп. на сутки на каждую душу, полагая взрослым полное, а малолетним половинчатое количество². Это пособие считалось достаточным, так как в большей мере крестьяне имели и собственные сбережения. Горнозаводские мастеровые, согласно Положению, могли переселяться на казенные земли, с возможностью осесть в Кубанской области на определенных условиях, с дополнительными льготами и пособиями, установленными для этого района. На транспортные издержки до границы Ставропольской губернии они получали суточные по 5 коп. на каждую «обоего пола душу без различия возраста» и по 2,5 коп. на каждую подводу и версту, «полагая по одной подводе на семейство и по 30 верст пути в сутки, с дневкою на третий день».

Интенсивные миграционные процессы сопровождались формированием «сотен новых населенных пунктов на равнинных территориях Кавказа» и были неразрывно связаны с чередой важнейших военно-политических, социально-экономических и культурных событий, тесно переплетенных с процессом активного освоения Россией обширных территорий,³ вхождения их в общегосударственную, хозяйственную и культурную систему империи. С расширением к 1880-м годам географии прохождения ветвей железных дорог, охватившим в целом всю страну, в

¹ Осетия. Историко-этнографический справочник. СПб.; Владикавказ, 1998. С. 37.

² РГИА. Ф. 37. Оп. 5. Д. 1568. Л. 3–6об.

³ *Цориева И.Т.* Пути исповедимые... Из истории основания равнинных поселений на Кавказе в конце XVIII – XIX вв. Владикавказ, 2010. С. 3.

том числе и южные окраины, миграционные, переселенческие потоки усилились. Пик переселенческого движения на Северный Кавказ приходится на конец XIX – начало XX веков. На это же время приходится строительство Северо-Кавказской железной дороги (1861–1917 гг.), охватывающей территорию от Азовского до Черного моря на западе и Каспийского моря на востоке, протяженностью 5 тыс. верст. В 1875 г. вступила в строй одна из крупнейших в России Владикавказская железная дорога, связавшая Ростов-на-Дону с Владикавказом. В 1893 г. завершилась постройка железнодорожной магистрали Беслан – Грозный – Петровск. Современники отмечали, что были произведены многомиллионные затраты на постройку шоссейных и железных дорог, которые были бы «не под силу местным кавказским средствам»¹. Также особое значение придавалось и развитию паромного сообщения между портами Черного и Каспийского морей, и потому русское правительство «всячески поощряло эти предприятия солидными денежными пособиями», соединяя таким образом, «прежде разрозненные части Кавказского края усилием торгового обмена и улучшением путей сообщения», довершив это соединение телеграфной и телефонной сети.

Новые пути сообщения и коммуникации способствовали «ликвидации экономической и культурной замкнутости регионов»², обеспечивали динамичное развитие торговых, промышленных и др. перевозок, а также транспортных связей с другими районами России. По свидетельству очевидцев, «было трудно проехать хотя бы один раз по Ростово-Владикавказской железной дороге, чтобы не встретить немытых, но довольных молочков, с увлечением рассказывающих о прекрасных местах в Терской области, или занятых расспросами и расчетами о заветной мечте их за последнее время – об устройстве своем на Кавка-

¹ Что сделала для Кавказа Россия под скипетром Дома Романовых. Тифлис, 1913. С. 13.

² Россия и Северный Кавказ: история и современность. С. 188.

зе»¹. Став важной составляющей российской политики на южных окраинах империи, транспортные артерии становились фактором преобразований. Развитие железнодорожной сети, связавшей «богатый Северный Кавказ с центром России», и придавало «существенный импульс в деле налаживания более тесных экономических отношений и промышленного освоения этой богатой окраины»².

Строительство дорог, стратегических путей оказывало решающее влияние на характер миграционных потоков, которые теперь шли дальше Кубани и Старополя, на юго-восток, в долины рек Терек и Сунжи, к побережью Каспийского моря, в Черноморскую губернию и другие районы. Изменились и направления: если основная масса переселенцев направлялась в сельские районы, то теперь значительная масса крестьян направлялась также и в города. Одновременно менялся и социальный состав: если до пуска Ростово-Владикавказской железной дороги на Северный Кавказ переселялись из центральных губерний России в основном крестьяне среднего достатка, то к концу XIX–XX вв. в переселенческой массе стал повышаться удельный вес бедноты за счет уменьшения процента середняков³. Стремясь достичь максимального расширения связей с соседями и укрепить свои торговые и политические позиции на Кавказе, российское правительство оказывало покровительство первым переселенцам, которые затем основывали своеобразные колонии-слободы с особым экономическим статусом.

В скором времени миграция из российских губерний приняла такие масштабы, что к началу XX в. стала создавать большие

¹ В.Н.Л. Переходное состояние горцев Северного Кавказа. Тифлис, 1896. С. 21.

² Дзалаева К.Р. Городская культура осетин (вторая половина XIX – начало XX вв.). Владикавказ, 2009. С. 29.

³ Куприянова Л.В. Города Северного Кавказа во второй половине XIX века. М., 1981. С. 154; Ахмадов Ш.Б. Русские переселенцы в Чечено-Ингушетии и на Северном Кавказе во второй половине XIX – начале XX вв. // Вопросы исторической географии Чечено-Ингушетии в дореволюционном прошлом. Грозный, 1984. С. 112.

проблемы. В 1905 г. Кавказ был официально закрыт как переселенческий район; но переселения продолжались, хотя и в меньших размерах¹. По решению Министерства государственных имуществ и земледелия было проведено обследование количества земель на Кавказе «с целью выявления возможностей дальнейшего заселения края и получения более достоверных сведений о количестве земельных запасов» с тем, чтобы наделить местных жителей и русских переселенцев. Результаты обследований показали, что казенные запасы исчислялись по Кубанской области в 25,7 тыс. дес., для Ставропольской губернии – 89, 1 тыс. дес., для Черноморской губернии – 49,0 тыс. дес., в Терской области же «свободных казенных земель для русских переселенцев не оказалось вообще»².

Внутренние и внешние миграционные потоки формировали новый социальный и национальный ландшафт региона. По мнению В.С. Белозерова³, к активному внутрирайонному переселению северокавказских народов, в первую очередь на равнину, добавилась массовая эмиграция в Турцию части из них, прежде всего, ногайцев и адыгов, проживавших на Западном Кавказе; в сочетании с крестьянской реформой и почти одновременно проводившейся земельной реформой эти два процесса – «эмиграция горских народов и переселение их на равнину – явились мощными факторами» изменения этнической и словесной картины Северного Кавказа. Официальные статистические данные фиксировали административно-территориальные изменения, подвижность и численность населения, инфраструктуру, род занятий и пр. относительно всей территории Российской империи; что соответственно нашло отражение и в городской статистике⁴. Согласно данным Первой Всеобщей переписи

¹ *Канукова З.В.* Старый Владикавказ. Историко-этнологическое исследование. Владикавказ, 2002. С. 26.

² *Куприянова Л.В.* Города Северного Кавказа во второй половине XIX века. М., 1981. С. 150.

³ *Белозеров В.С.* Этническая карта Северного Кавказа. М., 2005. С. 23.

⁴ *Туаева Б.В.* Город в урбанизационных процессах в России (XIX – начало XX вв.) // Известия СОИГСИ. 2013. № 10 (49). С. 67.

населения Российской империи 1897 г., городское и сельское население Ставропольской губернии «значительно разнятся» между собой по своему сословному составу:

Таблица 1

Сословный состав населения Ставропольский губернии (в %) ¹

Сословия	в г. Ставрополе	в прочих городах	в селениях
Дворяне потомственные	4,21	0,49	0,08
Дворяне личные и чиновники	5,51	0,42	0,08
Духовенство христианское	3,25	0,37	0,25
Почетные граждане	1,16	0,29	0,07
Купцы	1,61	0,17	0,04
Мещане	54,29	12,30	2,05
Крестьяне	24,57	85,27	91,84
Войсковые казаки	1,17	0,22	0,11
Инородцы	0,09	0,15	5,25
Иностранные подданные	0,62	0,04	0,09
Лица прочих сословий и состояний	3,52	0,28	0,14
Всего	100,00	100,00	100,00

В сельском местностях крестьяне составляют «громадное большинство» населения, а именно «почти 92%, но также и значительную часть населения городского», так в губернском городе Ставрополе почти $\frac{1}{4}$ всего его населения, а в прочих городах и административных пунктах к городам причисленных, свыше 85%. Мещане в г. Ставрополе составляют свыше 54% населения и в прочих городах свыше 12%. Преобладание в го-

¹ Первая Всеобщая перепись населения Российской империи, 1897 г. СПб., 1905. Т. 67. С. 6.

родах, по сравнению с сельским населением, привилегированных сословий и купцов, а также иностранцев, вполне понятно и объясняется занятиями их, как-то государственной и общественной службой и торговлей. Иностранцы (к инородцам причислялись большинство местных народностей «турецко-татарской группы, но надо заметить, что в общезжитии понятие об инородцах как отдельном сословии, часто смешивается с понятием о принадлежности к нерусскому племени, а потому в этом отношении переписные данные не отличаются особой точностью»)¹ в населении всей губернии составляют несколько более 5%, но на территории значительное большинство, а именно свыше 84%.

По Терской области статистические данные переписи по сословному составу также носят наглядный характер:

Таблица 2

Сословный состав населения Терской области (в %)²

Сословия	в г. Владикавказе	в прочих городах	в селениях
Дворяне потомственные	6,17	2,35	0,21
Дворяне личные и чиновники	4,64	2,30	0,17
Духовенство христианское	0,97	0,44	0,14
Пот. и лич. почет. граждане	1,26	0,74	0,06
Купцы	2,20	1,23	0,02
Мещане	41,69	45,83	3,03
Крестьяне	33,40	35,68	64,79
Войсковые казаки	4,45	6,66	19,69
Иностранцы	0,26	1,62	11,63
Иностранные подданные	3,44	1,79	0,11
Лица прочих сословий и состояний	1,52	1,36	0,15
Всего	100,00	100,00	100,00

¹ Первая Всеобщая перепись... С. 6–7.

² Там же. Т. 68. С. 7.

В сельском населении преобладающим сословием являлись крестьяне, а именно $\frac{2}{3}$ всего населения, за ними войсковые казаки и инородцы, в городах же – мещане составляют около 45%, за ними следуют крестьяне и казаки; преобладание в городах, по сравнению с сельским населением, привилегированных сословий и купцов, а также иностранцев, вполне понятно и объясняется занятиями их, как-то государственной и общественной службой и торговлей. В городском населении на первом месте стоит группа лиц, «существующих от обрабатывающей промышленности, затем от сельского хозяйства вообще, от деятельности частной и как прислуга или чернорабочие, также от торговли, далее от службы в войсках и по передвижению и сношениям (почта, телеграф), от службы по администрации и от свободных профессий, от доходов с капитала или с недвижимой собственности и на средства от казны, учреждений и частных лиц и наконец от прочих и неопределенных» профессий. Различия между отдельными народностями усматриваются «сами собой; из них особенно следует отметить исключительно высокий процент существующих от торговли у евреев, армян и картвельских наречий и существующих от животноводства у турецко-татарских племен»¹.

В анализе данных переписи 1897 г. по Кубанской области отмечается, что «городское и сельское население значительно разнятся между собой по своему сословному составу»:

Таблица 3

Сословный состав населения Кубанской области (в %)²

Сословия	в г. Екатери- нодаре	в прочих городах	в селе- ниях
Дворяне потомственные	2,12	0,91	0,32
Дворяне личные и чиновники	3,73	0,99	0,15
Духовенство	0,78	0,25	0,22

¹ Первая Всеобщая перепись...

² Там же. Т. 65. С. 6.

Сословия	в г. Екатери- нодаре	в прочих городах	в селе- ниях
Христианское			
Купцы и почетные граждане	1,86	1,09	0,15
Мещане	47,51	42,18	7,86
Крестьяне	35,22	36,35	44,72
Войсковые казаки	5,74	15,83	44,70
Инородцы	0,03	0,02	0,08
Иностранные подданные	2,04	1,00	1,30
Лица прочих сословий и состояний	1,33	1,38	0,50
Всего	100,00	100,00	100,00

Почти 80% всего городского населения составляют мещане и крестьяне, преобладание же в городах, по сравнению с сельским населением, привилегированных сословий и купцов, а также иностранцев, «вполне понятно и объясняется занятиями их, как в государственной и общественной службой и торговлей». В сельском населении крестьяне и казаки в равной мере составляют «две его главнейшие части», вместе около 88,5%.

Данные по распределению населения области, в том числе и отдельно городского и сельского по группам главных занятий, показывают, что 79% всего «наличного населения области показали себя существующими от земледелия и вообще от промыслов тесно с ним связанных, как-то: лесоводство, животноводство, рыболовство и т.п.; в одном сельском населении от сельского хозяйства существовало почти 84,5%, а в городах только 38,4%. В городском населении, после сельского хозяйства было более всего существующих от промышленности обрабатывающей и горного промысла, затем от деятельности частной и торговли, далее от деятельности и службы по передвижению и сношениям, от службы в администрации и свобод-

ных профессий, на средства свои собственные или казны, учреждений и частных лиц»¹.

Миграционные процессы сформировали особую категорию среди горожан – «пришлых», что отмечается и в официальных документах, и в аналитических исследованиях ученых-регионалистов. По данным переписи 1897 г. пришлое население составляло больший процент в городах Северного Кавказа, чем среди сельских жителей; исключение составил только г. Ставрополь, где процент их был ниже. Это объяснилось тем, что экономика города сложилась в дореформенное время, а после окончания Кавказской войны, город «утратил свое прежнее значение»². Большая часть переселенцев предпочитала оседать в городах. И хотя удельный вес городского населения Северного Кавказа был невысок, как и в дореформенный период, он «близок к показателям городского населения Европейской России».

Высокий уровень миграции привел к повышению механического прироста населения над естественным. Но в конце XIX – начале XX вв. стало очевидным увеличение естественного прироста³; оно было следствием «активного репродуктивного поведения горожан молодого и среднего поколения». Для них город имел особую притягательную силу как центр экономического, культурного, социального, административного развития. И.И. Дитятин отмечал, что как бы «плохи условия нашей городской жизни не были, как бы медленно не развивалось торгово-промышленное городское население, но все-таки условия эти улучшались, самое население развивалось в экономическом отношении, что и должно было выразиться в известном возрастании городских доходов. Они в течение четверти столетия «действительно и возросли»⁴. В процессе развития в городах

¹ Первая Всеобщая перепись... С. 7–15.

² *Куприянова Л.В.* Города Северного Кавказа во второй половине XIX века. М., 1981. С. 156–157.

³ *Канукова З.В.* Указ. соч. С. 29.

⁴ *Дитятин И.И.* Устройство и управление городов России. Ярославль, 1877. Т. 2. С. 345.

создавались промышленные предприятия, торговые заведения, банки, строились дома, общественные учреждения. Развивалась городская культура: появился театр, библиотеки, музеи, учебные заведения, разбивались сады, парки и зоны отдыха. Структурные изменения в отраслевой занятости горожан свидетельствуют также о дальнейшем повышении роли города в культурной и политической жизни России¹.

С самого начала процесса градообразования на Северном Кавказе идет формирование многонациональных поселений, где должны были проживать люди различных этнических групп, разного социального уровня, разного вероисповедания. Образование системы городов-крепостей позволило российскому правительству участвовать в формировании городского народонаселения. Многочисленные миграционные волны способствовали формированию этнических и этнодисперсных групп, каждая из которых обрела свою нишу в структуре городского населения. Всем им предстояло пройти сложные адаптационные процессы, приспособиться к законам принимающего общества, к урбанизационному хозяйству и культуре², но при этом создать условия для сохранения этнической идентичности. Северокавказский город представлял собой не только символ, а скорее модель провинциального, регионального центра. Став миграционным полем на Кавказе не только для коренных народов региона и русского населения, а также представителей ряда европейских, закавказских и ближневосточных этносов³, город способствовал выработке новых общественных и экономических устоев, новационных идей и устремлений, формировал социально-сословную структуру и поликультурное пространство.

¹ *Миронов Б.Н.* Русский город в 1740–1860 годы: демографическое, социальное и экономическое развитие. М., 1990. С. 207.

² *Канукова З.В.* Указ. соч. С. 58.

³ *Туаева Б.В.* Города Северного Кавказа: общественно-культурная среда во второй половине XIX – начале XX вв. Владикавказ, 2008. С. 52.

Ю.Ю. Клычников, С.С. Лазарян

**Города как пространство социокультурной
адаптации автохтонного населения
Северного Кавказа в процессе
осуществления российского
модернизационного проекта**

Модернизация, как правило, связывается с обновлением всех основ общественной жизни путем различных нововведений и усовершенствований. Это сложный многогранный процесс, охватывающий все сферы общественной и частной жизни. Основными признаками модернизации выступали увеличивавшиеся возможности использования современных технологий в ключевых отраслях материального производства, расширение форм потребления, создание новых политико-правовых институтов, соответствующих потребностям обновляющейся социально-политической структуры общества, а также возникновение и развитие новых типов духовности.

Одно из возможных смысловых наполнений данного явления, это способность и необходимость воспринимать и внедрять инновации в социокультурное пространство в силу внутренних потребностей и (или) внешнего воздействия на общество. На практике это связано с изменениями в экономической, политической, административной и т.п. сферах жизнедеятельности.

Исторически возникновение модернизированных обществ связано с зарождением промышленности, а потому все характеристики, связанные с понятием модернизации, могут быть соотнесены с теми переменами, которые были вызваны промышленным (состоявшимся или формирующимся) обществом, требовавшим нового образа жизни. В этой связи модернизация имеет не только экономическое и технологическое значение – это стиль жизни, охватывающий глубинные

экономические, политические, социальные и культурные перемены¹.

Модернизация как полифункциональное и полифоническое явление рассматривается нами под углом зрения и в ипостаси инновации, обновления всей системы социально-культурных, политико-административных и экономических институтов, связанных со становлением европейского (русского) по своему характеру и смыслу способу существования и функционирования социальной системы.

Модернизация Северного Кавказа начинается и связывается с появлением в этом крае Российской империи. Имперская социокультурная система стремилась добиться достижения определенных количественных показателей этносоциальной и этнокультурной среды Северного Кавказа, когда, как отмечает С.Н. Гавров, инокультурные элементы начинают самоорганизовываться и воспроизводить систему целиком². Постепенно для горского населения становится естественным и тот образ жизни, который принесла им империя.

Иными словами, российский проект модернизации преследовал цели превращения Северного Кавказа в составную часть имперского пространства, создания там всех присущих империи экономических, социальных, политических и культурных институтов. Задача по органичной адаптации региона к социокультурным и политическим ценностям империи предполагала целый комплекс усилий, включавших как силовые методы воздействия, так и вполне мирные способы вовлечения кавказских автохтонов в общегосударственное пространство.

Из всего набора средств внедрения модернизационного проекта нами была намеренно выбрана одна из ведущих его ипостасей – урбанизация, которая, по нашему мнению, является базовой для становления модерности как таковой. Для рассматриваемой территории это тем более важно, потому как соб-

¹ Волков Ю.Г., Добренев В.И., Нечипуренко В.Н., Попов А.В. Социология. М., 2005. С. 426.

² Гавров С.Н. Модернизация во имя империи: Социокультурные аспекты модернизационных процессов в России. М., 2010. С. 57.

ственной исторической традиции урбанистической жизни Северный Кавказ не имел. Упомянутые на территории региона «города» древности не могут считаться таковыми. Наличие укреплений еще не делало из поселения города. Здесь, возможно, сказывалось долгое отсутствие потребности в таковых у автохтонных народов¹.

Урбанизация пространства Северного Кавказа одновременно являлась формой и процессом модернизации, в том числе с точки зрения заявленного нами направления. Составной частью процесса урбанизации была его направленность на разрушение и подавление традиционного способа существования. Посредством исторически сложившихся способов разделения труда, форм экономически или политически мотивированной активности, противящихся пропускать в урбанизированную среду инобытия, не отвечавшего урбанистским смыслам, достигалась высокая степень драматизации в проявлении всех форм коммуникативных связей разных по своим фундаментальным или функциональным проявлениям мирам.

Следствием реализации российского модернизационного проекта на Северном Кавказе стала ситуация-состояние, которую мы, прибегнув к аналогии, вслед за Ф. Тёрнером, охарактеризовали как фронтир². Ф. Тёрнер, вольно или невольно, наделил свой термин большой многозначностью и новизной, которые породили широкие эвристические возможности для описания ситуаций неопределенности и пограничности во всем множестве социально-культурных контекстов. Несмотря на то, что термин «фронтир» имеет западное происхождение, что с его помощью описывались, прежде всего, разнообразные феномены исторического прошлого США, этот термин может играть важную роль и для осмысления российской истории. С 70-х годов XVIII в. российские власти стали создавать Кавказскую кордонную линию, стремясь протянуть ее «от моря до моря и

¹ Флёров В.С. «Города» и «замки» Хазарского каганата: Археологическая реальность. М., 2011.

² Тёрнер Фредерик Дж. Фронтир в американской истории. М., 2009.

тем самым прочно закрепиться в регионе»¹. Таким образом, государственной волей размечался северокавказский «фронт-тир».

На Северном Кавказе, ставшем пространством пограничья, зоной соприкосновения разных миров, развивались (особенно интенсивно с XVIII в.) неоднозначные процессы, в которые были вовлечены люди разного этнического происхождения, люди, представлявшие общности разной стадии цивилизационного развития, где, по мнению Т.М. Барретта, переплетались воздействие на окружающую среду, культурное смешение, социальная стратификация и конструировалось новое социальное мифотворчество².

Российские власти радикальным образом изживали фронт-тирную неопределённость кавказского географического пространства, стремясь показать кавказским народам всю силу нового для них строя жизни, его позитивную преобразующую мощь, способную вырвать их из мира жестокого средневековья и родоплеменных распрей. Российские власти стремились создать в крае новые основы материального существования, новые основы быта, возводимые на фундаменте русско-европейской культуры³.

На начальном этапе нужны были не только материальные средства, но также носители имперских устоев и духа империи, которые своим примером могли увлечь и приучить горцев к новым ценностям и поведенческим стереотипам. Ими стали те славянские (шире — христианские) переселенцы, которые добровольно или волей имперской власти оказались на формирующейся южной окраине страны, имевшей все признаки фронта с его пространством неопределенности, межкультурного взаимодействия и взаимовлияния, формирующимися коммуни-

¹ Крепости Азово-Моздокской линии. Пятигорск, 2003.

² Барретт Т.М. Линии неопределенности: северокавказский «фронт-тир» России // Американская русистика: веки историографии последних лет. Императорский период. М., 2000. С. 168.

³ Барнаш А.В., Лазарян С.С. Очерк культурного развития Северо-Кавказского края: начало XIX — начало XX вв. Пятигорск, 2006. С. 9.

кациями идентичностей в формах диалога или конфронтации. Тогда перед российской стороной встала стратегическая задача не только принести на осваиваемую территорию новые для нее базовые социально-политические институты, но еще и добиться того, чтобы в поддержании и воспроизводстве их оказались заинтересованы туземные народы¹.

Неопределённость также была связана с этническими сдвигами среди местных народов: с движением осетин и ингушей с гор в предгорья и на равнины²; с массовым исходом за пределы Северо-Западного Кавказа черкесов и ногайцев³; с переселением значительной части армян, грузин, а также христианских народов, ранее проживавших на территории Османской империи на Северный Кавказ⁴ и т.п. А как только утвердилось постоянное российское присутствие вдоль Терека, туда стали выбегать горские общинники и рабы⁵.

Формировавшиеся северокавказские города постепенно становились форпостами и центрами межэтнического взаимодействия, своеобразными этнокультурными плавильными котлами, в которых скапливались представители многих автохтонных народов. Именно через данные хозяйственные центры ретранслировались имперско-русские социально-культурные смыслы жизнедеятельности, примеры успешного и созидательного жизнесуществования, в какой-то степени – образцы той перспективы, которую несла за собой имперская колонизация. Именно

¹ Денисова Г.С., Уланов В.П. Русские на Северном Кавказе: анализ трансформации социокультурного статуса. Ростов-н/Д, 2003. С. 40; Цуциев А.А. Атлас этнополитической истории Кавказа (1774–2004). М., 2006. С. 33–36.

² Берозов Б.П. Переселение осетин с гор на плоскость (XVIII–XX вв.). Орджоникидзе, 1980; Цориева И.Т. Пути исповедимые...: Из истории основания равнинных поселений на Кавказе в конце XVIII – XIX вв. Владикавказ, 2010 и др.

³ Северный Кавказ с древнейших времен до начала XX столетия (историко-этнографические очерки) / Под ред. и с предисловием В.Б. Виноградова. Пятигорск, 2010. С. 186–187.

⁴ Указ. соч. С. 48–49, 56, 60 и др.

⁵ Барретт Т.М. Указ. соч. С. 180–181.

здесь часть горцев приобретала опыт взаимодействия с инокультурными субъектами в условиях, которые выходили за рамки их традиционности: их социокультурная локальность взламывалась, а мировоззрение начинало приобретать ту пластичность, которая необходима для жизни в пространстве неустойчивого развития.

Российская сторона как инициатор и создатель фронтирности пыталась преодолеть неизбежно возникшую неопределенность всеми способами, в том числе военными. Победы русско-го оружия предопределили конечное изживание ситуации «фронтира». Неуступчивые и активно сопротивлявшиеся селения горцев либо уничтожались русскими войсками, либо вожди горских обществ сами переносили их в глубины гор, тем самым, расчищая пространство для инноваций, в том числе и поселенческих.

Разрушение традиционности и архаики происходило и под воздействием усилий горских реформаторов. Имамат, созданный Шамилем, и его предшественниками ломал привычные ценности, присущие горскому изоляционизму. Заявляя о своей непримиримости «миру гяуров», глава мюридов фактически вместе с ними решал задачу по изменению жизни на Кавказе, расчищая завалы на пути к модернизации.

Подавив сопротивление горцев вооружённой рукой, укрепившись на морских побережьях, а также, покорив неприступные прежде горные ущелья, российская сторона исчерпала тем самым географическое пространство северокавказского «фронтира».

Не менее трудной и важной задачей было переформатирование этносоциальной, этнокультурной, хозяйственно-экономической и политико-правовой сущности традиционной структуры новоприобретенного пространства, которое длительный период развивалось в рамках неустойчивой пограничности и долговременной неопределённости. Импульс преобразовательной деятельности был направлен в сторону имперской однозначности.

Следует также отметить, что пространство пограничности, пространство «фронтира» постоянно сокращалось, но никогда не изживалось окончательно. После острой фазы непримиримой по форме коммуникативности последовала фаза притирки

и приспособления участников прошлого противоборства. Отношения между ними принимали вид постепенно терявшего холодность взаимодействия либо упорствующей в ненависти локальной замкнутости¹.

Однако линии раздела всё больше истончались, а ситуация пограничной неоднозначности и переходности сменялась имперским доминированием, оставляя «фронтиру» лишь то и столько пространства, где «свой» мир и мир «другого», где мир России и мир Кавказа хранили свою самость и не могли допустить изменений, чтобы не потерять своей фундаментальной первоосновы².

В имперский период начинает формироваться городской сегмент экономики, который был связан с внесением элементов индустриализма в регион. Это был принципиально новый способ экономической деятельности, привнесший в местную жизнь иной тип социальных отношений. Города являлись местом наиболее интенсивного межкультурного общения, для которого сама специфика городской жизни предоставляла новые широкие возможности. Однако в имперский период потенциал этого фактора так и не был реализован в полном объеме.

Ситуация претерпевает кардинальные изменения на очередном витке модернизационной трансформации региона, который был связан с советским периодом нашей истории. Новая власть начала целенаправленно осуществлять процесс переселения горцев на плоскость, расходуя на это внушительные суммы, достигавшие пятой части местных бюджетов³.

¹ Айларова С.А., Кобахидзе Е.И. «Будущие дети России...»: Проблема интеграции в административной практике и общественном сознании (Центральный Кавказ конца XVIII – начала XX в.). Владикавказ, 2011. С. 256–284.

² Российскость: понятие, содержание, историческая реальность. Армавир, 1999; Вопросы северокавказской истории. «Российскость» в истории Северного Кавказа. Армавир, 2002. Вып. 7; Лики российскости. Материалы научно-педагогических семинаров Кавказоведческой школы В.Б. Виноградова. 2009–2010 гг. (семинары № 14 и 15). Армавир; Ставрополь, 2010 и др.

³ Денисова Г.С., Уланов В.П. Указ. соч. С. 61.

Предварительно были подготовлены территории предстоявшего выселения. Их освободили от казаков, служивших в прежние времена оплотом русско-имперского присутствия в крае и социально-культурной средой поддержания имперских порядков.

Следующими шагами советских властей стали организованные ими процессы коллективизации и индустриализации, в результате которых горское население было вовлечено в формирование крупных сельскохозяйственных производств в виде коллективных хозяйств, а также разнообразных промышленных производств, рождавшейся новой индустрии, опиравшейся на фундамент новой советской социально-экономической системы.

Расширение городского пространства также оставалось важным составным элементом преобразовательной политики советских властей в связи с системными усилиями индустриализационного характера. В данном случае осуществлялось активное внедрение в местный социально-экономический и этнокультурный ландшафт урбанистического начала.

Однако при всем старании государства вынудить горцев в массовом масштабе переселяться в города не удавалось. Весь исторический опыт автохтонов Северного Кавказа не имел урбанистических начал европейской сущности, а попытки приобщения их к городскому существованию в имперский период, не достигли уровня однозначной необходимости и не стали обязывающей тенденцией местной жизни. По этой причине большинство населения региона не имело склонности к урбанизированному существованию и деятельности в индустриальной сфере.

Кроме того, качество производственных навыков местного населения, в силу определяющей роли их традиционного способа существования, и его трудовые ценности не отвечали требованиям индустриальных технологий¹. Потому для возводимых в регионе промышленных объектов приходилось привлекать русское (по преимуществу) население, «импортируемое» из других частей страны.

¹ Денисова Г.С., Уланов В.П. Указ. соч. С. 69.

Урбанизация советского образца, проводившаяся административно-бюрократическими методами, часто не обращавшая внимания на сущности социально-культурного опыта местных народов, привела к тому, что новое население городов не могло из-за исторически высоких темпов преобразовательных мероприятий быстро обзавестись городским типом ментальности и культуры.

В данных условиях формировавшиеся усилиями властей урбанизированные поселения не становились собственно городами со всей гаммой наличных и необходимых для этого атрибутов, а представляли собой больше переходные формы индустриальных поселков, возводимых вокруг тех или иных производственных комплексов (Алагир, Тирнауз, Невинномысск).

Новый (урбанизированный) образ жизни требовал иного, нетрадиционного публично-правового принципа регуляции поведения, в рамках которого доминировали универсальные нормы нравственности, бывшие инновацией для жёстких рамок исторически сложившейся среды сельской жизнедеятельности и норм повседневного поведения¹. Города не успевали перемалывать рецидивы традиционализма, который в условиях Северного Кавказа обладал свойствами этнической нетерпимости. Тем не менее, в горской среде произошла «революция быта», и автохтоны сблизились с формами повседневного существования русской части населения городов². В период советской истории России процессы адаптации к урбанизму и модернизации направлялись сильной организующей волей государства.

Миграция в города не просто поощрялась, но целенаправленно организовывалась, поскольку позволяла властям решать одновременно несколько задач: экономическую (создание индустриального пространства и насыщение его рабочей силой), социальную (ликвидация социальных слоев, нелояльных государству, а также формирование новых социальных групп, получавших новые возможности для роста их социальной престиж-

¹ Денисова Г.С., Уланов В.П. Указ. соч. С. 71.

² Лавров Л.И. Историко-этнографические очерки Кавказа. Л., 1978. С. 5–11.

ности), политическую (укреплялась социальная база доминирующей социально-политической системы).

В роли адаптатора и покровителя субъектности, выходившей за рамки традиции (часто под давлением советского государства), выступала коммунистическая идеология и её носитель – КПСС, определявшие не только идейную сторону многомерного процесса, но практическое применение и организационные формы действий, направленных на достижение выбранной цели.

В результате структурного кризиса 1990-х годов Северный Кавказ в значительной степени растерял накопленный за советский период модернизационный потенциал, и, перейдя на иные сущностные основы, снова оказался в состоянии политической и социокультурной нестабильности и пограничности.

Особенно заметно это сказалось на тех регионах, откуда было «выдавлено» т.н. «русскоязычное» население и где произошел ренессанс горского традиционализма.

Эти процессы способствовали восстановлению сильно потесненного в прошлые годы пространства фронтности и конфликтности, так как вновь на повестке дня встал вопрос о социокультурном доминировании. Традиционность снова объявила о своём праве на лидерство. Традиционализм в этих условиях, подобно птице Феникс, возрождался из пепла истории, находя опору в архаических структурах семейно-родовой клановости, воспринимая и трактуя модернизацию и урбанизм русско-советского толка как нечто инокультурное, лежащее за пределами этнической идентичности, которую теперь целиком связывали с традицией.

Города Северного Кавказа пережили этап демодерности и деиндустриализации из-за дезорганизации экономики в связи с общим крахом советской системы и значительным отъездом русскоговорящего населения. Место русского и вообще неавтохтонного населения стали занимать выселенцы с сельской горской местности. Многие города утратили свой этнокультурный облик и заметно ослабили сложившуюся за советский период функциональность. Это привело к росту или восстановлению значимости традиционализма во всех сферах социальной жизни и вместе с тем к общей её архаизации.

Доминирование клановых правил и устоев традиционализма, не только не потерявших своей силы, но ставших основным механизмом социальности на Северном Кавказе, имеют ту отрицательную роль, в силу которой, по мнению Д. Соколова, происходит отрицательный отбор социальных субъектов – лучшие и наиболее модернизированные представители молодежи не желают оставаться в сетях архаической функциональности¹, уезжают вообще с Северного Кавказа.

Они реализуются за его пределами или создают свои «бизнесы» вне влияния силового поля традиционности, например, в городах Кавказских Минеральных Вод, на пространствах остальной части Ставрополья и Краснодарского края или в других регионах страны, отстоящих от Кавказа на большом удалении.

В социально-экономическом и социально-культурном пространстве северокавказских городов невозможна открытая конкуренция независимых индивидуальностей, основанная на справедливых правилах, поскольку сама справедливость там всегда этнично окрашена и слишком многое зависит от принадлежности к тому или иному клану².

Общая проблема Северного Кавказа – торможение модернизации или протекание её в таких формах, при которых вертикальные социальные лифты, присущие капиталистической системе, не порождают созидающей самореализации, а все выливается в банальное «добывание» денег, превратившихся в универсальное мерило социальной успешности.

Кавказский социум, отягощенный достаточно большим грузом традиционности, определяющей приоритеты и одобряемые функции, их иерархию, столкнулся с новой системой ценностей, которая отменяет устойчивые основания прежнего существования, выдвигая зыбкие правила, основанные на универсальной ценности денег.

¹ Соколов Д. Урбанизация и развитие городов на Северном Кавказе // <http://ramcom.net/?p=1141>.

² Зубаревич Н. Проблемы Северного Кавказа без компромиссов решить невозможно // <http://43.kavkaz-uzel.ru/articles/208765/?print=true>.

Так как в городе мигранты сталкиваются с ситуацией и пространством неопределенности, переживают культурный шок и даже вынуждаются обстоятельствами к потере идентичности, они часто и быстро скатываются в маргинальность. Чтобы сохранить устойчивую почву под ногами в условиях резкого изменения географической и социокультурной активности, мигранты везут за собой традиционность, вне которой и без которой невозможна для них какая-либо социальная перспективность. Это отстаивание своей определенности и самости дополняет картину социокультурной фронтирности, порождая то пограничье, за линией или в пространстве которого теряется естественно приобретенная в процессе прежней социализации основа «правильной» жизни. Пограничье – наиболее драматический период пребывания мигранта в урбанизированной среде. Спасением часто выступают привычные объединительные факторы – общий язык, религия и ксенофобия.

Для автохтонного населения северокавказского региона урбанизм был и остается возможностью и наиболее действенным средством вписывания в универсализм модерна и преодоления традиционализма, имеющего исторически сложившуюся высокую степень конфликтности.

Выйдя из-под пресса модальности обычаев, но не имея представлений о должном образе жизни в урбанизированной среде, прежде всего, не имея социокультурных навыков взаимодействия с открытыми культурами, традиционность, как жесткая и закрытая структура, проявляется в форме агрессивности, в качестве попытки навязать миру инаковости свои правила жизнедеятельности¹.

Здесь пролегает граница, линия раздела (своеобразный фронтир), которая тем глубже, чем дольше автохтоны не имели возможности соприкоснуться с инокультурной средой. Поэтому неофиты урбанизма повсюду видят угрозу своей самости, и вы-

¹ Карнов Ю.Ю. Взгляд на горцев. Взгляд с гор: Мировоззренческие аспекты культуры и социальный опыт горцев Дагестана. СПб., 2007. С. 560.

нуждены прибегать к агрессивности как наиболее доступному и привычному для обычной культуры средству.

С другой стороны, автохтоны-мигранты постепенно привыкают к толерантным стратегиям жизни в урбанизированном пространстве, если модальные коды их культурной структуры с течением времени теряют свою силу, размываются и замещаются новыми смыслами и ценностями, отстоящими на каком-то расстоянии от породившей их традиционной архетипичности.

Урбанизм постепенно переформатирует их жизненные устои. Повседневная жизнь в городской среде с характерной для неё полифункциональностью, поликультурностью и поликоммуникационностью постепенно отодвигает традиционность от центра поведенческих мотиваций горожан-неофитов, добиваясь согласия на подчинение доминирующим образам и смыслам урбанизированной среды. Разнообразие незнакомых людей, широкие вариации образа жизни и интересов становятся необходимостью.

События последнего времени позволяют предположить, что Северный Кавказ, возможно, стоит на пороге очередного модернизационного рывка, инициируемого федеральными властями, но при этом опирается на внутреннюю потребность региона, часть элиты которого осознает необходимость перемен.

Индустриальный кластер в большей степени мог бы способствовать модернизационному преобразованию региона. Он в меньшей степени зависит от колебаний имиджевой конъюнктуры Северного Кавказа. Тем более что в последние годы регион демонстрирует успехи в своем промышленном развитии¹. В этой связи важным представляется настойчивое и последовательное внедрение урбанистического начала в местную жизнь. Необходимо восстанавливать значение города как важнейшего механизма по формированию человека, способного органично воспринять ценности общества модерна.

В то же время научным сообществом отмечается, что «для многих городов Северного Кавказа обычным делом является

¹ Эксперт Юга. 2013. № 13–14. 8–21 апр.; Эксперт Юга. 2013. № 17–18. 13–26 мая.

отсутствие собственно городской жизни – потому что среда городской жизни, предполагающей новый уровень социальной и культурной активности, не возникает сама собой»¹.

Город должен стать не только центром экономической активности, но и очагом культуртрегерства, подтачивающим догматы традиционализма. А потому без комплексного подхода, предусматривающего не только кардинальные экономические преобразования, но и кардинальные социальные, политические, этнические и культурные изменения на Северном Кавказе в русле задач и мотивов модернизации, попытка правительства делать упор на преимущественно финансовые рычаги значительных по объему дотаций видится изначально неэффективной в той форме, в какой она заявлена сегодня.

Д.Н. Прасолов

Город как фактор этнокультурных трансформаций в традиционном кабардинском обществе*

Традиционное кабардинское общество являлось аграрным с отсутствием в поселенческой культуре городских населенных пунктов. По мнению В.Х. Кажарова, в силу крайнего развития вотчинного принципа, гипертрофированного крепостного права, препятствовавших появлению относительно свободных от феодалов социальных слоев, в Кабарде так и не сложились предпосылки к образованию городов². С началом административно-политической интеграции кабардинцев в состав Россий-

¹ Козлов В. Республика на стройплощадке // Эксперт Юг. 2012. № 35–37. 17–23 сент. С. 127.

* Исследование выполнено по программе фундаментальных исследований Президиума РАН «Традиции и инновации в истории и культуре» в рамках направления «Традиция, обычай, ритуал в истории и культуре» по проекту «Идентичность в поисках традиции: народы Кабардино-Балкарии в государственно-политических и социокультурных трансформациях».

² Кажаров В.Х. Адыгская вотчина. Нальчик, 1993. С. 89–90.

ской империи воздействие городской культурной традиции возрастает, однако это влияние имело определенные особенности.

Со второй половины XVIII в. на территории Кабарды в ходе военно-колониционных мероприятий российского правительства начинают возводиться крепости и поселения городского типа: Моздок (1763 г.), Екатериноград (1783 г.). В 1818 г. была возведена Нальчикская крепость. В 1838 г. при ней было основано военное поселение, преобразованное в 1862 г. в слободу, ставшую центром Кабардинского (с 1882 г. – Нальчикского) округа. Однако окружной центр до 1921 г. так и не получил статус города. Поэтому в большей степени факторами социокультурного влияния были города, располагавшиеся по периметру традиционного пространства жизнедеятельности кабардинцев: Георгиевск, Пятигорск, Кисловодск, Владикавказ, Ставрополь и Екатеринодар. Эти поселения являлись форпостами российской государственной власти, выполняли функции военных, административно-судебных, хозяйственно-деловых и культурно-просветительских центров. Их социальная среда и бытовая инфраструктура существенно отличалась от традиционных кабардинских селений. Постоянное кабардинское население в них было незначительным или вовсе отсутствовало, однако проникновение в этнокультурное пространство Кабарды городских социокультурных традиций способствовало сдвигам в системе жизнеобеспечения, освоению общегосударственной политической и правовой культуры, восприятию новых идеологических и праздничных традиций.

Отсутствие города в Нальчикском округе выступало определенным ограничителем восприятия кабардинцами общероссийских традиций гуманитарной культуры. Поэтому взаимодействие с городской культурой перемещалось за пределы традиционного пространства жизнедеятельности кабардинцев и административных пределов Нальчикского округа – во Владикавказ, Пятигорск, Кисловодск, Екатеринодар и др. Значительная роль в приобщении к культурным стандартам провинциального города имело обучение многих привилегированных кабардинцев в Ставропольской гимназии. Самое большое значение северокавказский город имел для горской интеллигенции – межци-

визационной прослойки, которая в большей степени была ориентирована на восприятие социокультурных новаций и более активно преодолевала этнокультурные границы в своей главным образом профессиональной деятельности.

Проживание в Пятигорске в конце 30-х – начале 40-х гг. XIX в., располагавшемся в то время рядом с этнокультурными границами Кабарды, существенно повлияло на формирование реформаторских и просветительских взглядов Д. Кодзокова¹. Впоследствии они идеологически обусловили его деятельность во главе Терской сословно-поземельной комиссии, которая организовала проведение земельных, сословных и административных преобразований в Центральном Предкавказье. В Пятигорске молодой Д. Кодзоков встречался с представителями старшего поколения кабардинской интеллигенции Я. Шардановым и Ш. Ногмовым. При этом проявилась и определенная этнокультурная дистанция. Кодзокову, воспитанному в русскоязычной среде, в ходе этого общения удастся заново изучать с помощью своих просвещенных соплеменников кабардинский язык. В то же время, сформировавшись в инокультурной среде, он не смог преодолеть неприятие горского пищевого рациона². Эти частности демонстрируют тенденцию «дрейфа этничности», происходившего под воздействием русской городской культуры. Можно предполагать, что в индивидуальной структуре идентичностей Д. Кодзокова традиционный этнокультурный компонент в немалой степени утратил определяющую значимость, уступая иным предпочтениям. Тем важнее представляется значение городов, располагавшихся на административной периферии нового пространства жизнедеятельности кабардинцев, ограниченного политическими изменениями в ходе завершающего этапа покорения Кабарды в первой четверти XIX в. В случае с Д. Кодзоковым социокультурное пространство Пятигорска сыграло роль контактной зоны, в которой для него стало возможным обратное узнавание аутентичной этно-

¹ См.: *Кумыков Т.Х.* Общественная мысль и просвещение адыгов и балкаро-карачаевцев в XIX – начале XX в. Нальчик, 2002. С. 171–173.

² *Кумыков Т.Х.* Дмитрий Кодзоков. Нальчик, 1985. С. 45.

культурной среды, от которой он был изолирован с детства, проведенного в семье славянофилов Хомяковых и на время последующего обучения в Московском университете.

Определенным «замещением» потребностей развивающегося и интегрирующегося кабардинского общества в городских формах организации стало «освоение» социокультурного пространства, утвержденного с 1860 г. в городском статусе центра Терской области – Владикавказа.

Наиболее интенсивные контакты с Владикавказом развивались по судебно-административным каналам, поскольку здесь располагались администрация Терской области и Окружной суд. Но и помимо этого сравнительно развитая инфраструктура города позволяла доверенным представителям кабардинского общества осваивать многие преимущества городской жизни, например, знакомиться с банковским оборотом¹. Как видно из газеты «Терское эхо» за 1910 год, в то время во Владикавказе существовала «кабардинская колония во главе с генералом Куденетовым»². И хотя в городах Северного Кавказа кабардинцы чаще всего осваивали бытовые роли квартиросъемщиков, наиболее известным исключением является инженер-железнодорожник Батырбек Шарданов, который в начале XX в. выстроил в центре Екатеринодара просторный двухэтажный особняк, где впоследствии разместился краеведческий музей³.

Вместе с тем контакты с административно-судебными институтами центра Терской области были сопряжены с определенными трудностями. Как отмечалось в 1911 г. в рапорте начальника Нальчикского округа, «не знающие русского языка кабардинцы и горцы, будучи вызваны в Окружной суд в гор. Владикавказ, везут обыкновенно с собой одного из своих односельцев для того, чтобы он взял им на железной дороге билеты, посадил бы в соответствующий вагон, во Владикавказе устроил бы где-нибудь на постоялый двор на ночлег, помог далее найти

¹ ЦГА КБР. Ф. 6. Оп. 1. Д. 826. Т. 3.

² Терское эхо. Грозный. 1910. 16 ноября.

³ См. *Ващенко И.И.* Дом Батырбека Шарданова. Исследования и документы. Краснодар, 2009.

здание Окружного суда, а по окончании дела – доставил бы их тем же порядком домой. Со своей стороны, я должен по этому поводу отметить еще то, что подобными руководителями являются далеко не лучшие, а худшие элементы туземного населения вверенного мне округа, так как хороший хозяин только по исключительности и в случаях, когда в числе вызываемых в Суд имеются близкие ему люди, согласится бросить свои занятия и ехать на 3–7 и больше дней во Владикавказ. Таким образом, кабардинцы и горцы в своих поездках по вызову Суда в гор. Владикавказ неизбежно подвергаются обиранию со стороны сопровождающих их лиц, некоторые из которых сделали себе давно уже из подобных сопровождений хищническую профессию»¹.

Одно из первых предложений основать в Кабарде город было высказано кабардинским князем на русской военной службе Ф.А. Бековичем-Черкасским. В 1829 г. в рапорте гр. Паскевичу он писал: «... представляется величайшею пользою для возведения их на степень благородного образования основать город около Нальчикской крепости как пункт, составляющий средоточие всей Кабарды»². Основной смысл его проекта сводился к тому, что город должен стать экономическим, политическим и цивилизующе-культурным центром адыгов. Встретившись с более развитыми формами общественной жизни, княжеско-дворянская молодежь встанет на путь «перевоспитания», перестанет предаваться «сумбурной» и «разбойной» жизни, усвоит лояльность российской власти³. Несмотря на то, что в рассматриваемый период Нальчик так и не приобрел городского статуса, административные, судебные и торгово-хозяйственные функции, которые он выполнял в этнокультурном пространстве Кабарды и Пяти горских обществ, свидетельствовали о преимущественно городском характере влияния слободы.

¹ ЦГА КБР. Ф. 6. Оп. 1. Д. 826. Т. 2. Л. 18об.

² Акты Кавказской археографической комиссии. Тифлис, 1878. Т. 7. С. 871.

³ Айларова С.А. Об одном урбанистическом проекте Ф.А. Бековича-Черкасского // Известия СОИГСИ. Вып. 3 (42). Владикавказ, 2009. С. 104.

Особенно важную административную роль Нальчик начинает выполнять с регулярным проведением съездов доверенных. Впервые о принципах «народных сборов» в крепости Нальчик говорится в документе 1826 г.: «когда нужно будет по каким-либо делам производить народные собрания, всегда на таковые испрашивать моего разрешения и доносить об этом заблаговременно; а собрания производить близ крепости Нальчикской и давать мне о том знать, в коих я и сам буду присутствовать и решать дела в пользу народа»¹. Впоследствии этот уникальный орган окружного самоуправления собирался как минимум ежегодно для избрания депутатов Нальчикского горского словесного суда и обсуждения проблем землепользования, местного благоустройства и многих других актуальных вопросов жизнедеятельности кабардинцев и балкарцев. С 1913 г. Съезд работал в Актовом зале Нальчикского реального училища – лучшем здании слободы, возведенном на средства Кабардинской общественной суммы, которой также распоряжался сбор сельских доверенных.

Вполне закономерным шагом стали очередные прошения о придании Нальчику статуса города – наиболее обстоятельные, хотя и безрезультатные – были поданы в 1880-х гг.² В начале XX в., когда курортная, транспортная и бытовая инфраструктура Нальчика стала развиваться еще более быстрыми темпами, ходатайство было возобновлено. В 1915 г. в согласованном с начальником Нальчикского округа С. Клишбиевым докладе о преобразовании сл. Нальчик в город с упрощенным городским управлением, обращалось внимание на возросшую роль слободы в качестве окружного центра: «С 1871 года сл. Нальчик сделалась центром административного управления и торговли на район Нальчикского округа, равного почти целой губернии, а последовавшее с течением времени разрастание слободы вызвало необходимость в открытии здесь среднего учебного заведения /открыто реальное училище в 1909 г., учреждения почтово-телеграфной конторы, казначейства, камеры судебного следователя, податного инспектора и проч. Таким образом, как ад-

¹ ЦГА КБР. Ф. 23. Оп. 1. Д. 48. Т. 1. Л. 24.

² См.: ЦГА КБР. Ф. 1209. Оп. 14 доп. Д. 16, 17, 20, 80, 84.

министративный центр Нальчик сосредоточил в себе все учреждения, обычные для уездного города»¹. Ходатайство 1915 г. стало последней в имперский период попыткой придания центру округа городского статуса.

В то же время социальная организация Нальчикской слободы оставалась закрытой для представителей кабардинской интеллигенции и аристократии, которые, даже длительно проживая в Нальчике, оставались на правах «иногородних»². При этом численность кабардинцев в Нальчикской слободе даже в начале XX в. росла крайне медленно: по переписи 1897 г. их было немногим более 60 чел. из 5 тыс. населения³, в 1914 г. количество кабардинцев возросло до 240 чел.⁴

Эти изменения позволяют говорить, что в начале XX в. происходила вялотекущая активизация стационарного освоения пространства Нальчика. Хотя, с другой стороны, данная статистика может свидетельствовать и о сложности процедуры водворения кабардинцев в Нальчике в качестве коренных жителей. В то же время мы склоняемся к мысли, что их присутствие в слободской жизни было достаточно заметным. Этому способствовали прежде всего административно-судебные функции Нальчика, которые обуславливали регулярные появления здесь кабардинцев в процессе работы окружной администрации и Горского словесного суда.

Примечательна роль в обустройстве Нальчикской слободы в начале XX в. Кабардинской общественной суммы, из средств которой было профинансировано завершившееся в 1913 г. строительство здания Реального училища. В 1907 г. на Съезде доверенных по ходатайству кадиев Нальчикского горского словесного суда А. Шогенова и С. Энеева обсуждался вопрос о строительстве мечети⁵. Этот факт свидетельствует о стремле-

¹ ЦГА КБР. Ф. Р-1209. Оп. 14. Д. 106. Л. 53.

² ЦГА КБР. Ф. Р-1209. Оп. 14. Д. 106. Л. 17.

³ Первая всеобщая перепись населения Российской империи 1897 г. Том LXVIII. 1905. С. 61.

