

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

КУЛЬТУРНОЕ НАСЛЕДИЕ НАРОДОВ КAVKAZA

Ответственный редактор Ю.Д. Анчабадзе



Нестор-История
Москва • Санкт-Петербург
2014

УДК 008.001(479)
ББК 71.4
А74

Рецензент
Н. И. Халдеева

*Работа выполнена в рамках
Программы фундаментальных исследований Президиума РАН
«ТРАДИЦИИ И ИННОВАЦИИ В ИСТОРИИ КУЛЬТУРЫ»*

А74 Культурное наследие народов Кавказа / отв. ред. Ю. Д. Анчабадзе —
М. ; СПб : Нестор-История, 2014. — 292 с.

ISBN 978-5-4469-0225-5

В статьях сборника анализируются различные аспекты культурного наследия народов Северного и Южного Кавказа в контексте теории возникновения и угасания цивилизационных пучков ойкумены. В центре внимания механизмы развития, сохранности и возрождения культурных традиций в условиях трансформирующегося социума, функциональная специфика традиционных ценностей в глобализирующемся мире, роль идеологического фактора в сохранении и актуализации культурного наследия. Сборник посвящен памяти выдающегося российского кавказоведа Я. С. Смирновой (1920–2011) и в мемориальной части содержит воспоминания исследователя о годах жизни и профессиональной деятельности.

**УДК 008.001(479)
ББК 71.4**

ISBN 978-5-4469-0225-5



© Институт этнологии
и антропологии РАН, 2014
© Коллектив авторов, 2014
© Издательство «Нестор-История», 2014

Введение

Культурное наследие народов Кавказа является едва ли не главным предметом кавказоведческих исследований за весь период существования этого регионального направления этнографии. Исследования культуры кавказских народов проводились в широких предметно-тематических рамках, охватывающих хозяйственную, жизнеобеспечивающую, соционормативную и гуманитарную сферы, в рамках которых накоплена весьма богатая историографическая традиция. Однако все исследовательские усилия были сосредоточены в основном на описании и анализе традиционных форм бытования культурных институтов народов региона. Даже в тех работах, которые хронологически охватывают современный период этнокультурного развития Кавказа, главное внимание уделяется поискам пережиточных культурных форм, демонстрации их «полнокровного» функционирования в сегодняшней действительности, неизменности и исконности этнических традиций. Однако такой подход ограничивает исследовательские возможности. Во-первых, он исключает анализ цивилизационной специфики Кавказского региона, который является связующим звеном между восточноевропейским и западноазиатским цивилизационными ареалами. Во-вторых, он элиминирует последствия модернизационной эволюции, которая была характерна для развития этнических культур Кавказа на протяжении XX столетия. В-третьих, он исключает необходимость изучения глобализационных инвазий, неоднозначное, противоречивое и пока не во всем понятное воздействие которых на современный облик кавказской этнокультуры несомненно.

С другой стороны, нельзя отрицать ригидности многих компонентов культуры народов Кавказа, особенно в соционормативной и гуманитарной сферах. Более того, требуют изучения охранительные и ревитализационные тенденции, которые ныне актуализированы в общественно-политическом сознании и бытовой практике народов региона. Эти тенденции во многом являются следствием негативных

политических процессов, связанных с военными и межэтническими конфликтами, ввергающими социум в экстремальные условия существования, выход из которых зачастую видится в мобилизационных формах этнического развития. Однако именно в этих условиях наблюдаются искажения и деформации культурного наследия, силовое внедрение чужеродных либо атавистических социально-бытовых и нормативных институтов, агрессивное навязывание новых идентичностей. С этой точки зрения культурное наследие народов Кавказа нуждается в охране и поддержке, в создании условий для гармоничного взаимодействия традиционных и новационных черт в культуре и быте народов региона, их пропаганде. А это невозможно без тщательного историко-этнографического изучения социальной действительности.

В теоретической этнографии признано, что традиция является важнейшим видом информационных связей, поддерживающих темпоральное существование этноса, в том числе его культурное наследие как концентрированное выражение традиционности этнического облика социума. В этом контексте в статьях сборника рассмотрены основные механизмы возникновения и угасания цивилизационных пучков ойкумены, факторы развития, сохранности и изменения культурных традиций в условиях трансформирующегося социума, уяснения механизмов эволюции традиций в глобализирующемся мире, выявления роли идеологического фактора в сохранении и актуализации культурного наследия.

Настоящий сборник статей подготовлен в рамках осуществления проекта «Народы Кавказа: этнические традиции в условиях модернизации» по Программе фундаментальных исследований президиума РАН «Традиции и инновации в истории культуры».

В декабре 2011 года ушла из жизни доктор исторических наук, многолетний сотрудник отдела Кавказа Института этнологии и антропологии РАН Я. С. Смирнова (1920–2011). Это огромная потеря для нашей науки, отечественного кавказоведения. Коллектив авторов посвящает свои работы светлой памяти Ярославы Сергеевны.



РАЗДЕЛ ПЕРВЫЙ

ПАМЯТИ
ЯРОСЛАВЫ СЕРГЕЕВНЫ
СМИРНОВОЙ

In Memoriam

Ярослава Сергеевна Смирнова ушла из жизни в декабре 2011 года. Ее уход стал огромной потерей для российской этнографии и отечественного кавказоведения.