⁴ ЦГА КБР. Ф. 6. Оп. 1. Д. 791. Л. 84.

⁵ ЦГА КБР. Ф. 6. Оп. 1. Д. 723. Т. 1. Л. 112.

нии представителей кабардинского общества к корректировке в целом чуждого жилищно-поселенческого пространства слободы для комфортного бытового и духовного пребывания здесь представителей мусульманского населения округа. Одним из немаловажных условий закрепления в городской среде были ограниченные материальные возможности. Показательным примером «освоения» городского этнокультурного пространства был балкарский таубий Дадаш Балкароков, который в начале XX в. имел в Нальчике дом, построенный приглашенным итальянским архитектором, а в Кисловодске, вблизи Нарзанной галереи, летнюю дачу¹.

Тем не менее, социокультурная роль Нальчика во многом подготовила условия для обретения им после Февральской революции 1917 г. функций центра политических процессов, происходивших в этот период в Кабардино-Балкарии. Статус города Нальчик получил только в сентябре 1921 г. одновременно с провозглашением столицей Кабардинской автономной области.

Почти с самого своего основания Нальчик становится пространством, где сосредотачиваются новые формы праздничной культуры, в которой сочетались важные государственные события и вехи в развитии кабардинского общества.

С Нальчиком же связан первый пример участия кабардинцев в государственно-праздничных мероприятиях, насыщенных целым рядом атрибутов массовых городских торжеств. Осенью 1843 г. Николай I пожаловал «кабардинскому народу» почетное знамя. По этому поводу 6 декабря 1843 г. в крепости Нальчик – административном центре Кабарды и Центра Кавказской Линии, было организовано празднование, подобного которому не было в истории русско-кабардинских отношений. Церемония проходила с участием представителей всех кабардинских аулов и «старшин» соседних горских обществ: чегемцев, балкарцев, дигорцев и др. Было подготовлено роскошное пиршество с обильным и разнообразным угощением, которое завершилось редким и дорогим в те времена чаем. В ходе застолья каждая из четырех княжеских фамилий принимала определенных «почет-

¹ См.: Громова Н. Нальчик и нальчане. Нальчик, 2006. С. 9–10.

ных» гостей. Отдельное угощение было организовано для народа, который значительными массами прибывал на торжества. После захода солнца около трехсот владельцев и старшин были приглашены на прием в дом начальника Центра Кавказской линии В.С. Голицына. Здесь им была предоставлена возможность полюбоваться не только национальными, но и европейскими танцами в исполнении кабардинских и горских офицеров, проходивших службу в Санкт-Петербурге. В завершении праздника был произведен фейерверк. По возвращении депутатов 4 мая 1844 г., в Нальчике была организована торжественная встреча знамени: войска прошли перед знаменем церемониальным маршем, прогремел салют из ста одного пушечного выстрела. Затем знамя было установлено на почетном месте в управлении Центра Кавказской линии¹.

В Нальчикской слободе с приглашением представителей от сельских обществ отмечались празднества по случаю объявления об освобождении зависимых сословий в 1866², закрепления за кабардинским народом Нагорных и Зольских пастбищ в 1889 году³, а также императорских коронаций – в 1883 г. Александра III⁴ и в 1896 г. Николая II⁵. Помимо официальной части, все эти мероприятия сопровождались шумными танцами и обязательными конными скачками. В результате в гуманитарной культуре кабардинцев укореняются элементы имперской праздничной культуры, соединявшиеся с наиболее колоритными народными традициями. Таким образом, в этнокультурном ландшафте пореформенной Кабарды слободское пространство становилось контактной зоной, где проявлялась наиболее высокая проницаемость этнокультурных границ.

¹ Бейтуганов С.Н. Кабарда: история и фамилии. Нальчик, 2007. С. 163–165.

² История многовекового содружества. К 450-летию союза и единения народов Кабардино-Балкарии и России. Нальчик, 2007. С. 201.

³ Нальчик // Терские ведомости. 1889. 2 июля. № 53.

⁴ Из слободы Нальчик // Терские ведомости. 1883. 4 июня. № 23.

⁵ ЦГА КБР. Ф. 6. Оп. 1. Д. 347. Л. 113–116об.

Еще одним примером проникновения городских гуманитарных традиций стали театральные представления «живых картин из прошлого». Обработанные по мотивам народных фольклорно-исторических сюжетов и поставленные Таусултаном Шеретлоковым, они давались учащимися Реального училища в 1910-х гг. С этих спектаклей самодеятельного театра принято вести начало национального театрального искусства кабардинцев¹. Интересно, что аналогичные мероприятия в те же годы проводились черкесской интеллигенцией в Екатеринодаре. Это позволяет говорить об определенной координации культурной активности национальной интеллигенции в городах Северного Кавказа.

Примечательным примером соприкосновения этнокультурных границ в Нальчикской слободе стал казенный сад, заложенный в 1840-х гг. князем Атажуко Атажукиным на землях, прилегавших к слободе. Этот уникальный природный памятник имел драматическую историю: потеряв в 1860-х гг. первого заботливого владельца, он на долгое время стал объектом беспорядочного хозяйственного пользования жителями слободы и вскоре оказался в запустении². В начале XX в. даже возникла тяжба по вопросу о принадлежности Атажукинского сада между нальчикским слободским обществом и кабардинским обществом, интересы которого представлял «юрисконсульт Кабарды» Басият Шаханов. Учítывая, что по состоянию на 1911 г. дело дошло до Тифлисской судебной палаты³, являвшейся высшей апелляционной инстанцией для судов Северного Кавказа, можно предполагать высокую значимость парка для пространственной идентичности кабардинцев.

Важно обратить внимание на еще один аспект проблемы. После окончательного покорения Кабарды в 1825 г. и завершения Кавказской войны в 1864 г. интеграция кабардинцев в социокультурное пространство Российской империи приняла зна-

¹ Шортанов А.Т. Театральное искусство Кабардино-Балкарии. Нальчик, 1961. С. 23–25.

² См.: Бгажноков Б.Х. Музей адыгской садово-парковой культуры // Исторический вестник. Вып. VI. Нальчик, 2008. С. 323–335.

³ ЦГА КБР. Ф. 6. Оп. 1. Д. 826. Т. 1. Л. 1об.

чительно более интенсивный и системный характер. Этот процесс заключался не только в подчинении коренного населения условиям жизни в новом социально-политическом контексте, но и в изменении восприятия новых соотечественников «большим» российским обществом. В массовом сознании происходил обратный процесс узнавания кавказских подданных, основанный на формировании позитивных представлений, преодолевающих недавние образы исторической памяти, которые сложились в ходе длительного и напряженного покорения Кавказа.

Интенсификация контактов с городами способствовала формированию новых стандартов престижного потребления. Это выражалось не только в расширении ассортимента предметов бытовой культуры, приобретаемых в городах¹. Одним из наименее оцененных в кавказоведческой литературе маркеров этого процесса стало распространение фотографии.

П. Бурдые отмечал преимущественно городской характер фотографических практик, проникавших в традиционное общество. По его мнению, распространение фотографического опыта являлось способом освоить новую идентичность², обусловленную влиянием городского социокультурного пространства. В конце XIX – начале XX в. средствами фотографии в структуре визуальных образов Кавказа современнику представляется новый тип горца и его образа жизни. Создателями этой картины, наряду с безымянными авторами, были известные в регионе мастера – владельцы фотомастерских во Владикавказе, Пятигорске, Кисловодске и др. городах (А.К. Энгель, Д.И. Ермаков, Г.И. Раев, А. А. Берсиев, Ф.Н. Гадаев и др.). Они не только проявляли интерес к визуальному бытописанию, но и приобретали себе клиентов среди состоятельных горцев, которые запечатлены на парадных семейных портретах. Фотографии приезжих

¹ См.: Мамбетов Г.Х. Материальная культура сельского населения Кабардино-Балкарии (Вторая половина XIX – 60-е годы XX века). Нальчик, 1971. С. 149, 153, 167, 169.

² Круткин В.Л. Пьер Бурдые: фотография как средство и индекс социальной интеграции // Вестник Удмуртского университета. Социология и философия. 2006. № 3. С. 43.

ученых и деятелей культуры с представителями местной интеллигенции, изображения горцев-военнослужащих русской армии были своеобразным визуальными мостиками, демонстрирующими взаимный интерес к культурному взаимодействию. Все это на фоне других сюжетов формировало широкую картину новой, мирной романтики и привлекательности Северного Кавказа и его населения. Даже непременно присутствующие в мужских портретах атрибутивные признаки традиционной военной культуры (кинжал, черкеска) все больше воспринимались как занимательная экзотика, узнаваемый этнокультурный бренд. Примечательно, что многие фотографии казаков того же времени порой трудно отличить от их современников горцев, что свидетельствовало о проницаемости и интегрированности этнокультурного пространства Северного Кавказа.

Фотографии конца XIX – начала XX в., впервые со времен Кавказской войны свидетельствовали о готовности кавказцев разрешить российским наблюдателям «всматриваться» хотя бы во внешнюю сторону их жизни. Фотографии фиксировали меняющиеся поселения, природно-хозяйственную среду, и, главное, – людей, в образах которых сочетались визуальные атрибуты традиционализма и новаций. Реконструируемые на основе фотодокументов визуальные структуры характеризуют изменения в таких компонентах культуры северокавказских этносов как система первичного производства, жизнеобеспечения, а также в сфере гуманитарных потребностей.

Портретные фотографии позволяют различать картины наблюдателя (приезжего фотографа) и целенаправленное фотографирование, чаще всего парадных семейных или индивидуальных портретов, что к началу XX в. постепенно превращается в гуманитарную потребность. Одним из смыслов становится демонстрация новых социальных дистанций, подобно тому, что П. Бурдые замечал в практике фотографирования мелкой деревенской буржуазии, отличавшейся от традиционных крестьянских ценностей¹. Поэтому среди артефактов семейных фотографий кабардинцев и балкарцев мы увидим фотографии преимущественно состоятельных

¹ Круткин В.Л. Указ. соч. С. 45–46.

привилегированных семей¹, которые могли себе позволить оплатить проезд фотографа или организовать совместную поездку в город (Пятигорск, Владикавказ и др.) для посещения фотоателье. Примечательно, что одежда и аксессуары героев фотографий к началу XX в. нередко демонстрируют атрибуты городской, европейски ориентированной культуры жизнеобеспечения. В то же время фотографии горцев, размещенные в витринах фотоателье, делали их меняющиеся образы визуальной частью городского культурного ландшафта.

Заметными культурными событиями в Екатеринодаре начала XX в. стали т.н. Черкесские вечера, в которых принимали участие видные деятели городской интеллигенции и представители кабардинских княжеских и дворянских фамилий (в частности, Б. Шарданов², Атажукины, Куденетовы и др.). Воспроизводившиеся здесь костюмированные представления «Картины прошлого», запечатленные визуальными средствами начала XX в., отразили в облачении его участников удивительное сочетание российско-европейской и традиционной, прежде всего воинской, формы одежды. Причем, в исторической части представления амуниция черкесов отражала весьма архаические рыцарские эстетику и традиции, предшествовавшие появлению более известного бренда – черкески³.

В конце XIX – начале XX в. фотография стала средством трансформации образов «чужих» горцев в горцев «своих», российских. Открытки с видами и «типами» Кавказа широко распространяются по всей европейской России, расширяя визуальный кругозор граждан Империи. Фотографии охватывали кавказскую жизнь и, в меньшей степени, но все же проникали в комплекс гуманитарных потребностей коренного населения. Эта тенденция дополняет картину трансформаций этнокультурной идентичности,

¹ *Шапарова А.К.* «Два века отразилось в них...» Фотолетопись черкесской аристократии середины XIX – начала XX в. Нальчик, 2008.

² <http://fond-adygi.ru/page/batyrbek-shardanov-pervyj-kabardinskij-inzhener>.

³ Живые картины черкесского благотворительного вечера 1908 г. // <http://www.kunstkamera.ru/kunst-catalogue/index.seam?c=PHOTO&cid=10008536>.

обусловленных процессами интеграции народов Северного Кавказа в российское социокультурное пространство.

Таким образом, в процессе этнокультурного развития кабардинцев в XIX – начале XX вв. по мере углубления интеграции края в социокультурное пространство Российской империи, северокавказские города уже не только выступают в качестве административных центров, определяя политическую и правовую культуру, расширяя перечень торгово-хозяйственных контактов. На рубеже XIX–XX вв. они транслируют некоторые, типично городские гуманитарные потребности в сохранявшийся преимущественно традиционалистским сельский мир. Тем самым этот фактор стал одним из основных в дальнейшей дифференциации, способствуя проницаемости этнокультурных границ, что влекло за собой некоторую трансформацию этнокультурной идентичности кабардинцев, сохранявшей, тем не менее, преимущественно традиционалистский характер. Контакты с иноэтничным городским населением дополняли новациями патриархальный образ жизни и способствовали расширению гуманитарных потребностей, оказывая в целом определенное воздействие на процессы трансформации этнокультурной идентичности кабардинцев.

А.Х. Абазов

Этнокультурные процессы у моздокских кабардинцев в последней трети XVIII – XIX веке*

Особенности формирования малых этнографических (этнолокальных) групп в условиях включения различных территорий в состав России в последней трети XVIII–XIX вв. являются ак-

* Исследование выполнено по программе фундаментальных исследований Президиума РАН «Традиции и инновации в истории и культуре» в рамках направления «Традиция, обычай, ритуал в истории и культуре» по проекту «Идентичность в поисках традиции: народы Кабардино-Балкарии в государственно-политических и социокультурных трансформациях».

туальной исследовательской задачей современной этнологии по ряду причин. Во-первых, такое исследование позволяет проследить процессы и механизмы включения традиционных обществ в состав империи. Во-вторых, способствует определению форм и моделей функционирования традиционных общественных институтов в рамках единого административно-политического и правового пространства. В-третьих, дает возможность охарактеризовать особенности адаптации к новой системе малых этнографических групп, выделившихся из конкретного этнического массива под влиянием внешних политических факторов. В этом плане исследование особенностей этнокультурной идентичности моздокских кабардинцев (*мэздэгү адыгэ*) в последней трети XVIII–XIX вв. вызывает большой научный интерес.

В связи с этим, целью данной работы является характеристика основных признаков, по которым сообщество исследователей выделяет моздокских кабардинцев в качестве малой этнографической группы. Для реализации этой цели были рассмотрены такие маркеры их этнокультурной идентичности, как: этноним, этническая территория, язык и культура.

Изучая историю и культуру моздокских кабардинцев, исследователи в разное время обращали внимание в основном на обстоятельства и условия их выделения из основной массы кабардинского народа, формирование диалекта, языка, функционирование различных подсистем культуры и т.п. Некоторые сведения о них содержались в работах Ш.Б. Ногмова¹, Д.Д. Ильина², И. Бентковского³, Н.Ф. Яковле-

¹ *Ногмов Ш.Б.* История адыгейского народа, составленная по преданиям кабардинцев. Нальчик, 1959. С. 142–146, 177.

² *Ильин Д.* Свадьба у православных черкесов // Кавказ. 1868. № 111.

³ *Бентковский И.В.* Историко-статистические сведения о городе Моздоке. На 100-летний, в 1870 г., юбилей города // Сборник статистических сведений о Ставропольской губернии. Вып. 4. Отд. I – Сведения историко-статистические, этнографические, с/х и др. Ставрополь, 1871. С. 5–39; *Бентковский И.В.* Моздокские крещеные

ва¹, Б.А. Алборова², Г.Ф. Турчанинова³, Л.И. Лаврова⁴, С.Ш. Аутлевой⁵, А.Т. Керашева⁶, М.А. Меретукова⁷, Ю.Д. Анчабадзе и Н.Г. Волковой⁸, Б.А. Калоева⁹, С.Х. Мафедзева¹⁰, В.М. Викторина¹¹, И.М. Боловой¹, С.А. Ляуше-

осетины и черкесы, называемые «казачьи братья» // Ставропольские губернские ведомости. 1880. № 4, 6.

¹ *Яковлев Н.Ф.* Краткий обзор черкесских (адыгейских) наречий и языков // Зап. Северокавказского горского научно-исследовательского института. Т. 1. Ростов-н/Д, 1928. С. 117–128.

² *Алборов Б.А.* Говор осетин-иронцев Моздокского района. Орджоникидзе, 1932.

³ *Турчанинов Г.Ф.* Материалы по диалекту моздокских кабардинцев // Ученые записки Кабардинского НИИ. Нальчик, 1946. Т. 1. С. 224.

⁴ *Лавров Л.И.* Доисламские верования адыгов и кабардинцев // Исследования и материалы по вопросам первобытной веры (ТИЭ. Т. 51). М., 1959. С. 193–236.

⁵ *Аутлева С.Ш.* Фольклорная экспедиция в район Моздока и Малой Кабарды // Вестник Кабардино-Балкарского НИИ. Вып. 3. Нальчик, 1970. С. 148–153.

⁶ *Керашев А.Т.* Беглые адыги в России в XVIII – начале 60-х гг. XIX в. // Культура и быт адыгов. Майкоп, 1991. Вып. VIII. С. 227–245.

⁷ *Меретуков М.А.* Семья и брак у адыгских народов. Майкоп, 1987.

⁸ *Анчабадзе Ю.Д., Волкова Н.Г.* Народы Кавказа. Вып. I. Этническая история Северного Кавказа XVI–XIX вв. М., 1993. С. 29–31, 55–56, 61–63, 85–86, 133–134.

⁹ *Калоев Б.А.* Моздокские осетины (историко-этнографическое исследование). М., 1995.

¹⁰ *Мафедзев. С. Х.* Адыги: обычаи, традиции. Нальчик. 2000. С. 322–324.

¹¹ *Викторин В.М.* Моздокские и курские кабардинцы: специфика этносоциального и конфессионального развития, межэтнических связей и современной субэтнокультурной самоорганизации. К 450-летию региона в составе России // Научные проблемы гуманитарных исследований. № 1. Пятигорск, 2006. С. 21–27; *Викторин В.М.* «Казачьи братья» – служилые адыги – кабардинцы «тёмного леса» и степей вокруг Моздока // <http://www.gumilev-center.ru/kazachi-bratiya-%E2%80%93sluzhilye-adygi-kabardincy-tjumnogo-lesa-i-stepejj-vokrug-mozdoka/>.

вой², И.Ю. Васильева³ и др.⁴ В этом ряду особо следует отметить труды современных исследователей И.М. Боловой⁵ и Н.А. Кунова⁶. В их работах описываются обстоятельства и условия формирования этой группы, особенности их хозяйственной деятельности, поселения, общественный и семейный быт, традиционные материальная и духовная культуры.

Моздокские кабардинцы как субэтническая группа кабардинского народа начали формироваться после строительства крепости Моздок в 1763 г.⁷ Ее основу составили крестьяне, уходившие от своих владельцев. Они расселялись в Моздоке и его окрестностях и проживали в территориальной, экономиче-

¹ Болова И.М. Моздокские кабардинцы (историко-этнографическое исследование). Автореф. дис. к.и.н. Махачкала, 1995.

² Ляушева С.А. История православия адыгов // <http://www.djeguako.ru/content/view/102/1>.

³ Васильев И.Ю. К реконструкции главного мифологического персонажа праздника «хъуромэ» у моздокских кабардинцев // Народы Кавказа в пространстве российской цивилизации: исторический опыт и современные проблемы. Материалы Всероссийской научной конференции. Ростов-н/Д, 2011. С. 299–300.

⁴ Уарзиати В. Маски и ряжение (окончание) // http://www.anaharsis.ru/biblio/Vilen/Uarz_31.htm.

⁵ Болова И.М. О моздокских кабардинцах // Точка зрения. Нальчик, 1990. № 2122. С. 41–44; Болова И.М. О свадьбе и свадебных обрядах моздокских кабардинцев // Тезисы докладов на 1-й Региональной научно-практической конференции «Женщина Кавказа и современность». Нальчик, 1991. С. 28–30. Она же. О свадьбе и свадебных обрядах моздокских кабардинцев // Проблемы экологии, экономики и культуры народов Северного Кавказа Нальчик, 1992. С. 128–140; Она же. Моздокские кабардинцы... 1995; Она же. Моздокские кабардинцы: историко-этнографическое исследование. Нальчик, 2001.

⁶ Кунов Н.А. Моздокские кабардинцы: Историко-этнографическое исследование. Майкоп, 2002; Кунов Н.А. Культура и быт моздокских кабардинцев в XIX – первой половине XX в. Нальчик, 2009.

⁷ АВПРИ. Ф. Кабардинские дела, 1763 г. Оп. 115/1. Д. 8. Л. 2–3.

ской и духовной обособленности от основной массы материнского этноса.

Прежде чем перейти к характеристике основных маркеров этнокультурной идентичности моздокских кабардинцев, следует дать краткую историческую справку о Моздоке. Так, после образования Моздокской крепости были установлены определенные льготы для переселенцев: им отводились большие земельные участки для ведения хозяйства, выдавались денежные ссуды и т.п. В 1765 г. Моздокский форпост переименовали в крепость¹. В.М. Викторин писал, что «сюда перебирались, прежде всего, простолюдины-горцы, а затем крестьяне и казаки из русских и украинских земель, армяне, бежавшие с центральной части западного Прикаспия, далее также калмыки и ногайцы»². В 1777 г. по указу Екатерины II в Моздоке была учреждена духовная комиссия, созданная с целью крещения осетин и черкесов³. В 1785 г. Моздоку был присвоен статус уездного города⁴. А к концу XVIII в. в его окрестностях стали формироваться целые аулы, хутора и станицы.

В конце XVIII–XIX вв. Моздок уже стал административным городом-крепостью, крупным рынком и одним из главных центров православия на Северном Кавказе. После образования Кавказской губернии в 1802 г. Моздок стал центром Моздокского уезда⁵. С середины 30-х гг. XIX в. Моздок начал постепенно приходить в упадок. В 1835 г. Моздокская крепость была официально упразднена. В середине XIX в. даже отмечалась некоторая убыль населения города. В 70-х гг. XIX в. экономическое развитие Моздока приостановилось в связи с тем, что

¹ Ларина В., Бежанова И. Моздок: Исторический очерк. Орджоникидзе, 1970. С. 97; Малахова Г.Н. Становление и развитие российского государственного управления на Северном Кавказе в конце XVIII–XIX вв. Ростов-н/Д, 2001. С. 46.

² Викторин В.М. «Казачьи братия»...

²⁴ Керашев А.Т. Беглые адыги... С. 230.

⁴ Ларина В., Бежанова И. Моздок... С. 97; Малахова Г.Н. Становление и развитие... С. 46.

⁵ Город Моздок: Исторический очерк. Владикавказ, 1995. С. 54.

железная дорога Ростов–Владикавказ и Беслан–Петровский была проведена в обход его.

Следует отметить, что этнокультурные процессы у моздокских кабардинцев протекали в условиях формирования полиэтнического населения в этом субрегионе Кавказа под влиянием смешения и ассимиляции проживавших по соседству различных этнических групп.

Самоназвание моздокских кабардинцев – *адыгэ*. Иногда к нему добавлялось уточнение *мэздегу*. В данном случае, эндоэтноним и экзоэтноним совпадали. В источниках и литературе моздокские кабардинцы встречаются как: 1) «казахьи братья» (каб. – *къэзакъкъуэи*); 2) моздокские кабардинцы-христиане и 3) моздокские кабардинцы-мусульмане¹.

Появление «казахьих братьев» связывается с формированием в 1765 г. Горской казачьей команды в составе ста рядовых из числа переселившихся в Моздок горцев. Основной состав команды комплектовался из осетин и кабардинцев. В 1824 г. горская команда по распоряжению генерала А.П. Ермолова вошла во вновь сформированный в Моздоке горский полк².

Если обстоятельства и условия появления православных кабардинцев в Моздоке и его окрестностях в последней трети XVIII в. не вызывают особых сомнений, то особенности формирования массива кабардинцев-мусульман до настоящего времени в исследовательской практике не получили должного рассмотрения. Несмотря на это, дифференциация по конфессиональному признаку дает возможность выделить в составе этнографической группы моздокских кабардинцев христианскую и мусульманскую подгруппы³.

Территорию расселения моздокских кабардинцев в исследуемый период можно условно обозначить как Моздок и его окрестности. Особенностью расселения моздокских кабардинцев является то, что они проживали на территории со смешанным (полиэтническим) составом населения. Их соседями были

¹ См., напр.: *Кунов Н.А.* Моздокские кабардинцы... С. 11.

² *Кунов Н.А.* Моздокские кабардинцы... С. 24.

³ См., напр.: *Викторин В.М.* «Казачьи братия»...

русские, осетины, ногойцы, армяне, грузины и т.п. Сразу же после образования Моздокской крепости «каждой нации» разрешалось «поселиться особливými слободками и даже им воля в своей слободе строить церкви для отправления каждому по своему закону службу божію»¹. В таком случае, если переселенец не пожелает жить со своими земляками в одной слободе, то ему будет предоставлено право выбора места в другой части города². Согласно «Списков населенных мест Моздокского района за 1877 г.» помимо г. Моздока моздокские кабардинцы проживали в хуторах Хохлачев, Томазов, Абрамкин, Авалов, Давлатов, Новый, Богданкин, Туков, Испиров³. Как установила И.М. Болова, в этническом плане состав населения этих хуторов был в основном однородным, однако встречались и хутора со смешанным населением⁴.

В последней трети XVIII–XIX вв. удельная доля моздокских кабардинцев от общей части населения региона варьировалась от 5 до 10%. В 1764 г. в Моздоке проживало «200 душ мужского и женского пола из новокрещенных поселенцев, преимущественно кабардинцев и осетин»⁵. По данным 1803 г., общая численность населения Моздока составляла 4097 человек (без гарнизонных войск), в том числе, русских – 436, армян – 1411, грузин – 811, осетин – 451, горцев – 429. В 1804 г. в Моздоке проживало 420 «черкесов», – 228 мужчин и 192 женщины⁶. Всего – 4278 человек⁷. В 1863 г. в городе насчитывалось 8760 человек. В числе мещан было 3006 армян, 1626 осетин, представителей других горских племен – 1372, 742 грузина, 668 рус-

¹ ЦГА РД. Ф. Кизлярского коменданта за 1763 св. 3309. Л. 62; Цит. по: Город Моздок... С. 29.

² Город Моздок... С. 29–30.

³ Цит. по: Болова И.М. Моздокские кабардинцы... С. 22, 25.

⁴ Болова И.М. Моздокские кабардинцы... С. 22.

⁵ Кунов Н.А. Моздокские кабардинцы... С. 17.

⁶ Цит. по: Город Моздок... С. 71.

⁷ Бентковский И.В. Историко-статистическая монография на столетний юбилей гор. Моздока // Ставропольские губернские ведомости. 1870. № 2.

ских¹. По данным 1877 г. кабардинцев насчитывалось – 1433 человек, при общей численности Моздока 10471 человек².

Помимо смены конфессиональной идентичности большей части моздокских кабардинцев, стал качественно меняться их язык. Известный советский лингвист Г.Ф. Турчанинов отмечал, что «язык моздокских кабардинцев в области лексической сильно отличается от литературного языка, так и от языков других лингвистических районов»³. Кроме архаизмов, не применявшихся в Большой и Малой Кабарде, он выявил множество «новых, обусловленных как культовой стороной жизни моздокцев (это касается христиан. – авт.), так и новым иноязычным окружением (осетины, ногаи и др.)»⁴. Это объясняется тем, что после переселения в Моздок и его окрестности лингвистические процессы в среде моздокских кабардинцев развивались преимущественно под влиянием русского, ногайского и осетинского языков. В источниках и литературе отмечалось, что в последней трети XVIII–XIX вв. на бытовом (повседневном) уровне языком межэтнической коммуникации жителей Моздока и Моздокских степей являлся ногайский⁵. В исследовательской литературе отмечается, что «у ногайцев моздокские кабардинцы восприняли не только язык, но и богатый фольклор – пословицы, поговорки, предания, сказки, свадебные и любовные песни, частушки, множество терминов материальной и духовной культуры»⁶. Официальным (делопроизводственным)

¹ ЦГА РСО-Алания. Ф. 12. Оп. 2. Д. 123. Л. 22–23; Цит. по: Город Моздок... С. 89.

² Калоев Б.А. Моздокские осетины... С. 21.

³ Турчанинов Г.Ф. Материалы по диалекту моздокских кабардинцев... С. 224.

⁴ Там же.

⁵ Керейтов Р.Х. Общeturкские элементы в этнической истории и бытовой культуре ногайцев: Автореф. дис. д.и.н. М., 2002; Тоже: Из истории культурных связей ногайцев с терскими казаками и другими народами Северо-Восточного Кавказа в XVIII–XIX вв. // <http://www.refsr.ru/referat-2619-22.html>; Кунов Н.А. Моздокские кабардинцы... С. 21.

⁶ Из истории культурных связей ногайцев...

языком был русский. Со второй половины XIX в. в этом регионе Кавказа русский язык, «вытесняя тюркский, становится основным межнациональным языком»¹.

Эти процессы привели к выделению моздокского диалекта кабардино-черкесского языка, который относится к адыго-абхазской группе кавказских языков. С.Ш. Аутлева, основываясь на материалах фольклорно-музыкальной экспедиции 1968 г.², в качестве примера привела некоторые синонимы, которые имеют разное произношение на различных диалектах кабардино-черкесского языка, но имеют схожий смысл. Среди них можно отметить следующие: *Іэрыгъ* – мозд., *ІэплъэкІжый* – адыгейск., *бэльтоку* – каб. (нововой платок); *щхъланщІэ* – мозд., *шъхъэтеху* – адыгейск., *ІэлъэшІ* – каб. (платок, женский головной убор); *хэку* – мозд., *къуэджэку* – адыгейск., *къуэжэку* ут – каб. (центральная площадь села); *жэтыма* – мозд., *ебэ* – адыгейск., *зеинше* *ибэ* – каб. (сирота); *джэкІэ* – мозд., *кІэнкІэ* – адыгейск., *джэдыкІэ* – каб. (яйцо); *тІэфэку* – мозд., *кІэлъыхъыжъ* – адыгейск. и каб. (приданое невесты); *шыбоу* – мозд., *шэщ* – адыгейск. (конюшня)³ и т.п.

Наиболее обстоятельное исследование моздокского диалекта кабардино-черкесского языка принадлежит Г.Ф. Турчанинову⁴. На конкретных примерах он выявлял особенности употребления гласных и согласных звуков, лексические и морфологиче-

¹ Там же.

² В ноябре-декабре 1968 г. сотрудниками КБНИИ была проведена фольклорно-музыкальная экспедиция в Курском районе Ставропольского края. Ее целью было собрание и запись фольклорных материалов, посвященных раннему периоду творчества адыгов. Для этого ставились задачи по выявлению древнейших форм труда, коллективного характера их начал, общественных ритуалов проведения календарных трудовых празднеств, аграрных и животноводческих циклов; поиски хоров, песен, заклинаний – мольбы о дожде, богатом приплоде; записи всякого рода поверий и знамений по разным случаям работы, а также семейно-обрядового фольклора.

³ См.: Аутлева С.Ш. Фольклорная экспедиция... С. 149.

⁴ Турчанинов Г.Ф. Материалы по диалекту моздокских кабардинцев... С. 203–231.

ские особенности. Кроме того, Н.Ф. Турчанинов определил и некоторые отличия в языке кабардинцев-христиан и кабардинцев-мусульман, проживавших в окрестностях Моздока. Он отмечал: «В этой общей характеристике приходилось особенно считаться с одной чертой быта моздокских кабардинцев – культурой, ибо она в течение веков накладывала на язык большой отпечаток. Кабардинец-христианин и кабардинец-мусульманин (последние проживают, например, в Аваловском сельсовете, в своем быту и в общественных и семейных отношениях еще рознятся до сих пор. Языковые различия сказываются здесь, конечно, только в лексике, создавая две классические группы внутри одного языка, уже в целом отличного как диалект от языка (или точнее от языков-диалектов) кабардинцев Кабардинской АССР)»¹.

Таким образом, особенностью этого диалекта является то, что на его появление существенное влияние оказали смешение и ассимиляция различных этнических групп, проживавших в то время по соседству с моздокскими кабардинцами, а также территорияльная, экономическая, политическая и духовная обособленность от носителей родного языка.

В последней трети XVIII – XIX вв. у моздокских кабардинцев сохранялись многие элементы традиционных культур жизнеобеспечения и первичного производства. Вплоть до середины XIX в. культура первичного производства основывалась на земледелии и скотоводстве. Хозяйство было в основном натурально-потребительским. В скотоводстве преобладало разведение овец, крупного рогатого скота, лошадей. Главное отличие заключалось в том, что у православной части моздокских кабардинцев в XIX в. стало развиваться свиноводство. Основными сельхозкультурами были: просо, пшеницы, позже – кукуруза. Сельскохозяйственные орудия были примитивными. Источники свидетельствуют, что они не менялись вплоть до 20-х гг. XX в.²

В этот период у моздокских кабардинцев существовало множество праздников и обрядов, связанных с культурой

¹ Там же. С. 204.

² См.: Кунов Н.А. Моздокские кабардинцы... С. 40.

первичного производства. Например, они отмечали начало пахоты (*вакӀуэ дэкӀ*), возвращение с пахоты (*вакӀуэ ихъэж*) и т.п. Следует отметить, что многие праздники сельскохозяйственного цикла были характерны и для большей части материнского этноса.

Однако С.Ш. Аутлева установила, что «сохранившиеся в Моздоке и за его пределами языческо-христианские обряды и фольклор не бытуют среди адыгов-мусульман»¹. В качестве примера можно привести праздник-обряд «хъуромэ». Он отмечался моздокскими кабардинцами либо ранней весной, либо на «старый Новый год». Напевая песню «хъуромэ», молодые люди обходили все селение, а иногда посещали и соседние населенные пункты. За это сельчане давали им различные продукты питания². После чего молодежь организовывала в одном из домов застолье. Застолье сопровождалось особой песней, в которой описывался исполняемый обряд, произносились пожелания благополучия дарителям и т.п.³

В ходе анализа источников и литературы установлено, что этнографические группы, проживающие обособленно от материнского этноса (в том числе и моздокские кабардинцы), способны некоторое время сохранять и воспроизводить обычаи и традиции, которые не используются другими соотечественниками. Так, например, у моздокских кабардинцев на протяжении всего изучаемого периода функционировали такие традиционные общественные институты, как гостеприимство, взаимопомощь, куначество и т.п. Несмотря на то, что после своего переселения на новое место жительства моздокские кабардинцы уже были интегрированы в административное и правовое пространство Российской империи, они еще долгое время сохраняли такие элементы традиционной политической и соционормативной культур, как: коллективные формы принятия решений, обычное право, посредническое

¹ Аутлева С.Ш. Фольклорная экспедиция... С. 152.

² Мафедзев С.Х. Адыги: обычаи, традиции... С. 323; Васильев И.Ю. К реконструкции... С. 299–300.

³ Мафедзев С.Х. Адыги: обычаи, традиции. Нальчик. 2000. С. 324.

(медиаторское) судопроизводство. В последней трети XIX в. некоторые из них становились важным атрибутом деятельности административных и судебных органов, созданных в данном субрегионе по российскому образцу. Так, например, в этот период в каждом из хуторов, где проживали моздокские кабардинцы, имелись сельские старшины, правления, суды и сходы. Примечательно, что к концу XIX в. в Моздоке по этническому принципу стали формироваться сообщества горожан со своими выборными старейшинами. Такие общества были созданы кабардинцами, осетинами, армянами грузинами¹. Наиболее важные вопросы решались с участием представителей моздокских кабардинцев на советах, проходивших в Моздоке².

У моздокских кабардинцев долгое время сохранялось посредническое судопроизводство. Суды посредников решали дела по нормам обычного права. К разбирательству принимались дела, связанные с назначением цены крови, платы за причинение вреда здоровью, имущественный вред. Основным источником регулирования общественных отношений было обычное право. Однако им разрешалось применять в повседневной жизни и в практике сельских (аульных) и посреднических судов только те обычаи и традиции, которые не противоречили законам Российской империи. Несмотря на это, еще некоторое время продолжили сохраниться и некоторые формы урегулирования конфликтов, возникавших на почве кровной мести³. Кроме того, у православной части моздокских кабардинцев отсутствовал конфессиональный компонент системы регулирования общественных отношений, в то время как у моздокских кабардинцев – мусульман часть семейно-брачных отношений регламентировалась нормами шариата⁴.

¹ См.: *Болова И.М.* Моздокские кабардинцы... С. 86.

² Там же. С. 86–87.

³ *Болова И.М.* Моздокские кабардинцы... С. 89.

⁴ Там же. С. 88.

Основной формой ответственности за нарушение норм обычного права были материальные компенсации. Однако у православной части моздокских кабардинцев отсутствовала система композиций¹. Это, прежде всего, объясняется тем, что из общей массы кабардинского этноса выделялась в основном однородная в сословном плане группа людей. Кроме того, продолжали сохраняться и другие формы ответственности за совершение правонарушений. Например, в повседневной практике моздокские кабардинцы часто применяли наказания, позорящие личность преступника. Такие наказания обычно назначались в отношении мелких воров² или в отношении женщин, нарушивших нормы половой морали³.

Таким образом, поселившись в окрестностях Моздока в последней трети XVIII в., кабардинцы получали от российских властей вольность, что повлекло за собой существенные изменения в их среде. С принятием христианства произошла смена их конфессиональной идентичности. Большие изменения произошли в языковой сфере и привели к выделению моздокского диалекта кабардино-черкесского языка. Все это в определенной мере сказалось и на трансформации соционормативной культуры. Смена конфессиональной идентичности и постоянные контакты с представителями других этносов повлекли за собой появление новых обычаев и обрядов. Однако столь существенные трансформации не привели к утрате ими своей этнокультурной идентичности.

¹ Система композиций – в обычном праве система материальных компенсаций, регламентированная шкала возмещения ущерба за вред, причиненный преступлением, которая зависела от сословной принадлежности преступника или потерпевшего.

² Например, когда мелкого вора водили по главным улицам аула, а жители аула выкрикивали в его адрес различные ругательства и проклятия. Или когда вора сажали в ауле на видном месте на пень на несколько часов (см.: *Болова И.М.* Моздокские кабардинцы... С. 88).

³ *Болова И.М.* Моздокские кабардинцы... С. 88.

Н.Н. Великая

Этнический состав населения города Моздока (вторая половина XVIII – первая половина XIX века)

При достаточно большом объеме научной литературы о первых российских городах Северного Кавказа (Терки, Кизляр, Моздок) до сих пор отсутствуют специальные исследования, посвящённые этническому составу их населения. Цель данной статьи – обратить внимание на некоторые вопросы этнического развития г. Моздока во второй половине XVIII – первой половине XIX в.

Инициатором создания поселения выступил владелец Малой Кабарды Кургока Кончокин, который крестился в Кизляре в 1759 г. и получил имя Андрей. Он хотел со своими подвластными поселиться в урочище Моздок. Для решения вопроса А. Кончокин выехал в Петербург, где его просьба была удовлетворена. В 1762 г. Сенат постановил заложить «крепость небольшую, именуя (её. – *Н.В.*) по урочищу», призвать сюда на поселение «осетинцев» и «всякой нации людей, то есть чеченцев, кумык, и других из горских народов и ногайцев крестится желающих..., а для размножения шёлку и мануфактур – ...селитца и всех христианских наций людям, как то: грузинцам, армянам и другим»¹.

Поскольку из-за существования крепостничества заселение новых, ещё не вполне замиренных территорий представляло большую проблему, правительство не раз прибегало к колонизации отдельных частей Предкавказья кавказцами-христианами, которые рассматривались как важный и надёжный пророссийский элемент.

Комендантом крепости был назначен подполковник П.И. Гак. Строителями стали русские солдаты, которые обосновались в возведенных казармах. Для охраны крепости были

¹ *Омельченко И.Л.* Терское казачество. Владикавказ, 1991. С. 80.

прикомандированы Терско-Семейные и Гребенские казаки, отряды которых и в дальнейшем находились в крепости.

Для поощрения горских народов к переселению устанавливалось вознаграждение: старшинам по 10, а простым – по 5 руб. на семью. Жители Моздока получали земли под пашни и огороды «сколько потребно». В 1767 г. «пашенные, сенокосные и огородные места всем размежованы по нациям»¹. Одной из форм поощрения первых земледельцев стало снабжение их семенами злаков и овощных культур, причём горским народам (осетинам, кабардинцам и др.) они предоставлялись бесплатно. Уже в конце XVIII в. жители Моздока занимались хлебопашеством и скотоводством, здесь развивались садоводство, виноградарство и т.п.

Не только пашенные, сенокосные и огородные земли были «размежованы по нациям». «Каждой нации» разрешалось селиться «особливыми слободами»: Грузинской, Армянской, Осетинской и др. В Моздоке власть придерживалась того же принципа, что и при заселении Кизляра: этнические кварталы создавались для того, чтобы «избежать обиды и ссоры между разных наций жителей»².

В слободах разрешалось «строить церкви для отправления каждому по своему закону службу божую»³. Это способствовало тому, что в Моздоке уже в конце XVIII в. имелись православная, католическая и две армяно-григорианские церкви⁴. Согласно документу 1782 г., грузины Моздока, прибывшие из разных мест, не знали «российского разговора», в связи с чем им разрешено было построить церковь «своим коштом», где они могли бы отправлять службу на родном языке⁵.

Со временем в городе стали селиться мусульмане, раскольники, католики, протестанты⁶. По данным 1833 г., в Моздоке

¹ Омельченко И.Л. Указ. соч. С. 83.

² Васильев Д.С. Очерки истории низовьев Терека. Махачкала, 1986. С. 81.

³ Город Моздок. Исторический очерк. Владикавказ, 1995. С. 29, 87.

⁴ РГИА. Ф. 1399. Оп. 1. Д. 252. Л. 6.

⁵ РГИА. Ф. 796. Оп. 63. Д. 190. Л. 2–11.

⁶ ГАСК. Ф. 79. Оп. 1. Д. 587. Л. 7; Ф. 79. Оп. 1. Д. 1508. Л. 8 об.

значилось уже 8 культовых сооружений¹. В этой связи следует отметить достаточно взвешенную конфессиональную политику властей, не препятствовавших функционированию этнизированных религиозных систем, которые постепенно находили свое место в российском конфессиональном пространстве.

О «правильной» государственной политике, позволявшей решать возникавшие противоречия в рамках законов, писал французский дипломат Ж.-Ф. Гамба, побывавший в Моздоке в начале XIX в. и отмечавший, что народы «рознящиеся в религии, нравах и языке мирно сосуществуют на одной земле»².

Из числа крещеных горцев (кабардинцев, осетин), в том числе и беглых холопов, была создана Моздокская горская казачья команда. Ею командовал подполковник князь Андрей Кончокин-Черкасский.

Крепость Моздок, основанная 5 июля 1763 г., достаточно быстро (в 1765 г.) была преобразована в город. Причины этого следует усматривать в том, что Моздок занимал важное стратегическое положение, находился на пересечении крупных дорог, связывавших Центральное Предкавказье и Кавказскую линию с Закавказьем и народами Северного Кавказа. Под защитой военного гарнизона гражданское население могло спокойно заниматься различными видами хозяйственной деятельности.

Отметим и такой важный момент, давший толчок развитию не только Моздока, но и его окрестностей, как необходимость снабжать продовольственными и иными товарами массы военнослужащих, проживавших и временно останавливавшихся в крепости. Так, согласно ведомости 1770 г., охрану Моздока осуществляли более 800 человек из войсковых частей и более 200 казаков. Доставка грузов из иных регионов России была

¹ Обзорение состояния городов Российской империи в 1833 году. СПб., 1834. С. 64–65.

² Цит. по: *Сапрыкина Е.С.* Особенности восприятия Кавказа начала XIX столетия французскими путешественниками // Российская государственность в судьбах народов Северного Кавказа – IV. Материалы региональной научно-практической конференции. Пятигорск, 2012. С. 343.

сопряжена, особенно в условиях бездорожья, с большими трудностями. Поэтому уже в начале 80-х годов XVIII в. военное командование в целях снабжения гарнизона всем необходимым обратилось с призывом ко всем жителям окрестных аулов и станиц пригнать на продажу «рогатый и прочий мелкий скот, также вести всякие съестные припасы», при этом всем торговцам было обещано «всевозможное вспоможение, а при урочище Моздоке защищение». Моздокцам разрешался выезд в «тамошние горские места для торговли товарами без всяких пошлин». Беспешинно они могли торговать во всех городах России. С товаров, привозимых из заграницы, «какие для здешних обывателей потребны будут», пошлина также не взималась¹. Бурное развитие торговли привело к тому, что в Моздоке в 1838 г. мука и овес стоили значительно дешевле, чем в Ставрополе или Кизляре².

Местная администрация приступила и к организации промышленно-ремесленного производства. Переселенцам разрешалось свободное «курение» вина, «варение пив и мёдов», добыча и продажа соли, производство шёлка, хлопчатой бумаги, строительство «всяких фабрик». Те, кто занимался шелководством, освобождались от налогов и постоев³. Таким образом, многочисленные льготы стали новым ускорителем в развитии Моздока.

В рассматриваемый период Моздок (при отсутствии поблизости других аналогичных центров) одновременно выполнял многочисленные функции:

- административную (с конца XVIII в. Моздок стал «столицей» уезда);

- торговую (он стал крупным торговым центром на пути из Грузии в Центральную Россию, Кизляр и другие города Северного Кавказа. Уже в конце XVIII в. в Моздоке размещалось более 100 торговых лавок, в первой половине XIX в. действовали осенняя и весенняя ярмарки);

- промышленную (в начале XIX в. в Моздоке действовали 3 водочных и 11 кожевенных заводов, к середине века появились

¹ Город Моздок. С. 29.

² ГАСК. Ф. 444. Оп. 1. Д. 787. Лл. 12–32.

³ Город Моздок. С. 29, 46, 49; РГИА. Ф. 1268. Оп. 3. Д. 303. Л. 7 об.

свечное, мыловаренное, 4 кирпичных и другие предприятия, а в 1823 г. в городе начал действовать первый в России керосиновый завод);

– судебную (представители основных этнических общин Моздока входили в Верховный пограничный суд, который действовал под председательством военного коменданта с 1793 по 1822 гг. В начале XIX в. начал свою работу Моздокский уездный суд. До 1840 г. многие вопросы решались в особом Армянском суде);

– культурно-просветительскую (в Моздоке останавливались научные экспедиции Российской академии наук, открылась первая на Северном Кавказе типография, была создана осетинская азбука на основе церковно-славянского алфавита, осуществлялся перевод грузинских хроник на русский язык, появилась первая школа для осетин и кабардинцев, затем общественная армянская школа, с 1803 г. стало действовать уездное училище, а с 1834 г. – духовное училище, открылись почтовая контора, госпиталь и др.) и др.

Таким образом, в конце XVIII – первой половине XIX в. Моздок претерпел ту же эволюцию, что и другие города центра страны: от административно-военного и аграрного города до торгово-промышленного и культурного центра. Однако в отличие от поселений Центральной России, где данный процесс растянулся на несколько столетий, город на Тереке прошел тот же путь за несколько десятилетий, чему способствовала политика центральных и местных властей, направленная на скорейшую интеграцию региона в состав Российской империи, мобилизацию всех материальных и людских ресурсов для ускоренного развития края. В 30-е годы XIX в. по числу жителей, домов, наличию культовых сооружений, учебных заведений Моздок мало чем отличался от «среднестатистического» города России¹.

Отмеченные, а также другие достижения не были бы столь удивительны, если бы не один факт. С момента возникновения

¹ *Миронов Б.Н.* Социальная история России периода империи (XVIII – начало XX в.). СПб., 2003. Т. 1. С. 310; *Обозрение состояния городов Российской империи в 1833 году.* СПб., 1834. С. 64–65.

города и на протяжении длительного периода основное число горожан составляли люди, не являвшиеся до этого подданными Российской империи. На протяжении рассматриваемого периода Моздок не утратил свой полиэтнический состав. При этом соотношение этнических групп со временем заметно менялось. Это видно по данным, приведённым в таблице.

Численность и этнический состав населения Моздока во второй половине XVIII – первой половине XIX в.

Этнические группы	1764 чел.об.п.	1777 чел.об.п.	1789 чел. об.п.	1802 чел. об.п.	1845 чел. об.п.
Грузины	120	674	933	872	640
Армяне	55	565	909	1361	2295
Осетины	19	95	256	447	1029
Черкес-кабардинцы	15	180	416	419	551
Греки	11	21	26	–	–
Русские	–	–	133	817	–
Другие	4	–	375	518	–

Составлено по: Документы по взаимоотношениям Грузии с Северным Кавказом в XVIII веке / сост. В.Н. Гамрекели. Тбилиси, 1968. С. 51–52; ГАСК. Ф. 79. Оп. 1. Д. 1508. Л. 8 об.; Ф.444. Оп. 1. Д. 3334. Л. 6. Прочерк означает, что численность населения в документе не указана.

Приведенная таблица нуждается в пояснении.

Численность этнических групп в городе находилась в зависимости от политических событий на Кавказе указанного периода. Среди грузин были переселенцы из Восточной Грузии, Кизляра, Астрахани, беглецы из горского плена и др. Рост численности грузин наблюдался до начала XIX в. Однако с этого

времени начинается сокращение грузинской диаспоры в Моздоке, что было связано с оттоком ее части на историческую родину¹. Это произошло после включения Грузии в состав России в 1801 г. Интересно отметить, что Манифест, возвещающий об этом событии, был напечатан в моздокской типографии. Отток грузин привёл к изменению этнического состава города. Согласно архивным данным, к середине века ведущей по численности этнической группой Моздока становятся армяне.

Рост численности армян с конца XVIII в. определялся возросшими масштабами переселений из иранских провинций, Грузии, бегством из горского плена и др. Очевидно, в этот поток были вовлечены и греки. В 1799 г. Павел I на 10 лет освободил армян, в том числе г. Моздока, от «государственных податей и служб» и навечно от рекрутской повинности, что способствовало бурному росту армянской диаспоры на Тереке². Хотя льготы даровались на 10 лет, но существовали они гораздо дольше. Лишь указами Николая I 1831, 1836, 1840 гг. армяне Моздока были уравнены в правах с другими горожанами³. Государственный Совет в этой связи признал, что никакие привилегии бессрочными быть не могут. И к середине XIX в. завершилось приведение армян региона в российское социально-правовое поле. Они вошли в состав российского дворянства, купечества, мещанства, духовенства. Правительство достаточно успешно интегрировало их в общероссийскую социальную структуру. Тем самым было исключено привилегированное положение одних этнических групп по сравнению с другими и какие-либо конфликты в этой связи.

Со второй трети XIX в. численность армян Моздока возросла из-за попыток правительства перевести ряд армянских сел по Тереку в разряд казачьих станиц⁴. Только в 1840 г. из Гребен-

¹ Анчабадзе Ю.Д., Волкова Н.Г. Старый Тбилиси. Город и горожане в XIX веке. М., 1990. С. 22.

² РГИА. Ф. 1147. Оп. 1. Д. 212. Л. 24.

³ РГИА. Ф. 1268. Оп. 3. Д. 303. Л. 2 об.; РГИА. Ф. 1341. Оп. 42. Д. 563. Л. 1.

⁴ ГАСК. Ф. 444. Оп. 1. Д. 621. Л. 91; Ф. 444. Оп. 1. Д. 1407. Л. 1; РГИА. Ф. 571. Оп. 1. Д. 1497. Л. 1.

ского полка в Моздок переселилось 173 человека обоего пола¹. Соотношение полов у армян было весьма благоприятным для дальнейшего сохранения диаспоры (1241 мужчина на 1054 женщины в 1845 г.)².

Появление осетин в Моздоке и его окрестностях было вызвано аграрным перенаселением в горных районах, попытками решить эту проблему с помощью российского правительства. Неоднократно через своих старшин осетины обращались к властям с просьбой выделить им места для поселений на равнине, которая долгое время контролировалась кабардинскими феодалами. Со второй половины XVIII в. осетинские переселенцы стали выходить на плоскость под охраной военных команд, получая необходимую помощь. Осетины появились в Моздоке сразу после его основания, обустроивались и на хуторах поблизости. Численность их постоянно росла. Осетины записывались в казачьи части, продолжали заниматься сельскохозяйственной деятельностью (хлебопашеством), кустарными промыслами.

Что касается кабардинцев, то исследователи обращают внимание на то, что первоначально на территории, подконтрольные России, переселялась горская аристократия (князья и их уздени). Они переходили на российскую службу, включались в единое социально-экономическое и культурное пространство страны. Однако в дальнейшем увеличилось число беглых «холопей», принимавших православие и не возвращавшихся к своим владельцам. По этой причине Моздок долгое время служил камнем преткновения между кабардинскими князьями и российскими властями. Однако достаточно твердая политика российского правительства привела к образованию и сохранению вплоть до наших дней достаточно большой этнографической группы моздокских кабардинцев-христиан, сохранивших язык, основные черты «материнской» материальной и духовной культуры³.

¹ РГИА. Ф. 571. Оп. 1. Д. 1497. Л. 7.

² ГАСК. Ф. 444. Оп. 1. Д. 3334. Л. 6.

³ *Викторин В.М.* Моздокские и курские кабардинцы: специфика этносоциального и конфессионального развития, межэтнических связей и современной субэтнокультурной самоорганизации //

Среди русских жителей Моздока доминировали военные (в том числе и бывшие) и казаки. После окончания службы некоторая часть армейцев не возвращалась на родину, а оседала в Моздоке, пополняя ряды дворян, мещан, разночинцев и др.¹ Только так можно объяснить появление в Моздоке поляков и строительство здесь католического костела. Отметим, что среди офицеров Кавказского корпуса помимо русских были не только поляки, но и немцы, итальянцы и другие выходцы из Центральной и Западной Европы.

Для Моздока была характерна этнопрофессионализация населения. Экономическое разделение труда складывалось под влиянием географического фактора, правительственной политики, традиционных предпочтений этнических групп. Хозяйственная специализация исключала жесткую конкуренцию и определяла тесную взаимозависимость между этнопрофессиональными общностями.

В архивных материалах отмечалось, что «почти вся торговля» находилась «в руках армян»². Когда в конце 50-х годов XIX в. началось переселение соседних ногайцев в Турцию, это вызвало серьезное беспокойство моздокских армян-торговцев, которые вместе с кизлярцами в обращении к властям писали: «Всё скотоводство, начиная от Моздока до Кизляра, находится в руках ногайцев. Не только сами они имеют многочисленные табуны и стада, но служат пастухами всем Кизлярским и Моздокским хозяевам, имеющим значительные конные табуны, стада овец и рогатый скот... Из всего этого следует, что если ногайцы переселятся из настоящего места, то решительно нечем заменять их... Неминуемым последствием этого будет гибельный поворот в хозяйстве и в благосостоянии жителей края..., а средства сухопутного сообщения, этого главного дви-

Научные проблемы гуманитарных исследований. Пятигорск, 2006. № 1. С. 21–27.

¹ ГАСК. Ф. 101. Оп. 2. Д. 15. Л. 7.

² РГВИА. Ф. 414. Оп. 1. Д. 300. Л. 32.

гателя промышленности, совершенно прекратятся»¹. В этой связи отметим справедливое мнение В.И. Козлова о том, что чем экономически разнороднее этнические группы, тем более прочной становится их общность². В данном случае она базировалась на тех сферах, от которых зависело жизнеобеспечение всего населения.

Грузины и армяне Моздока занимались виноградарством, виноделием, шелководством. У других народов было в большей степени развито хлебопашество.

Что касается ремесла, то слесарями, кузнецами, медниками и серебряниками были преимущественно армяне, грузины, осетины, кабардинцы, а плотниками, столярами, печниками, кирпичниками – русские. Вполне определенные экономические ниши делали хозяйство города комплексным, что осознавалось и влияло на взаимоотношения этносов, заинтересованных в сохранении взаимовыгодного сотрудничества.

Тесное общение этнических групп региона не могло не сказаться на развитии их материальной и духовной культуры. Да и процесс распространения общероссийских стандартов в архитектуре, внутреннем убранстве жилищ, одежде и т.п. в этот период шел достаточно быстро. Декабрист А.П. Беляев, побывавший в Моздоке в 1840 г., отмечал, что улицы в городе «правильные и широкие», «много больших деревянных и каменных домов». И хотя «внутри домов» армяне жили «по-восточному», тем не менее в их комнатах присутствовали диваны, зеркала и пр. Практически все мужчины и некоторые женщины говорили по-русски. Этому способствовало постепенное внедрение российской системы светского образования и русского языка. А.П. Беляев и его попутчики задали ученикам-армянам Моздокского училища несколько вопросов по арифметике, русской

¹ Кульчик Ю.Г., Конькова З.Б. Нижне-терское и гребенское казачество на территории Дагестана. М., 1995. С. 21.

² Козлов В.И. Этнос и экономика. Этнические и экономические общности // Советская этнография. 1970. № 6. С. 51–52.

грамматике, географии и пришли к выводу, что детям давалось хорошее образование и воспитание¹.

В одежде армянских женщин сохранялись локальные отличия, в то время как «мужской пол одевается или по-европейски, или по-черкесски, иные же носят армяно-персидский с разрезанными рукавами кафтан и высокую из мерлушек шапку». Это подтверждает общую этнографическую закономерность об экстравертности «мужской культуры», в которой отражались существовавшие этнокультурные связи².

В целом Моздок сыграл свою роль в развитии разнообразных, плодотворных и гибких форм взаимодействия и взаимовоздействия народов в процессе складывания общности России и Кавказа, при интегрирующей роли русской государственной и цивилизационно-культурной составляющей. Школой проф. В.Б. Виноградова такое историческое партнерство именуется российскостью³. Именно нахождение Моздока в государственном, социально-экономическом и культурном «поле» империи сделало его во многом типичным городом России, создало возможности для его быстрого развития.

А.А. Цыбульникова

Влияние русской городской культуры на материальную культуру народов Кубани во второй половине XIX – начале XX века

Национальный состав населения Кубани в рассматриваемый период был разнообразным, но с преобладающим восточнославянским компонентом. Так, к концу XIX в. самыми многочисленными на территории Кубани, по данным переписи 1897 г.,

¹ Дударев С.Л., Дударев Д.С. Вклад декабристов в формирование толерантного отношения российского общества к народам Северного Кавказа. Исторические очерки. Армавир, 2012. С. 18–19.

² Дударев С.Л., Дударев Д.С. Указ. соч. С. 34–35.

³ Кавказоведческая Школа В.Б. Виноградова: 50 лет в пути. Армавир; Ставрополь, 2013. С. 29–32.

были следующие народы: русские (в том числе кубанские казаки), украинцы, черкесы, немцы и греки. Именно между ними шел наиболее значительный обмен достижениями материальной культуры. Взаимопроникновение русской и украинской культур особенно активно шло в казачьей среде, что в итоге и определило специфику и самобытность как кубанского казачества, так и культуры края в целом. К 1897 г. русские и украинцы составляли 47,36% и 42,56% населения Кубанской области соответственно, а в Черноморской губернии – 42,8% и 16,1%. Масштабное влияние кавказских традиций на казачью культуру отмечалось в первой половине XIX в. После исхода в 1860–1880-е годы значительной части кавказского населения Кубани в Турцию в регионе осталось (по данным 1897 г.) около 100 тыс. горцев; при таком небольшом количестве они не могли уже оказывать существенного влияния на культуру выросшего почти до двух миллионов населения края. На преобладающую массу русского и украинского населения (1 млн 738 тыс. чел.) также не могли глобально повлиять и другие этнические группы – немцы (21 тыс.) и греки (20 тыс.).

Такое соотношение численности этносов в регионе приводило к тому, что представители всех народов постепенно начинали использовать достижения русской материальной культуры в большей степени, чем свои национальные традиции. Большое влияние на эти процессы оказывали города региона – как центры модернизационного экономического и культурного развития. Русское население в городах не только представляло собой этническое большинство, но и фокусировало в них наиболее значимые достижения промышленного производства и более высокий уровень жизни и комфорта, чем в окружающей их сельской местности. Под влиянием русской городской культуры ослабление этнической замкнутости происходило у всех народов Кубани – как славянских (включая переселенцев-европейцев), так и кавказских.

Впрочем, истоки русского цивилизационного влияния на местные народы закладывались буквально с самого начала присутствия российской государственности на Кубани – с конца XVIII в. Не обходился этот процесс и без геополитического

противоборства. Так, до выхода России на Северо-Западный Кавказ во второй половине XVIII в. основным поставщиком предметов роскоши для черкесов была Османская империя. Орудия труда и предметы быта в аулах в основном создавали свои кустари-ремесленники. Присутствие турецких вещей не было массовым и сосредотачивалось в основном в руках горской аристократии. Размещали дорогостоящие импортные предметы чаще всего в кунацкой, которая считалась лицом адыгского дома, его гордостью. Князья, уорки (дворяне) и богатые тфокотли (свободные крестьяне-общинники) обставляли эту гостевую комнату в стиле восточной (турецкой) роскоши.

Так, побывавший в плену у черкесов русский офицер Ф.Ф. Торнау, описывая кунацкую закубанского князя Исмаила Касаева, подчеркивает, что в ней «господствовала старинная турецкая роскошь, обнаружившаяся во множестве серебряной посуды, золоченых чаш... ковров, парчевых тюфяков, бархатных одеял и тому подобных вещей»¹. А вот кунацкая рядового горца признаками импортной роскоши не обладала. Пленный русский офицер так описывает кунацкую шапсугского тфокотля: «Стены сакли были увешаны камышовыми коврами, винтовками, шашками, пистолетами и кинжалами. На длинных, прикрепленных к крыше шестах, висели различных сортов одеяла; у самых стен, на деревянной возвышенности, стояли различной величины, окрашенные красной краской сундуки с медными гвоздями»².

С конца XVIII в., потеснив конкурентов в лице Персии, Турции и Крымского ханства, Россия постепенно занимает их нишу в северокавказском товарообороте. На Северо-Западном Кавказе главным ее конкурентом была Османская империя. Османы почти три столетия поставляли в регион изделия своих ремесленников, которые на других рынках, особенно европейских были неконкурентоспособны. По мере усиления влияния Рос-

¹ Торнау Ф.Ф. Воспоминания кавказского офицера // Русский вестник. 1864. № 10. С. 422.

² Кавказский офицер. Плен у шапсугов // Военный сборник. 1864. № 11. С. 205.

сии на местные народы турецкие торговцы теряли свои позиции, и с 1830-х годов в их руках осталась только контрабандная работоторговля, продолжавшая существовать благодаря высочайшей рентабельности данного промысла, покрывавшей значительную часть экономических рисков. Для усиления своих позиций в регионе российские власти старались «продавать черкесам дешевле, нежели турки, и покупать черкесские товары за более дорогую цену, чем турки», а также «устроить для русских купцов облегчения, чтобы они могли быть снабжены всем тем, что необходимо для потребления черкесской страны»¹.

Торговый обмен с горцами с каждым десятилетием увеличивался. Важно было то, что они не только приобретали российские товары и реализовывали собственную продукцию, но и привыкали к тем выгодам, которые давала мирная жизнь и возможность заниматься коммерцией. Формировался экономический симбиоз, и в своей системе жизнеобеспечения народы начинали зависеть друг от друга. Для реализации торговой политики российские власти всю первую половину XIX в. расширяли сеть меновых дворов и ярмарок. В основном подобные «базары» устраивались вблизи крупных населенных пунктов, многие из которых продолжили свою культурно-экономическую миссию во второй половине XIX в. уже в качестве городов. Особую роль в насыщении горского рынка российскими фабричными и заводскими товарами играла столица Черноморской губернии город Екатеринодар. В этом городе, начиная с 1794 г., ярмарки собирались четыре раза за сезон: в марте, июне, августе и октябре². По сообщению И.Д. Попки, «на екатеринодарских ярмарках, когда бывает дозволено, являются целые таборы черкесских скрипучих арб со строевым лесом, частоколом, обручами, осями, каюками, корытами, лопатками, вилами, одеждой из домашнего горского сукна, медом, воском, салом и кожами. Сбыв свои скромные произведения, черкесы не везут своих де-

¹ Скасси Р. Извлечение из записки о делах Черкесии, представленной господином Скасси в 1816 году // Адыги, балкарцы и карачаевцы в известиях европейских авторов XIII–XIX вв. Нальчик, 1974. С. 286.

² ГАСК. Ф. 250. Оп. 5. Д. 21. Л. 163.

нег домой, но тут же на ярмарке запасаются на эти деньги бумажными и шелковыми материями, сафьяном, посудой, распиланными сундуками и мылом»¹.

В конце XVIII в. происходит также открытие трех меновых дворов: в Екатеринодаре (для торговли с бжедугами), на Гудовической переправе (с хатукаевцами) и в Курках (с шапсугами). В дальнейшем их возникло еще 11: в Черномории – Алексеевский, Великолагерный, Екатерининский и др.; на Старой и Новой линиях – Махошевский, Прочноокопский, Усть-Лабинский и др.

В октябре 1821 г. Указом императора Александра I были приняты «Правила для торговых сношений с черкесами и абазинцами». Они регламентировали будущие взаимоотношения и предполагали в итоге смягчить нравы воинственных туземцев. Высказывалось пожелание «войти в теснейшие торговые связи с обитателями восточных берегов Черного моря, преимущественно с Черкесами и Абазинцами, дабы чрез то смягчить суровость нравов их и положить конец неприязненным их действиям к нарушению тишины в Кубанских пределах наших»². Впрочем, изначально предполагались и ограничения. Запрещался вывоз «золотой, серебряной и медной монеты, как российского чекана, так и иностранного, российских банковских ассигнаций и всякого огнестрельного и холодного оружия, пороха и свинца, как в деле, так и в кусках или слитках»³.

В феврале 1846 г. принимаются «Общее положение о меновой торговле с горцами по Кавказской линии и в Черномории» и «Правила для меновой торговли с горцами на Черноморской кордонной линии».

Интересно, как менялся состав и количество российских товаров, отдаваемых на обмен горцам, по мере вхождения Закубанья в состав страны. Так, по ведомости 1834 г. в период с 28 по 31 марта через Екатеринодарский карантин горским народам

¹ Попка И.Д. Черноморские казаки в их гражданском и военном быту: очерки края, общества, вооруженной силы и службы в двух частях. Краснодар, 1998. (Репр. воспр.: СПб., 1858.) С. 78.

² АКАК. Тифлис, 1875. Т. VI. Ч. II. С. 484.

³ Там же.

были отданы следующие виды продукции: различные ткани, одеяла, платки, сундуки, котлы чугунные и продукты питания¹. По ведомости 1842 г. через этот же карантин, кроме указанных товаров, горцам было отдано также 450 деревянных чашек, 1200 гребешков, 25000 иголок, 870 зеркал, 800 наперстков². Эти данные наглядно показывают, что потребность кавказских народов в продукции российского промышленного производства постоянно росла, товарооборот увеличивался. И особую роль в этом процессе играли крупные населенные пункты региона.

По мере расширения российского культурного воздействия на автохтонное население менялись и их взгляды на торговое предпринимательство. В нем начинали участвовать даже представители княжеской верхушки, которые заводили собственный транспорт для перевозки товара и являлись крупными, по местным меркам, предпринимателями. Так, закубанский владелец Ханук в больших объемах приобретал у русских ножницы, зеркала, иголки, наперстки, парусину, юфть и т.п. для перепродажи среди соплеменников³. Другие горцы, которые не вызывали доверия у российской администрации, не могли самостоятельно приобретать нужные вещи и вынуждены были пользоваться услугами Ханука.

Вместе с русскими товарами в горский быт проникали и новые традиции потребления – тяга к более комфортным условиям жизни. Наиболее сильно эта тенденция проявилась в тех горских обществах, которые переселились на контролируемую российскими властями территорию еще в конце XVIII – первой половине XIX в. Например, в 1799 г. на территории Черноморского казачьего войска с позволения императора Павла I был основан черкесский Гривенский аул. Многие его жители стали русскими офицерами, их дети получили российское образование. Испытав на себе влияние окружающего российского быта, «привилегированные горцы строили уже себе дома по русскому образцу и заводили у себя мебель и прочую русскую обстанов-

¹ ГАКК. Ф. 261. Оп. 1. Д. 376. Л. 62, 71.

² ГАКК. Ф. 324. Оп. 1. Д. 580. Л. 7–8.

³ ГАКК. Ф. 249. Оп. 1. Д. 769. Л. 2.

ку», а со временем «даже некоторые простые черкесы начали строить себе хаты русского образца со стеклянными окнами и печами, заимствуя у соседних казаков более улучшенные предметы сельского хозяйства, чем существовали у них до того времени»¹.

После окончания Кавказской войны командующий войсками Кубанской области генерал Н.И. Евдокимов организовал в 1858–1868 гг. массовое переселение горцев Северо-Западного Кавказа на кубанские земли. Его план, одобренный правительством Александра II, заключался «в изгнании горцев из трущоб и заселении Западного Кавказа русскими»². В мае 1862 г. было утверждено положение о заселении предгорий западной части Главного Кавказского хребта кубанскими казаками и переселенцами из России.

Под влиянием русских традиций в переселенных на равнину горских аулах постепенно менялась планировка жилищ. Планировка домов в адыгских аулах стала более упорядоченной, исчезли оборонительные сооружения (рвы, защитные плетни), проявилась тенденция к постройке поселений уличного типа. В тех аулах, через которые проходили почтовые тракты, прокладывались относительно прямые улицы. На рубеже XX в. в некоторых аулах часть улиц стали покрывать гравием.

Адаптация к российской административной и экономической системе привела к тому, что в горских поселениях стали строиться общественные здания и лавки, мельницы, заводи и кустарные предприятия. Все эти изменения приводили к тому, что аулы теряли черты прежней замкнутости. Под влиянием русской материальной культуры изменился и тип адыгской усадьбы: резко сократилась площадь, занимаемая главным двором и хозяйственными постройками, большая часть территории

¹ *Короленко П.П.* Горские поселенцы в Черномории // Известия Общества любителей изучения Кубанской области. Екатеринодар, 1902. Вып. 3. С. 100.

² *Бобровников В.О.* Мусульмане Северного Кавказа: обычай, право, насилие: Очерки по истории и этнографии права Нагорного Дагестана. М., 2002. С. 44.

усадыбы стала отводиться под сады и огороды, кукурузные деланки. Отсутствие военной опасности стимулировало горцев строить дома не в глубине двора, а ближе к линии улицы. Усилия российской администрации способствовали распространению у адыгов саманных хат, иногда с фундаментом. В отчете по военно-народным управлениям Кубанской области за 1863–1869 гг. говорилось, что «удалось довести массу горского населения до сознания неудобств их жизни, имевших (за исключением Карачая) временный характер. Плетневые стены саклей, без стекол в окнах, при дурно пригнанных дверях, с обширными плетневыми же трубами очагов, нисколько не предохраняют живущих в них от холода и сырости, что при постоянных токах воздуха и дыма из каминов порождало упорно глазные и простудные болезни, особенно опасные для детей»¹.

Под влиянием русской домостроительной культуры в адыгских жилищах появляются потолки, застекленные окна, одностворчатые двери из распиленных и обструганных досок, державшиеся на петлях. В аулах начинают строить дома нового типа – *унэ зэхэт* (дом, состоящий из нескольких комнат), или *урыс ун* (русский дом).

На характер черкесских построек оказывали влияние географические условия проживания и уровень благосостояния семьи. Так, у причерноморских шапсугов возводились преимущественно легкие деревянные дома. Богатые горцы строили дома из дерева на каменном фундаменте, часто с галереей и застекленными окнами. Наиболее зажиточные адыги, по примеру разбогатевшего казачества, строили дома из кирпича, с четырехскатной крышей, крытой листовым железом. Двери делали на железных петлях, иногда настилали в домах деревянные полы. Требовавшие большого количества дров, пожароопасные черкесские очаги постепенно стали заменяться русскими кирпичными печами. Поначалу печи ставили в комнате для молодоженов, а там, где жили старики, обходились очагом с дымарем. В планировке адыгских жилищ стали удачно совмещаться

¹ Этническая толерантность и межнациональный мир на Кубани: Учебное пособие. Армавир, 2011. С. 110.

русские домостроительные традиции и мусульманские каноны. Например, в добротном, квадратном доме, построенном по казачьему образцу, делался специальный сквозной коридор *хья-ят*, разделявший жилище на две половины, что позволяло реализовывать обычай избегания и изоляции женщин.

Изменилось и внутреннее убранство жилищ. У богатых горцев появилась европейская мебель – столы, стулья, металлические кровати, шкафы, комоды, зеркала. На окна стали вешать занавеси и портьеры из фабричных тканей, столы накрывать скатертью, пользоваться постельным бельем. Зажиточные горцы покупали самовары, швейные машины, изредка даже граммофоны и пианино¹.

Постепенно эти изменения коснулись и рядового горского населения. Проживший много лет в Карачае учитель В. Колесников писал в 1898 г.: «Русское влияние уже сильно сказалось на карачаевце... И стал карачаевец думать, как бы ему построить русский домишко или хоть в своей сакле проделать ненужное до сего времени окно и сделать русскую печь да поставить столик с табуреткой»².

Явное влияние русских домостроительных традиций стало заметным уже в начале 70-х годов XIX в. и у горских армян. Очевидец писал, что у черкесогоаев в это время плетеные сакли заменяются прочными домами с «европейским» очагом.

Малочисленные группы поселенцев-иностранцев (поляки, сербы, черногорцы и др.) компактных поселений на территории края не создали. Поэтому представители этих народов сразу селились в жилищах русского или украинского типов (в зависимости от традиций пункта проживания), заключали межэтнические браки, довольно быстро теряя национальные черты быта, одежды и языка.

¹ Невская Т.А. Интеграция культуры жизнеобеспечения славян, горцев и кочевников Северного Кавказа в XIX – начале XX в. // Казачество и народы России: пути сотрудничества и служба России: Матер. заочной науч.-практ. конф. Краснодар, 2008. С. 184–185.

² Кубанские областные ведомости. 1898. № 529.

Иногда региональные власти напрямую вмешивались в планировку селений иностранных поселенцев и в строительство ими домов, санкционируя строительство только по официальному (русскому) образцу. Например, грекам селения Мерчанское руководством соседней станицы Абинской было запрещено строительство саклей, к каким они привыкли у себя на родине. Поселенцам было приказано строить дома по образцу русских хат, а расположение улиц, домов и церковной площади планировать по образцу казачьих станиц. За ослушание станичного начальства могло подать ходатайство высшему руководству о высылке греков обратно в Турцию. Такой приказ был отдан не в ущемление прав поселенцев, а для предупреждения возможных чрезвычайных ситуаций (пожаров, наводнений) и улучшения бытовых условий новых жителей. Например, главным условием устройства домов было, чтобы «пол в хатах, если будет таковой недопачтый, непременно был бы насыпан выше уровня земли не менее $\frac{3}{4}$ аршина, эта мера сделана... в предупреждение сырости в хатах»¹.

Влияние русской городской культуры сказалось и на одежде кавказских народов. В конце XIX в. зажиточные адыги начали ходить в пальто и русских сапогах. К началу XX в. на женский черкесский костюм, как и на казачий, стала оказывать значительное влияние российская городская мода. Одежда стала украшаться фабричными элементами отделки: тесьмой, лентами и кружевом. Адыгские модницы из зажиточных семей стали носить часы-медальоны на цепочке, городские ботинки, а также использовать сумочки-ридикюли. Кроме того, они приобретали ввозимые из России шелковые и шерстяные шали, пледы, платки, газовые, шифоновые и кружевные (ручного плетения, вологодской работы) шарфы.

Аналогичные тенденции в эволюции типов одежды были характерны и для другого кавказского народа – горских армян. Один из авторов конца XIX в. так описывал быт армавирских армян: «Исчезло затворничество женщин, восточные костюмы сменились европейскими... чуть ли не все девушки коренного

¹ Невская Т.А. Указ. соч. С 185.

населения превратились в барышень, ибо самая последняя из них носит шляпку и платье по моде»¹.

Все большее распространение к концу XIX в. на Кубани продуктов фабричного и заводского производства привело к ликвидации многих кустарных промыслов, что отразилось как на русском, так и на адыгском населении. Так, у горцев постепенно пришло в упадок ткачество, бурочное, седельное производства, кожевенный и керамический промыслы, обработка дерева, оружейное и ювелирное дело, которые не выдерживали конкуренции с промышленностью. При этом сохранило рентабельность производство национальных черкесских циновок, украшавшихся богатым орнаментом.

Под влиянием русской культуры происходят изменения и в горской традиционной кухне, где хозяйки стали использовать подсолнечное масло и свеклу, делать квашеную капусту и даже готовить борщ. Адыги чаще стали употреблять картофель, капусту, свеклу, расширилось потребление кондитерских изделий, чая и сахара. Появление в горских домах русских печей привело к вытеснению национального блюда – круто сваренной просняной каши – пшеничным хлебом домашней выпечки.

Таким образом, влияние русской городской культуры было актуально для всех отраслей материальной культуры всех этносов Кубани, включая и само русское сельское население (преимущественно «иногородних» и казаков). В первую очередь это были позитивные изменения в хозяйственном укладе, связанные с внедрением современных для того времени орудий труда и агротехнических достижений. В значительной степени в рассматриваемый период эволюционирует планировка поселений, этнические черты архитектуры жилых и хозяйственных построек заменяются городскими. Не менее заметные процессы охватывают сферу пошива и украшения одежды. Она все более приобретает городские черты – на нее оказывает влияние европейский универсализм и русское фабричное производство. Приверженность традиционному костюму наиболее долго сохраняли женщины нижних социальных слоев неславянских этносов Кубани.

¹ *Виноградов В.Б.* Средняя Кубань: земляки и соседи. Армавир, 1995. С. 38.

Р.Н. Дзагов

Традиции хозяйственно-экономического взаимодействия полиэтнического населения Нальчика*

При изменившихся исторических/географических обстоятельствах бытовая традиция либо отвергается, либо трансформируется, перенимая у окружающего (местного) населения облегчающие жизнь приемы и формы.

Если рассматривать отдельные элементы этнической культуры (хозяйственной, материальной), по образному выражению Я.В. Чеснова, как нечто устоявшееся, «противоположное дороге», «остановку на маршруте»¹, то этот тезис интересно рассмотреть на примере групп людей, которые в силу исторических обстоятельств оказались в иноэтническом окружении. Что они использовали на этой «остановке»: то, что им подсказывал культурный опыт родины или то, что предлагала местная традиция? Выбор этого пути определял возможности выживания в новой, непривычной природной и этнической среде и формировал новую культуру жизнеобеспечения и способствовал трансформации этнокультурной идентичности.

В XIX – начале XX в. Нальчик становится пространством интенсивного взаимодействия различных народов, что обуславливалось, в первую очередь, глубокой полиэтнической структурой его населения.

Нальчик был образован в 1822 г. как военное поселение в центре Кабарды. Административный и чиновничий аппараты Центра Кавказской линии было решено разместить в крепости

* Исследование выполнено по программе фундаментальных исследований Президиума РАН «Традиции и инновации в истории и культуре» в рамках направления «Традиция, обычай, ритуал в истории и культуре» по проекту «Идентичность в поисках традиции: народы Кабардино-Балкарии в государственно-политических и социокультурных трансформациях»

¹ Чеснов Я.В. Лекции по исторической этнологии. М., 1998. С 177.

Нальчик. Здесь же расположились суд и некоторые российские военные ведомства. С этого времени начинается история Нальчика как населенного пункта, имевшего важное военно-стратегическое и хозяйственно-экономическое значение в регионе.

Нальчикское военное укрепление в первые годы своего существования представляло собой небольшую крепость. Рядом с ней находился форштадт (предместье крепости), в котором имелись казармы гарнизона и около десятка турлучных домиков.

К середине 30-х гг. XIX в. форштадт представлял собой небольшой населенный пункт. На его основе в 1838 г. при Нальчикской крепости было образовано военное поселение из 30 семей женатых нижних чинов Кабардинского егерского полка¹. Отставные солдаты, оставшиеся на жительство в Нальчике, имели право проживать без «всяких платежей» и освобождались от всех земских и общественных повинностей².

Такие меры правительства способствовали тому, что население Нальчикского военного поселения постепенно увеличивалось. Например, если в 1845 г. в нем проживало 248 человек³, то в 1860 г. – 424 человека⁴.

С середины XIX в. этнический состав населения Нальчика становится неоднородным и приобретает полиэтнический характер. В 1847 г. при крепости Нальчик были поселены 245 человек горских евреев из Дагестана⁵, образовав горско-еврейский поселок.

В 1852 г. 20 семей немецких колонистов из Саратовской губернии поселились также около укрепления Нальчик и образовали поселение Александровское. Еще в 1862 г. из военного поселения Нальчик и горско-еврейского поселка была образована «слободка Нальчик». В 1863 г. к ней была присоединена Александровская немецкая колония.

¹ ЦГИАГ. Ф. 1083. Оп. 6. Ед. хр. 1148. Л. 2.

² ЦГА КБР. Ф. И-6. Оп. 1. Ед. хр. 690. Т. 1. Л. 98, 98 об.

³ *Тхамокова И.Х.* Русское и украинское население Кабардино-Балкарии. Нальчик, 2000. С. 33.

⁴ ЦГА КБР. Ф. И-6. Ед. хр. 457. Л. 6.

⁵ Там же. Ф. И-40. Оп. 1. Ед. хр. 2. Л. 12. Ф. И-35. Оп. 1. Ед. хр. 1. Л. 1.

В конце XIX в. Нальчик превращается в крупнейшее поселение на территории Кабарды. Русское население в нем в 1889 г. составляло 2503 человека. В начале XX в. численность русского населения Нальчика продолжает расти и по данным на 1900 г. в слободе русские составляли уже 3337 человек (69% всего населения). Здесь следует заметить, что кабардинцы и балкарцы на постоянной основе начали селиться в Нальчике только с середины XIX века и вплоть до начала XX века составляли существенно меньше половины его населения.

Численность горских евреев в Нальчике в 1909 г. составляла 1418 человек¹. Общее количество немцев, проживающих в Александровской колонии, в 1910 г. составляло 1356 человек², а в 1915 г. – 1538 этнических немцев³.

Используя покровительственную политику властей, армяне и грузины, активно занимаясь торговлей, расселяются по городам Северного Кавказа, которые становятся торговыми центрами в регионе. Уже в конце XVIII в. армянские кварталы существовали в Кизляре и Моздоке, а позже, в конце XIX – начале XX в. армяне и грузины селятся и в Нальчике. Хотя общая численность армян и грузин была незначительной и составляла всего 268 человек⁴, все же они формировали этническую пестроту населения Нальчика.

Таким образом, в XIX – начале XX в. русские, украинцы, горские евреи, немцы и другие переселенцы, составив заметную часть многонационального населения Нальчика, вынуждены были адаптироваться к новым условиям существования, для чего вступали в тесное экономическое и социокультурное взаимодействие с окружающими их кабардинцами.

Одним из главных условий успешного освоения переселенцами новых территорий является, как известно, восприимчивость к культурным заимствованиям и хозяйственным приемам

¹ Там же. Ед. хр. 791. Л. 61об., 62.

² Там же. Ф. И-6. Оп. 1. Ед. хр. 781. Л. 60, 61 об., 62.

³ Там же. Ф. И-40. Оп. 1. Ед. хр. 934. Л. 12 об., 14.

⁴ Подсчитано по: Первая всеобщая перепись населения Российской империи. 1897 г. СПб., 1905. Т. 68. С. 57–60.

местных жителей¹. В этом отношении культура переселенцев оказалась достаточно динамичной и пластичной, что и позволило ей благополучно адаптироваться в новом природном окружении и социуме.

Контакты и влияния народов друг на друга проявлялись, прежде всего, в производственной деятельности, т. е. в той сфере, от которой зависело жизнеобеспечение всего населения региона.

Традиционно главным занятием восточных славян было земледелие. Природные условия и плодородная почва Северного Кавказа благоприятствовали развитию этой отрасли. Однако прибывшие пытались использовать трудовые навыки и агротехнические приемы, выработанные веками в центральных районах России, которые часто не соответствовали новым климатическим, почвенным и другим природным условиям. Неподходящими нередко оказывались и привычные орудия производства, календарь полевых работ и многое другое².

Таким образом, можно сказать, что первые переселенцы региона, в том числе жители Нальчика, «испытали тяготы новой жизни, ломки старых укоренившихся традиций ведения хозяйства. Но помощь пришла – они познакомились с горской культурой, удивившей их своей экзотичностью, а затем поразившей глубокой целесообразностью и разумностью»³.

Естественно, что каждый элемент национальной культуры, наилучшим образом приспособлен к тем условиям, в которых живет народ. А отмеченная многими путешественниками и ис-

¹ См.: *Арутюнов С.А.* Народы и культуры: развитие и взаимодействие. М., 1989; *Арутюнов С.А.* Инновации в культуре этноса и их социально-экономическая обусловленность // *Этнографические исследования развития культуры.* М., 1985.

² *Фадеев А.В.* Очерки экономического развития степного Предкавказья в дореформенный период. М., 1957. С. 69.

³ *Казначеева Т.П.* Культура гребенского и терского казачества на Северном Кавказе // *Культурная диаспора народов Кавказа: генезис, проблемы изучения: Материалы международной научн. конф. Черкесск, окт. 1991 г. Черкесск, 1993. С. 236–237.*

следователями особая система земледелия горцев с оригинальными способами обработки почвы, уборки хлеба, хранения зерна и т. д. сформировалась на основе продуманного отбора на протяжении многовекового общения с родной природой и наиболее рациональных способов хлебопашества. Мигранты, усомнившись в своих традиционных методах земледелия, стали присматриваться к местным народам, у которых, оно было «поставлено удивительно хорошо»¹.

Русское население Кабарды в результате взаимодействия с местным населением начало применять переложно-залежную систему обработки земли. Данная система, издавна практиковавшаяся на Северном Кавказе и достигшая большого совершенства у кабардинцев, была воспринята не только русскими², но и другими этническими группами переселенцев, активно развивавшими земледелие.

Таким образом, налаживаются межэтнические коммуникации, происходит процесс взаимодействия и взаимообогащения культур местного населения и переселенцев.

Во второй половине XIX в. появление городов на Северном Кавказе и увеличение населения повысили спрос на продукты сельского хозяйства в регионе, и, в первую очередь, на хлеб и мясо. Все это, в свою очередь, способствовало ломке натурального производства и переориентации хозяйства кабардинцев на рынок. Под влиянием общения с русскими переселенцами и вовлечения в рыночные связи с Россией происходит проникновение новых явлений в экономику кабардинцев и балкарцев. Рыночный характер приобретает в первую очередь производство зерна. Кукуруза становится самой товарной культурой и в продаже зерновых в конце XIX в. занимает первое место. Увеличиваются также посевы пшеницы, вытесняя традиционное для кабардинцев просо.

Кабардинцы заимствовали от русских переселенцев более совершенные приемы полеводства, стали применять неизвестные им ранее озимые посевы, начали возделывать в больших

¹ Указ. соч. С. 237.

² Калоев Б.А. Земледелие народов Северного Кавказа. М., 1981. С. 56.

масштабах почти незнакомые им прежде пшеницу и кукурузу. Семена же для посева они покупали или получали в подарок от русских крестьян¹. Кабардинцы и балкарцы переняли от русских переселенцев некоторые овощные культуры, в частности капусту, огурцы, помидоры, редьку, картофель². Современники отмечали, что кабардинцы начали более приметно заниматься хлебопашеством с 30-х годов XIX в. и расширили посевы пшеницы, и «вообще хозяйство кабардинцев стало приближаться к русскому»³.

Вместе с тем следует сказать и о негативных явлениях в культуре земледелия переселенцев, в частности о небрежном отношении к земле. Особенно «отличались» этим жители Нальчикского укрепления, на что с возмущением указывал Д. Кодзоков. «Окрестности к укреплению, – пишет он, – предоставленные для пастбищ житейского скота и лошадей военных команд, зарастали колючкой и тернами, доводившими всю эту окрестность до крайней непроизводительности. Между тем нальчикская земля считалась кабардинцами лучшей для хозяйства, и если бы она не подверглась непростительной беспечности ее обитателей, то и поныне она осталась бы отличной. По мере же того, как ближайшая к укреплению местность глохла от вредных порослей, которые весьма легко выжигаются или подымаются плугом, войска занимали новую лучшую землю, колючки и терны в свою очередь не останавливались, а наполняли незаметно вновь занятые места... а жители и войска, жалясь беспрестанно на неблагоприятную почву, которую не берут плуг и коса, доискиваются все лучших земель от кабардинцев»⁴.

¹ Кумыков Т.Х. О прогрессивном значении добровольного присоединения Кабарды к России // Сб. статей по истории Кабарды. Нальчик, 1955. Вып. 4. С. 77.

² Тотоев М. С. К истории дореформенной Северной Осетии. Орджоникидзе, 1955. С. 41.

³ Фадеев А.В. Очерки экономического развития степного Предкавказья в дореформенный период. М., 1957. С. 100.

⁴ ЦГА КБР. Ф. И-40. Оп. 1. Ед. хр. 5. Л. 17об., 18.

Примерно такое же положение складывалось и в Александровской немецкой колонии, которая, по задумке кавказских властей, должна была стать примером ведения хозяйства для кабардинцев. Здесь следует заметить, что недовольство властей ведением хозяйства вызывали не только жители Александровской колонии, но и другие немецкие поселения Северного Кавказа¹. Основную причину такого положения в немецких колониях начальник Терской области М.Т. Лорис-Меликов видел в том, что в область приезжали не специалисты, а люди «без всякого разбора... сомнительной нравственности и мало имеющие познаний в сельском хозяйстве»². Другой немаловажной причиной являлось «изолированное» положение немецких переселенцев. Долгое время, живя замкнуто, они в меньшей степени взаимодействовали с местным населением и перенимали их богатый опыт.

Горско-еврейское население Нальчика занималось в основном выделкой кожи и мелкой торговлей. В 60-х гг. XIX в. главным занятием горских евреев становится возделывание марены. Красная краска, содержащаяся в ее корнях, вплоть до появления в 1869 г. синтетического ализарина с успехом использовалась при окрашивании шелка и хлопчатобумажной пряжи. Под мареной в еврейской слободке было занято 100 десятин земли³.

Следует отметить, что поначалу часть переселенцев региона с трудом отказывалась от своих традиций в ведении земледельческого хозяйства. Основная причина этого заключалась в том, что у переселенцев, в особенности русских, была «априори сформирована психологическая установка, что заселяемый край – дикий, там живут туземцы-дикари и ни о какой культуре не может быть речи, культуру несут они, переселенцы. Такая пропаганда проводилась с самой высокой правительственной санкцией»⁴. Но были и другие точки зрения. Так, известный

¹ ЦГА РСО–Алания. Ф. 12. Оп. 6. Д. 802. Л. 5об.

² Там же. Л. 5.

³ ЦГА КБР. Ф. И-40. Оп. 1. Ед. хр. 5.

⁴ *Тхагансова Г.Г.* Экологические проблемы и последствия миграции российских переселенцев на Северо-Западном Кавказе 1817–1864 гг.

публицист и этнограф Я. Абрамов в свое время писал, что «если сравнить то, что сделано на Кавказе туземцами и нами, русскими, то менее культурной и менее трудолюбивой нацией придется признать именно русских»¹. Говоря о запустении огромных пространств на Западном Кавказе под управлением российских колониальных властей, он указывает на такое положение и в Терской области. В подтверждение своих слов Я. Абрамов приводит пример обращения русских властей со знаменитым Атажукинским садом, расположенном в черте современного Нальчика, от которого остались, как он пишет, только «жалкие остатки».

Конечно, таким образом относилась к местной культуре и к природе лишь некоторая часть переселенцев. Но нельзя отрицать, что в этот период на Северный Кавказ, в том числе и в Кабарду, переселялись и те, которые видели в природе только объект потребления и наживы.

В конце XIX в. с развитием торговли сельскохозяйственными орудиями в Кабарде, в том числе в Нальчике, появляются более совершенные фабричные плуги и другая сельскохозяйственная техника. Значительная роль в этом процессе принадлежит П. Юхневичу, а позже Резанову, открывшим в 1886 г. в станице Прохладной склады земледельческих орудий. Уже с 1900 г. многие жители кабардинских селений приобретали в кредит технику². В начале XX в. фабричные плуги получили практически повсеместное распространение в Кабарде³.

В конце XIX в. в регионе начинается распространение сельскохозяйственных знаний, делаются первые практические шаги по подготовке специалистов сельского хозяйства. В частности, были созданы в Нальчике сельскохозяйственные школы, которые оказали определенное влияние на развитие и распространение среди кабардинцев элементарных научных знаний по зем-

(к итогам Кавказской войны) // Информационно-аналитический вестник. Майкоп, 1999. Вып. 2. С. 56.

¹ Абрамов Я. Кавказские горцы. Краснодар, 1927. С. 13.

² ЦГА КБР. Ф. И-6. Оп. 1. Ед. хр. 498. Т. 3. Л. 333.

³ История Кабардино-Балкарской АССР. М., 1967. Т. 1. С. 321.

леделию¹. Это, несомненно, способствовало усилению взаимодействия культур переселенцев и местного населения.

Высокое развитие получило в регионе не только земледелие, но и скотоводство. Переселенцы, прибывшие на Северный Кавказ, встретились с населением, имевшим сложившиеся веками традиции товарного скотоводства, и активно перенимали этот опыт.

Поначалу у русских переселенцев преобладал скот «обыкновенной породы», т. е. крупный рогатый скот представлял помесь кавказских пород скота, которая не славилась большой продуктивностью, но была вынослива. Попытки акклиматизации пород из центральных областей России не приносили желаемых результатов. Так, в отчете «О состоянии Нальчикского военного поселения за 1850 год» говорится: «...к размножению скотоводства из лучших пород, как то: черноморского и ногайского скота, поселянами были принимаемы деятельные меры, но оные не осуществлялись — ни та ни другая порода скота здешнего климата не выдерживает; поэтому поселяне преимущественно разводят у себя скот из породы туземной, или кабардинской, которые по величине и росту уступают названным выше породам, зато преимущество в том, что местные не подвергаются повальным болезням и живут поэтому более, нежели все другие породы рогатого скота, имея, впрочем, достаточные физические силы для отправления вообще сельских работ»².

В Кабарде в конце XIX в. сравнительно большое распространение получает так называемый немецкий скот³.

Жители Александровской немецкой колонии в конце XIX в. снабжали жителей Нальчика продуктами, в том числе и молоч-

¹ Бейтуганов С. Н. К вопросу о проникновении сельскохозяйственных знаний в Кабарде и Балкарии во второй половине XIX – начале XX века // Этнография народов Кабардино-Балкарии. 1977. Вып. 1. С. 92–108.

² ЦГА КБР. Ф. И-16. Оп. 1. Ед. хр. 1015. Л. 3.

³ Аликов В. Очерк положения животноводства в Терской области, составленный по данным обследования, произведенным в 1912 г. Владикавказ, 1914. С. 36.

ными изделиями. Н. Ф. Грабовский по этому поводу писал, что «немцы, далеко не имеющие столько скота, как кабардинцы, и вообще поставленные в менее выгодные жизненные условия, снабжают Нальчик всем необходимым в домашности. Благодаря немцам, Нальчик всегда имеет отличное масло и всевозможные огородные овощи; этого мало – немцы сбывают излишек масла даже во Владикавказ, откуда нарочно приезжают за ним»¹.

Первые заводы промышленного типа на территории Кабарды появились в Нальчике в конце XIX в., в основном это были мелкие заводы по производству строительных материалов (кирпичных, черепичных, лесопильных, известковых) и по переработке сельскохозяйственной продукции (маслобойни, кожевенные и т.д.).

По статистическим данным, в 1884 г. в слободе Нальчик работало три кирпично-черепичных завода, где трудились в общей сложности восемь рабочих; одна маслобойня И. Филипова с двумя рабочими; два гончарных завода, принадлежавших выходцам из Дагестана, один из которых располагался в Еврейском поселке с двумя рабочими на каждом заводе; четыре водяные мельницы на р. Нальчик с одним рабочим на каждой, одна из мельниц принадлежала жителю Александровской немецкой колонии Я. Сайбелю. В колонии Александровской имелась только одна водяная мельница, на которой работал один рабочий. Итого, в слободе Нальчик с Александровской немецкой колонией и Еврейским поселком насчитывалось 11 различных, полкустарных заводов².

В 1913 г. нальчанин Зудин в компании с Лободиным, Аненко и неким Остапом Степановичем организовал на берегу р. Нальчик лесопильный завод под названием «Чинар»³. Завод мог перерабатывать 1,5–2 тыс. кубометров буковой древесины

¹ *Грабовский Н.Ф.* Экономическое положение бывших зависимых сословий Кабардинского округа // ССКГ. Тифлис, 1870. С. 23.

² ЦГА КБР. Там же. Ф. И-6. Оп. 1. Ед. хр. 43. Л. 74.

³ *Хакуашев Е.А.* Славный юбилей (к 50-летию завода «Чинар») // УЗ КБНИИ. 1963. Т. XIX. С. 217.

в год. Бук экспортировался немецкими и датскими лесопромышленниками, где он обрабатывался и в виде готовой клепки ввозился в Россию на поделку тары для масла, идущего на экспорт. На заводе работали от 8 до 12 квалифицированных из числа русских жителей Нальчика и около 20 сезонных рабочих.

Таким образом, в конце XIX в. на территории Нальчика появляются первые промышленные предприятия, основателями и основными работниками на которых были в основном представители иноэтничного населения, в первую очередь русского и немецкого.

В конце XIX в. возрастает роль Нальчика и как торгового центра Кабарды, чему способствовало географическое расположение и, в особенности, состав населения слободы. В Нальчике и окрестностях проживали купцы – русские, немцы, горские евреи, армяне, грузины, которые привозили изделия русской промышленности и продавали кабардинцам и балкарцам, обменивая их на мед, меха, деловой лес и т.д. Русские крестьяне и отставные нижние чины, проживавшие в Нальчике, вывозили на продажу в города и крупные станицы Северного Кавказа деревянную посуду, колеса, лесные плоды, «дрова из кабардинского леса», продавали должностным лицам и приезжавшим по делам кабардинцам печеный хлеб, сено и т.д.

Обороты торговли были относительно невелики потому, что соседство больших ярмарок в Георгиевске и Моздоке, на которые кабардинцы и балкарцы охотно выезжали, отвлекали их от покупок в Нальчике¹. Главный торг в Нальчике шел водкой, которой по данным на 1862 г. было привезено на 28 тысяч рублей. В последующем объемы торговли водкой еще более увеличивались. Мелочные съестные припасы, мука, овес для продажи в Нальчике доставлялись с соседних казачьих станиц и сбывались на еженедельных (по понедельникам) базарах. Закупка и вывоз меда, воска, сала, кожи, овчин, шкур, шерсти, конского волоса и «кое-каких местных изделий» в основном находилась в руках «Моздокских и Нахичеванских жителей», временно

¹ ЦГА КБР. Ф. И-40. Оп. 1. Ед. хр. 5. Л. 14об.

проживавших в Нальчике, или имевших по аулам своих приказчиков, иногда из числа кабардинцев¹.

Отчасти такой же торговлей занимались горские евреи, которые торговали, в том числе, «из сумок» по селениям и предметы торга обменивали частью «на красный товар, русский и азиатский холст, выбойку, ситцы, шелк, нитки, железо», частью покупали за деньги. Горские евреи наряду с армянскими и грузинскими купцами вели торговый обмен с балкарцами, для чего очень часто посещали балкарские ущелья. Номенклатура привозимых ими товаров включала в основном бакалейные изделия, различные мануфактурные и галантерейные товары, которые пользовались наибольшим спросом. Обменивались эти товары на скот, сукно, бурки, войлоки, шерсть, туры и меховые шкуры, выделанные кожи.

Продуктами питания в слободе Нальчик, как отмечалось выше, в основном торговали жители Александровской немецкой колонии. Кроме того, они сбывали излишки во Владикавказ, откуда специально приезжали скупщики. Особенно пользовалось большим спросом масло, славившееся своим качеством².

Таким образом, русские, немцы, горские евреи и др., переселившиеся в Нальчик в XIX в., были вовлечены в процессы этнического взаимодействия с окружающим миром, бытом, культурным фоном. Реальный быт и повседневное существование для большинства переселенцев складывались из общения с соседями, обмена товарами, совместной работы в том или ином виде деятельности. Контакты с иной природно-географической средой и этнокультурными традициями местного населения не прошли для переселенцев бесследно: этнические особенности и типологические черты их хозяйственной культуры постепенно трансформировались, но при этом этнические группы переселенцев сохранили базовые элементы своей этнокультурной идентичности.

¹ Там же. Л. 15.

² *Грабовский Н.Ф.* Экономическое положение бывших зависимых сословий Кабардинского округа // Сборник сведений о кавказских горцах. Тифлис, 1870. С. 23.

З.В. Доде

Хиджаб в культурном ландшафте Северного Кавказа: традиция или инновация?

В постсоветский период на Северном Кавказе усилилась роль ислама, что влияет не только на общественно-политическую жизнь региона, но и на изменение культурного ландшафта. Развернувшаяся с начала 1990-х годов широкая кампания по строительству новых мечетей привела к изменению архитектурного облика населенных пунктов в национальных республиках. Новые архитектурные сооружения появились на придорожных бензо-заправках, где сооружаются специальные помещения для совершения намаза.

Изменился внешний вид жителей региона, преимущественно девушек и молодых женщин. В костюме представительниц Северного Кавказа появились детали, не имеющие отношения к исконным народным традициям. Речь идет о хиджабах.

В западной культуре под хиджабом понимают платок, вернее, особый способ повязывания платка, при котором полностью скрываются женские волосы, уши, шея, открытым остается только овал лица. Его основная семантическая функция – демонстрация повиновения и подчинения требованиям Всевышнего, повелевшего мусульманкам покрывать голову. Исламский платок – это покров, скрывающий женщину от мира и символ веры.

У народов Северного Кавказа, как и у многих других, платок – элемент костюма, являющийся гендерным маркером. Здесь женщину называют «носящая платок». Но требования, предъявляемые к этому головному убору на Северном Кавказе, отличаются от исламских. Женщины не только по-иному повязывают платок, но другой является и его прагматика.

Платок как женский головной убор является древним элементом костюма. Наиболее ранний платок, засвидетельствованный археологически в северокавказских некрополях, обна-

ружен в могильнике Амгата VII–IX вв.¹ Эта большая холщовая шаль, отделанная шелковой каймой, подобная византийским мафориям, которые изготавливались из однотонной ткани и украшались цветной каймой, обрамляющей лицо. В аланском костюме такой платок мог появиться в результате тесных контактов с Византией, как подражание оригинальным византийским облачениям, которые аланская знать получала от Константинопольского двора.

Способ повязывания платка в северокавказском женском костюме является признаком принадлежности к определенной социально-возрастной группе². Это явление широко распространено в традиционной культуре многих народов³.

В Дагестане к тому же способ повязывания платка является и микрорегиональным маркером. Здесь женщины каждой местности по-разному повязывают платок.

Также была различной степень допустимой открытости девичьих и женских волос, видных из-под головного убора. По сведениям П. Пржецлавского, в середине XIX столетия в Дагестане девушки носили челку и по обеим сторонам лица оставляли довольно длинные локоны, а женщины тщательно убирали волосы в головной убор, но обрамляли лицо открытыми прядями волос⁴.

Таким образом, на Северном Кавказе девушки не пренебрегали возможностью демонстрировать красоту волос. По свидетельству Прасковьи Уваровой, кокетку, у которой волосы на висках были тщательно приглажены, аварцы называли «красивый висок»⁵. С.Ш. Гаджиева пришла к заключению, что в Даге-

¹ Доде З.В. Средневековый костюм народов Северного Кавказа: очерки истории. М., 2001. С. 26. Рис. 20.