Основное дело профессиональной жизни Ярославы Сергеевны пришло к ней почти случайно: поехав не в намечавшуюся экспедицию, а в другую, она впервые побывала на Кавказе, отдав впоследствии все силы изучению культуры и быта народов этого региона, став виднейшим представителем кавказоведческой этнорегионалистики.

Наиболее весомый вклад Ярослава Сергеевна внесла в изучение семьи и семейного быта. Среди специалистов и широкого круга читателей хорошо известны ее многочисленные работы, посвященные генезису исторических форм семейной организации, специфике протекания социокультурных процессов в семейно-бытовой сфере, обрядово-нормативным аспектам семейного быта. При этом важная особенность исследований Ярославы Сергеевны состояла в том, что институт семьи, семейный быт, семейная обрядность, гендер рассматривались ею в самых широких — хронологических, территориальных, конкретно-ситуационных, проблемно-теоретических аспектах, что делает многочисленные труды Ярославы Сергеевны фундаментальной основой этого направления нашей науки. Ее обобщающая монография «Семья и семейный быт народов Кавказа» — одно из самых значительных достижений нашей фамилиологической литературы.

В то же время исследовательские интересы Я. С. Смирновой были широки и многогранны. Признание у специалистов получили ее работы, связанные с изучением общественного быта, соционормативных аспектов этнической культуры, историографии и источниковедения этнографии, антропологии права.

Огромнейшее значение в научной работе Я. С. Смирновой имела экспедиционная деятельность. Ярославе Сергеевне довелось работать практически во всех регионах Северного Кавказа, собрать разнообразный и уникальный материал, характеризующий живое бытование

этнокультурной традиции местных народов. В поле ярко проявились организаторские качества исследователя, способность выстроить экспедиционную стратегию, умение эффективно и доверительно работать с информаторами. Участвуя в экспедициях Я. С. Смирновой, многие наши коллеги прошли школу профессионального мастерства, обрели ценнейшие навыки работы в поле.

Изучая положение кавказской женщины, Ярослава Сергеевна сама была ярким воплощением великого женского начала. Она была ослепительно хороша в молодости, очень ярка и эффектна в зрелые годы, но и в последнее время сохраняла удивительное, обезоруживающее обаяние, которое всегда было неотделимо от замечательных черт ее характера. Ярослава Сергеевна была мягка, деликатна, неизменно приветлива и доброжелательна, ни при каких обстоятельствах не изменяя этим своим человеческим качествам. Для всех у нее в избытке была неисчерпаемая доброта и сердечная душевность. Ярослава Сергеевна обычно даже не подозревала, как — подробно расспросив о делах, о жизни, о домочадцах — могла подбодрить, утешить, разделить печаль, искреннее порадоваться удаче. Это неудивительно. Ярослава Сергеевна принадлежала к слою нашей интеллигенции, который в своем мироощущении еще хранил те основные заповеди, которые, собственно, и были атрибутивной спецификацией этого уже практически исчезнувшего слоя нашего общества. С уходом Ярославы Сергеевны этот слой еще более истончился.

Я. С. Смирнова являлась представителем славной когорты наших старших учителей и коллег, которые влились в работу института вслед за первым поколением его основателей. Оставаясь все эти годы сотрудником ИЭА, Ярослава Сергеевна пользовалась неизменной любовью и уважением всего коллектива. Ее имя навсегда останется широко известным и почитаемым в многонациональном научном сообществе российских кавказоведов.

Вскоре после кончины Ярославы Сергеевны в ее архиве была обнаружена рукопись статьи «Межсемейные связи и надсемейные структуры в общественном быту народов Северного Кавказа». Рукопись оказалась полностью завершенной и, вероятно, предназначалась для публикации, которая, к сожалению, по каким-то причинам не состоялась. Печатая статью в настоящем сборнике, мы с удовлетворением отмечаем, что еще один замечательный научный труд Я. С. Смирновой становится достоянием нашего исследовательского сообщества.

Ярослава Сергеевна Смирнова: «Я поехала на Кавказ... и на Кавказе осталась»

Нашей встрече с Я. С. Смирновой предшествовали довольно длительные переговоры, так как Ярослава Сергеевна долго не соглашалась на интервью. Ей почему-то казалось, что ее воспоминания «не представляют никакого интереса», что она мало о чем может вспомнить, так как всегда была углублена либо в работу, либо в житейские обстоятельства, поэтому многое «проходило мимо» и память мало что ей оставила для воспоминаний. Однако за этими явными отговорками чувствовалось иная, более глубокая причина. Мне показалось, что существовал некий психологический барьер, который мешал Ярославе Сергеевне перейти рубеж воспоминаний, мысленно углубиться в прожитые годы, тем более рассказывать о них.

Однако наша встреча все же состоялась. 12 октября 2011 года Ярослава Сергеевна пригласила меня домой, согласившись ответить на мои вопросы. Беседа прошла легко и свободно. Видимо, преодолев мучившие ее сомнения и неуверенность, Ярослава Сергеевна сама оказалась воодушевленной темой разговора, возможностью высказаться, вспомнить начальные годы жизни и профессиональной карьеры. При этом, как и можно было предполагать, несмотря на большую временную дистанцию, память Ярославы Сергеевны удерживала многие интересные детали, подробности и факты, касающиеся времени, науки и людей. Рассказы об этом и составили сюжетную канву нижеследующего текста.