² Студенецкая Е.Н. Одежда народов Северного Кавказа XVIII–XX вв. М., 1989. С. 187–192.

³ Лаврентьева Л.С. О платке // Женщина и вещественный мир культуры у народов России и Европы: Сб. МАЭ. СПб., 1999. Вып. XLVII. С. 44–46.

⁴ Пржецлавский П. Нравы и обычаи в Дагестане // Военный сборник. 1860. № 4. С. 285.

⁵ ССКГ. М., 1992. Вып. 1 [Репр. изд. 1868 г.]. С. 14.

стане женщина-горянка начинает прятать волосы «с усилением религиозной пропаганды со стороны фанатически настроенного духовенства, особенно с середины XIX в.»¹, что является результатом шариятизации, введенной имамами.

При всем многообразии способов ношения платков, и де-вушки, и женщины могли оставлять открытыми уши и шею, то есть в северокавказском костюме платок не скрывал полностью внешность женщины. Кокетливо открытое женское ушко позволяло демонстрировать серьги искусной работы, как правило, дагестанских мастеров.

Платок на Северном Кавказе всегда оставался символом женской чести.

На Северном Кавказе женщина не может снять платок и обнажить волосы в общественном месте. Однако известно, что горянки, снимая с головы платок, мирили кровников и прекращали кровавые схватки. Казалось бы, в этой ситуации платок является своеобразной границей, разделяющей кровников. Однако все не так просто, как может показаться на первый взгляд. Если внимательно вчитаться в данные источников, станет ясно, что дело не в платке, а в том, что женщина открывает волосы.

В документальном свидетельстве о прекращении женщинами кровавых схваток, оставленном подполковником русской армии, автором историко-этнографического описания горных районов Северного Кавказа второй половины XVIII в. И. Штедером, о платке речи нет. Очевидец событий пишет: «...когда они (женщины. – *З.Д.*) вмешиваются в кровавые схватки с криками и распущенными волосами, то все, пристыженные, вкладывают сабли в ножны и расходятся до более благоприятных обстоятельств»².

¹ *Гаджиева С.Ш.* Одежда народов Дагестана XIX – начала XX в. М., 1981. С. 92.

² *Штедер И.* Дневник одного путешествия из пограничной крепости Моздок в центр Кавказа в 1781 г. // Осетины во второй половине XVIII века по наблюдениям путешественника Штедера. Орджоникидзе, 1940. С. 14.

Сказания нартского эпоса содержат сюжеты о том, что женщине, снявшей с головы платок в знак просьбы, нельзя было отказать. Интересующие нас данные содержатся в преданиях осетин¹, в кабардинском нартском эпосе², в адыгейских народных сказках³.

В этих источниках совпадают ключевые моменты: женщина всегда сопровождает свою просьбу снятием с головы платка. Сам платок становится как бы олицетворением просьбы, в которой женщине не отказывают. По-видимому, поэтому в нартском эпосе и в сказках народов Северного Кавказа этот предмет женского костюма наделяется волшебной силой, способной, например, оживлять мертвых или превращаться в другие предметы, что является параллелью русским сказкам, в которых гребень, вынутый героиней из волос и брошенный за спину, превращается в лес и преграждает дорогу преследователям. Н.И. Гаген-Торн напрямую связала волшебные свойства гребня с магической силой женских волос. «Я склонна думать, – пишет исследователь, – что здесь имеет место не магия – по аналогии зубьев гребня с лесом и деревьями, но связь гребня с волосами, представляющими собою лес человеческой головы. Гребень является магическим предметом не сам по себе, но благодаря связи с волосами, которые он замещает собою и от которых получает силу»⁴. Так же как русский гребень, кавказский платок семантически связан с магией волос.

Требование покрывать женские волосы головным убором характерно для многих традиционных культур. На основе анализа фольклора северокавказских народов Ю.Ю. Карпов пришел к выводу о связи женских волос с природными стихиями и демоническими силами. Манипуляции с женскими волосами,

¹ Нарты: Осетинский героический эпос. М., 1989. Т. 2. С. 68.

² Нарты: Кабардинский эпос. М., 1957. С. 214.

³ Сын медведя Батыр // Адыгейские народные сказки. Майкоп, 1940. С. 204.

⁴ Гаген-Торн Н.И. Магическое значение волос и головного убора в свадебных обрядах Восточной Европы // Советская этнография. 1933. № 5–6. С. 125.

по его мнению, направлены на упорядочение женской стихии и установление контроля над ней. Поэтому обряд снятия покрывала с головы новобрачной на Кавказе осуществлялся при помощи орудия «покорения», «обуздания» стихии – кинжала, сабли или стрелы, поскольку контакт с волосами, косвенно, а то и прямо связанными с демоническими силами, был сопряжен с опасностью для человека, осуществлявшего его¹. Использование специального предмета для снятия платка с головы невесты не является спецификой Северного Кавказа, а связано с архетипическими представлениями, сохраняющимися в других культурах. Аналогичный обряд, символизировавший «рождение» человека в новом статусе и признание его всеми родственниками, зафиксирован этнографами во многих губерниях России, где покрывало с новобрачной снимали не рукой, а «с помощью различных предметов: кнута, пирога/хлеба, ухвата, палки, скородника и т.п.»².

Представляется правомерным применить утверждение о связи женских волос с природными стихиями к ситуации примирения кровников посредством женского платка. В реальности не волшебные свойства последнего заставляли мужчин опустить оружие, а просьба прекратить кровопролитие, ассоциирующаяся с обнажением женщиной головы и магией ее волос. В этой связи уместно привести вайнахскую пословицу: «Когда обнажилось темя женщины, гром загремел»³. Просьба не обязательно была вербальной, достаточно было жеста, понятного носителям традиции.

В культурном контексте нельзя обойти вниманием известный исторический факт, уже ставший сюжетом художественной литературы⁴. Речь идет о том, что во время первой чечен-

¹ Карпов Ю.Ю. Женское пространство в культуре народов Кавказа. СПб., 2001. С. 101.

² Лаврентьева Л.С. Указ. соч. С. 48.

³ Чекменев С.А. Некоторые пословицы и поговорки северокавказских народов. Пятигорск, 2000. С. 60.

⁴ Садулаев Г. Одна ласточка еще не делает весны // Я – чеченец. Екатеринбург, 2006. С. 5–98.

ской войны женщины бросали свои платки под колеса и гусеницы военной техники. Танки не останавливались. Водители не знали кавказских обычаев. Но важно другое. В критической ситуации чеченские женщины использовали свои платки так, как велят им традиции предков, а не шариатские предписания.

Между тем, хиджаб завоевывает место в женском костюме не только в национальных республиках Северного Кавказа, но и в пространстве российских городов.

Причем мусульманский способ повязывания платка используют в своем костюме не только женщины горских национальностей, но представительницы славянского населения. Ношение хиджаба объясняется здесь разными причинами.

В национальных республиках одни девушки добровольно надевают мусульманскую одежду, повинаясь внутреннему позыву выполнять обязательное религиозное предписание проявления повиновения и верности Всевышнему. Другие вынуждены носить исламскую одежду в страхе быть подвергнутой унижению и издевательствам со стороны воинствующих апологетов ислама; последние пытаются обосновать принуждение женщин носить хиджаб якобы возвращением к народным традициям. Этот вопрос широко дискутируется в средствах массовой информации. Малика Омарова, руководитель Союза женщин Чечни, заявила газете «Аргументы и факты»: «Закона об обязательном ношении платка не существует. Мы просто хотим выглядеть как чеченки. Но насильно никто никого не заставляет»¹. Автор высказывания явно подменяет проблему ношения хиджаба вопросом о платке как этническом маркере. Между тем, по сведениям наших информаторов, в Чечне существует негласное принуждение женщин к ношению хиджаба, который они не имеют права снимать даже за пределами республики. Нарушение этого запрета грозит им увольнением с работы.

В Дагестане, несмотря на религиозную пропаганду, нет жесткого предписания носить одежду, соответствующую шари-

¹ В Чечне существует закон для женщин об обязательном ношении платка? // Аргументы и факты. 2010. № 39. С. 5. См.: <http://www.aif.ru/society/dontknow/4804>.

атским нормам. Здесь хиджаб – явление добровольное или связанное с требованиями семьи. Хиджаб на женщине славянской внешности, как правило, означает брак с мусульманином. В некоторых случаях хиджаб является способом привлечения славянскими девушками мужчин мусульманского вероисповедания с целью создания семьи.

Зачастую выбор хиджаба среди молодых девушек, независимо от их национальности, соответствует модным тенденциям, не имеющим под собой религиозной подоплеки. Поэтому иногда можно видеть совершенно нелепые наряды, в которых сочетаются мусульманский способ повязывания платка и короткая юбка, выше колен, или просвечивающаяся одежда, сквозь которую видно нижнее белье. В некоторых случаях появление девушек в хиджабах на улицах российских городов является своего рода эпатажем. Дело не только в экстравагантности наряда, но и в несоответствии вызывающего поведения их обладательниц нормам шариата.

Такая ситуация во многом спровоцирована изменением изначальной прагматики хиджаба, предусмотренной Кораном.

Пропаганда мусульманских видов одежды с модных подиумов, на которых женщина, хотя и закутанная в покрывало, представляет себя на показ, уже само по себе противоречит шариатским требованиям «потуплять взоры» и «охранять себя от чувственных пожеланий», прописанным в Коране, не говоря уже о том, что многие из таких закрытых «мусульманских» костюмов, созданных из прозрачных, ярких, шитых золотыми и серебряными нитями тканей, вызывают большее сексуальное желание, нежели демонстрации откровенных купальников и белья.

В настоящий момент в мусульманской среде не существует единого взгляда на значение хиджаба. В то время как одни женщины ислама утверждают, что «Платок препятствует проявлениям самого опасного качества женщины – стремлению выглядеть красивой и нравиться другим. Платок спасает женщину от этого стремления, превращающего ее в рабу людского мнения, и возвращает ее на путь служения Аллаху, делая ее Его рабой и вызывая Его милость. С этой точки зрения платок является для женщины одним из важнейших элементов личного

воспитания и знаком ее послушания»¹, другие, напротив, ищут в хиджабе привлекательность и создают пособия по различным способам повязывания платка, утверждая, что платки следует рассматривать как «средство повышения самооценки», которые могут «изменить ваш облик, в зависимости от разных фасонов, он может преобразить вас, сделать вас моложе, более зрелой или более утонченной»².

Очевидные разногласия относительно сущности хиджаба прослеживаются и во взглядах мусульманских богословов. Одни из них ратуют за истинный хиджаб, отвечающий восьми свойствам, установленным Аллахом (закрывающий все тело, призванный скрывать красоту и сам по себе не являющийся украшением, сшитый из толстой ткани, широкий и просторный, не надушен благовониями, не походит на мужскую одежду и одежду неверующих женщин и не привлекает внимания)³. Другие апологеты ислама, приспособляющиеся к человеческим слабостям, вопреки требованиям Корана, запрещающим демонстрировать женскую внешность, пытаются навязать женщинам Северного Кавказа мысль о том, что «хиджаб дольше помогает сохранить красоту» (Рекламный билборд у шиитской мечети в Дербенте (Дагестан)). Лицемерие и ханжество подобных лозунгов очевидны.

Отсутствие единого взгляда на способ сокрытия женщины под покрывалом в исламской среде приводит к скандальным ситуациям, подобным в селе Кара-Тюбе, Нефтекумского района Ставропольского края, где родители пяти школьниц требовали возможности для их дочерей в возрасте от восьми до одиннадцати лет посещать школу в платках, повязанных на мусульманский манер. Не касаясь проблемы использования элемента костюма, демонстрирующего религиозную принадлежность в светском учебном заведении, вопрос о ношении маленькими

¹ Бахадори Н., Расул К. Современный хиджаб: сокровенная красота. М.; СПб., 2008. С. 11.

² Бэррон Л. Искусство завязывать платок. М.; СПб., 2006. С. V.

³ Шейх Мус'ад Анвар. Хиджаб, выставяющий напоказ красоту // www.youtube.com/watch?v=DxNrSWrQZcs.

девочками хиджабов решается предельно просто. В Коране хиджабы приписывается носить взрослым женщинам, и ничего не говорится о малолетних детях, молчат об этом и хадисы. Принятое в Кара-Тюбинской школе компромиссное решение о замене хиджабов косынками, противоречит и этнокультурным традициям народов Северного Кавказа, где головной убор полагался девочке, уже вступившей в пору девичества, до этого периода же дети ходили с непокрытой головой. Сегодня использование хиджабов в детском костюме в некоторых местах Северного Кавказа является нововведением, воспринятым извне, а не эволюционно, и ничего общего не имеющее с народными кавказскими традициями, а также мало соответствующее традициям тех стран, где ислам доминирует с конца VII века: здесь девочки, не достигшие полового созревания, не носят хиджабов.

В заключении отмечу, что в отличие от мусульманского хиджаба, на Северном Кавказе женский костюм в целом и манера ношения платков в частности, не скрывают, а подчеркивают женскую красоту, которую носители культуры различали и улавливали в ней ассоциативные смыслы, оформившиеся в понимание прекрасного и закрепившиеся в народном фольклоре. Эстетические категории здесь всегда были сопряжены с этическими нормами, определявшими степень открытости женской внешности и допускавшими определенный уровень чувственной оценки красоты. Последнее отрицалось религиозной этикой ислама. В семиотическом отношении мусульманский платок является символом веры. В северокавказском костюме женский платок — это социально-возрастной маркер и знак, в котором отражаются природно-магические представления горцев. Эти представления имеют прямые параллели у народов, проживающих за пределами Северного Кавказа, что позволяет говорить о явной связи с общими древними традициями, в которых женщина являлась носительницей особой субкультуры, основанной на магических практиках. Навязанные женщинам Северного Кавказа в середине XIX в. шариатские предписания закрывать лицо выполнялись ими формально и исключительно в период существования Имамата. В культурно-исторической памяти

народов Северного Кавказа женский платок прочно связан с традициями предков, а не с мусульманскими идеалами.

Материальное выражение и духовное содержание традиционного женского костюма народов Северного Кавказа не имеет отношения к исламским категориям. Аналогичная ситуация имеет место в мужском костюме. Это обстоятельство позволяет говорить о системном характере знаковых смыслов северокавказского костюма и снимает мнимые установки о его связи с исламскими духовными ценностями.

М.Ю. Роцин

Махачкала в этнокультурном пространстве Дагестана

Предыстория современной Махачкалы восходит к Персидскому (Каспийскому) походу Петра I. «Описание похода Петра Великого в Персию очевидцами» было составлено в период царствования императрицы Екатерины II. В нем в частности рассказывается о появлении российских императорских кораблей во главе с Петром I у дагестанского берега Каспия в конце июля 1722 г. и о выходе царя на сушу: *Государь Император нетерпеливо имел желание выйти на берег, но за мелкостью воды не можно было ближе как на пять сажень подойти к берегу илюпке, чего ради повелел Его Величество четырем гребцам нести себя на доске на берег; гребцы шли в воде по пояс, а [лейтенант] Соймонов шел подле Государя, поддерживая для большей безопасности, при чем имели гребцы заряженные ружья*¹.

В результате Персидского похода прикаспийские области отошли к России. На возвышенности недалеко от берега находился аул Тарки, где была резиденция местного правителя шамхала Тарковского, который вышел навстречу Петру I². Но это была лишь первая заявка на освоение побережья, настоящее

¹ Цит. по: Тахнаева П.И. Махачкала. История другого города. 1722–1921. Махачкала: Лотус, 2007. С. 5.

² Тахнаева П.И. Указ. соч. С. 7.

освоение которого начинается примерно через 100 лет уже после подписания между Россией и Ираном Гюлистанского мирного договора, в соответствии с которым Иран отказался от своих притязаний на Дагестан. Первоначально русская крепость Бурная была основана на горе Таркитау по соседству с аулом Тарки. В местоположении крепости были серьезные недочеты: внутри нее не было родников. В мае 1831 г. защитникам крепости удалось отбить осаду дагестанского имама Газимухаммада, тем не менее в 1838 г. ее пришлось упразднить, а гарнизон перевести в укрепление Низовое, находившееся на берегу Каспия¹. Это укрепление тоже оказалось нежизнеспособным, и было покинуто после его осады жителями аула Акуша в 1843 г.²

Новое укрепление Петровское стали возводить на месте лагеря Петра I. Среди горцев Петровское славилось как место, где хранились большие запасы муки, и поэтому оно стало называться «мучная крепость» (*ханжу-хъала* по-аварски). Петровское начинает быстро расти, и к 1855 г. «количество интендантских домов доходило до 150, других казенных домов до 33, а численность постоянного населения – до 600 человек»³. Официально город Петровск был учрежден 24 октября 1857 г. указом Александра II.

Важным элементом в жизни портового города несомненно является наличие порта. Проект гавани был утвержден на конкурсе министерства путей сообщения в 1859 г. Его выиграл военный инженер А.Д. Фолькенгаген. Строительство порта началось в январе 1861 г. Строительство гавани было завершено к 30 августа 1869 г. Как сообщал журнал «Искра», «один инженер заложил фундамент на берегу Каспия, а здание выросло на берегу Невы», имея в виду, что Фолькенгаген построил себе роскошный дом на Английской набережной в Петербурге⁴. Строительство порта не обошлось без серьезных издержек и недостатков. В очерке о Петровске, напечатанном «Военным

¹ Там же. С. 11.

² Там же. С. 15–16.

³ Там же. С. 19.

⁴ Цит. по: *Тахнаева П.И.* Указ. соч. С. 55.

сборником» в 1900 г., отмечалось: «Никаких приспособлений для тушения пожара на пристани или на судах нет: ни баков для запаса воды, ни пожарных насосов... Со времени постройки большого мола образуются наносные косы и мели. По ним, конечно, идут буруны, огибать линию которых приходится очень далеко, а потом – круто поворачивать обратно, по направлению к порту. Принимая во внимание частые волнения на Каспийском море, когда волны перебрасываются через паром, такие волны не только неприятны, но даже и опасны для судов: случается, что у самого порта смывает с палубы и груз, и пассажиров. Портовая территория мала и стеснена, приспособлений для улучшения порта почти нет»¹. Совершенно очевидно, что эти недостатки сказались не только на развитии порта, но и самого города.

Для его развития, безусловно, была нужна железная дорога. Академик Г.В. Абих решительно выступил против строительства железной дороги из Владикавказа в Тифлис по туннелю через Главный Кавказский хребет и настаивал на строительстве дороги через Петровск и Баку. Александр III поддержал этот план и в 1885 г. утвердил решение Кабинета министров о строительстве Петровской ветви Владикавказской железной дороги. 22 июня 1900 г. участок дороги Петровск – Баладжары (сегодня – район Баку) «был включен в прямое сообщение со всеми железными дорогами страны»².

Петровск того времени был небольшим городом. По данным П.И. Тахнаевой, «населения в нем к 1896 г. едва насчитывалось до 8 тыс. жителей»³. Население города уже в то время было многонациональным, в Петровске действовало местное самоуправление, возглавлявшееся избранными городским старостой и его помощником⁴. Библиотека была одна, но «насчитывалось до 78 питейных заведений: 15 трактиров, 37 духанов, 15 пивных ларьков, 11 погребов виноградных вин с продажей распивочно

¹ Цит. по: *Тахнаева П.И.* Указ. соч. С. 87–88.

² *Тахнаева П.И.* Указ. соч. С. 59.

³ Там же. С. 66.

⁴ Там же. С. 67.

и на вынос», при этом городской комитет трезвости состоял из представителей как мусульманского, так и православного населения¹. Несмотря на относительно небольшое население города, там с 1893 г. «имелась тюрьма на 700 мест... В Петровском арестантском отделении работали мастерские: переплетная, бондарная, сапожная, портняжная, слесарно-кузнечная, столярная»; кроме того, заключенные трудились на разгрузке барж и составов в порту и депо². В 1910-е гг. почти все дома в центре города пользовались электрическим освещением³.

В городе к концу XIX в. было три церкви — Александро-Невский собор, Успенская и Никольская. Среди них особенно выделялся Александро-Невский собор. 29 августа 1891 г. он был освящен протопресвитером военного и морского духовенства и известным духовным писателем Александром Желобовским, впоследствии ставшим (в 1905 г.) членом Святейшего Синода⁴. Собор располагался на Соборной площади (в настоящее время — площадь Ленина) в центре города. Как пишет З.М. Зугумов, «вокруг храма был внушительных размеров базар с большим количеством небольших деревянных лабазов, тесно прижавшихся друг к другу, где с самого раннего утра и почти до глубокой ночи шла бойкая торговля продуктами питания... Некоторые, ничем не примечательные с виду ларьки работали почти круглые сутки, достаточно было только постучать условным сигналом. Здесь можно было купить что угодно (от гвоздика до бриллианта), равно как и встретить кого угодно: торговков, менял, барыг, кукольников, биндюжников, докеров, воров всех мастей, попрошаек и пьяниц»⁵.

Последнее богослужение в Александро-Невском соборе состоялось 10 сентября 1938 г., а после войны в 1952 г. началась

¹ Там же. С. 69.

² Там же. С. 70.

³ Там же. С. 73.

⁴ Эту датировку дает П.И. Тахнаева; см. *Тахнаева П.И.* Указ. соч. С. 75–76. По другим данным, это произошло 30 августа того же года. См.: *Цитович Г.А.* Храмы армии и флота. Пятигорск, 1913.

⁵ *Зугумов З.М.* Бандитская Махачкала. Махачкала, 2009. С. 98–99.

подготовка к его сносу. Подробно о том, как взрывали Александро-Невский собор, рассказывает Заур Зугумов в своей книге «Бандитская Махачкала». Центральная площадь в те годы называлась площадью Сталина, и вместо нынешнего Ильича там еще в середине 1930-х гг. был воздвигнут величественный монумент Сталину, находившийся напротив собора. Храм пришлось взрывать три раза, занимались этим специалисты из Москвы, которые в течение недели «возводили высокий забор вокруг храма, затем закладывали шурфы, минирова его изнутри»¹. Разбирать руины взорванной церкви поручили заключенным и отбросам общества, местной шпане, о чем З.М. Зугумов повествует с изыском и обилием красочных деталей². В течение первых трех месяцев 1953 г. собор был взорван, а место, где он располагался, застроено комплексом правительственных зданий Дагестана.



Махачкала. Александро-Невский собор

Но вернемся к началу XX в. В то время в городе были большие проблемы с водой, которая поступала из трех источников, расположенных на горе Таркитау, поэтому «на многие улицы города питьевую воду доставляли в деревянных бочках частные водовозы. Родниковая вода отпускалась водовозам от 6 до 11

¹ Зугумов З.М. Указ. соч. С. 104.

² Там же. С. 105–117.

утра и от 4 до 7 часов вечера. В засушливое время в городе воды не хватало, она отпускалась только для варки пищи в размере одной трети обычной нормы»¹.

Другой серьезной проблемой города были регулярные эпидемии малярии. Как пишет П.И. Тахнаева, «военная и городская санитарные комиссии, занимавшиеся выяснением источников распространения малярии, пришли к выводу, что причиной ее являются не только болота, имевшиеся в самом городе, но и озеро Ак-Гёль, расположенное на юго-восточной окраине...»². Проблема эта была решена уже в советское время. Следует отметить, что в то время центральным городом Дагестана была Темир-Хан-Шура (в настоящее время – Буйнакск). Столицей Дагестана Петровск был объявлен 14 мая 1921 г. и одновременно переименован в Махачкалу (в честь дагестанского революционера Махача Дахадаева).

Города живут и развиваются по своим, присущим им законам в зависимости от общих изменений в стране и перемен в том или ином крае. В этом плане книга З.М. Зугумова «Бандитская Махачкала» дополняет работу П.И. Тахнаевой, поскольку дает неплохое представление о советской Махачкале. З.М. Зугумов обстоятельно рассказывает, как она развивалась:

«Специалисты стали приезжать в Дагестан с начала 30-х гг. Во время войны это были эвакуированные театры, московский цирк на Цветном бульваре, медсанбаты, институты с профессурой и учителя. Сразу после войны и где-то до середины 60-х годов прошлого века со всего Советского Союза в Дагестан посылали разных специалистов уже по направлению. А в начале 70-х, после сильнейшего землетрясения, прибывшие из многих регионов страны специалисты разного профиля почти полностью отстраивали Махачкалу. Возвели город, который позже стал похож на настоящую столицу автономной республики, именно их трудолюбивые руки. Гостиница «Ленинград», Узбекгородок и многие жилые и иные объекты разных конструкций строили жители Ленинграда, Тулы, Ташкента,

¹ Тахнаева П.И. Указ. соч. С. 80–81.

² Там же. С. 82–83.

Москвы, Куйбышева (Самары), Свердловска (Екатеринбурга) и других городов СССР»¹.

Краткая, но содержательная картина, нарисованная З.М. Зугумовым, позволяет понять, как строилась и росла многонациональная послевоенная советская Махачкала. Как бывший вор-рецидивист, З.М. Зугумов довольно подробно описывает быт и особенности Махачкалинского централа. В те времена 1960-х гг., когда автору пришлось там бывать, он неоднократно встречал тюремного фотографа Ивана Рыбальченко, бывшего в сталинское время одним из исполнителей смертных приговоров². Интересно, что в послевоенной Махачкале, как и в ряде других советских городов, действовала банда «Черная кошка»³.

Книга З.М. Зугумова, относящаяся к мемуарному жанру, неплохо передает атмосферу послевоенной Махачкалы с особенностями ее быта, базаров, голубятен, маленьких улочек и кварталов с частными одноэтажными домами. Я регулярно бываю в Махачкале и из бесед со старыми жителями города знаю, что его недавняя история до сих пор, к сожалению, плохо описана. Многие, например, не знают, что в молодости в 1952 г. Иннокентий Смоктуновский в течение года играл в Русском драматическом театре Махачкалы.

Современная Махачкала, как многонациональный центр современного Дагестана, в значительной степени сложилась в послевоенные годы. На сегодняшний день этот период охватывает почти 70 лет. Город является первым по численности в составе Северо-Кавказского федерального округа. Численность городского населения на 2013 составляет 576 194 чел.⁴, а с учетом прилегающих поселков, входящих в городской округ – 703 038

¹ Зугумов З.М. Указ. соч. С. 296.

² Там же. С. 17–18.

³ Там же. С. 10–16.

⁴ Численность РФ по муниципальным образованиям на 1 января 2013 г. М., Федеральная служба гос. статистики Росстат, 2013. Табл. 33. См.: http://www.gks.ru/free_doc/doc_2013/bul_dr/mun_obr2013.rar.

чел.¹ Территория округа – 468,13 кв. км. Этнический состав населения города в целом отражает этнический состав всего Дагестана: аварцы – 26,6% населения, лакцы – 14,6%, кумыки – 13,9%, даргинцы – 13,7%, лезгины – 13,6%, русские – 9,1%². Если взять население округа, то процент населения аварцев будет примерно тот же самый, процент кумыков выше – 17,72%, процент даргинцев немного выше – 13,7%, а русских немного ниже – 8%³. До образования города на его территории на склонах горы Таркитау существовали кумыкские селения Тарки, Альбурикент, Кяхулай. Сегодня они и некоторые другие посёлки вошли в состав большой Махачкалы (городского округа).

В основном, за послевоенные годы, то есть за 70 лет, сложился махачкалинский говор русского языка, на котором сегодня разговаривают, как местные русские, так и махачкалинцы, представители других народов, выросшие в городе и являющиеся по преимуществу русскоязычными. Следует отметить, что кумыкский и аварский тоже являются достаточно широко бытующими языками общения. Характерно, что проповеди, беседы и занятия в мечетях, как правило, ведутся на русском языке. В мечетях кумыкских селений по-прежнему используется кумыкский язык.

Газеты и журналы выходят в Махачкале главным образом на русском языке, причем можно встретить разные направления, от официальной «Дагестанской правды» до «Черновика» (аналога местной «Новой газеты»). Выходят газеты на национальных языках Дагестана. Назову основные: «ХIакъикат» (на аварском), «Замана» (на даргинском), «Ёлдаш» (на кумыкском), «Лезги газет» (на лезгинском), «Илчи» (на лакском), «Табаса-

¹ Там же.

² Перепись населения 2010 года. Т. 3. Табл. 4. Население по национальности и владению русским языком по городским округам и муниципальным районам Республики Дагестан. См.: http://dagstat.gks.ru/wps/wcm/connect/rosstat_ts/dagstat/resources/cafa4e00421f0cb8805fcc2d59c15b71/%D0%92%D0%9F%D0%9D+%D1%82%D0%BE%D0%BC3.rar.

³ Там же.

рандин нулар» (на табасранском). Эти газеты широко читаются в сельских районах Дагестана.

Театральная жизнь Махачкалы достаточно развита. Есть Русский драматический театр, что в данном случае просто означает то, что спектакли в нем идут на русском языке. Есть два национальных театра: аварский и кумыкский музыкально-драматические театры. Кроме того, в городе существуют государственная филармония и театр оперы и балета, открывшийся в 1998 г. В постсоветское время Махачкала была долгое время знаменита своим мореходом-одиночкой Евгением Гвоздём (1934–2008), совершившим два полных одиночных кругосветных путешествия. Мореплаватель трагически погиб в начале третьей кругосветки в декабре 2008 в Неаполитанском заливе¹.

В Махачкале широко представлены различные течения суннитского ислама: суфизм и салафизм. Основное суфийское течение, связанное с именем покойного шейха Саида-эфенди Чиркеевского контролирует Духовное управление мусульман Дагестана, новую центральную мечеть и ряд других городских мечетей. Наряду с этим по-прежнему пользуется среди верующих большой популярностью старая центральная мечеть на улице Малыгина, где в основном собираются последователи альтернативных течений суфизма. Серьёзным влиянием, в основном, среди кумыков пользуется шейх Мухаммад-Мухтар из Кяхулая. Салафизм как религиозное течение все больше входит в моду среди махачкалинской молодежи. Сегодня в городе действуют две салафитских мечети и есть, по крайней мере, одно кафе, где обычно собирается салафитски настроенная молодежь².

Долгие годы, начиная с февраля 1998, мэром Махачкалы был даргинец Саид Амиров, но 1 июня 2013 он был задержан и этапирован в Москву, где ему предъявили обвинение в организации убийства. 4 апреля 2014 и.о. мэра города был назначен Магомед Сулейманов, бывший председатель Народного собрания

¹ См. подробнее личный сайт Евгения Гвоздева: [http:// web.archive.org/web/20110911174903/http://www.gvozdev.iwt.ru](http://web.archive.org/web/20110911174903/http://www.gvozdev.iwt.ru).

² Материалы собственных полевых наблюдений.

Республики Дагестан в 2007–2010 гг., тоже даргинец по национальности.

Согласно последней советской переписи 1989 г. в Махачкале было 302 тыс. чел.¹ В постсоветское время город быстро рос и продолжает расти, лидируя по этому показателю среди крупнейших российских городов. Махачкала безусловно занимает стержневое место в этнокультурном пространстве Дагестана.

М.К. Мусаева

Обрядовые практики детского цикла народов Дагестана: современные городские традиции*

Важнейшим социальным институтом, обеспечивающим демографическое воспроизводство, преемственность культурных традиций, нравственных устоев общества, является семья, в рамках которой и функционируют обряды детского цикла. Семейная обрядность не является застывшей структурой. Она меняется под влиянием различных факторов, в том числе культурологических, однако ни одна из сопряженных с ней обрядовых практик даже в сельской местности так семантически не трансформировалась и структурно не изменилась, как детский цикл.

Самой важной составной частью детского цикла является родильная обрядность. Как явление духовной культуры, этот комплекс складывался на протяжении многих веков, в результате чего сформировалась система поверий, символических действий, норм поведения, которые должны были способствовать успешному течению беременности и благополучным родам.

Будучи связаны с закрытой, интимной стороной семейной жизни, здоровьем женщины, рождением ребенка, уходом за младенцем и его воспитанием в раннем возрасте, многое, особенно обрядовая сторона цикла, эволюционировала крайне медленно, сохранив способность оказывать глубокое психологическое воздействие на окружающих, что представляет значи-

¹ Доступно http://www.gks.ru/free_doc/doc_2011/year/year2011.rar.

* Исследование выполнено при поддержке гранта РГНФ № 13-01-00079

тельный исследовательский интерес. Кроме того, забота о роженице, уход за ребенком полностью лежали на женщине, а женская бытовая культура, особенно в сельской местности, консервативнее мужской.

Традиционные обрядовые практики родильного цикла включали в себя дородовые обряды, непосредственно связанные с родами и послеродовые обряды. К тому же именно родильная обрядность была более чем другие сферы жизни пронизана большим количеством суеверий и запретов. Все они достаточно серьезно и неукоснительно соблюдались.

Городская культура – это особый мир, в котором не придают особо значения ритуальным нюансам, отличающимся этнической спецификой. Из множества ритуалов и обрядов создается некая новация, что превращает обрядовые практики именно в городские (урбанистические) традиции. Но создание сугубо урбанистических традиций процесс длительный, особенно в небольших городах. Во все времена город пытался дистанцироваться от сельского социума по многим культурно-бытовым показателям, однако семейная обрядность еще долго включала в себя этноспецифические, узнаваемые каждым народом ритуалы и действия.

Использование в современной городской родильной обрядности отдельных элементов традиционного родильного цикла народов Дагестана остается проблематичным, однако поколение родившихся в 60-е годы XX в., часто рекомендует, ожидающим новорожденных, соблюдать некоторые известные издревле запреты, ограничения и действия. В частности, не смотреть на некоторых животных (зайца – будет заячья губа, волка – будет волчья пасть, лягушку – будет пучеглазым, змею – будет слюнявым и т.д.); не употреблять в пищу некоторые продукты (буйволиное мясо и молоко – будет пережидать и т.д.). В сущности, все понимают, что все эти запреты суеверия, но практически руководствуются принципами – их соблюдение не составляет большого труда, а несоблюдение, кто его знает, может навредить.

Свидетельством огромного значения, которое придается рождению детей, с чем связывают полноценное существование семьи, являются бытующие и в настоящее время многочислен-

ные пословицы, средоточие многовековой народной мудрости и опыта. Такие пословицы как: «*Пусть ворота не останутся без сына, пусть мать не останется без дочери*», «*Самое сладкое дыхание – дыхание ребенка, самый сладкий голос – голос ребенка*», «*У кого нет детей у того нет веры*», «*Где есть дети – нет нечистой силы*», и др. есть практически у всех народов Дагестана. Их бытование в настоящее время указывает на сохраняющиеся приоритеты в семейно-бытовой сфере, важность материнства и значение этой функции для общества. Известно, что у лезгин, например, самым страшным проклятием для молодой женщины было: «*Ваз веледдин чин такурай*» (Да не увидишь ты лица своего ребенка)¹.

У всех народов Дагестана пожелания быть счастливой многодетной матерью высказывались невесте во время первых же ее посещений дома будущего мужа. Так, во время кумыкской свадебной церемонии произносились пожелания:

Айгелин улан тапсин,
Устуназарбапсин,
Гелининсуймейгенлер,
Ай-гъай, гъалалай,
Иманбармагъинхапсин!

Луна-невеста пусть родит сына,
Пусть укроет его парчой,
А кто не любит невесту,
Ай-гъай, гъалалай,
Пусть будет свои пальцы кусать².

У кумыков бытуют и другие благопожелания молодоженам: «*Уланлы-кызлы болсун; улюшлю-пайлыболсун!*» (Пусть будут иметь сыновей и дочерей, пусть будут иметь свою долю!); «*Оъмюрлю-насибли болсун, уланлы къызлы болсун!*» (Пусть долго и счастливо жить будут, пусть сыновей и дочерей иметь будут!) и др.

В застольной песне лезгин говорится:

Стели не меньше двух перин,
А в них пусть будет –
Пух один,

¹ Ризаханова М.Ш. Лезгины. XIX – нач. XX в. Историко-этнографическое исследование. Махачкала, 2005. С. 164.

² Аджиев А.М. Устное народное творчество кумыков. Махачкала, 2005. С. 156.

Пусть семь детей,
Семь сыновей
У женщины счастливой будет.
Родится дочь – пусть сливой будет,
А слива долго не живет,
Когда от ветки упадет¹.

В ответ на оказанную когда-либо молодым человеком услугу пожилые люди и сегодня, в том числе и в городской среде, говорят: «*Пусть твоя жена родит тебе сына-богатыря*»; а если обращаются к молодой женщине: «*Да родится у тебя сын*».

К огромному сожалению, молодежь воспринимает подобные пожелания и песни только как шутку, тем более, что в традиционных благопожеланиях речь чаще всего идет о семи сыновьях и одной дочери. Однако сейчас городские семьи ориентированы на малодетность (не более двух-трех), но обязательное наличие детей является важным условием существования полноценной семьи. В обществе, в том числе и городском, сохранилось традиционное представление о бездетных как о самых несчастных людях, за которыми некому присмотреть во время болезни, в старости, все надежды которых направлены на жалость родственников и общественности.

Кроме того, существовало поверье, что отсутствие детей воздействовало на психологический климат семьи, взаимоотношения между супругами, и их близкими родственниками. С бездетной женщиной либо разводились, либо брали вторую жену. В частности, у ногайцев существовали пословицы, содержание которых весьма красноречиво передает отношение к бесплодным женщинам: «*Юмыртка бермейген тавыкты азбардасакламай*» (Курицу, не несущую яиц, во дворе не держат), «*Бала таппаган пишеден бакылдайган эшики ийги*» (Чем содержать не рожающую жену, лучше держать блеющую козу). Подобные пословицы бытуют и у других народов Дагестана.

¹ Песня гостей // Из дагестанской народной лирики. Махачкала, 1956. С. 207–208; Гаджиева С.Ш. Семья и брак у народов Дагестана в XIX – начале XX в. М., 1985. С. 271.

Вследствие этого еще одной обрядовой практикой являются действия, направленные против бесплодия. Соответствующие обряды обычно практикуются матерями молодоженов, которые не могут более двух лет родить детей. Причем обряды совершаются как параллельно с профессиональным медицинским лечением бесплодия, так и после многочисленных попыток вылечить.

Как и в прошлом, наиболее многочисленными действиями молодых женщин и их родственников остаются посещения известных святых могил (зияратов) или других сакральных мест (пиров), которые по народным поверьям должны изменить продуцирующую способность просительницы. Самым популярным местом паломничества городских жителей, в том числе, проживающих и в городе Махачкала, с просьбой о придании продуцирующих способностей женщине, является кладбище Кырхлер (Къырк-лар – сорок могил) в городе Дербент, где похоронены 40 шахидов – мусульман, погибших за веру. На этом кладбище и по сей день бездетные женщины, после некоторых манипуляций (жертвоприношений и молитв с просьбой даровать детей), пытаются раскачать большой камень, по форме напоминающий каменную колыбель. Считалось, что если «колыбель» качнется, то у женщины будет ребенок, если же нет, то и детей не будет. Почитаются бесплодными женщинами и пиры священной горы Шалбуз-Даг, в частности находящийся почти на его вершине знаменитый пир Сулеймана буба.

Независимо от того, куда отправляются женщины с просьбой о наделении их продуцирующими способностями, действия их практически одинаковы: как и в прошлом, просительницы привязывают к дереву или древку на могиле святых или в другом святом месте, полоску ткани, желательно оторванную от подола, в последнее время косынку или шарфик, носовой платок. Приносились также самодельные тряпочные куклы; сейчас оставляют купленные в магазине. После совершения подношений женщины, предварительно помолившись, просят о рождении ребенка. Иногда режут в святом месте жертвенное животное и раздают мясо своим соседям и родственникам, обычно нечетному количеству семей.

Действенным средством против бесплодия и сегодня считается вода, собранная из источников разных пиров, которых должно было быть не менее семи. У подножия Шалбуз-Дага имеется множество источников, вода которых считается священной.

Как новое явление следует отметить, что чаще всего с такими просьбами отправляются не сами молодые женщины, а их матери или свекрови. Объясняют это тем, что обращаясь с просьбой о божьей милости, надо верить в чудо, а молодым людям свойственно скептически относиться к подобным обрядам. Надо отметить еще один важный момент. Как и в прошлом, свойственно считать самым действенным, удачным временем проведения обрядов, предназначенных для придания молодым людям продуцирующих свойств, – начало весны, когда просыпается вся природа.

В некоторых семьях, особенно, если ребенок был долгожданным или имеется угроза преждевременных родов, хоть и в полушутливой форме вспоминают о существовании демонического существа, выступающего в функции «антагониста рожениц». Образ демонического существа, способного похитить ребенка из утробы, вообще способного нанести вред роженице, известен у народов Дагестана под самыми разными названиями «Албасты», «КишКафтар», «Суткъатын», «Вечехур», «Аюли», «Хал», «Алпаб», «Будаллаба», «Будаллагъац», «Малейко», «ХудучI», «ГудучI» и др. Этот персонаж был весьма распространен не только в верованиях народов Дагестана¹, известен он и многим европейским народам². В целях безопасности бе-

¹ Магомедов А. Из дагестанских нравов. Алпаб (лезгинское поверье) // Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа. Вып. 13. Тифлис, 1892. С. 145–146; Халилов Х.М. Отражение языческих представлений в обрядах и фольклоре лакцев // Мифология народов Дагестана. Махачкала, 1984. С. 79; Мусаева М.К. Хваршины. XIX – начало XX в. Историко-этнографическое исследование. Махачкала, 1995. С. 104–105; Сефербеков Р.И. К характеристике некоторых мифологических персонажей аварцев-андалальцев // Вестник Дагестанского научного центра. Махачкала, 2004. № 19. С. 109.

² Энциклопедия сверхъестественных существ. М., 1997. С. 355–357.

ременным женщинам рекомендовалось оставлять на подоконнике кусок хлеба на ночь и по возможности не оставаться дома одним. Старшие женщины в доме сегодня именно так тайком «охраняют», скептически к подобным поверьям относящихся, молодых беременных невесток (как объясняют, «для спокойствия души»).

Государственная медицинская программа, центры планирования семьи, а также родильные дома (в последние годы и частные), изжили традиционный институт повитух и домашних родов; изменилось отношение к таинству рождения ребенка, к гаданиям, предсказаниям и другим магическим практикам.

Современная молодежь в медицине сведуща, образована и информирована. Ушли в небытие такие обрядово-магические действия, как закапывание последа в укромном месте, манипуляции с узелками и замком для контроля рождаемости, использование пуповины в лечебных целях и т.д. В городах Дагестана появились новые красивые обряды, продиктованные современными условиями рождения детей: встреча мужем и близкими родственниками матери и ребенка у родильного дома с огромными букетами и праздничным автокортежем. Обязательными становятся фотосессия и видеосъемка на память о радостном событии, часто с приглашенным профессиональным фотографом.

В то же время обрядность по-прежнему сохраняет гендерные различия. При рождении сына молодой отец, переходя из одного кафе или ресторана в другой, отмечает с друзьями радостное событие и ждет, пока жену и ребенка выпишут из больницы, чтобы устроить в честь рождения и имянаречения продолжателя рода пышный «мавлид», на котором доминируют мужчины. При рождении девочки отец не прячется от окружающих, как было принято у некоторых народов Дагестана, но довольствуются небольшим мавлидом, где основными участниками становятся женщины. Как явление сугубо городское, следует отметить, проведение мавлидов в честь рождения сына в специальных банкетных залах, в которых проводят и свадебные мавлиды.

Этот процесс в городах особенно активно идет с начала XXI вв., причем новации коснулись не только старых городов

(особенно столицу), но и относительно молодых городов (Кизилюрт, Дагестанские Огни).

На сохранность некоторых традиционных обрядовых практик в детском цикле, в частности имянаречение повлияла религия – обычаи требуют присутствия муллы, или человека, знающего специальные молитвы, читаемые по этому поводу. По обычаю, происходит троекратное прочтение имени в ухо ребенку, а также принесения в жертву барашка «хъақликъ», «ақикъ». Религиозными канонами следует объяснить и сохранение обязательного обряда «суннат» у мальчиков, а у некоторых народов Дагестана и у девочек¹.

Обрядовые практики детского цикла не испытали прямого воздействия социально-экономических и даже культурных изменений, поскольку это влияние осуществлялось опосредованно. Выбор типа празднования рождения ребенка часто зависит от отношения к этому событию старшего поколения – бабушек, дедушек, т.е. родителей самих молодых, от готовности молодых следовать желаниям старших, от длительности проживания их в городской среде.

Основным блюдом, которым угощали саму роженицу и гостей, пришедших навестить ее практически у всех народов Дагестана, были различные сладкие каши². Сейчас также стараются сварить для роженицы такую кашу и отправить в роддом, считая, что эта пища повлияет на качество молока роженицы. Характерно, что данью традиции является присутствие «каши из кураги» в меню рожениц в одном из частных родильных домов г. Махачкала.

¹ Связь обрядов детского цикла с религиозными традициями характерна и для других народов Северного Кавказа. См.: *Пчелинцева Н.Д., Соловьева Л.Т.* Традиции социализации детей и подростков у народов Северного Кавказа // Северный Кавказ: бытовые традиции в XX веке. М., 1996.

² *Мусаева М.К.* Традиционные обычаи и обряды народов Нагорного Дагестана, связанные с рождением и воспитанием детей. Махачкала, 2006. С. 57.

Меню «мавлидов» с каждым днем становится разнообразнее, сервировка столов такая же красочная, как и на свадьбах, только блюда должны быть в идеале приготовлены женщинами, соблюдающими религиозные каноны, продукты должны быть только категории «халал» (дозволенные). Однако не является секретом, что многие блюда готовятся на заказ, и проследить по всем ли канонам они приготовлены, как правило, нет возможности. Обычно полагаются на честность исполнителей заказа, успокаивая себя, что «грех» падет на обманщика.

На «мавлид» родственники приходят с подарками. Близкие родственники заранее их обговаривают, и если подарок дорогой (коляска, кровать), то покупают вскладчину. В последние годы все чаще ребенку и матери дарят конверты с деньгами.

Надо сказать, что проведение «мавлида» по случаю рождения ребенка – это не только следование предписаниям традиционной обрядности. В сознании горожан-дагестанцев это признак, индикатор социального и имущественного статуса родителей ребенка, способ их самовыражения в обществе, независимо от того имеются ли у этой семьи соответствующие средства. В настоящее время происходит увеличение материальной составляющей родильного цикла в целом, что, по нашему мнению, свидетельствует не столько о росте благосостояния населения Дагестана, сколько о доминировании в общественной психологии неадекватных национальным традициям установок об успешности, престиже, материальном благополучии.

К огромному сожалению, в последние годы роженицы в городах не в состоянии выкармливать малышей грудным молоком более двух-трех месяцев. Медицина перекладывает вину за это явление на экологию и бесконечные городские стрессы.

Традиционно, при недостатке грудного молока или его отсутствии, проводилось множество магических обрядов и вполне рациональных ритуалов и действий, которые должны были способствовать нормальной лактации роженицы¹.

¹ Мусаева М.К. Этнография детства народов Дагестана (традиции народов Равнинного и Южного Дагестана). Махачкала, 2007. С. 7–71.

Однако в настоящее время отсутствие грудного молока не считается проблемой – сети детских магазинов переполнены детским питанием, которое можно использовать с первого дня рождения ребенка, хотя есть понимание, что искусственное вскармливание не может в полной мере заменить натуральное материнское молоко.

В старину по народным представлениям считалось, что ребенок, не получивший материнского молока хотя бы 40 дней, вырастет болезненным. Помимо этого, было представление, что ребенок, сполна (1–1,5 года) вскормленный матерью грудным молоком, острее ощущает свою принадлежность к семье, тухуму. Считалось, что через молоко передаются привычки, характер кормящей женщины, даже соблюдение или несоблюдение необходимых и принятых в данном обществе традиций. Неслучайно сейчас многие информаторы связывают безнравственность некоторой части современной молодежи с искусственным кормлением, с тем, что эти новомодные смеси и заменители грудного молока не в состоянии передать ребенку этнокультурные традиции на генетическом уровне.

Большинство традиционных обрядовых практик просто умирают. В настоящее время первое купание ребенка, стрижка волос, ногтей лишились ритуального значения и смысла и проходят, как обычное гигиеническое действие. В некоторых семьях, если в доме есть старшее поколение, могут раздачей конфет отметить первый зубик ребенка, или же могут прокатить круглую лепешку между ног ребенка при первых шагах.

Несмотря на то, что большинство молодых людей только под давлением родителей соглашаются укладывать детей в люльку, в городах становится модным проведение обряда первого укладывания ребенка в колыбель. Особенно пышным получается этот «праздник женщин» у кубачинцев.

В городе сформировалась и продолжила свое бытование уже в сельской местности, совершенно новая для Дагестана традиция – пышно отмечать день рождения ребенка. Особенно пышно отме-

Подобные обычаи были известны и народам Закавказья. См.: Соловьева Л.Т. Грузия: Этнография детства. М., 1995. С. 78–79.

чают первый, третий, пятый годы рождения, как определенные вехи развития. В последнее время дни рождения проводят в кафе, с приглашением аниматоров, которые устраивают различные детские конкурсы и коллективные хороводы, развлекая только детей. Появились специальные детские клубы, в которых можно заказать игры с участием персонажей из популярных у детей мультфильмов (Микки Мауса, Шрэка, Смурфика, Кота в сапогах и др.), а также развлечься на игровых площадках, рассчитанных на детей различного возраста (от 1,5 до 6–7 лет). Взрослые на таких праздниках, как правило, только наблюдатели.

Городской традицией стало празднование Нового года с приглашением Деда Мороза со Снегурочкой не только в детские сады, но и домой. Это пока еще сугубо городская традиция, и, по всей видимости, еще долго будет оставаться таковой, тем более, что под воздействием религиозных воззрений некоторой части дагестанцев ее вообще пытаются запретить. Соответственно степень сохранности традиций в разных городах и даже в разных семьях одного города различна.

Сравнение данных по разным городам республики показывает, что бытование традиционных элементов в современной городской обрядности, в том числе детского цикла значительно варьируют. По высокому уровню присутствия традиционных элементов в быту выделяются города Дербент, Кизилюрт, Дагестанские Огни, Избербаш и Хасавюрт. Именно в этих городах роль старшего поколения, а соответственно сохранности традиций, значительна. Наблюдая за возникновением некоторых городских обрядовых практик, в том числе и детского цикла, можно констатировать, что множество традиций приходит из маленьких городов в столицу, а затем, пройдя некоторый процесс адаптации, наполнившись новым содержанием, изменившись до неузнаваемости, вновь возвращается в провинцию как столичная традиция. Таким образом, город продолжает некоторые сельские обрядовые традиции, но модифицирует их, часто создает свои, совершенно новые, которые впоследствии начинают практиковаться и в сельской местности.

В заключение отметим, что унификация этнокультур и, в частности такого компонента народной культуры как обрядо-

вые практики детского цикла, неизбежный результат всеобщих процессов урбанизации. Дагестан по некоторым культурно-бытовым характеристикам вполне европеизирован, а по некоторым – довольно традиционен. И это вселяет оптимизм, веру в то, что Дагестан продолжает сохранять самобытность.

Т.А. Невская

Этничность и религия народов Северного Кавказа*

Для сохранения целостности страны в условиях современного системного кризиса перед властями России стоит задача формирования общегражданской идентичности населения. По словам Д.А. Медведева, «если мы не сформируем российской национальной идентичности, то судьба нашей страны очень печальна». Конструирование идентичности, необходимой для стабильного развития народов Северного Кавказа, невозможно без учета исторических особенностей этого процесса.