При подготовке материала к печати текст практически не подвергался стилистической правке. Оттого, возможно, в нем чувствуется некоторая шероховатость, отрывочность, «неровность», которые присущи обыденной устной речи — и в этом нам также видится ценность данного нарратива. После нескольких часов беседы стало очевидно, что

о многом еще не сказано. Ярослава Сергеевна была готова продолжить интервью. Попросив выключить диктофон, она сказала: «Об остальном давай поговорим в следующий раз». Следующий раз, увы, не наступил...

Ярослава Сергеевна, Вы видный представитель советской и российской этнологической науки, представитель ведущего поколения отечественных кавказоведов. Ваши труды признанно считаются классикой нашей науки. Однако интересно было бы узнать о ваших ранних годах, о годах детства и юности.

Я родилась на Украине в городе Проскурове. До восьми лет жила в Киеве.

Воспоминания раннего детства отрывочны. Помню день вербного воскресения в Киеве. Бабушка моей подружки взяла нас с собою в церковь. Саму службу не помню в подробностях. В то же время дорога домой по выходе из храма оставила большое впечатление — вся улица казалась лентой из угольков от многочисленных бумажных фонариков со свечами. Вместе с веточками вербы их несли верующие.

Вспоминаются праздники Пасхи. Мы с подружкой (мне пять-шесть лет) бежим по коридору большой квартиры. Вдруг строгий оклик ее мамы: «Девочки, не бегать, пекутся куличи! От малейшего сотрясения опадут».

Вечернее застолье на Пасху. Большой стол для детей отдельно. На столе, обязательно покрытом белой скатертью — кружевные куличи, низкие, плотные, зато сладкие бабы. Творожная пасха с оттиском креста на плоской стороне, яркие разноцветные яйца среди зеленых побегов овса (специально выращенного к Пасхе); окорок, хворост (очень вкусный), клюквенный морс в больших кувшинах, вазы трех уровней с фруктами и конфетами.

Особенно яркое впечатление оставил один пасхальный день. Служба в католическом храме (я одно время жила в семье поляков: мама работала, и меня не с кем было оставить дома), затем торжественный ход священников, служителей церкви с хоругвями. Я с подружкой и еще с несколькими девочками — все в белых платьях, с большими бантами на головах. В руках корзиночки, наполненные белыми цветами (кажется, жасмином), идем впереди шествия, разбрасывая цветы.

На Рождество обязательно красиво украшенная елка. На столе — кутья (мед, перетертый мак, изюм, рис, маковое молоко), различные пироги.

Впервые поступила в школу во второй класс в городе Свердловске. Из времени жизни в Свердловске остались воспоминания о детских играх в большом дворе, где наряду с широко распространенными тогда играми в казаки-разбойники, лапту, играли в явно старинную еще дореволюционную игру, когда произносили определенный текст со словами «а мы просо сеяли, сеяли». Любила кататься на гигантских шагах. Столб с веревками с петлями на концах стоял во дворе. Зимой сами заливали горку для катания на санях.

Вспоминается приглашение в гости на запрещенную тогда елку, устроенную для дочери в квартире высокопоставленного чиновника (ясно не помню, какого именно, то ли секретаря обкома, то ли директора и строителя Уралмаша — Банникова¹). Окна в комнате были плотно зашторены, что меня, девочку, тогда сильно удивило. Конечно, большое впечатление оставило первое, причем самостоятельное, посещение оперного театра, где пела тогда знаменитая впоследствии певица Петрусенко². Слушала оперы «Руслан и Людмила», «Золотой петушок», «Русалка».

На всю жизнь осталось впечатление от одного посещения библиотеки. Мне восемь или девять лет. Свободно читаю серьезные для моего возраста книги: «Хижина дяди Тома», «Приключения Тома Сойера», романы Жюль Верна, Диккенса. Тогда для большинства моих сверстников такое «чтиво» было не по силам, сложно. Библиотекарша относилась ко мне очень хорошо, доверяла выдачу книг. И вот однажды, как только я вошла, она попросила меня войти в соседнюю комнату и из кучи лежащих на полу книг выбрать все, что мне захочется. По секрету объяснила, что все книги подлежат списанию, а затем сожжению, потому что в одних говорится о Боге, христианских праздниках, другие — «буржуйские», изданные еще до революции, некоторые в XVIII, XIX веках. Предупредила — никому об этом рассказывать нельзя. Взяла «Детство. Отрочество. Юность» Л. Н. Толстого, «Пятнадцатилетний капитан», «Дети капитана Гранта», несколько книг Майн Рида,

¹ Банников Александр Петрович (1895–1932) — начальник строительства (с 1926 года) и первый директор Уральского завода тяжелого машиностроения; в семье Банниковых росла дочь Лилианна

² Петрусенко Оксана Андреевна (1900–1940) — артистка оперы, исполнительница народных украинских песен, с 1916 по 1927 годы работала в украинских музыкально-драматических труппах.

великолепно изданный том Байрона и того же великолепного уровня издания альбом живописи на французском языке.

Затем я училась в Уфе. В Уфе поразили, конечно, деревянные тротуары, маленькие домики, величественная река с храмом на берегу (в 1950-х годах его снесли), ледоход.

В 1933 году была принята в шестой класс (с предварительной сдачей экзаменов) в 459-ю школу города Москвы. Окончила школу в 1938 году.