Моделировать самосознание народов региона в прошлом достаточно трудно из-за отсутствия письменных источников автохтонного происхождения. Однако можно делать предположения, опираясь на сведения, содержащиеся в трудах западноевропейских путешественников. Авторы XV в. И. Шильтбергер, П. Карпини, И. Барбаро и др. называют население Черноморского побережья черкесами, причем Барбаро впервые упоминает о соседях алан – кабардинцах (кевертейцах), выделяя их из других черкесских племен¹. Д. Интериано, посетивший Западный Кавказ во второй половине XV в., отождествляет зихов с

* Исследование осуществлено при финансовой поддержке РГНФ (проект *Туркмены Юга России: социально-культурные трансформации и межэтническое взаимодействие. XX – начало XXI в. грант № 12-01-00235а*).

¹ Кавказ: европейские дневники XIII–XVIII веков. Нальчик, 2010. Вып. III. С. 16, 18, 21.

черкесами, замечая, что сами себя они называют адыгами¹. Упоминают эти путешественники и тюркские народы – карачаевцев, ногайцев, кумыков.

Преобладания конфессиональной (исламской) идентичности над этнической исследователями до середины XIX в. не зафиксировано. В конце XVIII – начале XIX в., когда начался процесс вхождения народов региона в Российскую империю, большинство представителей кавказских этносов осознавало себя членами определенного племени: шапсугов, натухайцев, бжедугов и др. – на Западном Кавказе, ичкерийцев, ауховцев, салатовцев, мичиковцев и др. на Восточном Кавказе.

Исследователи первой половины XIX в. в своих описаниях Кавказа также называют народы региона по их племенной принадлежности. С. Броневский называет такие «колена» черкесов как натухайцы, шапсуги, жанины, абадзехи, бжедуги, темиргоевцы, мухощевцы, бесленеевцы и др. И. Бларамберг называет 15 черкесских племен². Он описывает также абазов, называя их самым восточным черкесским племенем, упоминая, что сами себя она называют «тапанта». Перечисляя ногайские племена, И. Бларамберг называет едисанцев, кара-ногайцев, мансуровцев, наврузовцев. На Восточном Кавказе он описывает мычкизов, отмечая, что их обычно называют чеченцами, однако, по сведениям автора, «это название лишь некоторых племен мычкизов, следовательно, не должно широко использоваться». Бларамберг называет 14 племен мычкизов, трое из которых (галгавцы, галашевцы и назрановцы) образуют племя ингушей³.

Аналогичное племенное деление фиксируют и другие авторы. Так, смотритель Екатеринодарского окружного училища, войсковой старшина А.А. Кучеров в собранных им в 1846 г. сведениях о народных преданиях и обычаях горских народов

¹ *Интериано Дж.* Быт и страна зихов, именуемых черкесами. Достопримечательное повествование // Адыги, балкарцы и карачаевцы в известиях европейских авторов XIII–XIX вв. Нальчик, 1974. С. 46.

² *Бларамберг И.* Историческое, топографическое, статистическое, этнографическое и военное описание Кавказа. М., 2005. С. 121–122.

³ Указ. соч. С. 328.

сообщает: «Народ, живущий в Кавказских горах и у подножия оных, на пространстве Черноморской и Кубанской кордонных линий, по левому берегу реки Кубани, известен под общим названием черкес, который разделяется на следующие племена, или общества: хамышейское, черченейское, хатайкайское, темиргойское, махошевское, бесленеевское, абадзехское, шапсугское, нутухайское и убыхское»¹. Эти же племена «народа адиге» называет А.Берже, а также генерал от инфантерии Н. Карлгоф, служивший в середине XIX в. на Западном Кавказе. «Племя убыхов», по его мнению, «по происхождению и языку вовсе не принадлежит к народу адиге, но по нравам, обычаям, общественному устройству и по всеобщему употреблению у них черкесского языка»... может быть причислено к черкесским племенам².

Хан-Гирей, по происхождению адиг, в «Записках о Черкесии» (1836 г.) также описывает деление черкесов на упомянутые выше племена³. Таким образом, четкого представления о своей этнической принадлежности в современном понимании у многих народов региона в середине XIX в. не существовало. Это подтверждают и адаты горских народов, которые отличались между собой у отдельных племен одной этнической группы. Так, в сборнике адатов жителей Нагорного округа 1864 г. констатируется, что «адаты салатавские резко отличаются от ауховских и ичкерийских»⁴.

Становление исламской идентичности началось на Северном Кавказе с появлением имама Шамиля и насаждением им среди горцев шариата взамен адатов. До этого времени горцы, хотя и считали себя мусульманами, придерживались адатов, а не шариата. Наибольшее влияние шариат оказал на обычное право народов Дагестана, которые приняли ислам намного раньше

¹ РГИА. Ф. 1 268. Оп. 2. Д. 194. Л. 13–14.

² *Карлгоф Н.* О политическом устройстве черкесских племен, населяющих северо-восточный берег Черного моря // Кавказ: племена, нравы, язык. Нальчик: 2011. Вып. VIII. С. 218–219.

³ *Хан-Гирей.* Записки о Черкесии. Нальчик, 1978. С. 149.

⁴ Кавказ: Адаты горских народов. Нальчик, 2010. Вып. IV. С. 245.

(VIII–XIV вв.), чем народы Центрального и Западного Кавказа. По шариату на Северном Кавказе решались дела, относящиеся к религии, семейным отношениям, наследству. Дела уголовного характера, а также земельные споры, отношения собственности и др. решались преимущественно по адатам. «В Чечне... духовенство не пользовалась принадлежащим ему уважением до самого водворения Шамиля. Чеченцы всегда были плохими мусульманами, суд по шариату, слишком строгий по их нравам, в редких случаях находил место. Обычай и самоуправство решали почти все дела», – отмечалось в «Описании гражданского быта чеченцев» 1843 г.¹ Мусульманин – человек, который придерживается столпов ислама и следует в своей жизни предписаниям шариата. В первой половине XIX в. большинство народов Северного Кавказа были «этническими мусульманами», то есть мусульманами по рождению, которые слабо знали шариат, да и столпам ислама следовали весьма условно. В цитируемом выше документе отмечается «закят... подобно многим другим обрядам магометанской религии, был слабо исполняем в Чечне, по общей молодости в вере»². Аналогичное положение было и у других народов региона. Шамиль на подвластных ему территориях вводил шариат, но, видя, что горцы не готовы следовать ему, стал издавать свои законы – низамы, которые приспосабливали нормы шариата к кавказской действительности и горскому менталитету. Генерал-фельдмаршал И.Ф. Паскевич, призывая в 1830 г. горские народы Северного Кавказа прекратить вооруженную борьбу, обратился к ним: «Мусульмане!». Однако с ликвидацией имамата северокавказские народы вернулись к адатам и национальное самосознание вновь стало преобладать.

В записке о зависимых сословиях у горского населения Кубанской области, составленной в 1867 г., приводится подробная картина расселения по округам области горцев, которые разде-

¹ Шапсугов Д.Ю., Свечникова Л.Г., Исмаилов М.А. Обычное право, мусульманское право и акты Российского государства на Северном Кавказе (вторая половина XVIII – первая треть XX в.): Хрестоматия. Ростов-н/Д, 2008. С. 40.

² Указ. соч. С. 41.

ляются «на множество мелких племен, их коих каждое по происхождению, правам, обычаям и преданиям принадлежит к одной из трех главных горских народностей: черкесской, татарской и абазинской». Здесь стоит обратить внимание на критерии, по которым делились племена: происхождение, обычаи, фольклор. Далее в записке перечисляются черкесские племена: бжедухи, шапсуги, абадзехи, натухайцы, хакучи, темиргоевцы, махошевцы, хатукаевцы, егерухаевцы, бесленеевцы и др.¹ Во второй половине XIX в. у горских народов активно шел процесс формирования более высокого, чем племенной, уровня этнического самосознания. Этому процессу способствовало русское делопроизводство, в официальных документах чаще употреблялись обобщенные термины «чеченцы», «черкесы», «ингуши» и т.п., чем старые родоплеменные названия. Становлению национальной идентичности способствовало также административное деление региона, военно-народное управление: так, округа Терской области носили название Кабардинский, Осетинский, Ингушский, Чеченский.

В начале XX в., особенно в период первой русской революции, на Северном Кавказе стали распространяться идеи панисламизма и пантюркизма. Исламский фактор в самосознании народов региона возрастает в связи с выборами в Государственную Думу. Известный осетинский журналист, социал-демократ Ахмет Цаликов, рассматривал выборы с позиций мусульманина, считал, что «не следует обострять взаимоотношения между помещиками и крестьянами, так как в Осетии эта борьба превратиться еще в религиозную войну, ввиду того, что все помещики здесь исповедуют магометанство, в то время как большинство осетин – христиане»². Народы Северного Кавказа стремились выбрать депутатов из мусульманских деятелей, так от Дагестанской области и Закатальского округа в I Государственную Думу были избраны отставной чиновник, преподаватель в мусульманской школе Асламбек Али-Ага-Оглы Карда-

¹ Указ. соч. С. 295–296.

² *Дарчиева С.В.* Северокавказские депутаты Государственной Думы России (1906–1917 гг.). Владикавказ, 2006. С. 33.

шов и врач Бахбаллах Султанов. Они придерживались прогрессистских взглядов и вошли в Думе в мусульманскую фракцию. В III Думу от этих регионов был избран социал-демократ И.И. Гайдаров (инженер), который в 1910 г. тоже перешел в мусульманскую группу. Всего мусульманскую группу в Думе представляли восемь человек (из десяти мусульман, избранных в III Думу).

Все депутаты от Северного Кавказа, как горцы, так и славяне, считали основным своим полем деятельности обсуждение земельного вопроса и национальных проблем. В своих выступлениях депутаты Т.Э. Эльдарханов, Ф. Онипко, А.П. Маслов, Г.А. Горбунов связывали решение национальных проблем с аграрными преобразованиями. Кавказские депутаты И.П. Покровский и И.И. Гайдаров поднимали и вопросы развития национальной культуры, в частности образования. Надо отметить, что северокавказские депутаты пользовались большим уважением в своих областях, и их деятельность способствовала развитию национального самосознания. Большое место в деятельности депутатов занимали и вопросы положения мусульманского населения и его прав. Таким образом, в связи с образованием мусульманской фракции в Государственной Думе интеллигенция Северного Кавказа начинает позиционировать свои интересы как интересы российской мусульманской уммы.

Новый этап развития этнической идентичности связан с советским национально-государственным строительством. Поскольку принцип самоопределения наций требовал предоставления этносам той или иной степени автономии, перед властями стала нелегкая задача четко определить титульные народы. Так, западные адыги получили наименование адыгейцы, а за «беглыми кабардинцами», жившими в верховьях Кубани, закрепилось официальное название «черкесы», хотя черкесами себя считали все адыги. Дальнейшее развитие этнического самосознания народов шло уже в рамках автономий, где были организованы научно-исследовательские институты, изучавшие историю, культуру народов, и тем самым способствовавшие конструированию новой этнической идентичности. Запись

национальности в паспорте также закрепляла в сознании людей принадлежность к определенной этнической общности.

После распада Советского Союза начался рост национального самосознания, который не просто шел стремительно, но и приобрел протестный характер. Чеченский конфликт показал, что активно идут процессы архаизации сознания, возрождаются традиционные формы культуры, казалось бы, давно ушедшие в прошлое. Любые обычаи (например, расстрел осужденных родственниками убитого) преподносились как часть этнической культуры. Однако параллельно шел процесс глобализации, ускоренного приобщения бывших советских, в том числе и северокавказских народов, к мировой повседневной культуре, типам поведения, материальной культуре, которая проникала вместе с импортными товарами, музыкой и кинофильмами. В этих условиях происходило быстрое размывание этнической культуры, основанной на традиционных ценностях. На смену этим культурным стереотипам стали приходить исламские ценности, заполняя идеологический вакуум.

С началом религиозного возрождения в 1990-е годы начался процесс формирования мусульманской идентичности у народов Северного Кавказа. Способствовала этому процессу политизация ислама в регионе. Однако национальное самосознание, тем не менее, доминировало над религиозным. Так, в Дагестане стали возникать муфтияты по национальному признаку: в апреле 1992 г. возникло кумыкское отделение ДУМ в Махачкале, в Избербаше даргинцы организовали Национальный Казият, в 1996 г. были попытки создать ДУМ Южного Дагестана. Однако власти запретили создание Духовных управлений по этническому признаку и прекратили деятельность национальных муфтиятов, приняв в 1997 г. республиканский закон «О свободе вероисповедания и религиозных организаций».

В настоящее время на Северном Кавказе наблюдаются попытки части религиозных деятелей сформировать новую идентичность населения, основанную на мусульманском мировоззрении. Народам региона внушается, что защитить их интересы может лишь всемирная мусульманская умма. Во многих печатных и электронных СМИ проводится мысль, что горцы являют-

ся в первую очередь мусульманами, а потом уже представителями своего этноса. Так, на некоторых сайтах, содержащих сведения по истории и культуре народов Кавказа, не упоминаются этнические названия, а используются термины «мусульмане Дагестана», «мусульмане Терской области».

Председатель Исламского комитета России Гейдар Джамаль заявляет, что «народные обычаи и ислам не могут сосуществовать друг с другом»¹. Причем, нередко движения, выступающие под знаменем ислама, на деле реализуют интересы определенных политических или этнических групп. Особенно рьяно ратуют за мусульманскую идентичность в противовес национальной лидеры исламского подполья, виртуального «Имарата Кавказ», которые ведут за нее борьбу не на жизнь, а на смерть (например, убийство ученого А. Ципинова «за пропаганду среди молодежи языческих ценностей и националистических идей»). До 2007 г. борьба моджахедов шла под лозунгами этнического сепаратизма, в настоящее время они полностью отказались от этих лозунгов и ратуют за создание наднационального исламского государства Имарат Кавказ. Идеи исламистских деятелей не разделяет большинство населения республик, но пропагандируемая ими идеология, несомненно, оказывает влияние на мировоззрение кавказских народов.

Политолог Андрей Щербак считает, что в последнее время некогда светское националистическое движение теперь приобрело отчетливо исламистский характер. Он видит ситуацию в кавказских республиках аналогичной ситуации в Алжире, Египте или Йемене, где военизированные исламские группировки ведут вооруженную борьбу со своими авторитарными, жесткими, коррумпированными правительствами.

Мусульманская идентичность кавказских народов в настоящее время активно формируется в связи с уходом части населения от традиционного ислама. Идентичность современного человека, как известно, связана с сознательной ориентацией на определенный образ жизни, систему ценностей. Ислам на Северном Кавказе исторически опирался на этнические традиции,

¹ http://www.bigcaucasus.com/events/topday/04-01-2013/82006-adat_islam-0.

народную культуру. Новый ислам, салафия, на первое место ставит ценности «не испорченного нововведениями» ислама, в частности – социальную справедливость, что также привлекает молодежь.

В восточной части Северного Кавказа – Дагестане, Ингушетии, Чечне происходит исламизация, принимающая большие размеры. Политолог А.В. Малашенко отмечает, что шесть-семь лет назад шариат требовали ваххабиты. Теперь шариат требует половина общества. Исламские джамааты создают социальное пространство, где российские социальные и правовые нормы не действуют. «Исламская альтернатива пошла по второму кругу». В 1990-е годы это была реакция на развал Союза, сейчас – на политику властей.

Многие кавказские политологи обеспокоены процессами глобализации, которые чреваты «утратой национальной идентичности». «То, что происходит сегодня в Дагестане, некоторые обществоведы по старинке называют «ассимиляцией». «Думается, – пишет С. Исрапилов, – это ошибочное мнение, так как ассимиляция малого народа предполагает его включение в культурное пространство другого (большого) народа. Сейчас же скорее, речь идет о полном национальном обезличивании»¹. Агамали Мамедов на семинаре «Третья Кавказская война» высказал мнение, что этносы Кавказа «страдают потерей народной и религиозной идентичности, находятся в растерянности».

Интересным представляется мнение политолога Р.В. Курбанова о феномене двойственной самоидентификации северокавказских народов. «Двойственность самоидентификации народов Кавказа – это фактор, вызревавший десятилетиями и подразумевающий одновременное понимание кавказцами общности судеб Кавказа и России, признание российской власти и законов, ощущение себя гражданином страны неисламского мира, и одновременное осознание себя потомками, воспринявшими великое наследие Шамиля и свободолюбивый дух предков, ощущение своей причастности к всемирному исламскому сообще-

¹ *Исрапилов С.* Никто из ниоткуда // [http:// left.ru/2008/9/ israpilov178.phtml](http://left.ru/2008/9/israpilov178.phtml).

ству «умме», что ставит сегодня мусульман Кавказа в крайне щекотливое и затруднительное положение «двойного гражданства»¹.

В отсутствие четкой национальной политики перед властными структурами региона встает сложная проблема взаимоотношений с национальными и исламскими организациями. Ислам и национализм являются противоположными по сути идеологиями. Очень важно найти оптимальное равновесие между этнической, гражданской и религиозной составляющей идентичности северокавказских народов.

Н.Д. Пчелинцева, Л.Т. Соловьева

Азербайджан: этнокультурные аспекты городской среды

Процессы глобализации, охватившие фактически все города мира, весьма заметны и в городах Южного Кавказа. Они способствуют определенной нивелировке как целого ряда материальных сторон городского быта, так и некоторых аспектов социального бытия горожан. Это справедливо и в отношении городов Азербайджана. Тем не менее, несмотря на эти общие для всего мира процессы, в городах сохраняются многие черты традиционной этнической культуры.

Столица Азербайджана город Баку – это быстро растущий город, в основном застраиваемый многоэтажными современными зданиями. Однако городская среда и здесь продолжает сохранять немало этнокультурных особенностей в различных сферах. Особое место в этом отношении принадлежит старой части города – Ичеришехер, которая в значительной степени сохраняет свой этнически окрашенный облик. Именно поэтому эти старинные кварталы так привлекательны для туристов. Здесь на каждом шагу можно увидеть магазинчики и лавочки,

¹ Курбанов Р. Мусульмане Северного Кавказа в поисках утраченной идентичности: между джихадизмом и умеренностью // <http://libbabr.com>.

где представлена сувенирная продукция, в значительной степени ориентированная на традиционные промыслы. Это керамика, вышивка, изделия из металла. В помещениях магазинов и под открытым небом выставлено для обозрения и продажи множество традиционных предметов быта, утвари, металлической и керамической посуды, знаменитые азербайджанские ковры, шелковые платки и т.д. По сути вся старая часть города представляет из себя своеобразный музей.

Следует отметить, что одним из главных направлений деятельности Государственного историко-архитектурного заповедника «Ичеришехер» является сохранение традиций национальных ремесел, чему уделяется большое внимание в республике. Так, после проведения в начале 2012 г. в Лондоне выставки «Полет в Баку: современное искусство Азербайджана» председатель Школы традиционных искусств (Великобритания) посетил Баку с целью ознакомления с национальным прикладным искусством Азербайджана. Он встречался с мастерами-ремесленниками в Ичеришехер, в историко-культурном заповеднике «Гала», в селении Лагич. В результате этих встреч было принято решение о развитии в будущем двусторонних отношений между Школой традиционных искусств и Управлением Государственного историко-архитектурного заповедника «Ичеришехер» с целью развития народно-прикладного искусства на территории заповедников «Ичеришехер» и «Гала»¹.

В 2012 г. в Ичеришехер открылась первая в Азербайджане Галерея современного искусства «YAY». Темой выставки стал азербайджанский ковер – «традиционный и непривычный, заново переосмысленный, модернизированный и вписанный в сегодняшний век»². Авторы выставки, молодых художников, объединяет стремление подарить вторую жизнь азербайджанскому ковру и доказать способность культуры меняться и эволюционировать в ответ на вызовы времени. Особенно ярко и интересно эта попытка выглядит на примере ковра – самого,

¹ <http://trend.az/life/interesting/2019464.html>.

² АМИ Trend. <http://www.trend.az/life/culture/2075023.html>.

возможно, консервативного и с трудом поддающегося пересмотру элемента декора.

При оформлении городской среды (скверы, парки, площади) как столицы, так и районных городов также уделяется большое внимание использованию этнических элементов. Это традиционный орнамент, стилизованные предметы народного быта, изображения животных, керамические кувшины различных форм и размеров, деревянные повозки, каменные изваяния лошадей, верблюдов и др.

Стены и фасады городских строений нередко украшены мозаичными панно и барельефами, на которых изображены различные сюжеты, в большинстве своем наполненные этнической спецификой. Это изображения поэтов и музыкантов, персонажей в национальных костюмах, традиционные танцы, скачки, бытовые сцены – сбор урожая, женщины с кувшинами у родника и т.д.

В декоративно-прикладном искусстве азербайджанцев, помимо геометрического орнамента, широкое распространение имеет орнамент, базовым элементом которого является так называемая «бута» – узор в виде стилизованного плода миндаля или, по другой версии, капли огня. Узор этот под разными названиями хорошо известен в Турции, Индии и других странах Востока. Бута до настоящего времени часто встречается в Азербайджане в рисунках ковров, тканей, в росписях шелковых платков-калагаев и в вышивках, в декорировании медной посуды и архитектурных сооружений, в ювелирных изделиях. Даже цветочные клумбы в парках и скверах нередко делают в форме «бу-та». Используется этот термин и в качестве названия. «Бута» – так называется некоммерческий центр искусства в Баку, созданный с целью поддержки, популяризации культуры Азербайджана по всему миру.

В городах Азербайджана продолжает сохраняться традиция оформления родников и источников в честь знаменательных событий, в том числе в память умерших родственников, что характерно и для других регионов Южного Кавказа. В конце XX в. в городах подобные родники стали посвящать памяти

воинов-«шахидов», погибших на Карабахской войне. В некоторых случаях, помимо надписи, там помещают и их изображения.

Важную роль в трансляции и сохранении этнической культуры в городской среде играют музеи. В одном из красивейших зданий Баку – бывшем особняке нефтепромышленника и мецената Гаджи Тагиева – находится Музей истории Азербайджана, созданный в 1920 г. В начале XXI века здание музея было отремонтировано и отреставрировано. Богатейшие коллекции музея, включающие сотни тысяч экспонатов, в том числе археологические находки, предметы народного быта, традиционную одежду, оружие и ювелирные украшения, – отражают историю и культуру Азербайджана с глубокой древности до наших дней. В музее ведется большая научная работа, постоянно устраиваются тематические выставки. В частности, в 2009 г. была организована выставка, посвященная традициям ислама в Азербайджане, связанная с тем, что Баку в том году был объявлен «Столицей исламской культуры».

Как известно, ковроткачество – одно из высочайших достижений азербайджанской народной культуры. Азербайджанские ковры отличаются своеобразной композицией и декоративностью, колоритом, богатством узора, цветовой гаммы. Для изготовления ковров используют как готовую фабричную шерсть, так и изготовленную и окрашенную в домашних условиях. Сохраняется традиция дарить ковры во время свадьбы. Многие орнаменты азербайджанских ковров связаны с художественным наследием древнего населения Азербайджана, других стран Переднего и Среднего Востока¹.

В 1960-е годы в Баку был открыт первый в мире музей ковра, где сосредоточено большое количество ценных исторических экспонатов из различных регионов Азербайджана: археологические находки эпохи бронзы (черная керамика, бронзовые изделия), фаянсовая посуда средневекового периода, художе-

¹ Азербайджанцы: Историко-этнографический очерк. Баку, 1998. С. 93; Ковры и ковровые изделия // Памятники материальной культуры Азербайджана. Вып. 2. Академия наук Азербайджанской ССР. Музей истории Азербайджана. [Б.м., б.г.].

ственное шитье и одежда. И, конечно, большое количество ковров и ковровых изделий – всего около миллиона единиц хранения. В музее проводят большую работу по популяризации национального культурного наследия путем проведения международных выставок, конференций, симпозиумов. В начале XXI столетия в Баку для Музея ковра и народно-прикладного искусства построено новое здание оригинальной архитектуры – в виде огромного свернутого ковра.

Наряду с крупными музеями в городах создаются и небольшие, локальные музейные собрания, посвященные какой-либо одной из сфер культурной жизни. Так, в 2002 г. в старой части Баку был открыт новый оригинальный музей миниатюрной книги, в котором собраны редкие издания азербайджанских, русских и зарубежных классиков.

В каждом районном центре существует историко-краеведческий музей. Во время пребывания в Азербайджане мы посетили два из них. Республиканский историко-краеведческий музей в г. Шемахе был создан в 1948 г. В 2005 г. для него было построено новое просторное благоустроенное здание, в котором, помимо залов для экспозиций, есть большой демонстрационный зал для показа документальных фильмов и чтения лекций. В музее регулярно проводятся экскурсии для школьников, сотрудники музея выезжают с лекциями в школы района. В экспозиции отражена богатейшая история древней Шемахи – культурного, торгово-ремесленного и научного центра, начиная с древнейших времен, представленных археологическими находками, и до современности. В музее имеется замечательная этнографическая коллекция: традиционная повседневная и праздничная мужская и женская одежда, оружие, домашняя утварь, предметы быта и народно-прикладного искусства. Собранные в музее экспонаты освещают не только историко-этнографические реалии Шемахи, но и всей Ширванской зоны.

В районном центре Исмаиллы в 2009 г. также было построено новое современное здание для историко-краеведческого музея. Экспозиция местного музея включает не только предметы традиционного быта азербайджанцев, но и других народов, населяющих Исмаиллинский район. В частности, из школьного

краеведческого музея русского молоканского селения Ивановка сюда передана богатая коллекция сельскохозяйственных орудий труда. Здесь же можно увидеть замечательную металлическую посуду и утварь мастеров селения Лагич, национальную одежду, деревянную утварь и т.д.

Традиционные художественные изделия азербайджанских мастеров часто используются в интерьере городских ресторанов и отелей, придавая им национальный колорит: медная посуда, ковровые изделия, вышивки, которые отличаются богатством и разнообразием орнаментальных мотивов. Вышивкой украшают занавеси, скатерти, чехлы на диванные подушки-мутаки. Керамическая посуда используется для сервировки стола и для приготовления некоторых национальных блюд.

Еще одной традиционной отраслью декоративно-прикладного искусства, которая сохранилась и находит практическое применение сегодня, является мастерство изготовления шебеке – узорных деревянных оконных, реже дверных проемов, иногда украшенных цветными стеклами. Наилучший образец этого искусства – изысканный орнамент на окнах дворца Шекинских ханов, построенного в XVIII веке. Технология изготовления шебеке сложна и передается из поколения в поколение. Бруски и рейки, из которых собираются решетки, имеющие традиционно геометрический орнамент, изготавливаются из твердых пород дерева – самшита, дуба, бука, ореха. Особенность создания шебеке состоит в том, что здесь не используются гвозди и клей. При малейшей неточности мастера вся конструкция может развалиться. Мастерские по изготовлению шебеке традиционно располагаются в городе Шеки. В настоящее время шебеке широко используется не только при реставрации культурных памятников Азербайджана, но и в оформлении новых построек – отелей, ресторанов, кафе, туристических комплексов, жилых домов, ресторанов и кафе.

Как уже упоминалось, керамика и различные гончарные изделия также используются при декоративном оформлении городских скверов и парков. По мнению специалистов, стране, имеющей в этой области столь древние и славные традиции,

нельзя игнорировать эту отрасль художественного промысла. Если возродить художественные промыслы, подготовить молодых мастеров, художников, создать технико-экономическую базу, то можно надеяться, что художественная керамика будет иметь спрос и займет достойное место в экспорте товаров художественного назначения, тем более, что традиции пока еще окончательно не утрачены¹.

Несмотря на преобладание в быту современного городского населения товаров промышленного производства, определенную нишу занимают и изделия местных мастеров. Как известно, еще сравнительно недавно одними из самых востребованных ремесленников были медники, а их искусно изготовленные изделия высоко ценились и повсеместно использовались². Нередко и сейчас в городах можно встретить мастерские ремесленников, специализирующихся на изготовлении различных изделий из металла, до настоящего времени используемых в повседневном быту. Часто мастерство обработки металла передается по наследству. В частности, подобная мастерская имеется в городе Шемахе. По словам владельца этой мастерской, который сам родом из Лагича, в их семье насчитывается семь поколений мастеров. В Лагиче живут два его брата, которые продолжают традиции семьи. Сам он начал обучаться этому ремеслу с семи лет, а сейчас и его сын готов продолжить семейное дело. В ассортимент изготавливаемых этим мастером изделий, помимо традиционных кувшинов для воды, подносов и т.д., входят также пользующиеся и в настоящее время большим спросом у населения металлические печки-буржуйки. К мастеру нередко обращаются также, чтобы отреставрировать и «об-

¹ Агамалиева С.М. Гончарство Азербайджана (историко-этнографическое исследование). Баку, 1987; <http://www.artkeramica.ru/stati/full/69>.

² Azərbaycan etnoqrafiyası. Bakı, 2007. T. 1. S. 535–536; Агамалиева С.М. Традиционная утварь в связи с приготовлением и хранением пищи и напитков // Археология и этнография Азербайджана. Баку, 2004. № 1. С. 227; Чеканные медные изделия. Памятники материальной культуры Азербайджана. Вып. 3. [Б.м., б.г.].

новить» самовары, и в наши дни популярные среди населения Азербайджана.

Отличительной чертой азербайджанских городов можно считать не только стремление сохранить историческое наследие прошлых эпох, но и возведение новых современных спортивных сооружений, медицинских центров, парков, музеев. Так, в Шемахе, как и во всех районных центрах Азербайджана, открыт Центр имени Гейдара Алиева. Это новое здание, где имеются компьютерный центр и прекрасно оборудованный зал для конференций, снабженные самой современной техникой, кинозал, кружки для развития детского творчества. Здесь же представлены и артефакты традиционной культуры: ковроткацкий станок, ковровые изделия, керамика, металлическая посуда и др. Следует также отметить, что почти в каждом городе имеется памятник Гейдару Алиеву и парк его имени. Наряду со строительством современных комплексов в городах, особенно там, где развит туристический бизнес, стараются сберечь уникальные старинные памятники. Так, в Шемахе, наряду с другими историческими сооружениями, бережно сохраняется знаменитая Джума-мечеть – вторая по древности мечеть на Кавказе после Дербентской. Разработаны проекты ее реставрации и восстановления первоначального облика¹. В г. Исмаиллы мечеть не столь древнего времени, но и этот памятник архитектуры бережно сохраняется горожанами.

Наибольшую традиционность сохраняет пища горожан: это характерно как для домашнего обихода, так и для ассортимента блюд в многочисленных кафе и ресторанах². Особо следует отметить популярность традиционного тандырного хлеба и разнообразных сладостей (пахлава, шекербура и др.). Сохранение тандыров до настоящего времени объясняется тем, что выпеченный в тандыре хлеб по своим вкусовым качествам намного превосходит заводской. К тому же тандыр намного экономнее в отношении расходования топлива, при его растопке можно ис-

¹ Шамахи: Путеводитель для туристов. Шамахи, 2008.

² *Ahmadov A.-J. Introducing the Qutab and Ayran // Visions of Azerbaijan. 2011. № 7–8. P. 96–99.*

пользовать даже хворост. После выпечки хлеба в раскаленном тандыре часто готовят различные блюда, сушат фрукты и т.д.¹ Значительную степень сохранности народных традиций питания можно заметить в любом азербайджанском городе. Так, практически на каждом шагу и в Баку, и в районных городах встречаются пекарни с тандырами.

Для городского быта характерна распространенность кухни «регионального» характера: некоторые виды традиционных блюд, ранее известные в одном регионе, становятся популярными в других регионах. Например, это относится к ленкоранской традиции приготовления «лявянги». Так называются различные блюда из овощей, рыбы, курицы со своеобразной приправой – из особой разновидности лука, дикой сливы и т.д., которые готовят в тандыре. Имеется немало кафе, где приготовляются блюда «региональной кухни» (например, «Гянджинская кухня» и др.). Хотелось бы отметить также, что у горожан до настоящего времени сохраняется характерное для земледельцев-крестьян отношение к хлебу и всем хлебным изделиям как к чему-то святому, чистому. На улицах города никогда не увидишь брошенный на землю кусок хлеба, в крайнем случае его положат куда-то повыше – на подоконник, парапет и т.д. Оставшийся в хозяйстве хлеб кладут в чистый пакет и подвешивают рядом с мусорными баками, чтобы он не упал в грязь. Этот хлеб забирают те, кто держит в своем хозяйстве домашних животных, кур и т.д.

Некоторые этнические особенности сохраняются в одежде горожан, особенно у представителей старшего поколения. У пожилых женщин это повязанные традиционным способом платки, длинные широкие юбки, безрукавки, преобладание темных цветов в одежде, у мужчин – традиционные папахи.

Следует отметить влияние на одежду мусульманских традиций Востока: нередко можно увидеть молодых женщин в хиджабе, закрывающем полностью волосы, и в платье с длинными

¹ Агамалиева С.М. Традиционная утварь в связи с приготовлением и хранением пищи и напитков // Археология и этнография Азербайджана. Баку, 2004. № 1. С. 226.

рукавами, даже в жаркую погоду. В последние десятилетия в городах появились специализированные магазины, где можно приобрести подобную одежду.

Если обратиться к современным свадебным нарядам, то видим, что одежда жениха – это, как правило, костюм и светлая рубашка, без каких-то национальных элементов, в то время как одежда невесты, несмотря на «европейский» облик (белое платье или белый/светлый костюм), нередко включает и некоторые традиционные черты. Так, сохраняется обыкновение опоясывать невесту красным поясом, использовать амулеты от сглаза и т.д. Красный пояс повязывает невесте брат жениха, когда ее увозят из родительского дома: он должен семь раз завязать и развязать пояс, желая при этом невесте «Семь сыновей и одну дочку».

Пожалуй, одно из наиболее красочных явлений семейной обрядности Азербайджана – свадьба, которая не только в селениях, но и в городах сохраняет в значительной степени традиционный облик, хотя, конечно, в последние десятилетия и в этой сфере появилось немало новых черт. Подобные процессы характерны и для соседних регионов Кавказа, в частности для Дагестана¹.

Когда невесту выводят из родного дома, перед ней, согласно традиции, несут зеркало, свечи или зажженные лампы. В несколько видоизмененном виде сохраняется обычай «выкупа» невесты: мальчишки ожидают у подъезда выхода невесты и жениха, чтобы получить деньги у участников свадебного поезда.

В настоящее время свадебные салоны есть не только в столице и в больших городах, но и в каждом районном центре. Как правило, там имеются не только свадебные платья, но и те разнообразные аксессуары, которые необходимы для проведения традиционного свадебного ритуала: это красивые зеркала, свечи, лампы, красочно оформленные «сахарные головы» разных размеров, различные емкости для сладостей, небольших подарков, конфет и т.д. Новшеством являются специальные наряды для не-

¹ Алимова В.М., Мусаева М.К., Магомедханов М.М. Современная дагестанская городская свадьба // Кавказский город: потенциал этнокультурных связей в урбанистической среде. СПб., 2013. С. 176–205.

весты, продаваемые в некоторых свадебных салонах, которые она надевает на один из предсвадебных обрядов – «ночь хны».

Этническим колоритом отличаются базары азербайджанских городов. Здесь можно увидеть расписные деревянные сундуки для приданого, всевозможные вязаные шерстяные изделия, шерстяные одеяла, ковры, а также непряденую шерсть. Мастера-медники выставляют на продажу кованые гвозди, подковы, цепи, колокольчики для скота. Богатый ассортимент продаваемых на рынках продуктов наглядно демонстрирует приверженность населения к традиционной системе питания. На прилавках в изобилии представлены молочные изделия (различные сыры, кисломолочные продукты, творог и др.), свежие фрукты и овощи, множество видов зелени и различных приправ, традиционный тандырный хлеб, сушеные дикорастущие травы, используемые в пищу (конский щавель и др.) и в народной медицине (узэрик). Многообразны также соленья, консервированные фрукты и овощи, виноградные листья для приготовления долмы.

Значительные этнические особенности можно отметить и в проведении праздников. Так, важным для азербайджанской традиционной культуры элементом является отмечаемый в день весеннего равноденствия праздник Новруз байрам¹. В праздничные дня устраивают ритуальные костры; сохраняется связанная с этим днем ритуальная пища – плов, сухофрукты, различные сладости. Современное празднование Новруза в городах сопровождается освещением его средствами массовой информации, театрализованными представлениями с привлечением профессиональных и самодеятельных актеров, организацией народных гуляний².

Новые по происхождению праздники, такие, например, как День города, также имеют этническую специфику. В 2009 г. нам довелось наблюдать подготовку к такому празднику в городе Исмаиллы. В центре города на сооруженных по такому

¹ Пчелинцева Н.Д., Соловьева Л.Т. Азербайджанцы // Живописная Россия. 2003. № 3 (22). С. 13.

² Асамалиев Ф. Новруз в Ордубаде // Азербайджанский конгресс. 2008. 21 марта; Азербайджанцы. С. 271.

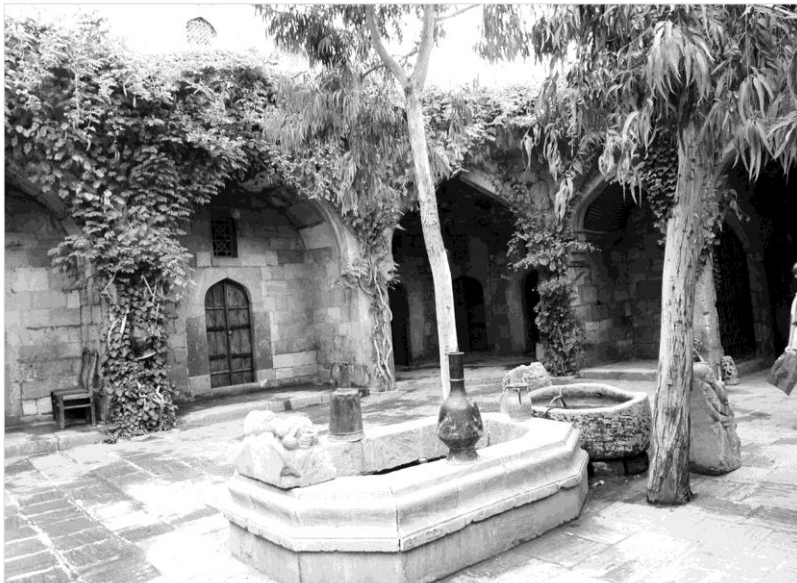
случаю помостах были представлены традиционные ремесленные изделия, как старинные, так и выполненные современными местными мастерами: металлическая посуда, традиционные головные уборы (папахы), музыкальные инструменты, ковры разнообразных размеров и расцветок. Здесь же собрались музыканты и творческие коллективы как из Исмаиллы, так и из различных селений района. К выступлению готовились лезгинский детский фольклорный ансамбль из селения Галаджих («Лезгинский фольклор»), детский ансамбль из селения Лагич «Лагичский фольклор». Колоритно выглядела группа ашугов в традиционной для них одежде: брюки галифе, гимнастерка, высокая папаха, высокие кожаные сапоги. Исполнительское искусство ашугов и в наши дни пользуется большой популярностью, поэтому среди них можно увидеть представителей разных поколений.

Этническая сторона культуры – особый мир социальных и духовных связей и отношений, обладающих огромной силой национального притяжения, помогающих людям осознать себя частью единого целого. В этом плане очень значим национальный дизайн как способ восстановления связей между человеком и его национальной историей. Важнейшим источником дизайнерского творчества зачастую выступает многообразие национальных художественных традиций.

Не вызывает сомнения, насколько в условиях глобализации важно обращение к этнокультурной проблематике, к истокам национальной культуры. Сохранение и использование в повседневной жизни, в быту некоторых элементов национальной культуры, как материальной, так и духовной, способствуют закреплению в коллективной социальной памяти важнейших аспектов этнической истории и традиций. В Азербайджане мы можем видеть стремление не утратить исключительные черты азербайджанской культуры, ее самобытность. Этому во многом служит поддержка национальных ремесленных традиций, народных праздников, акцентирование национального колорита, что способствует сохранению и дальнейшему развитию особенностей этнокультурного облика нации, формированию национального своеобразия среды обитания человека.



Баку, Ичеришехер. Традиционные утварь у сувенирного магазина



Баку. Уголок Старого города



Баку. Оформление двора возле кафе «Лявянги»



Город Исмаиллы. Оформление сквера перед зданием Администрации



Город Шемаха. Ограда вдоль улицы



Баку. Оформление источника в память погибших на Карабахской войне



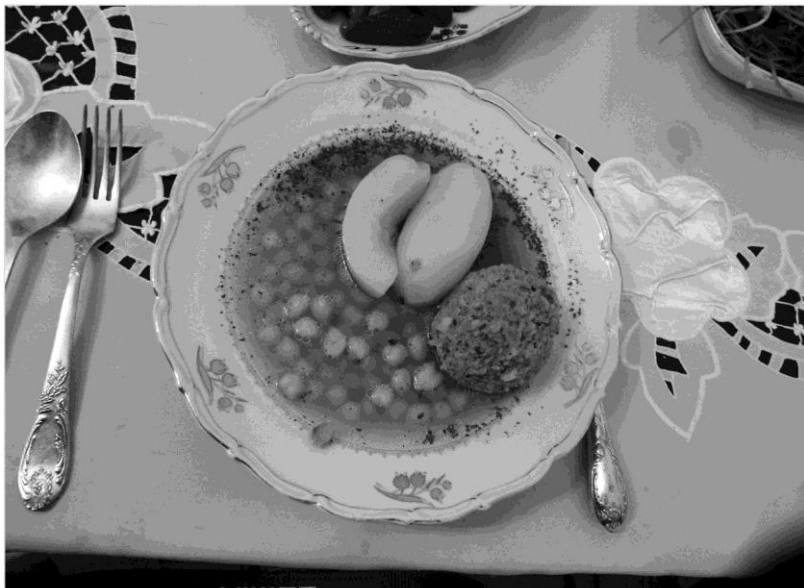
Баку. Барельеф на стене жилого дома



Город Шемаха. Мастер-медник со своими изделиями



Баку. Изготовление блюд ленкоранской кухни лявянги



Традиционное азербайджанское блюдо кюфта



Баку. Студентки университета



Оберег от сглаза на свадебном платье



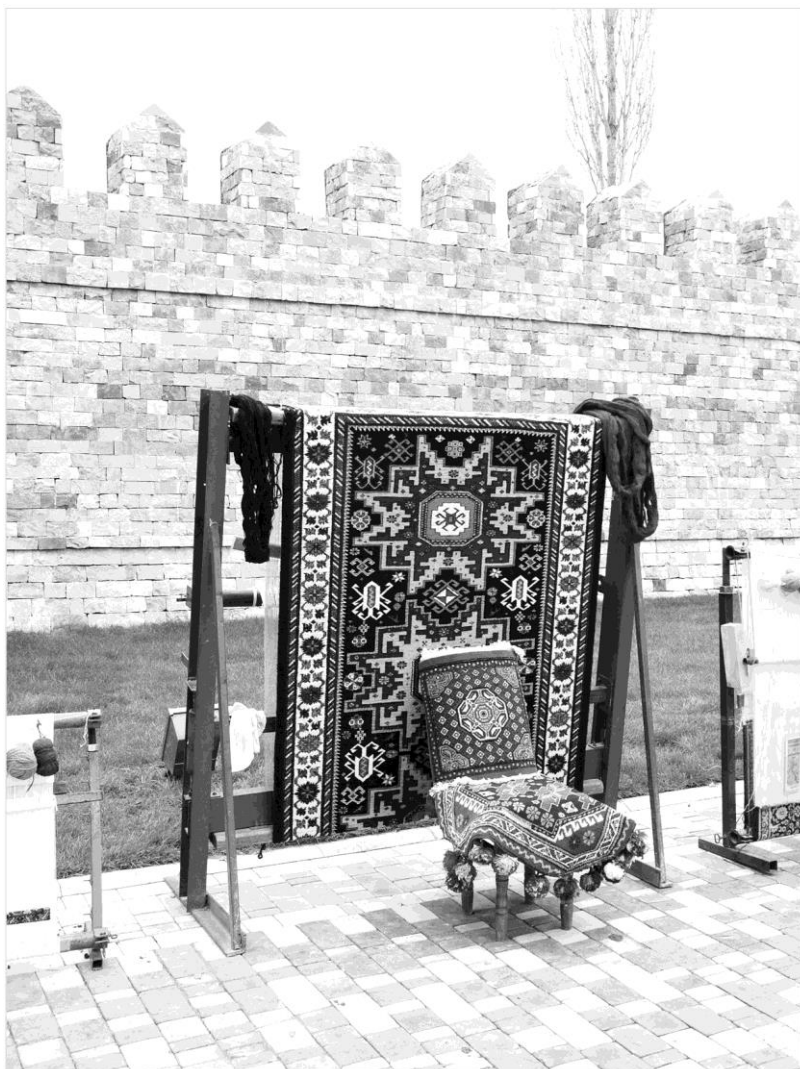
Исмаиллы, День города. Традиционные музыканты-ашуги



Городской базар в Исмаиллы



Продажа шерсти на городском базаре в Исмаиллы



Исмаиллы, День города. Выставка ковровых изделий



Исмаиллы, День города. Мастер-скорняк со своими изделиями

А.Е. Тер-Саркисянц

Город Степанакерт и его жители во время и после карабахской войны

20 февраля 2013 г. исполнилось четверть века с того дня, когда в условиях начавшейся в СССР перестройки внеочередная сессия Совета народных депутатов Нагорно-Карабахской автономной области Азербайджанской ССР приняла поддержанное массовыми демонстрациями в Степанакерте и Ереване решение «О ходатайстве перед Верховными советами Азербайджанской ССР и Армянской ССР о передаче Нагорно-Карабахской автономной области из состава Азербайджанской ССР в состав Армянской ССР»¹. Это привело к вспышке националистических чувств и настроений со стороны азербайджанского населения и к погромам армян, спровоцированным местными властями в Сумгаите (февраль 1988 г.), Кировабаде (ноябрь 1988 г.), Баку (январь 1990 г.) и других городах республики с армянским населением. Созданный в январе 1989 г. Комитет особого управления, подчинявшийся Президиуму Верховного Совета СССР, не удовлетворил конфликтующие стороны и был упразднен в ноябре того же года. Народный фронт Азербайджана перекрыл проходящие через Азербайджан коммуникации области и организовал блокаду Армении, пережившей 7 декабря 1988 г. катастрофическое землетрясение. В 1988–1989 гг. около 170 тыс. азербайджанцев Армении и более 350 тыс. армян Азербайджана были вынуждены покинуть свои дома и переселиться. В 1990–1991 гг. происходила организованная властями Азербайджана под предлогом «борьбы с экстремизмом» и под видом «проверки паспортного режима» депортация более 10 тыс. армян из сел области, Шаумянского и Ханларского рай-

¹ О ходатайстве перед Верховными советами Азербайджанской ССР и Армянской ССР о передаче Нагорно-Карабахской автономной области из состава Азербайджанской ССР в состав Армянской ССР // Советский Карабах. 1988. 21 февраля.

онов Азербайджана, в том числе с помощью карательной операции «Кольцо», проведенной весной 1991 г. силами ОМОНа Азербайджана, МВД СССР и частей Советской армии¹.

После принятия 30 августа 1991 г. парламентом Азербайджана «Декларации о восстановлении государственной независимости Азербайджанской Демократической республики 1918–1920 гг.» (это были годы, когда Нагорный Карабах де-юре не входил в ее состав, а был объявлен Лигой Наций временно «спорной» территорией до решения вопроса на Парижской мирной конференции), совместная Сессия народных депутатов Нагорного Карабаха и Совета народных депутатов Шаумянского района приняла 2 сентября 1991 г. «Декларацию о провозглашении Нагорно-Карабахской республики в границах НКАО и Шаумянского района». В ответ власти Азербайджана 26 ноября 1991 г. приняли закон, ликвидировавший НКР². Однако уже через два дня, 28 ноября, Комитет Конституционного надзора СССР упразднил его как противоправный³. Вскоре Азербайджан начал обстрелы и бомбардировки территории НКР, а затем и широкомасштабные военные действия.

10 декабря 1991 г., после состоявшегося в присутствии международных наблюдателей референдума о статусе Нагорного Карабаха, бюллетени для которого были напечатаны на трех языках – армянском, азербайджанском и русском, Нагорно-Карабахская республика (НКР) была объявлена независимым государством⁴. Важно подчеркнуть, что решение о проведении данного референдума было принято в соответствии с Законом СССР от 3 апреля 1990 г. «О порядке решения вопросов, связанных с выходом союзной республики из СССР», статья 3 которого гласила: «В союзной республике, имевшей в своем составе автономные республики, автономные области и автоном-

¹ Депортация населения армянских сел НКАО и прилегающих районов, апрель–июнь 1991 года. Ереван, 1995.

² Об упразднении НКАО // Бакинский рабочий. 1992. 7 января.

³ Статус Нагорного Карабаха в политико-правовых документах. Ереван, 1995. С. 82 – 84.

⁴ Указ. соч. С. 85–87.

ные округа, референдум проводится отдельно по каждой автономии. За народами автономных образований сохраняется право на самостоятельное решение о пребывании в Союзе ССР или в выходящей союзной республике, а также на постановку вопроса о своем государственно-правовом статусе». 28 декабря 1991 г. были проведены выборы в первый парламент НКР, которые Азербайджан не признал законными.

С конца 1991 г. нагорно-карабахский конфликт, корни которого уходят в досоветские времена (что придает ему особую остроту), перешел в тяжелую кровопролитную войну, которая привела к многочисленным человеческим жертвам и искалеченным судьбам с обеих сторон.

Воспользовавшись распадом СССР, Азербайджан открыто начал разворачивать широкомасштабные военные действия против Нагорного Карабаха. В первый же день нового, 1992 г., со стороны Агдама азербайджанские войска в сопровождении 10 танков и БТР атаковали армянское село Храморт и подожгли его. Одновременно из расположенного на высоком плато города Шуши и со стороны окружавших Степанакерт азербайджанских сел, превращенных в военные базы, велся непрерывный обстрел столичного города Степанакерта из противотанковых ракетных установок «Алазань», артиллерийских орудий, стрелкового оружия. Уже в первые минуты нового года в городе были погибшие, которых было бы несравнимо больше, если бы с декабря 1991 г. горожане не перешли бы жить в подвалы. Обстановка в городе была тяжелейшая. По словам уроженца Карабаха, врача, писателя, общественного деятеля Зория Балаяна, «в Степанакерте не было просто пешеходов. Город жил в подвалах, рожал в подвалах, умирал в подвалах, в подвалах же спасал раненых от смерти... Жизнь подвальная. Света нет. Холод собачий. Нет муки. Хлебозавод стоит уже два месяца. Школы и заводы не работают. Прервана связь с внешним миром, в том числе – телефонная. Нет газет, молчит телевидение. Есть 180 тысяч человек. Дети, женщины, новорожденные, столетние старцы. Больные, раненые, умирающие...»¹.

¹ Балаян З. Между адом и раем: Карабах, этюды. М., 1995. С. 18, 80.

В этих условиях 6 января 1992 г. новоизбранный законодательный орган НКР принял Декларацию о государственной независимости Нагорно-Карабахской республики. В опубликованной в тот же день Декларации указывалось: «Исходя из неотъемлемого права народов на самоопределение, основываясь на волеизъявлении народа Нагорного Карабаха, выраженном путем состоявшегося 10 декабря 1991 года Республиканского референдума... Верховный Совет Нагорно-Карабахской республики утверждает независимую государственность НКР»¹. В Декларации отмечалось, что «НКР – независимое государство, имеет свой государственный флаг, герб и гимн. На всей территории НКР действуют Конституция и законы НКР, а также международные и правовые акты, регламентирующие соблюдение прав и свобод человека. Вся власть в НКР принадлежит народу Нагорно-Карабахской республики, который реализует свою власть и волю посредством всенародного референдума или представительных органов. Все жители НКР являются гражданами НКР. В НКР допускается двойное гражданство... НКР признает приоритет прав человека, обеспечивает свободу слова, совести, политической и общественной деятельности и всех других признанных международным сообществом гражданских прав и свобод. Национальные меньшинства находятся под защитой государства... Любая дискриминация по национальному признаку преследуется законом. Государственный язык НКР – армянский. НКР признает право национальных меньшинств без каких-либо ограничений использовать родной язык в экономических, культурных и общеобразовательных сферах...». В тот же день, 6 января 1992 г., депутаты обратились в ООН, ко всем государствам мира с просьбой признать Нагорно-Карабахскую республику и помочь предотвратить геноцид карабахских армян. На следующий день председателем Верховного Совета НКР был избран 32-летний Артур Мкртчян.