Между прочим, в новогоднее празднование 1936 года елку официально разрешили, и я помню хлопоты по выбору и закупке елочных украшений для школьного праздника и, конечно, первый школьный бал в 1937 году с елкой в Колонном зале Дома союзов; каждая школы Москвы получила тогда по несколько билетов.

Как сложились годы Вашего студенчества?

По окончании школы в 1938 году я поступила на теплотехнический факультет МЭИ. В те годы не практиковались дни «открытых дверей», а потому об особенностях выбранной профессии узнавала на собственном опыте и из консультаций с девушками старших курсов. Убедилась, что технические дисциплины и профессия инженера-теплотехника не для меня.

Таким образом, потеряв год, забрала документы. С детства любила исторические романы, с увлечением читала об археологических раскопках, о работах Шлимана; в школьные годы мне были интересны и книги с описанием быта разных народов: индейцев, негров, северян, украинцев. Но я решила стать археологом, и в 1939 году подала заявление в приемную комиссию истфака МГУ. Приняли без экзаменов, так как имела диплом отличницы (тогда золотых медалей еще не было).

Не повлиял ли на Ваше решение стать археологом Абрам Исаакович Першиц? По его воспоминаниям, он тоже хотел специализироваться по кафедре археологии.

Нет. Я познакомилась с Ромой³, когда мы проходили собеседование в университете. Двое будущих студентов, мы разговорились. Потом, совершенно не договариваясь, оказались в одной группе по изучению

³ Першиц Абрам Исаакович (1923–2007) — этнограф, историк первобытного общества, теоретик этнологии; муж Я. С. Смирновой.

французского языка. Так что Абрам Исаакович не оказал влияния на мое решение стать археологом.

Кто еще был на Вашем курсе?

Зига Шмидт⁴, Рома Першиц (мы в одной группе были), Чистякова Ирина Викторовна, Вадим Александров⁵, Миша Гефтер⁶. На втором курсе пришел Миша Геллер⁷, он вместе с женой приехал из Польши; мы вместе были в эвакуации, потом он стал видным диссидентом. Восленский Миша⁸, потом в Германии был во главе какого-то центра — он очень упорно учился, языки учил и т.д. Зимин Александр⁹. Учились Надя Онайко (археолог), Соня Изумова (работала потом в ГИМе); Авдусин¹⁰, кажется, тоже учился у нас. Саша Медведев¹¹ вел после Арциховского раскопки в Новгороде, и при нем также были обнаружены берестяные грамоты, он умер там же, на раскопе. Зоя Никольская. А вообще на курсе было сто пятьдесят человек.

⁴ Шмидт Сигурд Оттович (1922–2013) — историк, археограф, теоретик краеведения, долгие годы отдал преподавательской работе в Историко-архивном институте.

⁵ Александров Вадим Александрович (1921–1994) — историк, этнограф, специалист по исторической этнографии русского народа; с 1956 года сотрудник ИЭ АН СССР. См.: Липинская В. Вадим Александрович Александров // ЭО. 1994. № 5.

⁶ Гефтер Михаил Яковлевич (1920–1995) — историк, философ, публицист; деятель правозащитного и диссидентского движения в СССР.

⁷ Геллер Михаил Яковлевич (1922–1997) — историк, публицист, писатель, деятель правозащитного и диссидентского движения в СССР.

⁸ Восленский Михаил Сергеевич (1920–1997) — историк, философ; в 1972 году стал невозвращенцем в СССР; возглавлял Институт по изучению советской действительности (Бонн), широко известен своими исследованиями советской партийно-государственной номенклатуры.

⁹ Зимин Александр Александрович (1920–1980) — историк, исследователь русского средневековья, автор работ по социально-политической истории, истории общественной мысли, историографии, источниковедению.

¹⁰ Авдусин Даниил Антонович (1918–1994) — археолог, исследователь славяно-русских древностей и раннегородской культуры.

¹¹ Медведев Александр Филиппович (1916–1984) — археолог; в 1939–1944 учился на историческом факультете МГУ, в 1944–1947 — в аспирантуре; один из основных научных сотрудников Новгородской археологической экспедиции, проводил раскопки в Старой Руссе, Городце; работы по древнерусскому оружию.

Мне запомнись старшекурсники: Илья Гурвич¹² (был на два курса старше), Некрич¹³ был старше на курс. Шрагин Борис¹⁴ старше на курс.

Когда появился интерес к этнографии?

Интерес к этнографии появился во время слушания лекций Толстова¹⁵. Это было на первом курсе. Я заинтересовалась его лекциями. Когда узнала, что Шиллинг¹⁶ ведет кружок, сразу же начала там заниматься. Нас было несколько человек, это было без всякого показа, практически, то, что он мог дать по книжным иллюстрациям. Это были просто рассказы, та же общая этнография, но более подробно, чем в лекциях Сергея Павловича.

Весной я решила обязательно поехать в этнографическую экспедицию.

Ваша первая этнографическая экспедиция была на Кавказ?

Нет. После окончания первого курса я очень хотела поехать на Алтай — туда студенческую экспедицию вез Илья Гурвич, но меня не взя-

¹² Гурвич Илья Самуилович (1919–1992) — этнограф, специалист по этнографии народов Севера; студент МГУ (1937–1941), аспирант ИЭ АН СССР (1946–1950), с 1956 года сотрудник ИЭ АН СССР. См.: Батянова Е. П., Жорницкая М. Я. Илья Самуилович Гурвич // ЭО. 1992. № 5.