В ответ 13 января 1992 г. азербайджанская армия впервые применила против мирных жителей оружие массового поражения – 40-ствольный реактивный миномет «Град», использова-

¹ Статус Нагорного Карабаха в политико-правовых документах. С. 88–89.

ние которого против гражданского населения было официально запрещено международными конвенциями.

Всего с ноября 1991 по май 1994 г. на столичный город Степанакерт упало свыше 21 000 реактивных снарядов «Град», 2700 ракет «Алазань», более двух тысяч артиллерийских снарядов, 180 шариковых бомб, около ста пятисоткилограммовых авиабомб, в том числе 8 вакуумных¹. Только за три дня, с 19 по 22 февраля 1992 г., в столице НКР было убито и ранено 150 человек, половина из них – женщины и дети; полностью разрушено и сгорело 90 жилых и административных зданий. Московская писательница Инесса Буркова 23 февраля 1992 г. направила из Степанакерта обращение к президенту России Б.Н. Ельцину, в котором говорилось: «Десятые сутки азербайджанская армия бьет по городу из ракетных установок “Град”. Их огнем сметены целые жилые кварталы, уничтожены роддом, больница, телецентр. Повсюду полыхают пожары, но их невозможно потушить». В результате в период Карабахской войны 1991–1994 гг. город Степанакерт, как и многие другие населенные пункты НКР, подвергся страшному разрушению. Были периоды, когда более половины территории Нагорного Карабаха находилось под контролем азербайджанских войск, а его столица Степанакерт и другие населенные пункты подвергались массированным авиааналетам и артиллерийским обстрелам.

В результате вооруженного этапа конфликта созданная в кратчайший срок из разрозненных отрядов самообороны Армия обороны НКР в ходе продолжавшейся в течение двух с половиной лет войны сумела к 1994 г. одержать убедительную победу над многократно превосходящими силами противника, освободив 85% территории НКР (в том числе г. Шуши в ночь на 9 мая 1992 г.) и 8% соседней с ней территории районов Азербайджанской республики, превращенных в огневые точки и представляющих собой часть исторической территории Нагорного Ка-

¹ *Заргарян Р.А.* Роль России в урегулировании азербайджано-карабахского конфликта // *Caucasica. Труды Института политических и социальных исследований Черноморско-Каспийского региона.* Т. 1. М., 2011. С. 229.

рабаха, подавляющее большинство населения которого составляли армяне. Азербайджан сохранил контроль над 15% территории НКР, в том числе над Шаумянским районом.

5 мая 1994 г. представители Азербайджана, Армении и Нагорного Карабаха (при посредничестве России и Межпарламентской ассамблеи государств-участников СНГ) оформили в Бишкеке протокол, на основании которого 9–11 мая 1994 г. главы оборонных ведомств сторон конфликта подписали «Договоренность о прекращении огня», вступившую в силу 12 мая 1994 г.¹ С этого времени военные действия благодаря системе военно-политического баланса сил конфликтующих сторон фактически прекратились, но окончательный мир в регионе до сих пор не наступил.

После распада СССР нагорно-карабахский кризис стал объектом международных миротворческих усилий ООН и СБСЕ (с 1995 г. – ОБСЕ). 24 марта 1992 г. на Хельсинкской сессии Совета СБСЕ с участием 12 стран было принято решение о созыве в Минске конференции по Нагорному Карабаху и создании «постоянно действующего форума для переговоров» – Минской группы по Нагорному Карабаху. С марта 1994 г. по апрель 1997 г. в рамках Минской группы при сопредседательстве России, а также Швеции, затем Финляндии, США и Франции проводились прямые трехсторонние переговоры по нагорно-карабахскому урегулированию, но они не принесли положительных результатов. С весны 1997 г. основной формой ведения переговорного процесса с руководством сторон конфликта стала «челночная дипломатия», т.е. периодические поездки сопредседателей Минской группы ОБСЕ в Баку, Ереван, Степанакерт. С конца 1998 г. элементами переговорного процесса стали также периодические встречи президентов Азербайджана и Армении под эгидой российской дипломатии и США, но и эти встречи, используемые во многом лишь для выяснения

¹ Подробно об этом см.: *Казимиров В.Н.* Мир Карабаху: Посредничество России в урегулировании нагорно-карабахского конфликта. М., 2009. С. 146–164.

сложных отношений между сторонами, ни к какому положительному результату не приводили.

Определенные сдвиги наблюдались в 2005 г., когда было согласовано Дартмутское соглашение в рамках российско-американской Дартмутской конференции по Нагорному Карабаху, проходящей с 2001 г. в трехстороннем формате с участием Азербайджана, Армении и Нагорного Карабаха. Однако в декабре 2007 г. Азербайджан попытался предпринять попытку ревизии достигнутого «Рамочного соглашения о мирном процессе»¹.

К концу 2007 г. переговорный процесс в рамках Минской группы ОБСЕ фактически зашел в тупик, что во многом было связано с противоположностью позиций сторон по ключевым аспектам урегулирования. Граждане Нагорного Карабаха в соответствии с международными нормами о праве народов на самоопределение ставят целью юридическое признание Азербайджаном (а также международным сообществом) государственной независимости Нагорно-Карабахской республики и участие НКР в переговорах. Между тем Азербайджан отказывается признавать НКР конфликтующей стороной и, соответственно, полноправным участником переговорного процесса. Баку также требует на первом этапе переговоров возвращения семи районов, контролируемых Армией обороны НКР, а на втором этапе – возвращения самого Нагорного Карабаха с обещанием предоставить ему вновь «широкую автономию», грозя в противном случае военным реваншем. Однако хорошо известно, как в рамках уже ранее имевшейся у армян этой «широкой автономии» властями Азербайджанской ССР десятилетиями искусственно сдерживалось их социально-экономическое и культурное развитие, нарушались их права, оскорблялись национальные чувства, намеренно фальсифицировалась их история, последовательно, на государственном уровне, велась целенаправленная политика, заставлявшая армян уезжать с их исконных земель, на которых расселяли азербайджанцев, в результате чего процент армянского населения в области сократился с

¹ *Заргарян Р.А.* Указ. соч. С. 226–227.

94,4% в 1921 г. до 75,9% в 1979 г.¹, а за период 1926–1976 гг. стало на 85 армянских населенных пунктов меньше и на 17 азербайджанских больше².

Из-за противоположных позиций Азербайджана и Армении по ключевым вопросам так и не было до сих пор достигнуто урегулирование этого застарелого конфликта, в частности 2 ноября 2008 г. во время трехсторонней встречи президента России с президентами Азербайджана и Армении (на ней была только принята совместная Декларация по Нагорному Карабаху, в каждом пункте которой подчеркнута необходимость урегулирования конфликта политическим мирным путем)³; на встрече этих президентов 25 января 2010 г. в Красной поляне (г. Сочи); а также в рамках саммита «Большой восьмерки» 26 июня 2010 г. в Канаде; на саммите ОБСЕ на высшем уровне в декабре 2010 г. в Астане; на переговорах в июне 2011 г. в Казани, в январе 2012 г. в Сочи, в июне 2012 г. на саммите «Группы двадцати» в Лос-Кабосе (Мексика) и на целом ряде других встреч.

В послевоенный период я приезжала в Нагорный Карабах трижды – в 2001 г. (после 14-летнего перерыва), а также в 2007 и 2011 гг. Выехав ранним утром 28 сентября 2001 г. из Еревана и проехав по Армении около 300 км, последние 65 км до столичного города Степанакерта я впервые (до этого мне неоднократно приходилось проезжать этот участок по совершенному бездорожью) ехала по новому, построенному в соответствии с мировыми стандартами шоссе. О прошедшей войне напоминали время от времени встречавшиеся по его краям таблички с надписью: «Внимание, мины!». Во время следующей моей поездки в 2007 г. этих надписей уже не было, поскольку территория к тому времени была разминирована.

¹ Азербайджанская сельскохозяйственная перепись 1921 г. Т. III. Вып. XVII. Баку, 1924. С. IV; Численность и состав населения СССР по данным Всесоюзной переписи населения 1979 г. М., 1984. С. 126, 127.

² Достижения Нагорного Карабаха в девятой пятилетке. Стат. сб. Степанакерт, 1976. С. 5.

³ Майендорфская Декларация 2 ноября 2008 года и реакция на ее принятие. М., 2009. С. 12, 13.

Благоприятное впечатление я получила также уже в самом Степанакерте, который приятно поразил меня своей чистотой, ухоженностью, богатой растительностью, нарядно одетой публикой, особенно молодежью. В Степанакерте появилось немало новых современных зданий, в которых разместились различные учреждения, гостиницы, жилые дома горожан. Практически не было видно, за некоторыми исключениями, разрушенных зданий, так как их старались, по мере возможности, тут же восстанавливать, чтобы поднять моральный дух горожан. В 2007 и 2011 гг. в Степанакерте повсюду продолжалась стройка, кругом высились башенные краны, народ благоустраивал свой город. Любой приехавший сюда человек мог отметить, что город живет полноценной жизнью. В нем имеются все учреждения, присущие столицам: здания Правительства и Национального собрания, министерства, Арцахский государственный университет (в нем учатся более 5 тыс. студентов, имеется своя аспирантура, в которой обучается несколько десятков аспирантов по различным отраслям науки) и несколько вузов (филиал Аграрного университета Армении, а также негосударственные вузы – университеты «Григор Нарекаци» и «Месроп Маштоц», Институт прикладного искусства «Акоп Гюрджян»). В числе средних учебных заведений в городе имеется несколько колледжей – сельскохозяйственный, хореографический, медицинский, музыкальный, ремесленное училище; функционируют две гимназии (одна представляет собой филиал Ереванской физико-математической школы, другая организована от Арцахского университета). В 2009/2010 учебном году из 252 чел. профессорско-преподавательского состава государственных вузов республики 88 имели ученую степень (8 – доктора наук, 80 – кандидата наук), 67 – научное звание (11 – профессора, 56 – доцента)¹. В городе имеются специализированные школы: музыкальные, спортивные, искусств.

В Степанакерте функционируют три общественные библиотеки, богатый экспонатами (на конец 2009 г. их было 56 437) Арцахский государственный историко-краеведческий музей (основан в

¹ Статистический ежегодник Нагорно-Карабахской республики. 2003–2009. Степанакерт, 2010. С. 89.

1938 г.), Музей погибших и пропавших без вести борцов за свободу. В городе действуют Союз писателей, Союз художников (с 1973 г.), преобразованный в 2007 г. в Международный Союз художников Арцаха, Союз композиторов (с 1993 г.), Центральный дом шахмат и шахматная школа, рассчитанный на 15 тыс. зрителей Центральный стадион и 10 спортивных федераций, работают Драматический театр им. Ваграма Папазяна (основан в 1932 г.), открытая в 2010 г. Картинная галерея им. М. Сарьяна, организованный в 1958 г. Ансамбль танца Нагорно-Карабахской республики, а также созданные в 1990-е гг. и тоже получившие статус государственных этнографический ансамбль «Мы и наши горы», эстрадный ансамбль «Карабах», фольклорный ансамбль «Вернатун», камерный оркестр Арцаха, «Джаз» оркестр, камерный хор «Мракац», камерный хор «Вараракн», детско-юношеский ансамбль «Дети Арцаха», не раз с успехом гастролировавшие с концертными программами за рубежом. Кроме того, в Степанакерте работают различные магазины, в том числе бутики, рынки, кафе, рестораны, салоны красоты, новые благоустроенные гостиницы, в числе которых гостиницы «Армения», «Европа», гостиничный комплекс «Vallex Garden», не уступающие по своей комфортности лучшим мировым стандартам. 24 сентября 2013 г. здесь был открыт новый Республиканский медицинский центр. С 2004 г. в Степанакерте при поддержке государства проводится Всеармянский интеллектуальный фестиваль, в котором принимают участие несколько команд из НКР, Гориса, Гюмри и других городов Армении, Джавахка (Грузия). В июле 2006 г. был создан Центр культурологических исследований «Диалог». К 2012 г. был практически готов к приему пассажиров разрушенный во время войны и построенный заново аэропорт в Степанакерте. Если в советское время в этом аэропорту могли производить посадку только малогабаритные самолеты (типа «Як-40»), то новый аэропорт сможет не только значительно увеличить свою пропускную способность, но и принимать большие пассажирские лайнеры, а в будущем осуществлять и грузовые перевозки.

Степанакерт, как и республика в целом, обладает развитой сферой услуг. Основу банковской системы составляют частный «Арцахбанк», а также филиалы банков Армении и «Юнибанка»

России. Через их счета в республику поступает иностранная валюта от представителей армянской диаспоры, в том числе и от уроженцев Нагорного Карабаха, живущих за пределами своей родины. Значительную финансовую помощь молодой республике оказывает Всеармянский фонд «Айастан». Сейчас уже многие объекты промышленности и сферы услуг находятся в собственности представителей армянской диаспоры, например, ковроткацкая фабрика принадлежит армянину из США, сотовая связь «Карабах-Телеком» зарегистрирована в Ливане. Для привлечения туристов в этот богатый историко-культурными памятниками край (около 4 тыс.) в разных его районах швейцарской компанией «Сиркап Армения» выстроено несколько современных гостиниц.

Горожане (их число увеличилось с 49,8 тыс. чел. в 2003 г. до 52,3 тыс. в 2009 г. и до 54 тыс. человек в наши дни) проживают в многоквартирных либо в частных домах. В своем быту они по возможности сохраняют национальные традиции, особенно в пище и обрядах жизненного цикла.

Таким образом, после тяжелейших разрушений в Степанакерте удалось не только восстановить, но и построить немало новых зданий, создать новые образовательные и культурные учреждения. Приезжавшие в Степанакерт деловые люди и туристы отмечают благоприятный облик этой столицы. Так, по словам участвовавшего в работе миссии международных наблюдателей за президентскими выборами в НКР в июле 2012 г. члена Общественной палаты РФ Дениса Дворникова, «Степанакерт сегодня – это европейский город. Инфраструктура, спокойный уют улиц, парков и дружелюбие жителей – напоминают какой-нибудь небольшой город Испании или докризисной Греции. Уровень преступности стремится к нулю, ее практически нет. Сидя напротив восхитительных поющих фонтанов, можно работать в Интернете, т.к. центральные улицы города покрывает бесплатный wi-fi. Современные гостиницы, кафе, рестораны, а также заметное количество туристов из разных стран создают атмосферу курортного центра»¹.

¹ Дворников Д. Пока Косово признано, а Карабах – нет, инфляция международного права неизбежна // Карабахский курьер. М., 2012. № 3. С. 10.

Показателем фактически состоявшейся государственности НКР и развития ее по пути демократии и стабильности служит тот факт, что за годы независимости в республике сформировались устойчивые политические институты, действуют легитимные органы власти, влиятельное правительство. В республике по пять раз проходили парламентские и президентские выборы, на референдуме 2006 г. принята Конституция. Основную тревогу граждан НКР вызывают без конца звучащие реваншистские угрозы властей Азербайджана. Поэтому на сегодня важнейшей задачей является не только скорейшее мирное урегулирование застарелого азербайджано-карабахского конфликта, но и, наконец, международное признание фактически состоявшейся государственности Нагорно-Карабахской республики.

Р.Ш. Зельницкая (Шларба)

Роль города в формировании системы социальных отношений в современной Абхазии

Город и сельская местность – два разных мира.

Вместо шума листвы – грохот машин, вместо травы и деревьев – джунгли из бетонных многоэтажных домов, вместо небольшого и постоянного круга общения – те равнодушные незнакомцы, которых мы видим на улицах.

Нет сомнений, что человек, выросший в тихом захолустье, разительно отличается от городского жителя.

Правда, утверждая это, следует иметь в виду скорее привычки, темп жизни и, возможно, некоторые психологические особенности. Ученые утверждают, что отличия куда глубже. У горожан даже мозг работает иначе, чем у жителей сельской местности, говорят они.

Формирование городской среды в Абхазии и урбанистической культуры у абхазов произошло достаточно поздно, в XX веке, в основном после установления советской власти, нотемпы урбанизации были весьма высокие. Так, если в начале прошлого века в Абхазии насчитывалось 7,5% городского населения, то за период с 1926 по 1970 гг. его доля

увеличилась до 44,2%. Резкое увеличение численности городского населения в Абхазии начиналось во второй половине XX века. Это связано с тем, что, как и по всему Советскому Союзу, в 1960-е гг. в Советской Абхазии колхозникам начали выборочно выдавать паспорта. Получение паспорта крестьянином означало, что выпускник школы мог поехать поступать в высшее или среднее специальное учебное заведение в город и, возможно, остаться там жить. В результате к 1982 г. городские жители составляли уже 52%, т.е. превысили половину численности населения республики¹.

По данным переписи 2011 г. общая численность населения Абхазии составила 240705 человек, из них численность городского населения – 121255 человек, а сельского – 119450 человек².

Отток сельского населения, прежде всего молодых возрастов, начался из окраинных микрорайонов, отдаленных от центральной части села. Например, в деревне Джгерда, которая располагается в 13 км от центральной трассы, некоторые микрорайоны деревни опустели полностью, другие частично. К полностью опустевшим микрорайонам относятся Бакъкан, Ахэца, а частично опустевшими являются Аблафа и Тоумышь. По словам моих информантов, причиной опустения этих микрорайонов были: «отсутствие электричества, отдаленность этих микрорайонов от центра села, отсутствие по-человечески хорошей дороги между центром и микрорайонами, и самое главное – отсутствие в микрорайонах общеобразовательных школ».

Названные процессы имели существенные социальные последствия, которые привели к изменениям жизни как городского, так и сельского населения.

Значительная часть молодых людей, получавших высшее и среднее специальное образование, вкусив «прелестей» городской жизни, не хотела и не хочет возвращаться назад в

¹ Кандаки Д.А., Хашба А.Ш. Трансформация половозрастной структуры сельских абхазов в постсоветский период // Современная сельская Абхазия: социально-этнографические и антропологические исследования. М., 2006. С. 72.

² См.: <http://pop-stat.mashke.org/abkhazia-ethnic-comm2011.htm>.

родную деревню. При этом многие были вынуждены наниматься на различные работы, порой не соответствовавшие их профессиональной квалификации. На протяжении длительного времени новым горожанам приходилось пребывать в крайне неблагоприятных бытовых условиях, на съемных квартирах и т.д. Мои информанты, жители деревни, рассказывают о своей односельчанке, которая жила, по их словам, в жутких условиях, в каком-то полуподвале, но в городе. Они негодовали и одновременно высмеивали таких жителей, которые еще не горожане, но уже и не деревенские. Такие люди в системе социальных отношений как города, так и деревни оказывались в промежуточном состоянии¹.

Это выражалось в том, что став горожанами, бывшие сельчане стремились в новой социальной среде строить многие отношения привычным для них образом. Например, они пытались сохранить некоторые функционирующие в сельском обществе общинные нормы, перенеся их на уровень дома или квартала².

¹ Именно в городе противоположность двух социальных групп – приезжих и коренных горожан – особенно заметна. Похожую ситуацию, но только на другом культурном материале, описывает К. Гириц, говоря о двух группах населения современной индонезийской области Моджокуто. Он выделяет группы так называемых «почвенников», то есть выходцев из деревни, и потомственных горожан, различающихся как поведением, так и образом мышления. По поводу различия двух групп он замечает: «Противоположность между людьми первого типа и второго типа, становилась постепенно все более острой, и сегодня именно по этой линии проходят главные различия во всей области». См.: *Гириц К.* Интерпретация культур. М., 2006. С. 176.

² По словам Д.А. Канделаки и А.Ш. Хашба: «Миграция в город в целом мало влияет на этнокультурный облик абхазов. Причин этому несколько. Во-первых, в пределах объективно допустимых возможностей чаще всего мигранты сами переносят большинство культурных и бытовых особенностей сельского образа жизни в город. Во-вторых, и сами города Абхазии не особо отдалены от сельской периферии, а частота посещения своих сел остается всегда высокой» (*Канделаки Д.А., Хашба А.Ш.* Указ. соч. С. 72). Тем не менее, это справедливо

Аналогом сельского микрорайона в городе становится группа многоквартирных домов. Таким образом, если в каком-то из домов умирает житель, его семье, как и в деревне, помогает весь квартал, беря на себя все те же функции, которые на себя берут соседи в селе. Похожая ситуация сложилась и применительно к свадебной обрядности. При организации свадеб в городе обычно арендуют кафе или ресторан. По словам моих информантов, если у новоприехавших не всегда хватает средств, чтобы нанять официантов, они также прибегают к помощи соседей. Однако, в отличие от села, у городских жителей иное отношение как к застолью, так и к организации мероприятия. В деревне в ночь перед свадьбой хозяин дома накрывает стол для соседей, которые будут помогать семье и объявляет, у кого какие в день свадьбы обязанности. Поэтому это мероприятие является обязательным. Все ближайшие соседи стараются на него попасть, потому что они именно здесь узнают о том, какая обязанность на кого ложится. Узнав от хозяина дома о своих обязанностях и поблагодарив друг друга, соседи расходятся по домам. На данном этапе работа мужчин завершена (палатка построена и украшена, дрова принесены, посуда привезена), а женщины-соседки еще готовят еду, то есть делают заготовки, чтобы в день свадьбы в теплом виде подать блюда на стол. Так как все несут ответственность за удачное или неудачное проведение свадьбы, мужчины-соседи в деревне в ночь перед свадьбой воздерживаются от чрезмерного употребления алкоголя. Некоторые информанты вспоминают, как на некоторых свадьбах соседи недостаточно выполняли свои обязанности, например, плохо обслуживали гостей, несвоевременно подавали блюда. Они говорят о том, что хозяин, конечно, предоставляет все необходимое, а вот донести до гостей – это уже дело соседей. «Ажэлар рхэы ажэлар и́карцароуп», – то есть, народ сам себе должен приготовить еду¹. В городе этот порядок несколько упрощается, молодежь мало следит за своим поведением, не

скорее для послевоенного этапа миграции, а не для всего исторического периода формирования городского населения Абхазии.

¹ ПМА 2011.

накладывается ограничений на употребление алкоголя, что в совокупности приводит к конфузам, поскольку соседи забывают, кто и что должен делать. Поэтому коренные горожане, если их приглашают помочь бывшие деревенские, предлагают отблагодарить их на второй день после свадьбы, чтобы избежать неудобной для всех ситуации. Некоторые даже говорят: «Свадьба для соседей – это второй день, потому что мы остаемся друг с другом, мы все сделали, как от нас ждали, не подвели хозяина, и можем насладиться»¹.

В одном из поселков городского типа, который относится к деревне Бзыпта, я была очевидцем проведения древнего обряда вызывания дождя *ацуныхвара* (по абх. *Ацуныхэара*)². В абхазской деревне ацуныхвара проводят во время засушливого лета зачастую в каждом ее микрорайоне. В данном случае традиционный обряд проводили жители многоэтажного дома, а местом действия была дворовая площадка. Так же, как и в деревне, каждая семья приносила свою долю продуктов (кукурузной и пшеничной муки, сыра) для приготовления ритуальных блюд – мамалыги-*абыста* и конусообразных вареников-*акукуаркуа*. Мужчины собирали деньги на жертвенное животное. В деревне после трапезы обливаются водой из речки или родника, возле которых обычно проводится ацуныхвара; в городских условиях речку или родник заменила вода из-под крана. После окончания обряда оставшиеся продукты

¹ ПМА 2011.

² В переводе с абхазского ацута означает поселок, аныхэара – моление. В XIX веке этот обряд был посвящен божеству Афы, дабы выпросить у него дождь. В абхазском пантеоне Афы является богом молнии, грома и всех явлений атмосферы (См.: *Званба С.* Этнографические этюды. Сухуми: Алашара, 1982. С. 32). Сейчас это моление обращено к богу Анцва (см.: *Зельницкая (Шларба) Р.Ш.* Традиционный обряд вызывания дождя у абхазов в прошлом и настоящем // Путь Востока. Культура. Религия. Политика. Материалы XI и XII молодежной научной конференции по проблемам философии, религии и культуры Востока. СПб.: Санкт-Петербургское философское общество. 2009. С. 62–63).

были розданы соседям, которые по какой-либо причине не смогли присутствовать на церемонии¹.

Несмотря на проживание в городе, бывшие сельчане окончательно не теряют свои корни, сохраняют с родным селом связь, выражающуюся в трудовой помощи оставшимся в селе родственникам, посещении их в выходные и отпускные дни, уходе за престарелыми родителями. Такую историю мне поведала жительница Сухума: «Мы с мужем живем в Сухуме уже около 35 лет. Родственники, то есть его младший брат, живут в Куланурхва (село в Бзыбской Абхазии. – Р.З.-Ш.); сколько я помню, мы каждые выходные едем в дом его родителей. А когда его мать лежала, перед самой ее смертью, мы с моей свояченицей по очереди ухаживали за ней. А когда умер брат мужа, его братья по очереди ездили из Сухума туда, чтобы невестка с племянниками не остались одни. Сейчас, конечно, мы не каждые выходные едем туда, потому мы уже не молодые, возраст не позволяет»².

Новые горожане всегда информированы о том, что происходит в их деревне, они участвуют в массовых мероприятиях, в отправлении праздничных и иных ритуалов. Например, не приехать на похороны знакомого односельчанина неприлично. На вопрос, зачем вы идете на похороны в обязательном порядке, наши информанты отвечают: «Мертвого оплакивают ради того, кто остался живым (*Апсы дзырцуюу абза изы уан*). Если, например, я встречу его родственников на улице, для меня это позор. Потому что я не был на похоронах, и теперь нужно посочувствовать. Это очень некрасиво»³.

В то же время многие черты городского образа жизни проникли в село и повлияли на изменение привычных форм социальных отношений. Так, приезжая в деревню, «горожане» начинают привносить в отношения со своими бывшими односельчанами черты поведения, приобретенные ими в городе. Например, в городе, скорее всего из-за недостаточного количества мест, во

¹ ПМА 2010.

² ПМА 2009.

³ ПМА 2011.

время ритуальных трапез и застолий (похоронно-поминальных, свадебных и т.п.) стали сажать вместе мужчин и женщин; через некоторое время эта новация плавно перекочевала в деревню.

Жителям деревни приходится постоянно подстраиваться под временные рамки горожан, учитывать специфику распределения их трудовых циклов. Для городской жизни характерны такие формы временной организации труда, как рабочая неделя и выходные дни, которые не имеют существенного значения в условиях сельского труда. Однако это важно, например, при проведении свадеб и поминок. Так, до середины XX века свадьбы играли ночью и в любой день недели. Сейчас временные предпочтения изменились. Считается, что нельзя принуждать городских родственников приезжать в неудобное для них время.

Вообще следует указать, что появилась некая новая дополнительная мотивация к тому, чтобы проведение торжества – от приготовления пищи до сервировки свадебного стола – было организовано наилучшим образом, потому что «приедут городские, им нужно угодить».

В то же время между двумя группами существует некий антагонизм, который проявляется в основном на психологическом уровне взаимо- и эговосприятия. Так, новые горожане высоко оценивают свой социальный статус, считают себя людьми более «культурными», нежели деревенские жители. Во время интервью от «городских» неоднократно приходилось слышать: «Ну что о них скажешь? Они такие, что *обернуты деревней* (калька с абх. – *Р.З.-Ш.*)». Для горожан быть сельским жителем не престижно.

Между тем отношение в селе к «горожанам» часто тоже негативное. Многие сельчане открыто осуждают своих бывших соседей, которые уехали жить в город. Особенно сильно негативное отношение к тем, кто оставил пустым отцовский дом. «Он оставил могилы своих предков, как не стыдно», – вот что можно услышать в адрес уехавших. Кроме самого факта отъезда, подавляющее большинство жителей сел больше всего осуждает поведение «горожан». Все представители старшего поколения осуждают непочтительное отношение к старшим и аморальное (на их взгляд) поведение молодежи. По их мнению, недопустимо ходить по улице непристойно одетым, то есть

нужно, чтобы плечи у девушки были закрыты, платье не слишком короткое и т.д. Почти половина сельских жителей уверены, что уровень морали в селе гораздо выше, нежели в городе.

Новые реалии ситуации в абхазском городе связаны с новой волной массового переселения крестьянского населения в город после окончания грузино-абхазской войны 1992–1993 гг. Эта миграционная волна носила двоякий характер. Многих мигрантов к переселению толкали экономические мотивы, так как, переезжая в город, они надеются заработать, потому что в деревне за тяжелый крестьянский труд зарплату не платят. При этом в городе зарплаты очень низкие, и новые горожане все еще продолжают ездить уже теперь в деревню, чтобы там посадить кукурузу, овощи в огороде, собрать фрукты в саду и все это потом увезти в город. С другой стороны, часть послевоенной миграции в город была вынужденной. К вынужденным переселенцам относилась категория людей, чьи дома были сожжены во время боевых действий, а территория приусадебных участков заминирована. Для разминирования и строительства нового дома средств не было, погорельцам приходилось поселяться в городе. Важным обстоятельством стала ротация этнического состава, то есть численное уменьшение грузинского населения в Абхазии, в том числе в городском населении, и замещение его представителями других этнических групп.

Однако новую группу городских поселенцев «коренные» горожане воспринимают как «понаехавших». Себя же они называют «старыми жителями». Для них, особенно для молодежи, очень важно осознавать, что они родились в городе, учились в городской средней школе. Таким образом, в городе, по словам К. Гирца, «появляется новая модель социальной жизни, организованная посредством альтернативной системы культурной классификации»¹.

Как упоминалось выше, многие бывшие крестьяне, поменяв место жительства, по-прежнему продолжают жить «прошлой жизнью», при этом очень хотят быть похожими на городских, перенимая у горожан стиль одежды, поведение, манеру обще-

¹ Гирц К. Указ. соч. С. 176.

ния. Но при этом, как бы они ни старались побыстрее стать горожанами, они как для односельчан, так и для новых соседей-горожан становились и оставались чужими. Кроме того, существует еще один фактор, который углубляет отчуждение между новыми «горожанами» и бывшими односельчанами. Это то, что многие «горожане» постепенно перестают говорить на родном языке, выбирая инструментом общения русский язык. Мой информант – не абхаз и не житель Абхазии – с удивлением отмечает, как могут идти два абхазца и разговаривать на русском языке, хотя оба прекрасно знают свой родной язык. Эти факторы еще больше отчуждают людей друг от друга. В сложившейся ситуации происходит определенное отчуждение не только между бывшими односельчанами, но и между группами близких родственников: живущими в деревне и живущими в городе.

Рассмотрев современную жизнь города и деревни, в заключении можно сказать следующее. Формирование городского образа жизни и урбанистической культуры у абхазов условно можно разделить на несколько этапов. Первоначальные мотивы переселения в город были связаны с поиском «лучшей жизни», «места под солнцем» и т.п. Несмотря на снижение материального уровня и потерю привычного бытового комфорта, переселенцы закреплялись в городе, образовав прослойку потомственных горожан со старожильской психологией. Это обусловило появление четкого деления на «коренных» горожан и приезжих, в категорию которых попали представители последней миграционной волны, связанной с последствиями абхазо-грузинской войны 1992–1993 гг.

Роль города в современном абхазском обществе возрастает. В настоящее время именно город диктует некоторые условия жизни. На город равняются, делают как в городе, хотят быть похожими на горожан. Чаще всего это прослеживается среди молодежи обоего пола, а также во время проведения массовых мероприятий. Кроме того, можно отметить, что протекающие в современных городах Абхазии процессы – это не столько разрушение традиционного образа жизни, сколько создание совершенно нового: социальные конфликты, которые возникают между группами горожан, – свидетельство поиска (возможно, пока неуспешного) новых универсальных моделей и ценностей.

А.Т. Урушадзе

Тифлис в 1845–1854 гг.: столичные приметы и их значение

Особенностью некоторых империй было наличие нескольких столиц или многостоличность. Наиболее ярко этот феномен проявился в истории Австрийской империи, когда столицами становились города-резиденции императоров Священной Римской Империи германской нации¹. Двумя столицами Российской империи были Санкт-Петербург и Москва. Статус и темпы развития городов в империях зависели от влияния политических и административных факторов. Имперские города – это, прежде всего, центры власти. В середине XIX столетия едва ли не безграничные властные полномочия были закреплены за наместником Кавказа, резиденцией которого являлся Тифлис – столица Кавказского наместничества. Выявлению особенностей формирования столичных черт и определению их значения в развитии Тифлиса посвящена данная работа.

Назначение графа М.С. Воронцова на должность Кавказского наместника было связано с масштабной реорганизацией системы управления южной окраиной империи. По «Высочайше утвержденным правилам об отношениях Кавказского наместника» он наделялся внушительными административными прерогативами на территории вверенного ему края, обладая полным контролем над деятельностью местных институтов коронной власти. Согласно принятым «правилам» кавказская администрация была выведена из прямого подчинения соответствующих центральных министерств и ведомств. Циркуляры и предписания последних направлялись не в краевые ведомства, а на рассмотрение Кавказского наместника, который мог нало-

¹ Подробнее см.: *Шварц И.* Проблема столиц в Австрийской империи // Столицы и провинция. Материалы IV Международного конгресса петровских городов. Санкт-Петербург, 8–9 июня 2012 года. СПб., 2013. С. 11–18.

жить своеобразное «вето» на распоряжения министров, если находил их исполнение «невозможным или неудобным»¹. Подобное «самовластие» Кавказского наместника вызывало ревность столичной бюрократии. Попытки министров и главноуправляющих потеснить права и прерогативы наместника встречали сопротивление последнего, задевавшего в этих противостояниях не только официальные нормы, но и неформальные механизмы влияния².

Служебно-иерархические бои наместника с министрами и главноуправляющими на символическом уровне являлись столкновениями Тифлиса и Санкт-Петербурга. В этом ракурсе вектор этнокультурной эволюции Тифлиса в середине XIX столетия во многом определялся административным и политическим статусом его – центра Кавказского наместничества.

Тифлис являлся центром российской администрации в крае с 1801 г. И, несмотря на то, что должность главы имперской администрации в то время звучала как «Главноуправляющий Грузией», а высший административный орган носил название «Верхнее грузинское правительство», власть тифлисской администрации распространялась на все подвластные России территории Закавказья.

Принимая во внимание данную историческую традицию, порожденную отсутствием на «русском» Кавказе других крупных городов, придание Тифлису статуса центра Кавказского наместничества представляется вполне закономерным. Тем не менее, с учреждением в крае наместничества значение Тифлиса как административного, экономического и культурного центра стало неуклонно возрастать. Д.И. Исмаил-Заде отмечала: «Экономические и социально-политические функции горо-

¹ Высочайше утвержденные правила об отношениях Кавказского наместника // ПСЗ РИ). Собрание II. Т. XXI. Отд. I. 1846. СПб., 1847. С. 17–19.

² Подробнее см.: *Урушадзе А.Т.* Кавказский комитет и Кавказский наместник: формирование и особенности взаимоотношений в 1845–1854 гг. // Вестник Южного научного центра РАН. 2011. Т. 7. № 4. С. 96–100.

дов не являются величиной константной, и они подвергались изменениям под влиянием действовавших факторов того же порядка»¹.

С приездом в Тифлис М.С. Воронцова жизнь города существенно изменилась. Знатность и влияние Кавказского наместника привлекла в Тифлис многих отпрысков петербургских дворянских семейств, мечтавших сделать успешную, а главное быструю карьеру.

Дом наместника очень скоро превратился в излюбленное местными элитами место встреч и великосветских бесед, при этом на Кавказе его часто называли «двором Кавказского наместника»², или «дворцом Кавказского наместника»³. Даже в служебные приемные дни Кавказского наместника (вторник и суббота) атмосфера в доме М.С. Воронцов была далека от казенно-бюрократической, что нередко вызывало недоумение у гостей, посещавших его впервые.

М.С. Воронцов и его окружение стали проводниками европейского влияния, которое доминировало в формировании нового облика Тифлиса. Уже в первый год наместничества М.С. Воронцова в Тифлисе было построено 86 новых строений, в том числе 15 каменных (двух- и трехэтажных). В середине XIX столетия Тифлис представлял собой большую строительную площадку. Город перестраивался и расширялся. Для современников новые постройки на месте старых или вовсе на бывших пустырях воспринимались как своего рода материальное преодоление «азиатского облика» Тифлиса, который почти всегда имел лишь негативные коннотации. Строительный бум в городе нашел свое отражение на страницах газеты «Кавказ»: «Между тем, все дороги загромождены тянущимися в Тифлис транспортом товаров. С Востока везут на верблюдах: железо,

¹ *Исмаил-Заде Д.И.* Население городов Закавказского края в XIX – нач. XX в. Историко-демографический анализ. М., 1991. С. 8.

² *Дондуков-Корсаков А.М.* Мои воспоминания. 1845–1846 гг. Ч. II. Гл. VII // http://www.vostlit.info/Texts/Dokumenty/Kavkaz/XIX/1840-1860/Dondukov_Korsakov/text12.htm.

³ *Ольшевский М.Я.* Кавказ с 1841 по 1866 год. СПб, 2003. С. 399.

печные, дверные и другие приборы и вообще громоздкий товар, для желающих строиться. А эта страсть, в Тифлисе, доходит до высшего своего развития. Посмотрите на Новые Куки (один из районов Тифлиса. – *А.У.*), какой миленький городок возникает на месте кучи грязных и вонючих землянок»¹.

Все пространство Тифлиса было пронизано соседством и взаимопроникновением европейских инноваций и азиатских традиций. Известный в 1850-х гг. журналист Н.П. Дункель-Веллинг, повествуя своим читателям об известной тифлисской достопримечательности – Армянском базаре, отмечал следующее: «Тут, как и везде, вы увидите тесное сближение Азии с Европой и преобладание последней»². Активное городское строительство закрепило и сделало еще более разительным отличие между старой частью города и районами новой застройки, принимавшими специфический, европеизированный внешний облик. Современники, русские чиновники и офицеры, побывавшие в «воронцовском» Тифлисе, выделяли в городе Старый Тифлис, говоря о нем как о тесном, мрачном и грязном, и его полную противоположность Новый Тифлис – «вполне европейский город как по наружному виду, так и по образу жизни его обитателей»³. Сердцем нового Тифлиса стал Головинский проспект – «вымощенный каменными плитами с аллеями из душистой белой акации, освещенный газовыми фонарями, этот проспект был одним из главных мест гулянья и отдыха горожан»⁴. Гости столицы Кавказского наместничества часто сравнивали Головинский проспект Тифлиса с Невским проспектом Петербурга⁵.

На Головинском проспекте располагались не только здания различных институтов кавказской администрации, но множе-

¹ Тифлис в настоящее время // Кавказ. 1848. № 42. С. 169.

² *Полиевктов М., Натадзе Г.* Старый Тифлис в известиях современников. Тифлис, 1929. С. 98.

³ *Ольшевский М.Я.* Указ. соч. С. 294.

⁴ *Анчабадзе Ю.Д., Волкова Н.Г.* Старый Тбилиси. Город и горожане в XIX веке. М., 1990. С. 96.

⁵ См., напр.: *Ольшевский М.Я.* Указ. соч. С. 190.

ство модных магазинов, товары которых способны были удовлетворить самый взыскательный вкус. Как и положено населению «столицы», жители Тифлиса не испытывали товарного дефицита. К их услугам были открыты магазины купцов и предпринимателей: Измирова, Бабаносова, Цицкова. Для любителей восточной экзотики наиболее подходящим местом был уже упоминавшийся Армянский базар, где было собрано все, «что Восток производит лучшего»¹. Популярностью у тифлисцев пользовалось и Депо отечественных мануфактурных изделий, торговлю в котором вели русские купцы и промышленники. Гурманы и модники из высшего тифлиского общества посещали престижные заведения Блота, Фаге и Венский магазин. Отдельно стоит отметить магазин парижской моды и уборов Фаге, который предлагал свои посетителям не только то, «что может изящно удовлетворить наружности образованного человека, но и снабдить и тем, что может угодить и вкусу другого рода: ... в магазине есть большой запас консервов: анчоусы, корнишоны, различные сорта маринованной капусты, оливки, лионские сосиски, сыр, гаванские сигары и прочее»². Период наместничества М.С. Воронцова для Тифлиса – решающий этап в эволюции «не только из города феодального в город капиталистический, но и из города восточного в город европейского типа»³.

Таким образом, Тифлис не только закреплял за собой роль главного торгово-экономического центра на Кавказе, но и становился городом с оборотом дефицитных, эксклюзивных товаров. Однако в формировании его столичного имиджа не менее, если не более значимым было превращение Тифлиса в полноценную и безоговорочную культурно-образовательную столицу не только Кавказа, но и всего юга империи – от Дона до Аракса.

Развитие просвещения в крае было одним из приоритетных направлений деятельности Кавказского наместника. Имея по-

¹ *Полиевктов М., Натадзе Г.* Старый Тифлис в известиях современников. Тифлис, 1929. С. 98.

² Объявления // Кавказ. 1849. № 40. С. 160.

³ *Исмаил-Заде Д.И.* Указ. соч. С. 11.

ложительный опыт создания ряда образовательных институтов в Новороссии и Бессарабии, М.С. Воронцов смог и на Кавказе реализовать масштабную культуртрегерскую политику. В 1848 г. был создан Кавказский учебный округ с центром в Тифлисе¹. Именно в Тифлисе располагалось старейшее и наиболее престижное учебное заведение на Кавказе – Тифлисская гимназия. А в 1847 г. в Тифлисе было открыто первое на Кавказе российское учебное заведение для мусульман – Тифлиское мусульманское училище для шиитов². В 1848 г. там же было открыто училище для суннитов. Тифлис был избран местом основания первых мусульманских училищ как центр империи на Кавказе, где наместник мог внимательно следить «за ходом и успехом этого заведения»³.

Развитию образования способствовало открытие в Тифлисе первой на Кавказе публичной библиотеки. Библиотека была открыта при Канцелярии Кавказского наместника. Книжный фонд учреждения был сформирован в 1846 г., но первых посетителей библиотека приняла в 1848 г. Первоначально издания были доступны для чтения не только в здании библиотеки, но и выдавались «на дом». Но уже с осени 1848 г. эта практика была прекращена. Библиотека работала ежедневно с девяти утра до трех часов дня кроме воскресных и праздничных дней⁴. Книжное собрание постоянно пополнялось, а это требовало соответствующего расширения площади книгохранилища. Благодаря настойчивости наместника библиотека получила новое здание, в которое переехала в 1852 г. С этого времени в Тифлисе существует уже две библиотеки – «старая» при Канцелярии наместника и «новая» Тифлисская публичная библиотека. Оба инсти-

¹ Высочайше утвержденное положение о Кавказском учебном округе и учебных заведениях, оному подведомственных // ПСЗ РИ. Собрание II. Т. XXIII. Отд. I. 1848. СПб., 1849. С. 96–112; (РГИА). Ф. 1268. Оп. 3. Д. 17. Л. 38.

² В архивных документах оно именуется «Мусульманским училищем Алиева учения».

³ РГИА. Ф. 1268. Оп. 26. Д. 10. Л. 127.

⁴ Кавказ // Кавказ. 1848. № 46. С. 183.

тута возглавлял в середине XIX в. чиновник администрации наместничества надворный советник Гавриил Алексеевич Токарев. Главный тифлисский библиотекарь в начале 1853 г. основал в городе первую на Кавказе контору Книжного комиссионерства, принимая заказы на покупку и доставку в столицу наместничества новинок российского книжного рынка.

В 1851 г. в Тифлисе было открыто одно из двух первых региональных отделений Императорского русского географического общества – Кавказский отдел. Покровителем Отдела стал М.С. Воронцов. Место помощника покровителя и председательствующего на заседаниях отдела занял князь В.О. Бебутов. Научной работой отдела в первые годы его существования фактически руководил известный кавказовед Н.В. Ханыков.

Середина XIX столетия отмечена в истории Тифлиса и началом нового этапа развития городской периодики. Первые опыты по организации периодической печати в Тифлисе относятся ко времени управления Кавказом А.П. Ермолова (1816–1827 гг.). В 1819–1822 гг. в Тифлисе издавалась газета на грузинском языке «Картули газети» («Грузинская газета»). Прекращение выхода издания было связано с недостаточным числом подписчиков¹. Эта же участь и по тем же причинам постигла и газету «Тифлиссские ведомости», выходившую в свет в 1828–1833 гг.

В 1846 г. по инициативе и при поддержке Кавказского наместника в Тифлисе стала издаваться газета «Кавказ». Издание имело две основные задачи: «...русских знакомит она (газета «Кавказ». – А.У.) с любопытною богатою странюю, о которой мы знаем, кажется, меньше нежели об Америке и с которою, однако, судьба связала нас неразрывными узами братства и общих выгод: между туземцами распространяет мало по малу охоту к чтению и укореняет понятия более чистые, образ мыслей и взгляд более образованные»². В газете публиковались

¹ Подробнее см.: Ватейшвили Д.Л. Грузия и европейские страны: очерки истории взаимоотношений, XIII–XIX вв. М., 2003. Т. 3. Кн. 3. С. 357–372.

² Кавказ. 1848. № 1. С. 1.

официальные известия, научные статьи, воспоминания, заметки о городской жизни, литературные произведения, объявления. В отличие от своих предшественников «Кавказ» имел более совершенную сеть распространения. Стать подписчиком издания или приобрести ее в розничной торговле могли кроме тифлисцев и жителей Кавказского края в Санкт-Петербурге и Одессе.

«Кавказ» быстро завоевал популярность среди русскоговорящего населения Кавказского наместничества, но для большей части местных жителей это издание оставалось недоступным ввиду языкового барьера. Особенно остро этот недостаток был ощутим в многонациональном Тифлисе, часть населения которого оставалась на обочине культурной жизни города.

Эти обстоятельства, вероятно, заставили коронную администрацию и лично наместника поддержать намерение священника Гавриила Потканова издавать в Тифлисе газету на армянском языке под названием «Арапат». В 1849 г. это предложение было передано на рассмотрение Кавказского комитета, где встретило ожесточенное сопротивление министра народного просвещения С.С. Уварова¹. Автор теории «официальной народности» выражал сомнения в специализации нового издания, опасаясь публикации статей не только литературного, но и политического характера. Но большинство членов Кавказского комитета не увидели веских оснований для подобных опасений и в сентябре того же года Г. Потканову было дозволено издавать газету на армянском языке. Спустя три года в Тифлисе начинается публикация ежемесячного журнала «Цискари» («Заря») на грузинском языке. Первым редактором этого издания стал драматург Г.Д. Эристави.

Любая столица немыслима без развлечений, зрелищ большого города. Сразу после приезда в Тифлис М.С. Воронцов обратил внимание на отсутствие в столице Кавказского наместничества театра. Уже в сентябре 1845 г. выписанная наместником из Ставрополя актерская труппа открыла первый театральный сезон в Тифлисе. Несмотря на успех начинания, М.С. Воронцов остался недоволен качеством представления и профессиональ-

¹ РГИА. Ф. 1268. Оп. 3. Д. 266. Л. 1–4.

ным уровнем актеров. В феврале 1846 г. Кавказский наместник обратился к директору императорских театров А.М. Геденову с просьбой прислать в Тифлис актеров из лучших театров Санкт-Петербурга¹. По воспоминаниям современников, к началу 1850-х гг. тифлисский театр мало чем уступал столичным, и был весьма популярен среди горожан. Сам наместник, учреждая театр в Тифлисе, надеялся этим не только скрасить досуг местных военных и чиновников, но и «приобщить здешних жителей к сценическому искусству», а также способствовать распространению русского языка².

Первоначально представления тифлисского театра давались во временном здании, но с 1846 г. началось возведение каравансарая купца Г.И. Тамамшева, один из этажей которого должно было занять помещение театра. Строительство каравансарая, располагавшегося в центре Тифлиса на Эриванской площади (ныне площадь Свободы в Тбилиси), окончательно завершилось лишь в 1854 г., но театральные сезоны проходили в новом здании уже с 1851 г. Театр был невелик, но отличался изящной внутренней отделкой, выполненной под руководством известного художника князя Г.Г. Гагарина. К этому же времени относятся и первые представления итальянской оперы в Тифлисе, на содержание которой М.С. Воронцов никогда не скупился. Концерты давала приглашаемая на зимнее время труппа из Керчи, рекомендованная писателем графом В.А. Соллогубом, служившим в 1851–1856 гг. на Кавказе. Артисты оправдывали доверие и вложенные наместником средства. Тифлисская опера отличалась хорошим составом исполнителей и качественным оркестром. В ее репертуаре были популярные произведения итальянских композиторов Гаэтано Доницетти («Лукреция Борджия») и Винченцо Беллини («Норма»), а особым успехом была отмечена премьера «Риголетто» Джузеппе Верди. На оперные представления собирался весь тифлисский бомонд: русские военные и чиновники, представители знатных грузинских фамилий, богатые и влиятельные армянские предприниматели.

¹ АКАК. Т. X. Тифлис, 1885. С. 12.

² Там же. С. 9.

В театре, устроенном благодаря вниманию наместника, была дана первая театральная постановка на грузинском языке. Пьеса Г. Эристави «Раздел» была показана зрителям в 1850 г. и вызвала благоприятный отклик публики и театральных критиков: «Содержание пьесы и ея (так в тексте – *A.V.*) подробности понятны становятся даже тем, которые ни слова не знают по-грузински – по средством удивительной мимики, натуральной игры и дикции; одним словом, “Раздел” был так разыгран, как только могли бы это исполнить самые опытные, самые талантливые артисты. Автор пьесы был вместе с тем исполнителем самой трудной роли»¹.

В тифлисском театре давались также и комедийные представления, как, например, имевший большой успех у зрителей «оригинальный» (то есть написанный в Тифлисе, местным автором) водевиль «Встреча Ивана Ивановича с Шамилем в Кавказских горах». Кроме того, на сцене театра столицы наместничества давались концерты гастролировавших музыкантов, среди которых особое внимание публики привлекли выступления скрипача Г. Афонасьева² и парижской «звезды» певицы Неструа-Вендт³.

Менее респектабельные и более демократичные развлечения Тифлиса середины XIX столетия были представлены, в частности, двумя труппами акробатов – Ламбергера и Гаспариана. Их выступления были столь любимы тифлисцами, что, как утверждала газета «Кавказ», «даже были поводом к обогащению грузинского языка новым словом бравия (браво)»⁴. На фоне других южнороссийских городских центров XIX века Тифлис предлагал настоящее изобилие развлечений на любой вкус и кошелек.

Как и другие кавказские города, Тбилиси на протяжении XIX – начала XX вв. переживал эволюцию от феодального города «восточного типа» к городскому центру, интегрированному в общероссийскую административную систему и экономику. Но статус столицы Кавказского наместничества, приобретенный в середине

¹ Кавказ. 1850. № 5. С. 17.

² Кавказ // Кавказ. 1849. № 9. С. 35.

³ Кавказ // Кавказ. 1849. № 4. С. 14.

⁴ Акробаты в Тифлисе // Кавказ. 1849. № 11. С. 42.

XIX в., вовлек Тифлис в процесс порождения региональных политических и культурных смыслов. Европеизация Тифлиса в воронцовское десятилетие носила подчеркнуто символический характер и была направлена на остолчивание города. Благодаря деятельности М.С. Воронцова, не только Тифлис становился культурной столицей империи на южной окраине, но и Тбилиси возрождался как грузинская культурная столица, а главные символы столицы Кавказского наместничества – Головинский проспект и Эриванская площадь остаются, хотя и под другими названиями, центром ментальной карты столицы современной Грузии.

А.А. Шевцова

«Отражен в небесах Тбилиси»: Город и горожане в творчестве современных грузинских художников

Я еще не видел такого путаного,
пестрого легкого и великолепного
города, как Тифлис

Константин Паустовский

Он меня измучил во сне и наяву,
и в будний гром, и в тишине,
город, но не тот, в котором я живу,
а который громоздится во мне.
Над которым, как над его людьми,
сто всяких бурь пронеслось.
Город тихого камня, трудной любви
и коротких слез.

Булат Окуджава. Город

Как-то раз, перебирая на Сухом мосту¹ в Тбилиси старые фотографии – эти овеществленные воспоминания в неровных пятнах зеленоватой плесени – я разговорила с художником, завсегдаем вернисажа. Пара десятков его городских пейзажей

¹ Сухой мост (иначе – Воронцовский) в центре Тбилиси – известнейший в Грузии «блошинный рынок» и вернисаж под открытым небом. Один из неофициальных символов города.

висели здесь же, на толстом платане, громоздились в сухой пыли. Их внимательно рассматривали заносчивые и вальяжные тифлиские кошки.

– Это мой дом, – сказал он отстраненно и застенчиво, поймав мой взгляд, направленный на охряный лабиринт нависающих балконами домиков. – Вот тут я вырос. А это Анчисхати, самый старый в городе храм, знаешь?

Позже, за немудрящей трапезой из молодого имеретинского сыра, пури и терпких зеленоватых слив, мы говорили о его Тбилиси. Его Городе.

Подобных бесед – с профессионалами и любителями – на Сухом мосту и в виртуальных художественных галереях – за последние десять лет было множество. И я благодарна всем, кто сердечно и честно отвечал на мои неудобные вопросы, приоткрывая дверь в собственную душу, делился сокровенным. Кто они, эти художники? Тбилисцы. И очень разные. От выпускников Тбилисской Академии художеств и до укладчиков паркета, впервые взявших кисть и мастихин в пятьдесят с лишним лет. Кто-то учился в художественной школе, а кто-то просто самоучка, самозабвенно покрывавший каракулями все горизонтальные поверхности. Иной раз полотно, что в начале 2000-х можно было купить в Тбилиси за несколько сотен лари, позже перепродается в Москве за несколько тысяч долларов.

Фантастический, опоэтизированный «Старый Тбилиси» стал излюбленной темой поколений профессиональных и самодельных художников, живших и ныне живущих в грузинской столице и за ее пределами.

Темой устойчивой и живучей: от половины до трех четвертей изображаемых сюжетов в интересующем меня народном, «немوزهном», коммерческом искусстве грузинских художников (срез 2002–2013 гг.) так или иначе связаны с Городом.

Темой поистине неисчерпаемой, манящей и, что немаловажно, весьма коммерчески успешной. Об этом свидетельствуют не только заезжие ценители «этнической» экзотики или ностальгирующие тбилисцы, но и массовый зритель.

И, что парадоксально, темой почти неизученной: и искусствоведы, и этнологи относятся к современному «народному

искусству» (к тому, что висит не в музее, а дома у «народа» на стене) как минимум скептически. Его считают «коммерческим штампованным лубком», далеким как от стандартов высокого искусства, так и от народной традиции.

При этом современные «уличные» художники, воспринимая Город как живой организм, наделяя его антропоморфными чертами, превращающими пейзаж в Портрет, дают новую жизнь нашим представлениям о Тбилиси прошлого как о пространственно-временном локусе. Разумеется, эти представления совершенно не обязательно соответствуют реальности. Скорее, напротив, как и положено в искусстве, отступают от нее, обобщая и приукрашивая, соскальзывая в нежный и печальный мир воспоминаний, которых не было.

Погрузить зрителя в сферу имагинарного (термин Ж. Ле Гоффа) можно по-разному.

Одни сосредотачиваются на пространственных «точках сборки», изображая с детства знакомые каждому тбилисцу силуэты Нарикалы, серных бань, мостов через Мтквари, авлабарские крыши и знаменитые балкончики (Гия Ломидзе, Гия Топуридзе). Другие (Важа Окиташвили, Омар Чхаидзе, Давид Мартиашвили) через орнаментизацию ностальгического пейзажа ведут зрителя в центр своего мира – Дом. Третьи (Важа Месхи, Каха Хинвели) мастерски демонстрируют коммерчески привлекательные «этно-мемы»¹: духаны и застолья, осликов и кинто, ковровые лавки и базарные ряды – и все это под сенью разтиражированных в массовом сознании образов, созданных кистью Пиросманишвили.

Пространство: парадиз. Время: оно

Я люблю этот город. И любил – до того,
Как впервые увидел его
(Двести строк после этих – патетический гимн
И горе, и Куре, и другим!)

¹ Мем (от англ. meme) – фраза или картинка, ставшая популярной и общепринятой в Сети. Термин проф. Р. Докинза (1976), назвавшего мемом «единицу культурной информации, способную размножаться».

Я так явственно слышу: громыхает в ушах
Здесь Истории рыцарский шаг
(триста строчек за этим – лишь о том пересказ,
Что случилось задолго до нас).

Леонид Темин. Гост в Тбилисском застолье

Реперными пространственными точками изображения выступает Исторический центр Тбилиси – Старый город. Если ранжировать конкретные географические привязки по частоте встречаемости, получим следующий ряд: Серные бани, Майдан; крепость Нарикала, Пески; узнаваемые тбилисские храмы (Анчисхати, Метехи, Сиони, Бетлеми, а теперь и огромный, гулкий и пустой Самеба); Мтацминда – Пантеон; Авлабар (подъем от Метехи, Плачущая гора); проспекты Руставели, Давида Агмашенебели; ул. Леселидзе; Ботанический сад; Черепашье озеро – Парк Ваке – Этнографический музей; Сухой мост; ул. Шардена (Серебряная); Колхозная площадь, детский парк «Мзиури».

Можно ли продать ностальгию? Разумеется. Если доверять автору «Сказки сказок» Юрию Норштейну, «художник облучен временем <...> Произведение искусства со временем делается документом эпохи, и художник выражает эпоху с большей достоверностью, чем исторические свидетельства. Образ способен превзойти физическое время. Поэтому только художник, находясь внутри времени, может взглянуть на него со стороны и высказать свое суждение»¹. Казалось бы, обращение к исторической тематике для Грузии в целом естественно, ведь на этой земле «уважение к родной истории и осведомленность относительно ее были традиционно распространены»².

Однако, воспроизводя в разных техниках «сердце Грузии»³, тот самый «Старый Тбилиси» позапрошлого века, восхититель-

¹ Норштейн Ю.Б. Факультет нужных вещей // Итоги. 2007. 26 марта. № 13 (563). С. 83.

² Кузнецов Э.Д. Нико Пиросмани. 1862–1918. Альбом. СПб.: Аврора, 2001. С. 114.

³ Миминошвили О. Этнографическое путешествие по Грузии / Пер. Р. Цихелашвили. Тбилиси: Некери, 2003. С. 5.

ное полотно которого предстало перед читателем в одноименной монографии Ю.Д. Анчабадзе и Н.Г. Волковой¹, современные художники отнюдь не стремятся к безупречной исторической достоверности. Их время – это «время оно». И тот несуществующий теперь «город золотой», где «связь времен счастливо не распалась»² изображается томительно-прекрасным. Как нежные руки матери, запах хлеба и роз, тягучий «Мравалжамьер» или первый украденный поцелуй. Художник переносит себя и зрителя в свое детство. Или знакомое лишь по рассказам, кинофильмам, книгам или фотографиям детство родителей, дедов, прадедов, еще менее реальное, но почти осязаемое, манящее. Это та самая заветная, на всю жизнь, тема, что постоянно испытывает тебя на прочность и честность: достоин ли ты своего таланта?

Несколько примеров специфической изобразительной манеры.

Мягкой, сближенной палитре Важи Месхи сейчас подражают многие. Его Тбилиси и окрестности предстают перед очарованным зрителем в «ностальгической дымке», выглядят как сны, снящиеся Мтквари или Нарикале. Светописью Важа подчеркивает сказочные, но узнаваемые пейзажи, радушные даже в непогоду. Его «Тбилиси зимой», «Осенний город» манят не меньше сцен кутежей на лоне идиллического весеннего пейзажа. Живой, обитаемый город Важи Месхи приглашает понаблюдать за психологически и этнографически точными жанровыми сценками. Это тот самый мир, в который так стремились путешественники Окуджавы: «Раскаленные голые скалы, нависшие над головами; внезапно – прохладный ветер, внезапно – родниковая вода из запотевшего кувшина, какая-то бескрайняя неправдоподобная изумрудная долина, мерцающая в разрывах облаков где-то на страшной глубине; гранитный крест ермоловских времен, печеная форель на гигантских листьях

¹ Анчабадзе Ю.Д., Волкова Н.Г. Старый Тбилиси. Город и горожане в XIX веке. М.: Наука, 1990.

² Евтушенко Е. Мой Тбилиси // «Если пелось про это...» Грузия в русской советской поэзии / Сост. К. Симонов. Тбилиси: Мерани, 1983. С. 102.

лопуха, нечастые приземистые харчевни, именуемые духанами, горький дух от прелого прошлогоднего кизила и умопомрачительный аромат из винных бочек. Станные мелодии, странная речь, странная жестикуляция. И когда все это осталось позади, перед ними открылся Тифлис! <...> У него сложный состав крови, настоящей на византийской пышности, на персидской томности и на арабском коварстве, он был создан на пересечении самых безумных страстей и самых неудержимых порывов в подтверждение вечной истины, что добро и зло не ходят в одиночку, как, впрочем, коварство и любовь»¹.

«Старый Тифлис» стал главной темой творчества выпускника Тбилисской Государственной Академии художеств Джованни Вепхвадзе. За четыре десятилетия художник создал сотни работ в этой серии, изображая с точной топографической привязкой Авлабарский мост, Серные бани, Куру, Метехи, Пески. Изобразительную манеру Джованни Вепхвадзе отличают ностальгические, личные черты, эмоциональность, нарядная декоративность, детализация. Его Тбилиси сочен, этнографичен, многоцветен и многонационален. Это Тифлис Мандельштама: «Мне Тифлис горбатый снится, / Сазандарей стон звенит, / На мосту народ толпится, / Вся ковровая столица, / А внизу Кура шумит»².

«За тебя, мой Тифлис, моя радость», – кажется, вторит Белле Ахмадуллиной своей живописью Давид Мартиашвили. Его серию «Старый город. Зима в Тбилиси» отличает формальная, орнаментальная композиция, часто вертикальная, открытая мажорная колористика. Его город, с его неповторимым очарованием старых домов, кварталов, улиц, – другой, почти безлюдный, парадоксально теплый даже в снежных зимних пейзажах.

Крайняя условность и стилизация, графический наив отличают ставшую популярной в последнее время живописную манеру двух художников: Русудан Хантадзе-Андроникашвили и Важа Окиташвили. Драматичная путаница из окон, дверей,

¹ Окуджава Б.Ш. Путешествие дилетантов. Роман. М.: Современник, 1990. С. 71–72.

² Мандельштам О. «Мне Тифлис горбатый снится...» // «Если пелось про это...» Грузия в русской советской поэзии. С. 102.

крыш и балкончиков, платанов и мостов превращают городской пейзаж в орнаментальное полотно. Пронизанный «сонмом солнечных огней»¹, Тбилиси Важи и Русудан отличает поистине карнавальная витальность и парящие эмоции. Живопись Русудан – именно та сочная красота, что была воспета Георгием Леонидзе: «Мы прекраснейшим только то зовем, / Что созревшей силой отмечено; / Виноград стеной, иль река весной, / Или нив налив, или женщина»². Свежие, детские цвета и графичность лишь подчеркивают ощущение праздника.

«Голова» Важи Окиташвили и вовсе представляет городской пейзаж брутальным мужским портретом. Помните, у Генриха Варденги: «Я стоял над ним. / С площадки / Я смотрел в его лицо, / Рассеченное нещадно / Мокрым сабельным рубцом. / На горячий глаз нацелясь, / Он вгрызался в скулы скал / И раздробленную челюсть / Нарикалы огибал. / Этот знак резни и сечи / Утверждал иной престиж: / Город нес свои увечья, / Как большой и не Париж. / Он искус меча и чаши / Ставил выше всех искусств, / Он не мир сулил входящим / – Или бой, или союз»³.

Аккуратные акварельные миниатюры Гии Ломидзе и Циры Гамисония вы заметите не сразу – дело, конечно, в размере. Однако очарование такого родного, «карманного» Тифлиса велико. Фантастический, мультипликационный Тифлис Татьяны Овчатовой-Паписашвили («Винный подъем», «Воронцовский мост», тбилисский базар) – сказочен, но узнаваем. Сложным светящимся чертежом с мажорными цветовыми акцентами предстает Город на абстрактных полотнах Георгия Гогуа и Теймураза Арджеванидзе. Художники играют со зрителем, но эта игра для своих: лишь истинный тбилисец сумеет разобраться в этом живописном хаосе без навигатора.

Безошибочно узнаваемая «шаржированная» манера свойственна Кахе Хинвели – талантливому тбилисскому художнику,

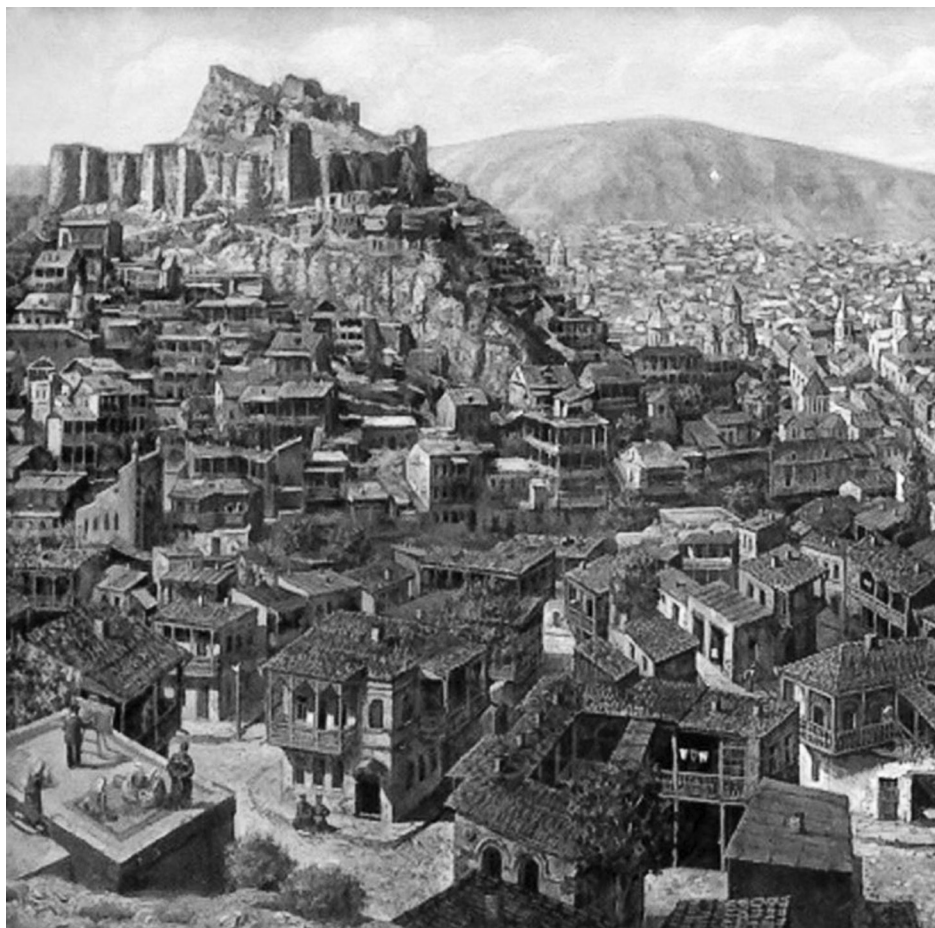
¹ Варденга Г. Ракурсы Тбилиси // «Если пелось про это...» Грузия в русской советской поэзии. С. 55.

² Леонидзе Г. Избранные стихотворения и поэмы / Пер. с грузинского. Тбилиси: Мерани, 1986. С. 70.

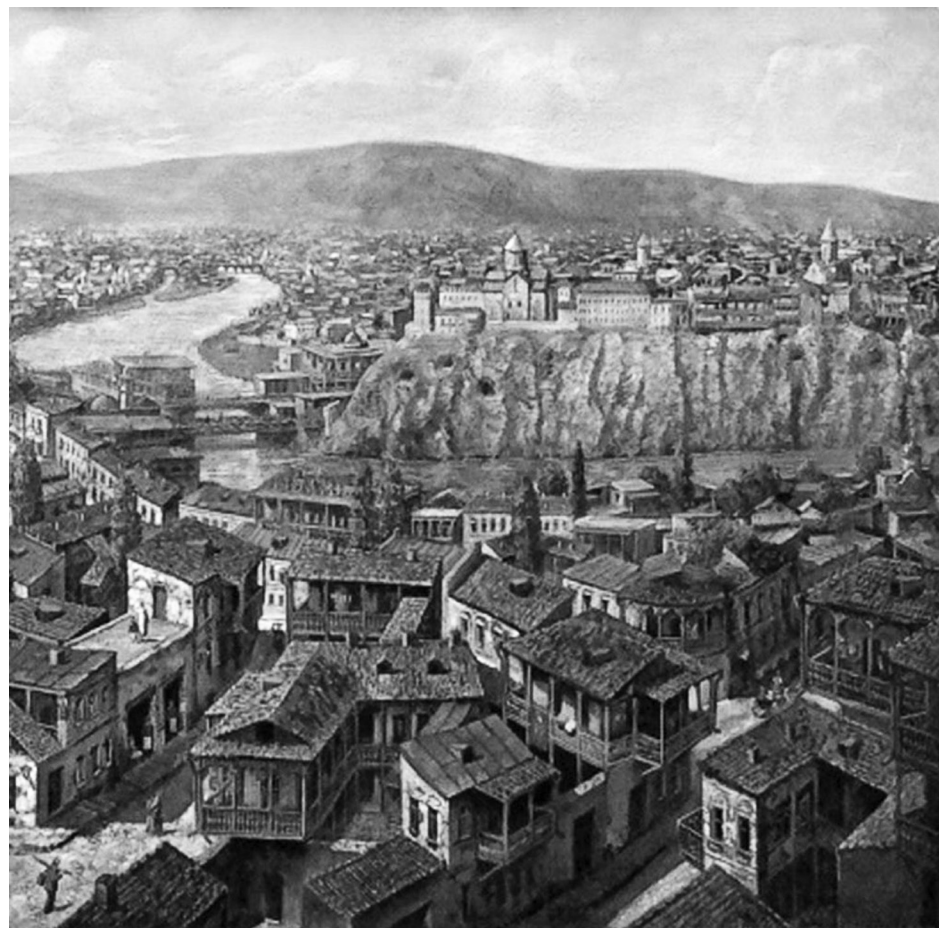
³ Варденга Г. Указ. соч. С. 56.

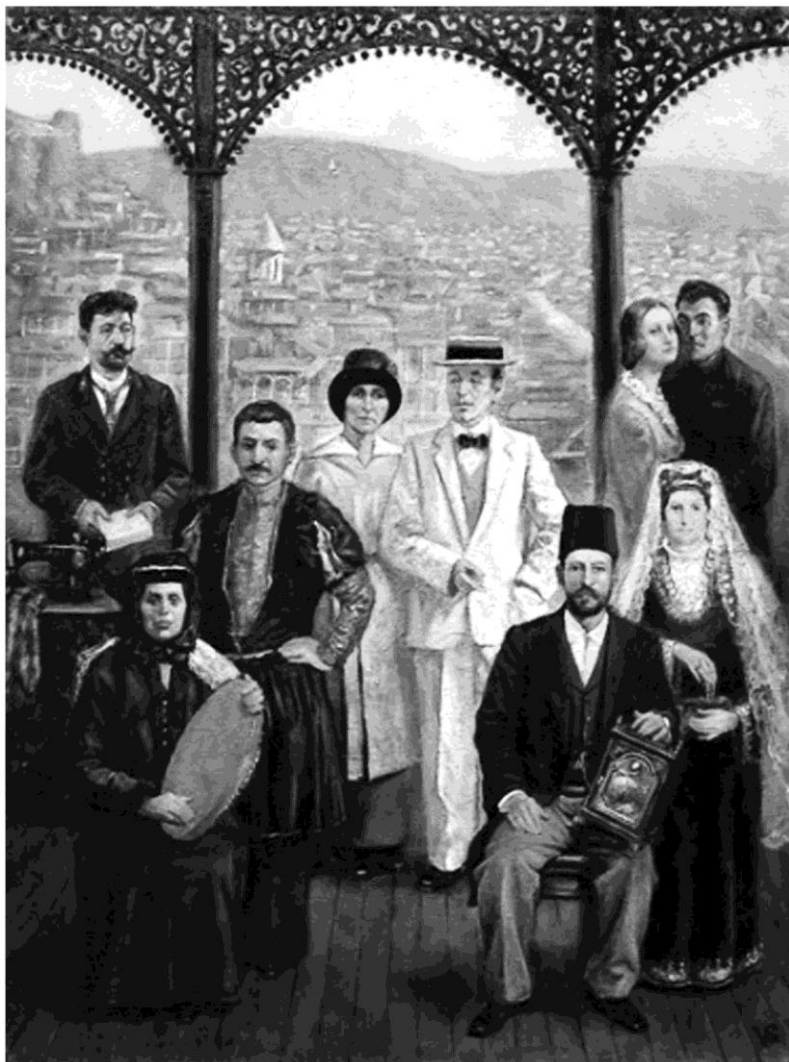


Нино Браилашвили. Тбилисские этнографы. Дружеский шарж



Джованни Вепхвадзе. Весь Тифлис





Джованни Вепхвадзе. Мои предки – граждане Тифлиса



Каха Хинвели. 8-е марта в Старом Тбилиси



Важа Месхи. Старый Тифлис



Татьяна Овчатова-Паписашвили. Воронцовский мост



Русудан Хантадзе-Андроникашвили. Два платана

работающему в различных техниках и материалах, с деревом, керамикой, холстом и камнем. Родной квартал, ставший героем его многочисленных произведений, – это сочный, живой, театральный мир, «вечно юный и шумный»¹ город-праздник, где круглосуточно «пенятся винные роги»², бредут на хаши похмельные носатые страдалцы, тбилисская джинсовая молодежь азартно целуется под платанами, а над переулками плывет знакомый запах мимоз и хинкали.

Визиотип: город и горожане

Ты прочитал иероглифы,
И хроники тебе дались,
А видел ли, какой олифой
Старинный выкрашен Тифлис?

Иосиф Гришашвили. Прощание со старым Тифлисом

Подобно тому, как грузинские мастера прошлого создавали «бесчисленное множество вариаций в пределах даже одной орнаментальной темы»³ (к примеру, в грузинском орнаменте существуют сотни разновидностей изображения виноградной лозы), современные живописцы и графики на деле доказывают: Тбилиси у каждого свой. И всё же, есть ли что-то общее в том, как видят свой Город такие разные художники? Можно ли попытаться начертить карту имагинарного, своего рода визиотип⁴ Города? Иными словами, можно ли узнать в этих условных и

¹ Боков В. Чудо искусства – как хлеб... В мастерской народного художника Грузии // «Если пелось про это...» Грузия в русской советской поэзии. С. 47.

² Антокольский П.Г. Нико Пиросманишвили // «Если пелось про это...» Грузия в русской советской поэзии. С. 15.

³ Кравченко А.В., Каралашвили Н.И. Грузинский орнамент. Альбом / Под ред. Б.В. Лордкипанидзе. Тбилиси: Заря Востока, 1958. С. 19.

⁴ Неологизм Уве Перксена, определяемый как «и стиль мышления, и глобально действующий знак, способ зрительского подхода к действительности». Pörksen U. Weltmarkt der Bilder. Eine Philosophie der Visiotype. Stuttgart: Klett-Gotta, 1997. Цит. по: Гусейнов Г.Ч. Карта нашей родины: идеологема между словом и телом. М.: ОГИ, 2005.

порой донельзя стилизованных изображениях Тбилиси, даже если никогда не бывал в нем?

Думаю, да. Вот его главные черты:

- вечно юный город-праздник;
- Кура, хитросплетенья старых улиц, храмы, балкончики, горы, узнаваемые архитектурные силуэты;
- декоративность;
- многолюдный или безлюдный, но всегда живой и теплый город;
- центр мира – Город-Дом;
- в лучших образцах – черты, свойственные грузинскому орнаментальному искусству: повышенная экспрессия; высокая пластика; ярко выраженные динамика и ритм; органическая слитность с формой; открытые цвета.

Изображаемый город обитает: «Этот город – настоящий нумизмат. / Как монеты, его жители звенят...»¹. Кто они, «граждане Тифлиса»? Горожане предстают и как стаффажные фигуры (для масштаба) на полотнах и в графике Важи Окиташвили, холстах Давида Мартиашвили, как участники жанровых сценок и этнографических зарисовок (достаточно вспомнить очаровательно-карикатурных «Тбилисских этнографов» Нино Браилашвили)², и, конечно, как портретируемые – причем нередко на фоне любимого Города. Общие черты в изобразительной манере можно выделить и здесь. Это условность, обобщенность, сочный юмор («На проспекте Руставели каждый юноша красив»³), характерность, шаржированность, сказочность и стилизованность, наивность – своего рода «пирсмани-мания».

Замечательные жанровые сценки принадлежат кисти Джованни Вепхвадзе («Ковровая лавка в Тбилиси», «Продавец мацони в Тбилиси», «Кеиноба в Тбилиси», «Пивная. Дружеский

¹ Вегин П. Жители Тбилиси // «Если пелось про это...» Грузия в русской советской поэзии. С. 59.

² Браилашвили Н.П. Этнография Грузии. Этнографические зарисовки. Альбом. Тбилиси: Хеловнеба, 1990. Форзац.

³ Широков В. Из Тбилисской тетради // «Если пелось про это...» Грузия в русской советской поэзии. С. 396.

шарж. Грузинские художники»), Важи Месхи («Кутеж», «В мастерской сапожника», «Поединок»), Зураба Церетели («Старый Тбилиси»). И бредут по полотнам призраки понурых трудяг-осликов, муши и кинто, румяных духанщиков, князей, торговцев и невозможных большеглазых красавиц: «Как мацонщик, чей ослик любим, как никто, / Возвещаю восход и мацони. / Коль кинто не придет, я приду, как кинто, / Веселить вас, гуляки и сони»¹. Некоторые персонажи почти мультипликационные – это герои Кахи Хинвели («8-е марта в старом Тбилиси»), Татьяны Овчатовой-Паписашвили («Мамука», «Нателла»²), охотники и князья Юрия Молоканова³.

Картина Дж. Вепхвадзе «Старый альбом» была написана в 1999 г. Строго говоря, это не портрет, а натюрморт, причем главную роль в нем играет фотография. Рассказывает автор: «В альбоме фотография моих прадедушки и прабабушки, жертв геноцида армян 1915–1918 г. Эту работу я написал в память этой трагической даты». Этот же снимок лег в основу этюда к картине «Мои предки – граждане Тифлиса»: «На ней изображены мои бабушки, дедушки, прабабушки и прадедушки с отцовской и материнской сторон». Городской пейзаж, строгий и печальный, и многонациональная семья становятся единым целым. Этот город, кажется, тот, о котором писал Терентий Гранели: «В сизой дымке горные выси, / Время замерло, стало тише. / Отражен в небесах Тбилиси. / Я сегодня его увижу»⁴.

Где же находится та «бродильня», если воспользоваться метафорой Сильвы Капутикян⁵, где на всю жизнь заквашивается человек – творец, живописец, график? Атмосфера Города, его

¹ Ахмадулина Б.А. Тифлис // «Если пелось про это...» Грузия в русской советской поэзии. С. 39.

² Русские художники Грузии. XX век. Альбом. Тбилиси: Русский клуб, 2007. С. 97.

³ Иоселиани О. Про малыша-охотника Бачо. Сказка / Рис. Ю. Молоканова, пересказ с груз. А. Эбаноидзе. М.: Малыш, 1980.

⁴ Гранели Т. Избранные стихотворения. Новосибирск, 2001. С. 28.

⁵ Бакиш К.Н. Судьба и камень. М.: Изобразительное искусство, 1983. С. 7.

архитектурно-пространственная магия, открытость, хлебосольство и жизнелюбие близких людей, яркие краски, звуки и запахи детства рождают самобытных мастеров. Тех, кто заново открывает мир, тех, кто «видит и дает нам видеть те грани жизни, которые без них остались бы незамеченными, а с их помощью — одаривают нас радостью»¹.

К счастью, живопись народных, или наивных художников, неисчерпаема. Не надо даже в музей идти. Вот она, на вернисаже. В сухой пыли².

М.Г. Варвунис

Традиции религиозных праздников в городах Греции: крестные ходы

Феномены и проявления так называемого городского фольклора в последнее время стали одной из наиболее излюбленных тем новой отрасли фольклористики, изучающей фольклор и православные традиции. В этих рамках часто исследуется и народная религиозно-церковная традиция, рассматриваются ее изменения и проявления в крупных населенных пунктах³. В

¹ *Булчидзе Г.С.* Пиросмани, или Прогулка оленя. Повесть о грузинской живописи. Кн. 1. Тбилиси: Хеловнеба, 1981. С. 5.

² Автор благодарит Юрия Анчабадзе, Теймураза Арджеванидзе, Нино Браилашвили, Джованни Вепхвадзе, Циру Гамисония, Георгия Гогуа, Ивана Гринько, Теймураза Коридзе, Гио Ломидзе, Давида Мартиашвили, Вазу Месхи, Вазу Окиташвили, Татьяну Овчатову-Паписашвили, Елену Ржевскую, Любовь Соловьеву, Русудан Хантадзе-Андроникашвили, Каху Хинвели, Омара Чхаидзе, Наталью и Александра Шевцовых. Без них этот текст не появился бы.

³ Аналогичные примеры см.: *Βαρβούνη Μ.Γ.* Αστική λαϊκή θρησκευτικότητα σε ενORIAKά πλαίσια: Η περίπτωση της ενORIAς της Αγίας Αναστασίας της Πατρικίας της Ι. Μητροπόλεως Περιστερίου [*Βαρβунис Μ.Γ.* Городской религиозный фольклор в рамках церковного прихода. На примере прихода церкви св. Анастасии Митрополии Перистерии] // *Ευκαρπίας Έλαινος. Αφιέρωμα στον καθηγητή Παναγιώτη Δ. Μαστροδημήτρη / επιμ. Γ. Ανδρειωμένος. Αфины, 2007. С. 183–199.*

нашей статье на примере дема (муниципалитета) Перистерии и Перистерийской митрополии (Афины, Аттика, Греция), к которой относятся храмы округа, мы предпримем попытку описать характерные черты, присущие городскому религиозно-церковному фольклору.

Говоря о культовых феноменах в крупных населенных пунктах, следует отметить, что они в целом приобретают почти исключительный церковный характер¹, поскольку удаление от культурно-бытовой реальности сельского социума исключает следование народным традициям, по своей сути связанным с религией и имеющим культовое происхождение. Однако в более широком и глубоком смысле термина эти феномены в статье нами не рассматриваются, так как они не имеют официального церковно-богослужебного чина. Городская действительность ограничивает и ставит в определенные рамки проявление народной религиозности, постепенно преобразовывая и переосмысливая ее². Поэтому сегодня чаще всего мы оказываемся перед родившимся в процессе культурного творчества народа неким новым феноменом³, который наша фольклористика не должна оставить без внимания.

Пространство города – это место, в котором развиваются и существуют виды современного религиозного фольклора, хотя с распространением городского образа жизни их можно встре-

¹ *Kristiansen R.* Nature and religious identity // *Tradisjon*. 1996. № 26, 1. С. 21–30; *Kretzenbacher L.* Steirisches in Wort und Bild ähnlich zu Legende und Kult um die Kreuzauffindung zu Polling (Oberbayern) // *Bayerisches Jahrbuch für Volkskunde*. 1996. S. 145–156; *Henau E.* Volksreligiositet // *Volkskunde*. 1996. № 97, 4. С. 410–411; *Bravo A.* La Madonna Pellegrina // *I Luoghi della memoria. Simboli e miti dell' Italia unita*. Roma, 1996. P. 533–534; *Novielli E.* La religiosite populaire // *Santi di Casa Nostra*. Monopoli, 1996. P. 150; *Zernack J.* Germanische Restauration und Edda-Frommmigkeit // *Politische Religion, religiöse Politik*. Würzburg, 1997. S. 145–146.

² *Dopsch H.* Zur Entstehung des Salzburger Perikopenbuches // *Das Salzburger Perikopenbuch*. Luzern, 1997. S. 22–23.

³ *Barkalaja A.* A continuing tradition // *Studies in Folklore and Popular Religion*. Tartu, 1996. P. 129.

тить и в греческой глубинке¹. Таким образом, формируется новая традиция, берущая начало в городской среде, имеющая глобализированные формы, приспособляющиеся под национальные и местные культурные традиции и стереотипы каждого региона². Кроме того, эта традиция представляет некую реальность, способную оказать значительное влияние на содержание и методику научного подхода к фольклористике³. Очевидно, что мы имеем дело с новой формирующейся традицией, представляющей собой характерный пример переходного периода и эпохи культурных преобразований⁴.

В урбанизированном обществе наблюдаются тенденции переноса религиозных привычек и традиций из «малой родины» в русло условий городской жизни. На уровне традиционного религиозного поведения это означает, главным образом, что выходцы из определенной местности привносят в городской быт собственные привычки и обычаи на уровне как семьи, так и общества в целом⁵. В первом случае речь идет о традициях семейного религиозного культа, которые продолжают сохраняться, даже будучи перенесенными в чужеродную среду многоквартирных домов или в эклектичное окружение мегаполисов⁶.

¹ *Rowbottom A.* Folk performance and civil religion at royal visits // *Folklore*. 1998. 109. P. 77–88.

² *Kocsis K.* Changing religious patterns in the Carpathian Basin // *Ethnographica et Folkloristica Carpathica*. 1998. 9–10. P. 71–72; *Moffa S.* La tavola di San Giuseppe a Riccia // *L'Arcolaio*. 1997. 4. P. 42–43.

³ *Pfiffner L.* Acht Bruderschaften in Mels. Mels, 1997. S. 54. См. также: *Lehmann H.* Religion und Religiosität in der Neuzeit. *Historische Beiträge*. Göttingen, 1996. S. 46–47.

⁴ *Valcinova G.* Ethnographie et folklore du religieux en Bulgarie // *Ethnologia Balkanica*. 1998. 2. P. 150.

⁵ *Cohen A.P.* The symbolic construction of community. L.; N.Y., 1985. P. 12, а также предисловие к кн.: *Ethnic Groups and Boundaries. The Social Organization of Culture Difference* / ed. F. Barth. L., s.d. P. 9–38.

⁶ *Koppl Chr.* Mystik und Öffentlichkeit. Der Kult der Therese Neumann. Aachen, 1997. S. 76–78. Также см.: *Resistance through Rituals. Youth Subcultures in Post-War Britain* / eds. S. Hall, T. Jefferson. L., 1998. P. 14; Βρύζας Κ. Παγκόσμια επικοινωνία και πολιτιστικές ταυτότητες [*Вризас К.*

Что касается второго случая, они получают поддержку благодаря воздействию местных и национальных сообществ¹. Перенос праздников из родных мест, преданность соответствующим иконам – спискам основной чудотворной иконы каждой конкретной местности, а также проведение специальных литургий и чинов освящения хлебов членами этих общин представляют собой основные мероприятия подобных современных видов народной религиозности. Городские крестные ходы принадлежат именно к этой категории этнографических феноменов, поскольку происходят из соответствующих религиозных обрядов, характерных для сельской местности. Следует признать, что они лишились многих своих этнических ритуальных характеристик² и влились в систему городских церковных мероприятий и обрядов, посредством которых выражается и формируется народная религиозная традиция городов³.

Городские крестные ходы, таким образом, непосредственно и тесно связаны с соответствующими праздничными службами. Речь идет главным образом о процессии выноса икон представителей и покровителей храмов, празднующих свой престольный праздник, о процессии выноса Плащаницы в Страстную Пятницу и иных менее значительных процессиях, например, Водосвятном молебне под открытым небом, проводимом в День Богоявления. Во всех перечисленных случаях, отличающихся своими деталями, общими остаются основные богослужебные эле-

Международная коммуникация и культурная идентичность]. Афины, 1997. С. 142.

¹ *Friedman J.* Cultural Identity and Global Process. L., 1995. P. 102–103; *Sahlins M.* Cosmologies of Capitalism: the Trans-Pasific Sector of The World // *Culture, Power, History: A reader in contemporary social theory* / eds. N. Dirks, G. Eley, Sh. Ortner. N. Y., 1993. P. 415.

² *Browne R.B.* Popular Culture: Notes toward a Definition // *Popular Culture and Curricula* / eds. R.B. Browne, R.J. Ambrosetti. Bowling Green University Popular Press, 1972. P. 4–7; *Storey J.* An Introduction to Cultural Theory and Popular Culture. L., 1993. P. 7–10.

³ *Rupke J.* Religion und Krieg. Zur Verhaltnisbestimmung religioser und politischer Systeme einer Gesellschaft // *Politische Religion, religiöse Politik*. Wurzburg, 1997. S. 312–314.

менты и общие цели, что в дальнейшем будет показано в подробностях.

По большей части крестные ходы относятся к первому случаю, т. е. к крестным ходам причисленных к праздничным службам храмовых праздников, вписывающихся в рамки городских престольных праздников¹. Они либо проводятся вечером накануне праздника, начинаясь после предпраздничной вечерней службы, либо предваряют вечернее богослужение самого праздничного дня. Основная часть мероприятия представляет собой собрание в храме многочисленных священников в торжественных облачениях во главе с местным епископом и их ритуальный торжественный выход из храма для сопровождения иконы святого, украшенной цветами, которую носят по округе, зачастую в специальной деревянной резной кувуклии. Икону проносят по улицам селения, следуя определенному маршруту, который объявляется заранее.

Всю торжественную церемонию нередко сопровождает муниципальный духовой оркестр. Как предусмотрено соответствующим порядком церемонии, торжественная процессия останавливается в определенных точках своего маршрута, в основном на перекрестках и развилках дорог, а также у часовен, для прочтения особых молитв (ектений). Массовым явлением можно назвать и встречу иконы в домах прихожан по ходу следования процессии. Жители выходят на крыльцо дома или на балкон, держа кадила с воскуренным фимиамом, осеняют себя крестным знамением, осыпают шествие цветами, возливают благовония, выражая свое благоговение и почтение святому, в честь которого устраивается праздник. Крестный ход, помимо духового оркестра, предваряют также знамена, хоругви и крест, далее следуют дети и подростки, несущие стяги и религиозную символику, отождествляемую с церковью, отмечающей данный праздник. При этом главенствующее место занимает символическое изображение святого, покровителя и заступника прихода, например, на церковном знамени прихода. На обратном пути, непосредственно перед храмом, делается последняя оста-

¹ *Glassie H. Material Culture. Bloomington, 1999. P. 41.*

новка, когда произносится последняя молитва шествия. Затем настоятель произносит торжественную речь, посвященную данному событию, оркестр играет национальный гимн, предвзярая окончательное завершение церковного действия, после чего икона возвращается в храм, где начинается чтение псалмов вечера следующего дня, и народ постепенно расходится.

Относительно основного порядка всей процедуры крестного хода можно было бы сделать ряд замечаний. Во-первых, что касается шествия, стоит отметить, что крестный ход очерчивает своеобразный круг в рамках соответствующего прихода¹. Речь идет о наследии сельских аграрных торжественных шествий-литаний, когда очерчивался магический защитный круг на местности, составляющей границы села, не только с топографической точки зрения, но и с учетом границ экономической и производственной территории². Для более полного удовлетворения верующих многие городские шествия-литания, ежегодно изменяют маршрут своего следования, покрывая различные части прихода³, чтобы «излить благодать» на всех, по характерному высказыванию одного из священнослужителей Митрополии Перистерии.

В основе подобной практики лежит, естественно, связь церковных обрядов с выражением социального престижа⁴, известная и по иным примерам аналогичных традиций, причем не только греков, но и других народов⁵. Равное распределение благословения, исходящего от крестного хода и шествия священных символов перед входом в дома, обычно ассоциируется в народном сознании с одним из видов символического капита-

¹ Rowbottom A. Op. cit. P. 80; Henau E. Volksreligiositet // *Volkskunde*. 1996. № 97, 4. S. 410.

² Rowbottom A. Op. cit. P. 77.

³ Wolfram R. Prinzipien und Probleme der Brauchtumsforschung. Wien? 1972. S. 52.

⁴ Amberg O. Religiöses Brauchtum hiezulande // *Gelnhauser Heimat-Jahrbuch*. 1997. № 31–34; см. также: Moffa S. Op. cit. P. 41–45.

⁵ Аналогичные проявления народных религиозных традиций у европейских народов см.: Herz E.R., Hans B. Tüchers des Alteren aus dem Heiligen Land und andere Aufzeichnungen // *Mitteilungen des Vereins für Geschichte der Stadt Nürnberg*. 1997. 84. S. 76–78.

ла¹, имеющего особенную ценность и действенность. Именно поэтому прихожане систематически отстаивают свое право на это, точно так же, как настаивают на освящении своих жилищ приходским священником накануне праздника Богоявления. Через праздничные крестные ходы в городах сверхъестественная благодать и сила изливается из храма и нисходит на верующих², освящая их имущество, всю окружающую их обстановку; затем происходит освящение их самих посредством участия в церковных таинствах³. Равное распределение сей святой благодатной силы и составляет предмет притязаний прихожан⁴.

Из вышеизложенного вытекает, что отправление обрядов праздничных крестных ходов имеет характер символического очерчивания границ прихода⁵. Как известно, церковные приходы существовали, в особенности начиная с XVII в. и в более поздний период, как полюс объединения, сплочения и организации нации, т.е. выполняли ту роль, которая была сохранена

¹ Интересные замечания см. работе: Schoos J. Der Heilige Rock zu Trier. Symbol der Einheit im Glauben. Zur Geschichte einer grossen Wallfahrt // *Rheinisches Jahrbuch für Volkskunde*. 1997–1998. 32. S. 203–219.

² Reitz H. Mennoniten in Lorzenbach und Furth // *Der Odenwald*. 1996. 43. S. 124.

³ Cox H. The Secular City. Urbanization and secularization in theological perspective. N.Y., 1966. См. также: Κούζας Γ.Χ. Η καθημερινή ζωή των ζητιάνων στο προαύλιο του Αγίου Αντωνίου Περιστερίου: ετερότητα και περιθωριακότητα στη θρησκευτική ζωή του αστικού χώρου Αλεξάνδρεια [Г.Х. Кузас. Быт нищих во дворе церкви св. Антония Перистерия: уединение и изоляция в церковной жизни города] // Αφιέρωμα στη μνήμη του Ι.Μ. Χατζηφώτη. 1 [Посвящение памяти И.М. Хатзифоти. Вып. 1]. Александрия, 2008. С. 241–242.

⁴ Luckmann Th., Berger P. The social construction of reality: A treatise in the Sociology of Knowledge. N.Y., 1966. P. 35–37.

⁵ Habermas J. Between Naturalism and Religion. Cambridge, 2006. См. также: Кузас Γ.Χ. Op. cit. С. 242; Jorgensen D. Religion and Modernization: Secularization or Sacralization? // Religion and the political orders. Atlanta, 1996. P. 19–30; Wilson B. Religion in Secular Society. L., 1966.

ими и после создания независимого греческого государства. Несмотря на то, что в послереволюционной греческой действительности приходы перестали функционировать в качестве социальной ячейки или стихийной единицы автономной организации и самостоятельной жизни, продолжалось сплочение прихожан вокруг церкви, в результате чего стал проявляться феномен выраженного антагонизма между ними¹, в особенности в рамках сельских поселений греческой глубинки. В городских условиях границы приходов могут быть не столь явными², тем не менее существуют данные относительно церкви и её повседневной практики. Таким образом, крестные ходы, следуя своему маршруту и традиционному порядку, представляют собой своеобразную возможность разграничить их сферы влияния³ с напоминанием верующим о необходимости избегать неправомерных посягательств и недоразумений.

Интерес представляет также практика смешения светских элементов и элементов народного обрядового чина крестных ходов⁴. Это наблюдается во всех видах литаний, изученных

¹ Wallace A. Religion: An Anthropological View. N.Y., 1966. См. также: Berger P. The Sacred Canopy. Elements of a Sociological Theory of Religion. N.Y., 1967; Cox H. Religion and politics, after the Secular City // Religion and the political orders. Atlanta, 1996. P. 1–10; Casanova J. Public Religions in the Modern World. Chicago; L., 1994.

² Аналогичные проявления народных религиозных традиций у европейских народов см.: Popular religion in Germany and Central Europe, 1400–1800. L., 1996. P. 45–47.

³ Аналогичные проявления народных религиозных традиций у европейских народов см.: Stadelmann Chr. Region und Religion // Ostarrichi österreich 996–1996. Menschen, Mythen, Meilensteine. Berger; Horn, 1996. S. 333–355; см. также: Brimnes A. Thoughts about superstition in the Faroes. Uppsala, 1997. P. 95–105; Ehret Gl. Gottesbild. Bilder des Unsichtbaren // Weltkunst. 1997. 67. S. 1602.

⁴ Keszeg V. The Rumanian clergyman and his sphere of beliefs // Ethnographia. 1996. №107: 1–2. P. 335–369; Kretzenbacher L. Mariens Brustweisung. Zum Reststück einer spätmittelalterlichen Wandmalerei in der alten Untersteiermark // Zeitschrift des historischen Vereins für Steiermark. 1997. 88. S. 93–99.

нами, в частности, крестных ходов Страстной Пятницы, Пасхи, Богоявления (Крещения) и т.д. Данный феномен, который широко обнаруживается при анализе этнографических аспектов греческой религиозной традиции, объясняется непосредственной связью государства и церкви, дающей все последние годы пищу для интенсивного общественного обсуждения в Греции. Согласно существующей практике, церковные обряды заимствуют элементы общественного ритуала¹, установленного светской властью. Это касается государственных и национальных празднеств, включая приглашение духовых оркестров или представителей армии и флота, полиции и даже движения скаутов, отдавание почестей при церемонии поднятия флага, при встрече глав иностранных государств и т.п., а также исполнение национального гимна в рамках отправления чисто церковного обряда.

Подобное смешение, которое, по сути, меняет облик городских религиозных шествий, как правило, происходит по инициативе церковных властей, полагающих, что таким образом они могут повысить свой авторитет и престиж². Тесно связанная с реалиями греческого общества – «государства, опирающегося на закон» – эта практика почти не замечена при проведении мероприятий эмигрантами и соотечественниками³, проживающими за пределами Греции. Само собой разумеется, мы не будем вступать в полемику касательно отношений государства и церкви в Греции, поскольку это лежит за рамками настоящего исследования. Отметим лишь, что в подобном смешении имеется специфика, придающая особенную ноту греческому народному религиозному со-

¹ *Faber R.* Politische Theologie oder: Was heist Theokratie? // *Politische Religion, religiöse Politik.* Würzburg, 1997. S. 19–22, 34–36; *Gottler N.* Frommigkeit und Kirchenkritik im Werk Ludwig Thomas // *Amperland.* 1997. 33. S. 158–167; *Heres H.* Zuflucht zum Glauben. Flucht in den Aberglauben. Dachau, 1997. S. 134–135.

² *Heres H.* Op. cit. S. 122–126.

³ *Schmelz B.* Pracht und Macht religiöser Symbole. Volksreligiosität in Spanien // *Drache, Stern, Wald und Gulasch. Europa in Mythen und Symbolen.* Bonn, 1997. S. 91–100.

знанию и опыту¹, оказывая прямое непосредственное влияние на соответствующие традиционные практики греков.

Подобными крестными ходами, как отмечается и в соответствующей зарубежной литературе, городская действительность воссоздается и вновь освящается символически², параллельно с завершением реконструкции обрядов³, в сочетании светских и церковных, административных и религиозных ритуалов. Они являются, таким образом, поводом и отправной точкой для городских церковных шествий-литаний и праздников приходских храмов, а также для реорганизации социальных связей, с учетом того, что они создают ощущение совместного участия в жизни прихода; ощущение, которое в городских центрах нередко утрачивается вследствие большого скопления народа, столь характерного для городского быта⁴. Посредством ритуала крестного хода и демонстрации иконы святого, которому посвящается праздник, обновляются и укрепляются духовные и обрядовые связи прихожан. Это событие оказывает значитель-

¹ *Zernack J.* Germanische Restauration und Edda-Frommigkeit // *Politische Religion, religiöse Politik.* Würzburg, 1997. S. 143–160; см. также: *Zoric Sn.* Ritual between anthropology and science of religion // *Narodna Umjetnost.* 1996. № 33. 1. P. 233–247.

² *Dixon S.* Popular beliefs and the reformation in Branderburg-Ansbach // *Popular religion in Germany and Central Europe, 1400–1800.* L., 1996. P. 119–139.

³ *Lehnmann W.* Kirchen, Schulen, Staat. Religionsunterricht im 19. Jahrhundert // *Individuum und Frommigkeit. Volkskundliche Studien zum 19. und 20. Jahrhundert.* Munster, 1997. S. 131–144; *Rupke J.* Religion und Krieg. Zur Verhältnisbestimmung religiöser und politischer Systeme einer Gesellschaft // *Politische Religion, religiöse Politik.* Würzburg, 1997. S. 309–328; *Wenzel K.* Zur Narrativität des Theologischen. Prolegomena zu einer narrativen Texttheorie in soteriologischer Hinsicht. Frankfurt am Main, 1997. S. 154–155; *Bolstad A.H.* Religious diversity and constrast. Northern-Norway. A Way of life. Tromso, 1997. P. 25–31.

⁴ *Lefebvre G.* Sint-Leonardus in de Bellegemse volkscultuur // *Leiegouw.* 1996. № 38, 2. S. 197–198. Аналогичные замечания см.: *Pentikainen J.* Ritual // *Folklore. An Encyclopedia of beliefs, customs, tales, music and art.* Oxf., 1997. P. 733–736.

ное влияние на сплоченность символических сообществ и групп¹. В наши дни, когда греческие городские центры имеют тенденцию к поликультурности и, естественно, полирелигиозности, подобные обряды имеют особую значимость для сохранения единства общества.

Характерен тот факт, что крестный ход упоминается как отдельное событие, притом зачастую с указанием на участие в нем местного митрополита, что наряду с маршрутом шествия, а также с объявлениями, распечатанными и вывешенными для оповещения верующих о праздниках, народных гуляниях и ярмарках городских приходов², составляет неотъемлемую часть всего ритуала праздника.

Аналогичные феномены наблюдаются в Греции во время крестных ходов с выносом плащаниц, проводимых поздно вечером Страстной (Великой) Пятницы и являющихся массовыми и торжественными³. В данном случае священники соседних приходских храмов нередко договариваются о встрече в условном месте, где собираются процессии от каждого храма, чтобы совместно провести часть крестного хода, совместно вознести «ектеньи», как бы еще раз подчеркивая царящую между ними любовь, мирное и дружественное соседство и со-

¹ *Stadelmann Ch.* Mariazell // *Ostarrîchi österreich* 996–1996. Menschen, Mythen, Meilensteine. Berger; Horn, 1996. S. 291–301; *Motyka G.* Wallfahrtskirche Rechberg // *Die Oberpfalz*. 1997. № 85, 4. S. 212–214.

² *Κούζας Γ.Χ.* Μεταξύ θρησκευτικής λαογραφίας και υλικού πολιτισμού: Η αφίσα στο πανηγύρι του αστικού χώρου, Λαογραφία [Кузас Г.Х. Между религиозным фольклором и материальной культурой: афиша народного гулянья в городе] // *Фольклор*. 2007–2009. № 41; Τόμος Εκατονταετήριος. Αφιέρωμα στα εκατό χρόνια (1908–1909 / 2008–2009) της Ελληνικής Λαογραφικής Εταιρείας και του περιοδικού «Λαογραφία» [Том, посвященный столетней годовщине основания Греческого фольклорного общества (1908–1909/2008–2009)]. С. 215–244.