¹³ Некрич Александр Моисеевич (1920–1993) — историк, автор работ по истории Европы XX столетия, дипломатической предыстории Второй мировой войны, политическим репрессиям в СССР; книга «1941. 22 июня» (М., 1965) подверглась официальной критике; в 1976 году эмигрировал из СССР; в США работал в Русском исследовательском центре Гарвардского университета.

¹⁴ Шрагин Борис Иосифович (1926–1990) — публицист, философ, деятель правозащитного и диссидентского движения в СССР; с 1974 года — в эмиграции.

¹⁵ Толстов Сергей Павлович (1907–1976) — заведующий кафедрой этнографии МГУ (1939–1951), декан исторического факультета МГУ (1943–1944), директор ИЭ АН СССР (1942–1966). См.: Рапопорт Ю. А., Семенов Ю. И. Сергей Павлович Толстов: выдающийся этнограф, археолог, организатор науки // Выдающиеся отечественные этнологи и антропологи XX века / Отв. ред. В. А. Тишков, Д. Д. Тумаркин. М., 2004.

¹⁶ Шиллинг Евгений Михайлович (1892–1953) — этнограф, кавказовед, специализировался на изучении духовной культуры народов Кавказа; с 1939 года доцент кафедры этнографии МГУ; в 1943–1953 годах — научный сотрудник ИЭ АН СССР. См.: Анчабадзе Ю. Д. Евгений Михайлович Шиллинг // Е. М. Шиллинг. Малые народы Дагестана / Сост. и научное ред. Н. Г. Волковой, Г. А. Сергеевой. М., 1993.

ли. Тогда я решила поехать с Золотаревым¹⁷. Мы сидели, ждали его, он должен был беседовать с теми, кто поедет. Ждали очень долго, даже надоело. Открылась дверь, входят трое молодых людей, и я спрашиваю: «Ребята, когда же черт принесет этого Золотарева! Вы не видели его?» Тогда один из троих вышел на шаг вперед и сказал: «А я уже пришел». Вот так состоялось мое с ним знакомство. Но он не обиделся.

Два месяца летом 1940 года я работала в экспедиции под руководством Золотарева у хантов на Оби — это была моя первая экспедиция. Нас было пять человек. Кроме меня из студентов был Джемалэддин Энверович Далгат¹⁸, (он одновременно учился в консерватории и стал дирижером) и Зоя Цемес.

Передвигались на большой лодке по Оби. Гребли сами, но специально наняли мальчишку, лет двенадцати, чтобы греб, но и чтобы был рулевым. Я как-то попросила: «Александр Михайлович, разрешите и я немножко побуду рулевым». Он: «Что ты в самом деле, сиди, куда ты лезешь». На другой день опять: «Разрешите я». Как-то получилось так, что в конце концов Золотарев говорит: «Хочешь попробовать — садись». После этого больше я уже оттуда не выходила. Всю оставшуюся поездку рулевым была только я.

Обь... Дикая река. Редкие селения по берегам. Спали, разбивая палатки. Было очень даже интересно.

Зайдя в селение, Золотарев говорил: «Иди по улице и что хочешь, то и спрашивай, сама собирай материал». То ли он решил, что я не гожусь, но ничего не обговаривали, не было никаких проводников. Ну, я и пошла по домам. Русский они знали, но кто примет, а кто и нет. Одновременно мы должны были собирать экспонаты для музея антропологии им. Анучина. Как-то мы зашли в чум, там всякие берестяные изделия висят, крынки, туески на стенах, березовые изделия. Золотарев задавал какие-то вопросы, а я рассматривала утварь. На полу лежали лыжи, подбитые камусом, это обязательно, когда в них на охоту ходят зимой, они не обмерзают. Золотарев торговался: «Продай мне эти

¹⁷ Золотарев Александр Михайлович (1907–1943) — этнограф, исследователь проблем первобытного общества; в 1939–1941 годах — сотрудник кафедры этнографии МГУ.

¹⁸ Далгат Джемал-Эддин (Джемал) Энверович (1920–1991) — поступив на исторический ф-т МГУ, одновременно получал музыкальное образование в Московской, затем в Ленинградской консерваториях; деятель музыкальной культуры, дирижер, композитор; заслуженный деятель искусств РСФСР (1960).

лыжи». Тот ни в какую, не буду продавать, они мне принесли удачу, они удачливые. Тут я увидела очень красивое берестяное изделие, туесок, лыжи мне мешали, и я перешагнула через них. Вдруг хант говорит: «Все, бери лыжи, все равно они теперь никуда не годны. Она перешагнула». А я тогда не знала, что старуха может, а молодая женщина не может перешагнуть. И мы забрали лыжи.

В другой раз я увидела в чуме очень красивую наволочку на подушку. Я прибежала и говорю:

- Александр Михайлович, дайте деньги, три рубля.
- Вот еще, три рубля, дорого.
- Александр Михайлович, очень красивая вещь.
- Мало ли что, не нужно.

Я тогда купила на свои деньги. А когда вернулась, Золотарев увидел и говорит:

- Отдай в музей.
- Александр Михайлович, вы отказались.

Я уложила вещь в чемодан (у нас с Зоей Цемес был один чемодан на двоих). Через несколько дней я вдруг увидела у Золотарева эту самую наволочку.