³ *Martin von Tours.* Ein Heiliger Europas. Ostfildern, 1997. S. 299. См. также: *Bernhart J.* Tagebucher und Notizien: 1935–1947. Weissenhorn, 1997. S. 453–456.

трудничество¹. В ходе этого шествия, как и положено во время похоронной процессии, верующие держат в руках зажженные от Благодатного огня большие и маленькие свечи, пытаясь донести искорку этого огня до своих домов².

Как это бывает во время крестных ходов с иконами святых, так же и здесь важную роль играют цветы, которыми украшены икона праздника и эпитафий (кувуклия). После соприкосновения со священными предметами и символами эти цветы считаются освященными (люди почитают их как святыню) и даже, по всей вероятности, носителями сверхъестественных сил³, чудесное действие которых передается людям, семьям и домам⁴. Поэтому эти цветы раздаются верующим, которые бережно хранят их и используют при необходимости для исцеления от различных недугов. Господином Д.С. Лукатосом эта церковная практика ранее охарактеризована как «новое разделение, новая задача, перераспределение»⁵, что очевидно могло иметь место в случаях, когда приносимые для украшения икон цветы брались из собственных садов и палисадников самих прихожан, что сегодня в рамках городского быта наблюдается все реже и реже⁶.

¹ См.: Rom in Bayern. Kunst und Spiritualität der ersten Jesuiten. München, 1997. S. 345–346; Plotz R. Ambrosio de Morales // *Sternenweg*. 1997. 19. S. 25–30.

² *Fudge Th.* The «crown» and the «red gown». Hussite popular religion // *Popular religion in Germany and Central Europe, 1400–1800*. L., 1996. P. 38–57.

³ *Bauer F.X.* Das Bistum Passau unter Bischof Dr. Michael von Rampf (1889–1901). Passau, 1997. S. 203–205.

⁴ *Dincev K.* From the general to the specific holy space in the historical heroic folklore // *Sveti mesta na Balkanite*. Sofia, 1996. С. 45–50. Интересные сведения содержатся в работе: Dörner J. Das Versteigerungsprotokoll der Kirchen von Schoberg und Thal 1806 // *Oettinger Land*. 1997. 17. S. 193–212.

⁵ *Loukatos D.S.* Fleurs et plantes dans les Eglises Orthodoxes Grecques: Offrandes redistribuées, a des fins magico-religieuses // *Ελληνογαλλικά. Αφιέρωμα στον Roger Millieux* [Греко-французские. Посвящение Roger Millieux]. Афины, 1990. С. 447–460.

⁶ *Kurkela-Pennanen Pekka V.* Folklore festival as a holy place // *Sveti mesta na Balkanite*. С. 270–273.

В наше время цветы приносят из соседнего цветочного магазина, вследствие чего украшения из них хоть и выглядят богаче и роскошнее, но одновременно стали более бездушными и безжизненными, более стандартными и декоративными¹.

Как правило, крестные ходы Страстной Пятницы в каждом городе имеют местом сосредоточения верующих центральную площадь, куда приносят плащаницы близлежащие храмы и сходятся их прихожане (если это осуществимо), либо Кафедральный Собор и ближайшие к нему храмы.

Крестные ходы Богоявления совершаются лишь в тех приходах крупных населенных пунктов, которые расположены близ озер, прудов и водоемов, где тот или иной водный резервуар освящается специальным чином священнодействия². Этот чин под открытым небом сопровождается меньшим числом верующих и не составляет неотъемлемой части церковно-служебной практики городских приходов, равно как и его проведение не является повсеместно распространенным фактом. В крестных ходах Богоявления во время проведения Водосвятного молебна вновь основной целью является освящение городской местности, поскольку посредством священнодействия храм, являющийся религиозно-культовым центром данного прихода, символически соединяется с домами и улицами всего района³.

Безусловно, если в крестном ходе Великой Пятницы или Богоявления принимает участие епископ, необходимо позаботиться об установлении на специальном месте некоего помоста, на который взойдет весь клир и с которого будут возглашаться

¹ Интересные данные см.: *Jansma L.* The Melchiorite Anabaptist movement in the Netherlands // *Akadeemia*. 1997. 12. P. 2555–2574. См. также: *Rublak U.* Female spirituality and the infant Jesus in the late medieval Dominican convents // *Popular religion in Germany and Central Europe, 1400–1800*. P. 16–37.

² *Johnson T.* Blood, tears, and Xavier-water. Jesuit missionaries and popular religion in the eighteenth-century Upper Palatinate // *Popular religion in Germany and Central Europe, 1400–1800*. P. 187–190.

³ *Ibid.* P. 198–200; см. также: *MacGuire B.* Norm and Practice in Early Cistercian Life // *Norm and Praxis im Alltag des Mittelalters und der Fruhen Neuzeit*. Wien, 1997. S. 107–124.

основные «ектеньи» всего чина, а также будет провозглашено краткое праздничное слово епископа, обращенное к собранию верующих, что становится одним из наиболее значимых моментов всей службы.

Городские крестные ходы, о которых шла речь выше, уходят корнями в аналогичные сельские религиозно-культурные литании, упомянутые ранее. Они отличаются по форме проведения от предыдущих главным образом тем, что основная цель проведения чина освящения не конкретизируется полностью прошениями о плодородии, как это мы наблюдаем в сельской местности¹. Горожанин хочет, чтобы освятилось окружающее его пространство, застроенное зданиями и другими постройками, в то время как сельский житель возносит свои прошения о плодородии полей и урожае, благодаря чему он получит все, что ему необходимо для жизни². Городские крестные ходы в большей степени освободились от архаического ритуала, устанавливающего аналогичные помпезные шествия, связанные с земледелием; частично секуляризировались и больше приняли характерные черты некоего зрелища³, но при этом не являются худшим по качеству выражением религиозных чувств как тех, кто их организует, так и тех, кто участвует в них.

Следует, однако, отметить, что как сельские, так и городские крестные ходы продолжают оставаться узловыми моментами традиционной религиозности греческого народа в его высшем торжественно-праздничном выражении. В любом случае городские шествия содержат скорее общественные, нежели магические последствия, поскольку преследуют цель, прежде всего, сблизить прихожан и укрепить отношения между ними, становясь своеобразным ядром духовной организации и традицион-

¹ *Hammer-Franz Gangl K., Krippen I. Spiegel der Krippenlandschaft Salzkammergut. Bad Ischl, 1997. S. 46–50.*

² *Ibid. S. 66–69.*

³ *Pfeifer M. Der Weihrauch. Geschichte, Bedeutung, Verwendung. Regensburg, 1997; Sella D. Santini e immagini devozionali in Europa del secolo 16 al secolo 20. Lucca, 1997.*

ной активности¹ в пределах многолюдных и безликих городских образований нашего времени². Вот почему городские крестные ходы, отличающиеся по способу проведения и имеющие некоторые отличительные характеристики, исследованные выше, являются основными элементами городской фольклористики и недавно возникшей отрасли нашего религиозного фольклора.

Ю.Д. Анчабадзе

Харбин в этнокультурном развитии кавказской диаспоры на Дальнем Востоке

Перипетии исторических событий конца XIX в. привели к образованию российской диаспоры в странах сопредельных дальневосточным рубежам России. Наиболее крупная российская община образовалась в Китае, что было связано с реализацией грандиозного политико-экономического проекта по строительству Китайско-Восточной железной дороги. Проложенная по районам Северной Маньчжурии и Внутренней Монголии, трасса КВЖД соединила Транссибирскую магистраль с Порт-Артуром, став символом политической, военной и экономической экспансии России на дальневосточном направлении. Несчастные итоги русско-японской войны 1904–1905 гг. внесли существенные коррективы в расстановку сил в регионе, однако

¹ *Pietsch E.* Vogtlandische Bornkinnlfiguren // *Vogtlandische Heimatblätter*. 1997. № 17, 6. S. 4–7; *Stockner A.* Die Reisacher Weihnachtsskrippe. Ein praktischer Arzt als Krippenabuer // *Oettinger Land*. 1997. 17. S. 262–287.

² *Βουλγαράκης Η.* Η ενορία: Αδιέξοδα και διέξοδοι [Вулгаракис И. Приход: безвыходность и выход] // Γεώργιος Γρηγοριάτης κ.άλλ., *Ενορία*. Προς μια νέα ανακάλυψή της. [*Григориатис Γ.* и др. Приход: Его новое открытие]. Афины, 1993. С. 29–44. См. также: *Μαντζαρίδης Γ.* Η ζωή της Εκκλησίας μπροστά στις σύγχρονες εξελίξεις [*Манτζаридис Г.* Церковная жизнь в свете новых вызовов] // Γεώργιος Γρηγοριάτης κ.άλλ., *Ενορία*. Προς μια νέα ανακάλυψή της. Αθήνα, 1993. [*Григориатис Γ.* и др. Приход: Его новое открытие]. Афины, 1993. С. 72–79.

в целом не отразились на завершении строительства дороги и сопутствующей инфраструктуры в полосе отчуждения¹.

Первые изыскательские работы, к которым приступили в 1986 г., развернувшееся вскоре строительство и, наконец, начало с 1903 г. эксплуатации дороги поглощали огромное количество рабочих рук. Постоянно возрастающая потребность в людской силе удовлетворялась в основном за счет россиян, которые сначала в пределах полосы отчуждения, а затем и в других регионах Китая основали многочисленные колонии, образовавшие со временем пространство российской дальневосточной диаспоры, ставшей уникальным феноменом отечественной истории XX столетия.

С самого начала российское население КВЖД было полиэтничным. Н.Е. Аблова отметила, что «хорошие заработки и возможность быстрого обогащения привлекали на КВЖД представителей всех национальностей России»². Вряд ли допустимо генерализировать это утверждение, хотя не подлежит сомнению, что во многих случаях именно экономические соображения были основными мотиваторами миграционных перемещений на Дальний Восток, в частности в зону строительства КВЖД. В результате уже в первые годы реализации проекта в полосе отчуждения, в Маньчжурии, наряду с русскими проживали представители многих других народов, входивших в состав Российской империи, в частности украинцы, евреи, татары, латыши, литовцы, поляки, греки и др.; столь же рано на КВЖД появились и выходцы с Кавказа.

Второй этап значительного приращения российской диаспоры на Дальнем Востоке связан с революционными событиями 1917 г., которые лишили родины десятки тысяч россиян, вынужденных бежать из народившейся Страны Советов. Спасаясь

¹ Официальное наименование прилегавших к линии КВЖД земель, обладавших статусом экстерриториальности с распространением на них российского законодательства.

² Аблова Н.Е. КВЖД и российская эмиграция в Китае. Международные и политические аспекты истории (первая половина XX века). М., 2005. С. 128

от большевиков, эмигранты попадали на Дальний Восток разными путями, подчиняясь разным мотивациям, но, по словам той же Н.Е. Абловой (и в данном случае с ней можно полностью согласиться), «беженцы из Советской России стремились не просто в Маньчжурию, а на КВЖД, надеясь найти в Харбине и на линии не только работу и кров, но и привычный русский уклад жизни среди российского же населения»¹. С этой второй волной российских эмигрантов в Китай прибыло немало кавказцев.

Кавказские общины существовали во многих центрах расселения российской дальневосточной диаспоры. Выходцы с Кавказа жили, в частности, в Синьцзине (Чанчуне), Хайларе, Мукдене, Дайрене, Тяньцзине, Циндао, Цицикаре, Ханьдаохэцзы, Сахалине, Пекине, Шанхае и в ряде других городов и населенных пунктов, расположенных как в зоне отчуждения, так и вне ее. Однако наибольшее количество кавказцев проживало в Харбине, где они представляли весьма заметный сегмент в составе населения многоликой, полиэтнической и поликультурной неофициальной «столицы» КВЖД.

Между тем, определить численность кавказского населения города весьма сложно. Немногочисленные дореволюционные статистические источники не различали этническую принадлежность «российскоподданных»; в дальнейшем статистика также не обращала ни малейшего внимания на этническое разнообразие россиян, зато в силу политической значимости скрупулезно подсчитывала наличие или отсутствие у них советского гражданства.

Что касается косвенных данных, то они весьма немногочисленны и в целом ненадежны, что, естественно, сказывается на попытках их обобщения. Так, крайне противоречивы, хотя и основаны, вероятно, на неких архивных материалах сведения Н.А. Василенко. По ее данным, в «годы русско-японской войны свыше 300 грузин имели торговые предприятия, около 40 чел. трудились на железной дороге и приблизительно 250 чел. состояло на военной службе»; в то же время она утверждает, что всего несколько лет спустя, по данным на 28 июля 1910 г., ко-

¹ Аблова Н.Е. Указ. соч. С. 121.

личество грузин в Харбине было менее 20 человек¹. Вряд ли за такое короткое время численность грузинской общины могла так резко сократиться. Для 1905 г. И.К. Капран даже называет точную цифру харбинских грузин – 2356 чел.; для 1944 г. она же дает цифру в 173 человека, правда, оговаривая, что это относится только к членам грузинского общества «Саэрто»². Н. Старосельская отметила, что грузин «поначалу было немного. После революции, количество грузин в Маньчжурии увеличилось – белогвардейцы, беженцы из России»³. По относящимся к 1933 г. сведениям журнала «Горцы Кавказа», «общее число кавказцев в Харбине превышает 500 человек. Горцев из этого количества – около 40 человек, 1 азербайджанец, а остальные – грузины и армяне. Почти в равном числе»⁴. В то же время Н.Е. Аблова утверждает, что на рубеже 1930–1940-х гг. только в Армянском национальном обществе «Миютюн» состояло 350–400 членов⁵. Напрашивается вывод, что при всей важности приводимых данных они должны рассматриваться пока как сугубо предварительные, нуждающиеся в дальнейших уточнениях и корректировке.

Основными этническими группами кавказцев в Харбине были грузины и армяне. Менее многочисленную, но достаточно заметную этническую общину Харбина представляли осетины. В городе жили представители и других народов региона, не составляя, однако, в численном отношении какой-либо значимой общности.

Кавказцы Харбина были представлены практически во всех социально-профессиональных нишах города. Естественно, что

¹ *Василенко Н.А.* О численном и национальном составе населения Харбина в 1898–1917 гг. // *Дальний Восток России – Северо-Восток Китая: исторический опыт взаимодействия и перспективы сотрудничества.* Хабаровск, 1998. С. 63.

² *Капран И.К.* Повседневная жизнь русского населения Харбина (конец XIX в. – 50-е гг. XX в.). Владивосток, 2011. С. 95

³ *Старосельская Н.* Повседневная жизнь «русского» Китая. М., 2006. С. 106.

⁴ *Зарубежная хроника // Горцы Кавказа.* 1933. № 3.

⁵ *Аблова Н.Е.* Указ. соч. С. 131.

многие харбинцы были связаны с работой на КВЖД – среди служащих дороги были и кавказцы. Так, представителями инженерного корпуса являлись Л.С. Будагианц, Л.С. Сафарианц, приехавший из Грузии В.Н. Ионатамов. Выйдя в 1923 г. за штат, инженер Л.С. Сафарианц организовал вместе с братом успешно работавшую строительную кампанию «Тидунгун-сы». Предприятие товарищества Адаянца предлагало покупателям «обувь изящную и прочную собственного производства».

Вообще, присутствие кавказцев в экономической жизни Харбина было весьма значительным. Так, многие выходцы с Кавказа занимались торговыми операциями, держали магазины, лавки, складские помещения и т.д. Например, среди харбинцев большой известностью пользовались «винно-гастрономический магазин» В.М. Церцвадзе, а также аналогичное заведение владельцев Микатадзе и Цхомелидзе; владелец Глonti предлагал своим покупателям «вина виноградные и натуральные и кофе настоящего свежего помола».

Среди хозяйственных занятий представителей кавказской общины значительное место занимало ресторанное дело. По сведениям И.К. Капран, уже перед русско-японской войной в самом оживленном районе города – Пристани – Гомартели открыл ресторан «Бристоль»¹. Другой грузинский старожил Харбина Д.Т. Кутелия, прибывший сюда в 1906 г., также открыл свое предприятие – небольшой ресторан «Боржом», который держал до самой смерти в 1941 г. Многими харбинскими ресторанами владели армяне. Так, владельцем ресторана «Казбек» был Г.М. Тер-Аракелов, «Иверия» принадлежала В. Акопову, а «Тотос» – Т.Г. Тер-Акопову. Любимым времяпрепровождением харбинцев было посещение кафе, кондитерских, чайных и т.п. заведений. К их услугам были предприятия, многими из которых также владели кавказские жители города, как, например, осетин В.Н. Джагаев, открывший кафе «О-Гурмэ». Весьма посещаемым харбинцами было кафе-кондитерская «Арабат» Мисака-Тациана, кафе Аспетяна славилось в городе своими конфетами и пирожными «Пьяная

¹ Капран И.К. Указ. соч. С. 146.

вишня». Армянин В.И. Грдзелов наладил в Харбине свое шоколадно-конфетное дело, открыл несколько кафе.

Кавказцы владели некоторыми харбинскими гостиницами. Как видно, не все эти заведения соответствовали высоким потребительским стандартам. Так, прибывшему в Харбин известному впоследствии писателю и исследователю Н.А. Байкову посоветовали поселиться в гостинице, хозяином которой был грузин Гомартели. Увы, прибыв на место, путники «остановились у подъезда жалкого одноэтажного низкого здания с маленькими подслеповатыми окнами. Над дверью этого здания красовалась заржавленная вывеска: “Номера для приезжих Гомартели”»¹. Однако позднее, отрывая в сентябре 1920 г. на Пристани гостиницу «Палас», ее владелец Г. Мхитарянц разразился в популярной харбинской газете «Новости жизни» рекламным опусом, в котором в восторженных тонах расписал свое заведение. По его словам, в «Паласе» к услугам постояльцев «лучшие большие светлые номера с центральным отоплением, электрическим освещением, ванны, телефон во всех этажах, европейская прислуга, чистота, аккуратность, тишина, спокойствие, комиссионеры говорят на иностранных языках». В непродолжительное время было обещано открытие ресторана и бильярдной. «Льщу себя надеждой, – писал отельер Г. Мхитарянц, – видеть моих многоуважаемых господ пассажиров в новой моей гостинице»².

Кавказцы были представлены и в других профессиональных срезах харбинского социума. Среди них было много врачей, своей самоотверженной преданностью делу заслуживших любовь и уважение горожан. Таковы были доктора С. Мигдисов (Мгдесян), терапевт и педиатр А.Н. Джишкарини, хирург Д.Т. Челахсаев, трагическая смерть которого повергла в траур не только харбинских осетин, но все многонациональное население города³. Кавказцы подвизались в провизорской службе.

¹ Байков Н.А. Мой приезд в Маньчжурию // Русский Харбин / Сост., предисл., комм. Е.П. Таскиной. М., 1998. С. 9.

² Новости жизни. 1920. № 194.

³ Тысячи харбинцев проводили прах д-ра Д.Т. Челахсаева // Харбинское время. 1942. 27 августа.

Так, одна из крупных аптек Харбина была известна горожанам под названием Грузинская, так как ее владельцами и служащими были выходцы из Грузии.

Кавказцы работали в образовательной сфере Харбина, в том числе в его высшей школе: в Северо-Маньчжурском университете, в котором предмет, который в учебной программе был обозначен как «математическая статистика», преподавал И.И. Гогвадзе. В.М. Карселадзе в 1916–1926 гг. был секретарем Харбинского городского самоуправления; в городе он был также известен как начальник добровольной пожарной дружины, активный член Харбинского общества спортсменов. Кавказцы подвизались и на ниве духовного окормления харбинцев. Так, о. Симеон Дзугаев, длительное время являвшийся настоятелем Свято-Михайловской церкви на Мулинских коях, в 1943 г. продолжил свое служение уже в Харбине.

Кавказцы проявили себя в литературной и художественной жизни города. Признанной харбинской поэтессой была Лидия Хаиндрова (Хаиндрава), чье творчество составляет значительную страницу в наследии дальневосточной ветви литературы русской эмиграции. Елена Джагаева была талантливым скульптором, ее победа на всеманьчжурском художественном конкурсе в 1940 г. вызвала в Харбине взрыв ликования. Другой представитель осетинской общины – Тебо Карцати стал известен своей публицистикой, его аналитические статьи о политическом положении на Дальнем Востоке охотно печатали кавказские эмигрантские издания в Европе.

Некоторые кавказцы зарабатывали себе на жизнь, занимаясь «профессиональным» спортом. Так, в 1920-х гг. в Харбине чрезвычайной популярностью пользовались борцовские поединки. Среди харбинских борцов особой известностью пользовался Вано Меделаури – «лев Грузии», как называли его поклонники. Бои с участием Вано вызывали неименное восхищение знатоков, которые восторженно описывали его победы на страницах спортивной хроники харбинских газет.

Внутреннее сплочение наиболее крупных этнических общин Харбина структурировалось различными организационными рамками. Так, уже в 1905 г. было образовано Грузинское обще-

ство, активно работавшее практически до разрушения Русского Харбина в конце 1940-х гг. Работой общества руководило правление, которое образовывало комиссии по отраслям деятельности: ревизионную, финансовую, арбитражную и культурно-просветительную. Председателями Грузинского общества в разные годы были Ю.Л. Хаиндров (Хаиндрава), В.И. Кучухидзе, Г.Е. Хундадзе.

Считая главной целью сплочение членов общины, большое внимание уделялось организации совместных мероприятий, которые давали возможность более близкого и непринужденного общения между сообщинниками. С этой целью часто проводились совместные мероприятия, отмечались исторические и знаменательные даты, устраивались праздники и увеселения. Значительным направлением деятельности было оказание благотворительной помощи сообщинникам. Это направление деятельности особенно усилилось после 1917 г., когда появилась необходимость в «материальной и моральной поддержке грузинам, оказавшимся в Маньчжурии в составе белых армий и беженцам из России и Сибири». Г.В. Мелихов указывает, что «выдавались пособия беднякам и неспособным к физическому труду, принимались на бесплатное лечение больные; за счет общества хоронили умерших»¹. Общество поддерживало немущих студентов. Так, на годовом собрании в марте 1941 г. обсуждался вопрос о субсидии студенту Матишвили и было постановлено выплачивать ему по 25 гоби в месяц².

Среди национальных грузинских институций важное место занимала библиотека-читальня, которая среди харбинцев была известна как «Грузинская библиотека». Инициатором ее создания был Ю.Л. Хаиндров, который, как свидетельствует Е. Таскина, на эти цели собрал значительные средства среди грузинской колонии³. Ее основание в 1906 г. было важным событием в жизни Харбина, так как город еще не имел подобных культур-

¹ Мелихов Г.В. Белый Харбин. Середина 20-х. М., 2003. С. 22.

² Годовое собрание членов Грузинского общества // Харбинское время. 1941. 1 апреля.

³ Таскина Е. На перекрестке эпох и культур // Русский Харбин. С. 47.

ных очагов. Хотя библиотека называлась Грузинской, но она не была этнической, так как оставалась общедоступной, выполняя функцию фактически общегородской библиотеки. Пополняя свои фонды, библиотека могла предложить своим читателям 16 тыс. книг. Важно было то, что пользоваться ее фондами можно было бесплатно.

Поддерживать работу библиотеки было нелегко. Грузинское общество постоянно выделяло определенные суммы на ее нужды, существенная помощь поступала от частных жертвователей. Однако этого порой не хватало. В 1923 г. библиотека стала испытывать серьезные финансовые трудности, которые грозили ей закрытием. Харбинцы не остались равнодушными к бедам любимой библиотеки. Через газеты общественность обратилась к харбинцам с призывом личным участием решить материальные проблемы библиотеки. «Новости жизни» напоминали читателям, что «говорить о культурном значении библиотеки-читальни, единственной в городе по количеству и ценности книг, напоминать о заслугах библиотеки-читальни перед местным обществом в годы темной дореволюционной реакции, когда библиотека высоко несла свое знамя, выполняя культурную миссию, организуя культурные празднества, – это значило бы стучаться в открытую дверь»¹. Достучаться до харбинцев удалось. 12 мая состоялся кружечный сбор средств на пополнение денежного фонда, что облегчило положение библиотеки. Тем не менее, все же пришлось обратиться за помощью к городскому управлению, которое постановило ежегодно выделять 2 тыс. на нужды заведения.

Армянское национальное общество было создано в 1917 г. В разные годы его руководителями были С.Г. Мигдисов, С.В. Грдзелов, И.М. Касканльян, В.Я. Согомоньян. Общество также стремилось сплотить своих членов проведением общих совместных мероприятий, солидарной работой и т.д. В последнем случае важное значение имела благотворительная деятельность: общество полностью брало на себя воспитание и образование сирот, поддерживало неимущих членов. При этом благо-

¹ О грузинской библиотеке-читальне // Новости жизни. 1923. 9 марта.

творительная деятельность Армянского общества была направлена не только на соплеменников, но распространялась на всех харбинцев. В этом отношении ярким примером является организованный армянами при Русском общественном комитете ночлежный дом, который был назван именем д-ра С.Г. Мигдисова (сконч. в 1933 г.), чья подвижническая деятельность никогда харбинцами не забывалась. В этом благотворительном заведении могли найти приют и крышу над головой бездомные, инвалиды, немощные, люди с ограниченными физическими возможностями. Армяне не оставляли своим вниманием это заведение, внося свои пожертвования на нужды пансионеров. Последние благодарили Армянское общество за «отзывчивость и жертвенность»¹.

Общество содержало спортивный кружок «Орел», члены которого были хорошо известны харбинцам, так как спортсмены периодически демонстрировали горожанам свои достижения. Так, в воскресный день 27 июня 1926 г. «в местном армянском спортивном кружке “Орел” состоялся спортивный праздник. В программе праздника участвовали более 40 спортсменов и спортсменок кружка под руководством инструктора Ростомьянца. Армянскими физкультурниками были отлично проланы групповые движения в вольной гимнастике. Перед состязаниями состоялся парад спортсменов»².

Осетины Харбина также были объединены в общественную организацию, но, к сожалению, мы пока не располагаем достаточной информацией, которая позволила бы позволить дать более или менее подробную характеристику ее деятельности. Что касается харбинцев – выходцев с Северного Кавказа, то скорее всего их общинные интересы удовлетворялись в рамках Тюрко-татарского общества, которое объединяло всех мусульман Харбина. В целом Е.Е. Аурилене правильно отметила, что в Харбине «религиозные, земляческие, корпоративные, благотво-

¹ Благодарность обитателей дома им. д-ра С.Г. Мигдисова // Харбинское время. 1941. 1 ноября.

² Спортивный праздник // Новости жизни. 1926. 29 июня.

рительные, культурно-просветительные и иные эмигрантские учреждения играли интегрирующую роль»¹.

Важной задачей своей деятельности национальные общества считали сохранение этнокультурной спецификации общины, поддержку и пропаганду национального наследия, культивирование этнических представлений и самоидентификации индивидов. Родной край, оставшийся за тысячами километров, всегда воспринимался кавказцами как духовная опора и объект идеальных переживаний. Между тем, революционные события 1917 г. отрезали кавказцев, как и подавляющее большинство харбинцев, от России, а советизация региона в 1920–1921 гг. – полностью оборвала связи и с родиной. В этих условиях кавказцы стремились утвердиться на тех опорах социальной и духовной жизни, которые символизировали бы приверженность и солидарность с вековыми традициями и обыкновениями предков.

Так, важнейшей опорой этнического и исторического самосознания была религиозная идентификация. В религиозном отношении грузины являлись чадами Русской православной церкви в Маньчжурии, а ее руководители митрополиты Мефодий и Мелетий были почитаемыми пастырями. Поэтому неудивительно, что председатель грузинского общества Г.Е. Хундадзе принял участие в особо торжественном праздновании именин митрополита Мелетия, состоявшемся 25 февраля 1942 г., выступив с приветственным словом². Характерной чертой приходской жизни грузин было их особо трепетное отношение к харбинскому Свято-Иверскому храму. Считалось, что это «грузинский» храм, так как большинство членов общины (независимо от места проживания) являлись его прихожанами. Соответственно все наиболее значимые религиозные события в жизни общины проходили в стенах храма, а его настоятели были прекрасно осведомлены о жизни и нуждах своих грузинских прихожан.

¹Аурилене Е.Е. Российская диаспора в Китае. Маньчжурия. Северный Китай. Шанхай. 1920–1950-е гг. Хабаровск, 2003. С. 34.

² День ангела митрополита Мелетия – праздник всей епархии // Харбинское время. 1942. 26 февраля.

Подавляющее большинство армян принадлежало к Армянской апостольской церкви. Организационно армянские приходы Дальнего Востока были сначала в подчинении духовным властям Армавира и Северного Кавказа, но с 1925 г. перешли в непосредственное подчинение Эчмиадзина. У армян имелись собственные храмы: в 1918 г. была построена небольшая деревянная молельня; в тот же год начато строительство храма, который 18 ноября 1923 г. был освящен во имя св. Григория Просветителя. С 1918 г. духовным пастырем харбинских армян, как и всех армян Маньчжурии и Китая, был приехавший из Владивостока о. Егише Ростомян. После его смерти в 1933 г. армяне в течение нескольких лет оставались без религиозного руководителя, пока в 1937 г. в Харбин не прибыл о. Асохик Газарян¹. В то же время армянская община не была едина в религиозном отношении: часть харбинских армян находилась в лоне римско-католической церкви.

Проживавшие в Харбине кавказцы-мусульмане оставались прихожанами местной мечети.

Важным элементом стратегии сохранения и поддержания этнической идентичности кавказских общин Харбина было культивирование идеи сопричастности к национальным корням и историческим традициям своей родины. Последние для армян и грузин во многом сопрягались с традициями христианства, которые были важнейшими опорами этнической и культурной идентификации. В то же время харбинские кавказцы свято чтили праздничные даты, которые соотносились с национальной исторической памятью и маркировали историко-культурную самобытность и автономность своей общинной группы.

Традиционным праздником грузинской колонии, например, был отмечавшийся 27 января день св. Нины – просветительницы Грузии. По легенде, пришедшая из Каппадокии св. Нина просветила грузин светом евангельского учения, совершив великий духовный переворот в жизни пребывавшего до этого во мраке многобожия народа. После молебна, который обычно

¹ Бахчинян А. Армянская церковная жизнь Харбина // Историко-филологический журнал. Ереван, 2009. № 1.

совершался в излюбленном грузинами Свято-Иверском храме, члены общины собирались вместе, чтобы прослушать лекции и рассказы о подвиге равноапостольной просветительницы Грузии. Вечер завершался, как правило, за праздничным угощением. Другим праздником грузинской колонии был день св. царицы Тамары, отмечавшийся 14 мая. 1 сентября грузинская колония праздновала день установления в Грузии монархического строя, который отсчитывался от даты от восшествия на престол царя Фарнаоза. Незадолго до этого избранный председателем грузинского общества Г.Е. Хундадзе внушал своим соплеменникам, что они являются наследниками большой культурной традиции, отмечая, что несмотря на исторические потрясения, «Грузия сохранила свою культуру, богатую историю и все время являлась авангардом утверждения в мире христианской культуры. Грузия, имеющая историю в несколько тысяч лет продолжительностью, никогда не умрет. Национальная Грузия жива и всегда будет жить, а грузины всегда умеют ценить своих героев и никогда их не забудут»¹.

В феврале армянская колония отмечала национальный и религиозный праздник «Варданацтов», который был установлен в память героев, павших в 451 г. на поле брани, защищая христианскую веру. 25 октября община праздновала День армянской культуры. В армянской исторической традиции он был установлен в честь восьми святых отцов – переводчиков Библии и Евангелия, которые начали свою работу в 412 г.

Помимо этого, национальные общины стремились обозначить свое присутствие в культурном поле города устройством этнических праздников, балов, вечеров и т.д. С одной стороны, эти акции вписывались в общехарбинское обыкновение проведения всевозможных корпоративных праздников и гуляний², с другой – давали возможность подчеркнуть и манифестировать культурную самобытность группы, самим войти в символическое пространство этнического быта. Так, грузинская колония

¹ Хундадзе Г.Е. Сегодня – 2244 годовщина установления в Грузии монархического строя // Харбинское время. 1942. 1 сентября.

² См. об этой страсти харбинцев: Мелихов Г.В. Указ. соч. С. 281.

устроивала ежегодный «Грузинский вечер», который обычно проводился в здании Коммерческого собрания. Эти вечера пользовались успехом у харбинцев. В предвкушении одного из них, который проводился 11 марта 1923 г., харбинская газета выражала уверенность, что «красиво задрапированные восточными тканями залы, красочные национальные костюмы, восточная музыка и полные неизъяснимой прелести грузинские танцы сумеют создать ту атмосферу восточного праздника, которую хотят придать ему устроители»¹.

При этом понятно, что этническая маркировка элементов материальной культуры оставалась принадлежностью костюмированных празднеств и тому подобных акций, в то время как в повседневной жизни горожан она была вытеснена из бытового обихода. Впрочем, некоторые исключения фиксировались. Так, известный член Грузинской общины, герой Порт-Артура и Георгиевский кавалер, ротмистр Г.Д. Круашвили иногда расхаживал по улицам Харбина, будучи облаченным в бурку и папаху. Доктора Т.Д. Челахсаева провожали в последний путь, по осетинскому обычаю ведя перед гробом коня. Эти акции опять-таки носили демонстративный, манифестирующий характер, подчеркивающий этническую символизацию индивидуального поведения или ситуационного казуса.

Следует обратить внимание и на присутствие кавказской символики в визуальном пространстве Харбина. Так, одна из улиц города носила наименование Кавказская, и это не могло не вызывать определенных эмоций у соответствующих этнических групп харбинцев.

В харбинских кинотеатрах демонстрировались ленты кавказской тематики. Так, в мае 1920 г. в кинотеатре «Глобус» демонстрировался документальный фильм «Годовщина объявления независимости Грузии», который запечатлел тифлисские празднования 26 мая 1919 г. Газетная реклама обещала зрителям «грандиозные съемки с натуры», привлекая также тем, что «в картине сняты все правительство и все общественные деятели Грузии во главе старого меньшевика (так в тексте. – Ю.А.)

¹ Грузинский вечер // Новости жизни. 1923. 9 марта.

Н. Жордания, а также сняты Гегечкори, Чхенкели и др.»¹ Естественно, подобные ленты находили отклик, прежде всего, среди зрителей – представителей кавказской общины, однако фильм, по всей вероятности, посмотрела гораздо большая аудитория, потому что на тех же сеансах вслед демонстрировалась «современная драма» под названием «Лунная красавица» с участием самой Веры Холодной.

В октябре 1923 г. на харбинские экраны вышел фильм «Алла-Верды, или Роковой гость», сценарий которого представлял «драму в 6 актах». «Кино-драма “Алла-Верды”, – гласила газетная реклама, – одна из величайших особенно удавшихся постановок, рисующих быт жителей благословенного Кавказа. Инсценировка известной застольной песни, послужившей фабулой для данной драмы, разыграна среди чарующей природы Кавказских гор. Это драма особенно захватывает внимание зрителя и оставляет у него неизгладимое впечатление»². Вряд ли можно ошибиться, если предположить, что это впечатление оставалось, прежде всего, у кавказских зрителей киноленты. В начале 1940-х гг. в харбинском «художественном» кабаре «Бомонд» шла постановка «Кавказская любовь» с участием известных и популярных харбинских артистов З. Ребриковой и Н. Семовских³.

В обиходе были книги кавказской тематики. Представителей общины наверняка могло заинтересовать одно из рекламных объявлений общедоступной библиотеки Д.Н. Бодиско о том, что среди новых поступлений значатся романы осетина Цаллыккаты «Брат на брата» и армянина Е. Чаренца «Страна Наири»⁴.

Кавказцы проявляли большой интерес к событиям на родине, к жизни своих соплеменников в новой, неведомой коренным харбинцам стране под названием СССР. Нечасто, но в харбинской печати появлялись публикации, связанные с Кавказом, рассказывавшие о жизни региона; порой, правда, информация оказывалась весьма специфического свойства. Так, сообщалось, что

¹ Новости жизни. 1920. 25 мая.

² Новости жизни. 1923. 3 октября.

³ Объявления // Харбинское время. 1941. 19 января.

⁴ Новости жизни. 1926. 14 января, 18 марта.

«на украинско-польской границе арестовали грузинского меньшевика Джапаридзе и польского шпиона Положина. На допросе они рассказали, что грузинские меньшевики, бежавшие из Грузии и живущие сейчас за границей, занимаются шпионством и доставляют все сведения о Красной армии, которые им удастся собрать в Советском Союзе, польскому генеральному штабу». Более того, оказалось, что «в Киеве открыта шпионская шайка, состоящая из грузин-меньшевиков. Всех их будут судить»¹.

Интерес к событиям на родине многократно возрос в годы, когда разворачивались сражения Великой Отечественной войны. Летом 1942 г. фронт вплотную приблизился к кавказским пределам. Харбинские газеты наполнились корреспонденциями о положении в регионе, перемежая реальные факты с домыслами и фантазиями. Так, читатели-кавказцы могли узнать, что в некоторых районах Грузии и Азербайджана якобы начались восстания против «комиссаров, которые при помощи войск реквизируют большое количество хлеба для промышленных районов Нижней Волги». При этом «восстания в Грузии приняли такие размеры, что представители центрального московского правительства были вынуждены покинуть страну»². Газеты живописали, как на Кавказе советские войска несут непрерывные поражения, а число красноармейцев, бегущих через турецкую границу, день ото дня увеличивается. «Перебежчики рассказывают, что кавказские народы видят в происходящих событиях приближения дня их независимости и только выжидают подходящего дня для выступления. Поэтому, как только падет Сталинград, положение для большевиков еще больше ухудшится и создадутся такие условия, при которых они не смогут управлять кавказскими народами»³.

С окончанием Второй мировой войны в мире произошли коренные геополитические изменения, в том числе и в дальнево-

¹ Раскрытие шпионажа // Новости жизни. 1926. 5 февраля.

² Восстания на Кавказе принимают грозные размеры // Харбинское время. 1942. 17 мая.

³ Народы Кавказа ждут подходящего момента для выступления // Харбинское время. 1942. 21 августа.

сточном регионе. Прямым следствием этих изменений стало исчезновение Русского Харбина. Возведенный силой и духом российских людей в маньчжурских степях город в новых условиях оказался обреченным, под его историческим существованием была подведена черта. Малозначительное событие в глобальном масштабе – оно приобрело характер вселенской катастрофы, обрушившей жизнь тысяч россиян, вынужденных оставить свой дом на земле, которая волею судьбы стала родной и близкой. В этом отношении кавказцы разделили участь остальных харбинцев – русских, своих соседей других национальностей, которые были поставлены перед дилеммой – репатриация в СССР (в этом случае дорога на родину часто пролегла через ГУЛАГ) либо уход в новое рассеяние. Впрочем, постхарбинская судьба кавказских жителей города нуждается в дополнительном изучении.

Список сокращений

- АВПРИ – Архив внешней политики Российской империи
- АКАК – Акты Кавказской археографической комиссии
- ГАСК – Государственный архив Ставропольского края
- ГАКК – Государственный архив Краснодарского края
- ДУМ – Духовное управление мусульман
- МАЭ – Музей антропологии и этнографии
- НКР – Нагорно-Карабахская республика
- ПМА – Полевые материалы автора
- ПСЗ РИ – Полное собрание законов Российской империи
- РГВИА – Российский государственный военно-исторический архив
- РГИА – Российский государственный исторический архив
- СМОМПК – Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа
- СОИГСИ – Северо-Осетинский институт гуманитарных и социальных исследований
- ССКГ – Сборник сведений о кавказских горцах
- СЭ – Советская этнография
- ТИЭ – Труды Института этнографии
- УЗ КБНИИ – Ученые записки Кабардино-Балкарского научно-исследовательского института
- ЦГА КБР – Центральный государственный архив Кабардино-Балкарской республики
- ЦГА РД – Центральный государственный архив Республики Дагестан
- ЦГА РСО-Алания – Центральный государственный архив Республики Северная Осетия-Алания
- ЦГИАГ – Центральный государственный исторический архив Грузии

Авторы

Абазов Алексей Хасанович – старший научный сотрудник сектора этнологии Института гуманитарных исследований КБ НЦ РАН, кандидат исторических наук; alex_abazov@list.ru.

Анчабадзе Юрий Дмитриевич – ведущий научный сотрудник Института этнологии и антропологии РАН, доктор исторических наук; anchabadze@list.ru.

Варвунис Манолис Герасимович – профессор этнографии факультета истории и этнографии Государственного университета Фракии.

Великая Наталия Николаевна – профессор кафедры истории России Армавирской государственной педагогической академии, доктор исторических наук; velikaya@mail.ru.

Дзагов Рустам Нургалиевич – старший научный сотрудник сектора истории Института гуманитарных исследований Правительства КБР и КБНЦ РАН, кандидат исторических наук, доцент; dzagow@mail.ru.

Доде Звездана Владимировна – Институт социально-экономических и гуманитарных исследований Южного Научного Центра РАН, доктор исторических наук; zvezdana_dode@yahoo.com.

Зельницкая (Шларба) Рица Шотовна – научный сотрудник Российского этнографического музея; riza81@yandex.ru.

Клычников Юрий Юрьевич – профессор кафедры истории государства и права России и зарубежных стран Пятигорского государственного лингвистического университета, доктор исторических наук; klichnikov@mail.ru.

Лазарян Сергей Степанович – доцент кафедры истории государства и права России и зарубежных стран Пятигорского государственного лингвистического университета, кандидат исторических наук; alfostr@yandex.ru.

Мусаева Майсарат Камиловна – Институт истории, археологии и этнографии Дагестанского научного центра РАН, кандидат исторических наук; majsarat@yandex.ru.

Невская Татьяна Александровна – профессор кафедры истории России Северо-Кавказского федерального университета, доктор исторических наук; tnevskaya @ yandex.ru.

Прасолов Дмитрий Николаевич – заведующий сектором этнологии Института гуманитарных исследований КБНЦ РАН, кандидат исторических наук, доцент; dm_prasol@mail.ru.

Пчелинцева Наталия Дмитриевна – научный сотрудник Института этнологии и антропологии РАН, кандидат исторических наук; pchelin.nd@gmail.com.

Роцин Михаил Юрьевич – старший научный сотрудник Института востоковедения РАН; arcana_coelestia@inbox.ru.

Соловьева Любовь Тимофеевна – старший научный сотрудник Института этнологии и антропологии РАН, кандидат исторических наук; lubsolov@gmail.com.

Тер-Саркисянц Алла Ервандовна – главный научный сотрудник ИЭА РАН, доктор исторических наук; aeters@mail.ru.

Туаева Берта Владимировна – ведущий научный сотрудник Северо-Осетинского института гуманитарных и социальных исследований им. В.И. Абаева Владикавказского научного центра РАН и Правительства Республики Северная Осетия – Алания, доктор исторических наук; ms.amaga@mail.ru.

Урушадзе Амиран Тариелович – научный сотрудник Института социально-экономических и гуманитарных исследований Южного научного центра РАН, кандидат исторических наук; urushadze85@mail.ru.

Цыбулькикова Анастасия Александровна – доцент кафедры всеобщей и региональной истории Армавирской государственной педагогической академии, кандидат исторических наук; ana555000@yandex.ru.

Шевцова Анна Александровна – старший научный сотрудник факультета международного образования Московского института открытого образования, доктор исторических наук; ash@inbox.ru.

Научное издание

**Город в этнокультурном пространстве
народов Кавказа**

Материалы X Конгресса
этнографов и антропологов России

Художник:
Орлова Е.В.
Компьютерная верстка:
Симонова О.Г.

В оформлении обложки использована картина
Джованни Вепхвадзе «Весь Тифлис»

Подписано к печати 11.09.2014 Формат 60×84 1/16
Гарнитура Times New Roman. Усл.-печ. л. 14,6
Тираж 500 Тип.зак.

Участок множительной техники
Института этнологии и антропологии РАН
119991 Москва, Ленинский проспект 32А

**ДОПОЛНЕНИЕ для формата PDF
ЦВЕТНЫЕ ИЛЛЮСТРАЦИИ**

К статье Н.Д. Пчелинцевой, Л.Т. Соловьевой. «Азербайджан: этно-культурные аспекты городской среды»



Баку, Ичеришехер. Традиционные утварь у сувенирного магазина



Баку. Уголок Старого города



Баку. Оформление двора возле кафе «Лявянги»



Город Исмаиллы. Оформление сквера перед зданием Администрации



Город Шемаха. Ограда вдоль улицы



Баку. Оформление источника в память погибших на Карабахской войне



Баку. Барельеф на стене жилого дома



Город Шемаха. Мастер-медник со своими изделиями



Баку. Изготовление блюд ленкоранской кухни лявянги



Традиционное азербайджанское блюдо кюфта



Баку. Студентки университета



Оберег от сглаза на свадебном платье



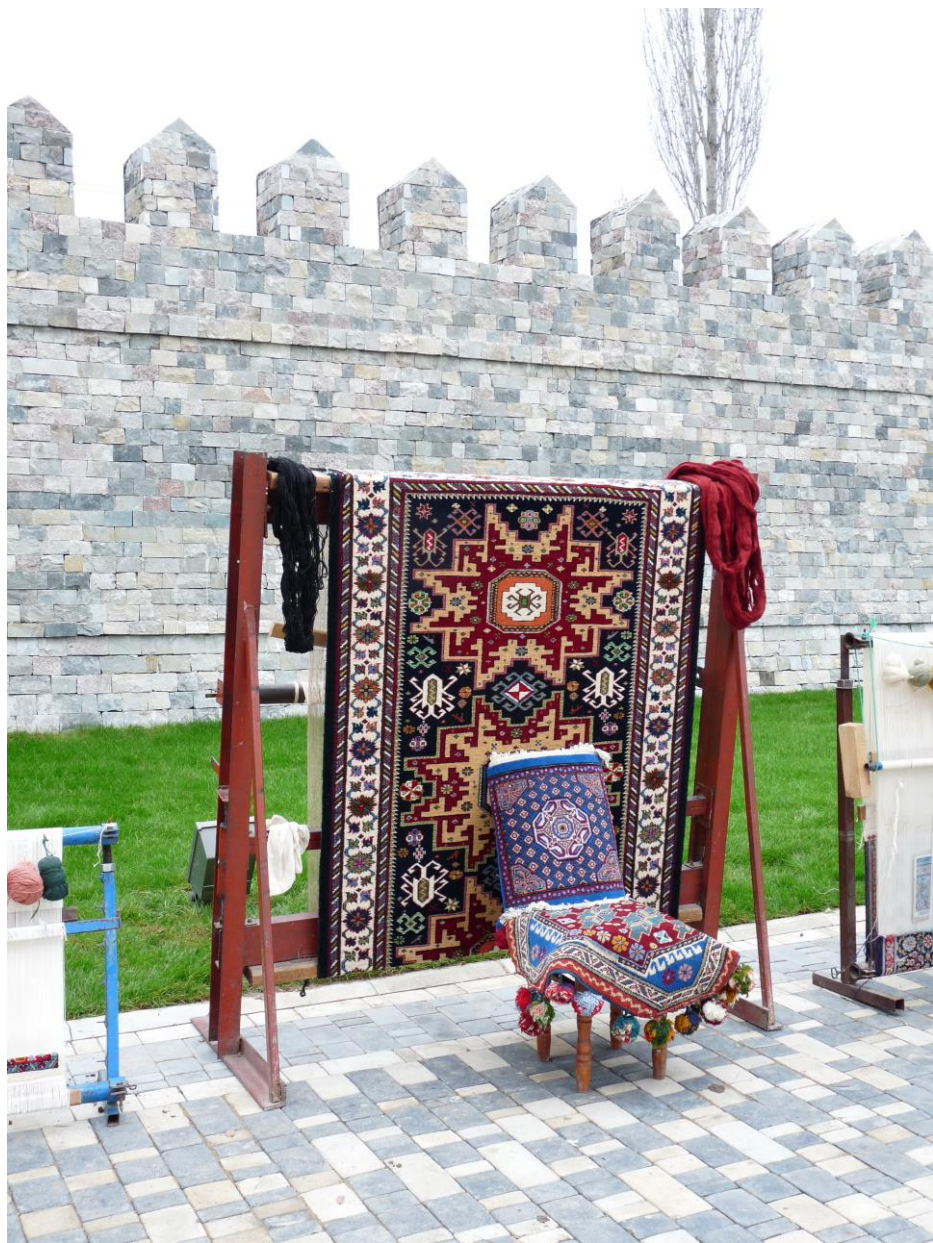
Исмаиллы, День города. Традиционные музыканты-ашуги



Городской базар в Исмаиллы.



Продажа шерсти на городском базаре в Исмаиллы

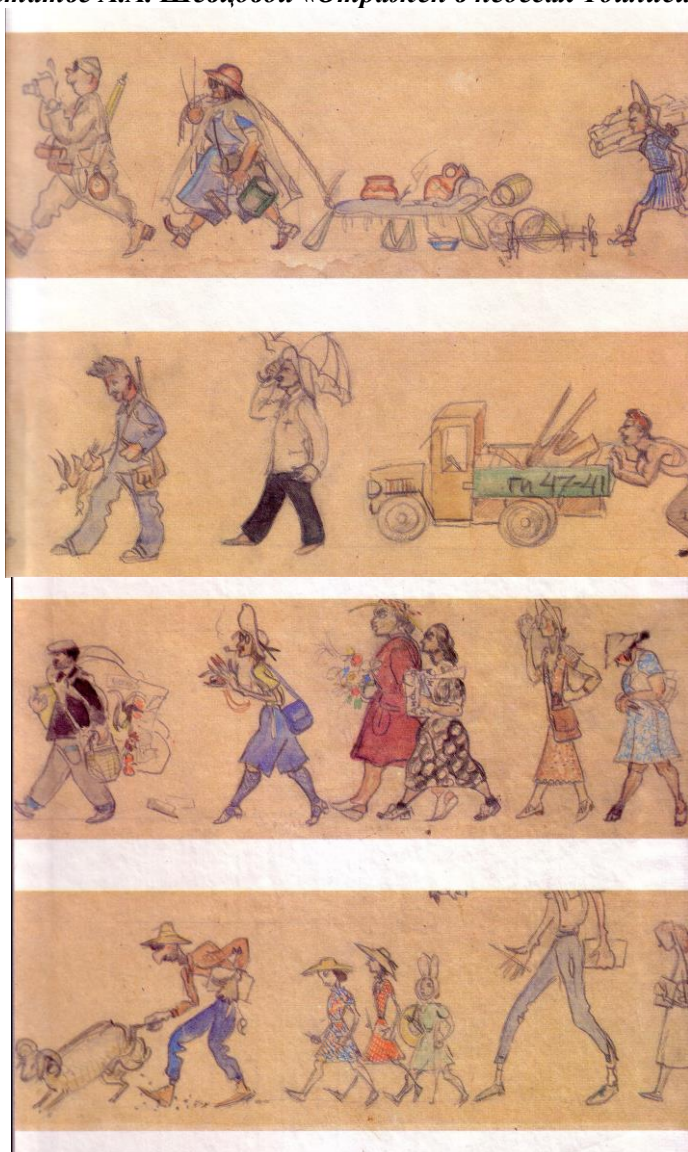


Исмаиллы, День города. Выставка ковровых изделий.



Исмаиллы, День города. Мастер-скорняк со своими изделиями

К статье А.А. Шевцовой «Отражен в небесах Тбилиси»...



Нино Браилашвили. Тбилисские этнографы. Дружеский шарж



Джованни Вепхвадзе. Весь Тифлис



Джованни Вепхвадзе. Мои предки – граждане Тифлиса



Каха Хинвели. 8-е марта в старом Тбилиси



Ваха Месхи. Старый Тифлис



Татьяна Овчатова-Паписашвили. Воронцовский мост



Русудан Хантадзе-Андроникашвили. Два платана