- Александр Михайлович, что вы делаете.
- Это для музея.

Я пыталась у него взять, мы выдирали наволочку друг у друга. Но он у меня ее отобрал.

Как в дальнейшем протекала учеба и специализация по профессии?

Это был уже 1941 год. Я была удивлена, когда однажды мне вдруг передали, что Сергей Павлович просит придти на заседание кафедры. Я удивилась: какое отношение я имею к кафедре. Я пришла. Обсуждался вопрос об экспедициях, а кафедра этнографии была вместе с археологами (я помню там был Арциховский¹⁹). И вдруг Сергей Павлович меня спрашивает:

- Куда едете в этом году? Опять к хантам?
- Я говорю, что не поеду к хантам.

¹⁹ Арциховский Артемий Владимирович (1902–1978) — археолог, историк, специалист по славяно-русской археологии, основатель Новгородской археологической экспедиции МГУ; в описываемое время — профессор, заведующий кафедрой археологии Исторического факультета МГУ (1939–1978).

— Почему?

Я ответила, что прежде чем окончательно решить, по какому народу я буду специализироваться, мне нужно познакомиться с разными регионами, и сказала, что в этом году я бы поехала на Кавказ с Шиллингом.

Я думала, Сергей Павлович будет возражать. Но он сказал:

— Пожалуй, это правильно.

Так что я должна была ехать на Кавказ, но 22 июня началась война.

Как Вы пережили войну, как шла учеба в военное время?

В университете я была общественницей, я была старостой, профоргом. Меня знали. Буквально накануне войны меня вызывали в бюро комсомола и предложили поехать с группой студентов в Ленинград. Поэтому, как только началась война, мне стали давать разные поручения. Была объявлена мобилизация в колхоз, мне дали адреса мобилизованных, чтобы предупредить их о том, что надо ехать. Я ездила. В совхозе была звеньевым.

В эвакуации мы оказались сначала в Ашхабаде. Занятий почти не было. До университета из общежития (нас поселили в школе) нужно было несколько километров идти в жару, когда пятилитровая бутылка, вылитая на пол, через три минуты испарялась, такая жара была. Поэтому очень мало кто ходил в университет из общежития, а автобусов, общественного транспорта в Ашхабаде практически не было.

Затем был Свердловск, где университет находился в здании Индустриального института. Лекций читалось мало. Из специализаций занятия по этнографии народов Севера с нами вел Николай Николаевич Чебоксаров²⁰. Чебоксарову же я сдавала экзамен по этнографии народов Севера. Сдавала экзамен на дому. Сдавала очень долго, около двух часов, потому что Ирина Абрамовна²¹ стояла рядом, жарила на керосинке блинчики и усиленно тоже мне задавала вопросы. Я отвечаю, а она вклинивается, задает разные вопросы, как было это, а как то. Когда я спустилась вниз, я нашла вконец замершую подругу Татьяну

²⁰ Чебоксаров Николай Николаевич (1907–1980) — этнограф, антрополог. См.: Решетов А. М. Николай Николаевич Чебоксаров: портрет ученого в контексте его времени // Выдающиеся отечественные этнологи и антропологи XX века / Отв. ред. В. А. Тишков, Д. Д. Тумаркин. М., 2004.

²¹ Чебоксарова Ирина Абрамовна (? — 1994) — биолог, преподаватель средней школы; жена Н. Н. Чебоксарова.

(было около сорока градусов), которая страшно волновалась, думая, что со мной что-то случилось.

Антропологию читал Дебец²². Пособий никаких не было, и он просто с нами занимался. Это были все занятия по специализации. А других занятий по специализации, к сожалению, не было. Мы, к сожалению, много пропустили, в отличие от тех студентов, которые в это время были в Москве (Зига и др.), потому что у них был полный цикл занятий. Нам очень война помешала.

Когда Вы вернулись в Москву из эвакуации?

Это был сорок третий год. Я на месяц раньше вернулась, чем остальные группы. Я прежде всего пошла в университет, к замдекану Римме Федоровне Мыриковой (внешне очень строгая, но очень отзывчивый человек, которая любила всех студентов). И на другой день висел приказ о моей мобилизации в пожарную дружину. И я дежурила в дружине на истфаке, вместе с Надеждой Федоровной Дебец²³.

Как все-таки произошло Ваше соприкосновение с Кавказом?

По следам первого курса, когда я сказала, что хочу посмотреть Кавказ, в августе сорок пятого года я поехала на Кавказ с Шиллингом и на Кавказе осталась.

В августе сорок пятого года была организована экспедиция в Дагестан во главе с Шиллингом. Со мной ехала Галина Александровна Сергеева²⁴, Юлия Иванова²⁵, Лиля Зверева (она уже была в аспирантуре, защитила по Абхазии, но заниматься наукой потом не стала),

²² Дебец Георгий Францевич (1905–1969) — палеоантрополог, изучал древнейшие этапы формирования населения на территории СССР, сотрудник ИЭ АН СССР с 1943 года. См.: Дубова Н. А. «Неизгладимый след в наших умах и сердцах»: Георгий Францевич Дебец // Выдающиеся отечественные этнологи и антропологи XX века / Отв. ред. В. А. Тишков, Д. Д. Тумаркин. М., 2004.

²³ Дебец Надежда Федоровна — жена Г. Ф. Дебеца.

²⁴ Сергеева Галина Александровна — этнограф, кавказовед, специалист по материальной культуре и социальным отношениям народов Кавказа; в 1943–1948 годах — студентка МГУ; с 1956 года — сотрудник ИЭ АН СССР / ИЭА РАН.

²⁵ Иванова Юлия Владимировна (1922–2006) — этнограф-балкановед. См.: Новик А. А. Юлия Владимировна Иванова: жизнь, отданная Балканам // ЭО. 2007. № 1.

Антонина Федоровна Федотова — Тошка мы ее звали, работала в секторе антропологии у Левина. Она была очень добрым, отзывчивым человеком. В Дагестане у нее оказалась конфета, и она стала резать на столько частей, сколько нас было в комнате, а нас было двенадцать человек.

Ехали в теплушках. Все вокзалы были разрушены, ростовский в частности. Единственное — за кипятком можно было сбегать. И почему-то за кипятком бегала я. Наверно, потому, что вопреки моде того времени, я ехала в спортивных шароварах, а девчонки все были в платьях, мне было удобней. Остановки были неизвестно сколько — десять минут, двадцать, час. Был случай, как я захватила воду, а поезд уже тронулся, и меня какие-то военные в поезд вбрасывали уже на ходу.

Когда мы приехали, нужно было идти в обком, думали, что одеть. Самым приличным оказалось мое платье, хотя оно было очень скромным, но остальные посчитали, что не годятся для обкома. Мы в то время были в очень хороших отношениях с секретарем обкома Данияловым²⁶. Экспедиция Шиллинга пользовалась всяческим покровительством. При дефиците сорок пятого года нам давали продукты с собой в экспедицию: тушенку, сахар. Давали машину. Билеты. Когда ехали обратно, то к нам в купе постучались какие-то военные. Увидев нас, смеялись:

— Вот, тоже мне «академики», нам говорили, что нет билетов, потому что все отдали «академикам».

В Дагестане было интересно. Мы были в Хунзахе. Шиллинг распределил между нами темы, мне достались темы по пище и одежде. Шиллинг был требовательным преподавателем, и с нас требовал отчет. Я была удивлена, когда у нас на Дмитрия Ульянова²⁷ была юбилейная выставка и на ней была моя тетрадь с рисунками: как готовят, как режут, как что-то разделявают. Шиллинг все сохранил, все наши отчеты и материалы.

²⁶ Даниялов Абдурахман Даниялович (1908–1981) — государственный и политический деятель Дагестана; в описываемое время занимал пост председателя Совета народных комиссаров Дагестанской АССР (1940–1948), в дальнейшем (1948–1967) — первый секретарь Дагестанского обкома КПСС.

²⁷ До 1990 года Институт этнографии помещался в здании, расположенном на ул. Дмитрия Ульянова, 19.

Занимаясь одеждой, я все мерила на себе. Мне сказали, пройдиесь по аулу. Так со всех окон на меня смотрели. Им это было интересно, так как после войны мы были первыми русскими, которые там очутились. Для Хунзаха это было событие. Переводчиком у нас был председатель райисполкома, местные мальчишки, которые учились в десятом классе, так что в переводчиках мы не нуждались. И среди наших переводчиков был Дибир Атаев²⁸. Он очень интересовался нашей работой и пошел на истфак только потому, что был с нами, решил стать этнографом. Но в университете переквалифицировался по кафедре археологии. Во все свои приезды в Москву — и когда поступил в университет (доложить), и когда закончил аспирантуру, защитил диссертацию — всегда приходил в наш сектор на Дмитрия Ульянова.

Какое впечатление на Вас произвел Кавказ, кавказская действительность того времени?

Огромное впечатление произвели горы, море — я море тогда впервые увидела. В первую экспедиции, конечно, были любопытны и интересны сами селения, традиции, обычаи. Нас с Галей²⁹ повезли на лошадях в Хунзахскую крепость, ехали с ней вдвоем. Специально для нас собрали местных девушек, устроили танцы с факелами, света не было, была ночь. Это было интересно.

Удивляло, что из всего селения только одна девушка училась в Махачкале, в медицинском институте. Она как раз была там на каникулах. Поскольку она приехала из Махачкалы, она была уже одета по-современному. Но женщины ходили в основном в национальной одежде. Это невольно фиксировалось в памяти.

Когда Вы поступили в аспирантуру?

Сразу после дагестанской экспедиции. Я не оставляла мысли об аспирантуре. К этому времени Рома был уже аспирантом, он в срок четвертом году поступил. Вначале он хотел у Арциховского быть, но потом они о чем-то поспорили, и после этого он решил, что Арциховский его не возьмет, раз он с ним поспорил. Я пошла к Сергею Павловичу и попросила, чтобы Рому взяли в аспирантуру. Сергей

²⁸ Атаев Дибир Муслимович (1926–1970) — дагестанский историк и археолог, основные работы — по раннесредневековой истории Дагестана.

²⁹ Галина Александровна Сергеева.

Павлович поморщился, сказал, что не знает как, но, думаю, он потом не пожалел.

А меня, как оказалось, рекомендовал заведующему кафедрой этнографии Толстову как будущую аспирантку Золотарев. Но дело было так. Сергей Павлович мне говорит:

— Что же вы меня подвели, я вас рекомендовал в аспирантуру, а вам дали очень плохую общественную характеристику. За время пребывания в университете вы абсолютно никакого участия не принимали в общественной жизни.

Я страшно изумилась. Это было неправдой, уж кого, но меня нельзя в том было обвинить. Я обратилась к секретарю нашей парторганизации на факультете. Она меня знала и сказала, что напишет мне характеристику. Но когда я вернулась, Сергей Павлович сказал, что уже поздно, потому что на мое место кого-то взяли. И сказал:

— Давай ко мне в аспирантуру, в Институт этнографии.

И я не жалею, что я в университете не была, а попала в аспирантуру Института этнографии.

Шиллинг встретил меня и сказал:

— Почему же вы мне не сказали, что будете специализироваться по этнографии и пойдете в аспирантуру? Если бы я знал, что вы хотите стать этнографом, разве я бы дал вам такую тему, как просто пища? Я бы вам дал семью, общественный быт. Я решил, что вы просто хотите «прогуляться».

Вступительные экзамены принимал Бунак³⁰. Он спросил, что такое род. Я ответила, а Бунак говорит:

— Что так мало, надо все-таки подробнее.

Я растерялась, в результате получила четверку. А после экзамена мне сказали, что Виктор Валерьянович плохо слышит, он не слышал, что я говорила, поэтому вторично задал вопрос. Но вообще как-то все считали, что меня нужно взять в аспирантуру, поэтому не придирались. О том, что я принята, услышала за праздничным ноябрьским столом

³⁰ Бунак Виктор Валерьянович (1891–1979) — антрополог; занимался проблемами краниологии, теоретического расоведения, происхождения речи и мышления; сотрудник ИЭ АН СССР с 1943. См.: Васильев С. В., Урысон М. И. Виктор Валерианович Бунак: патриарх отечественной антропологии // Выдающиеся отечественные этнологи и антропологи XX века / Отв. ред. В. А. Тишков, Д. Д. Тумаркин. М., 2004.

(в институте были приняты праздничные застолья, институт был маленький, все собирались). Максим Григорьевич³¹ сказал:

— У меня тост, хочу выпить за то, что Люся поступила в аспирантуру.

Что запомнилось из периода учебы в аспирантуре?

В аспирантские годы у нас было несколько тем, заданий. Заведующий аспирантурой Потехин следил, чтобы аспирантские работы выполнялись в срок. С сорок шестого года было введено правило устраивать отчетные экспедиционные сессии. На ученом совете отчитывались даже аспиранты. Когда подошла моя очередь, я сбежала из зала, испугалась, не люблю выступать. За мной кто-то выскочил, сказал, да что ты, в самом деле, надо пойти. Заставили, можно сказать. Я поднялась на трибуну, отчиталась. И вот черта Георгия Францевича Дебеца — он подошел ко мне и сказал:

— Молодец, очень хорошо отчиталась, очень интересный и хороший доклад.

Видимо, он видел, что я убежала.

Сдавали экзамены по специальности. Я сдавала Токареву³². В это время влетел Левин, у них начиналось какое-то заседание, и он сказал:

— Хватит, Сергей, ее спрашивать, что ты ее мучаешь, идем. Мы опаздываем.

Поэтому экзамен длился каких-то пять-десять минут.

³¹ Левин Максим Григорьевич (1904–1963) — антрополог, этнограф; изучал проблемы этногенеза, древнейшего расселения, этнической антропологии, этнической истории и этнографии народов Сибири и Дальнего Востока; с 1943 года сотрудник ИЭ АН СССР, в 1944–1963 годах — заместитель директора ИЭ АН СССР. См.: Алексеева Т. И., Арутюнов С. А. Максим Григорьевич Левин: ученый, учитель, человек // Выдающиеся отечественные этнологи и антропологи XX века / Отв. ред. В. А. Тишков, Д. Д. Тумаркин. М., 2004.

³² Токарев Сергей Александрович (1899–1985) — этнограф, основные работы по народам Австралии и Океании, Сибири, Европы, религиоведению, истории этнологии; сотрудник ИЭ АН СССР (1943–1984). См.: Козлов С. Я. Сергей Александрович Токарев: «этнографический университет» // Выдающиеся отечественные этнологи и антропологи XX века / Отв. ред. В. А. Тишков, Д. Д. Тумаркин. М., 2004; Благодарим за встречу с ним. О Сергее Александровиче Токареве — ученом и человеке / Отв. ред. — составители С. Я. Козлов, П. И. Пучков. М., 1995.

Но главное — диссертация. Кроме написания отчетов было написание глав. Перед поступлением в аспирантуру мне сказали, что будешь заниматься осетинами. Я что-то читала, что-то меня заинтересовало. На вступительных экзаменах, помимо общих, были вопросы по этнографии осетин. А после экзаменов Косвен³³ сказал, что осетины нам не нужны. Нужна Абхазия. Он уже занимался патронимией, и по осетинам у него был материал, и он был заинтересован в Абхазии. Моя первая диссертационная тема была по патронимии в Абхазии...

Вашим руководителем был Марк Осипович?

Да.

Расскажите о секторе Кавказа, где Вы были аспиранткой. Каков был Марк Осипович как руководитель?

Сотрудниками сектора были Косвен, Шиллинг, Лавров³⁴ (в Ленинграде), Такоева³⁵. Пришел Кокиев³⁶ в сорок пятом или сорок шестом году. Из аспирантов были Зоя Никольская, Юлия Иванова (сначала была у нас), Борис Калоев³⁷.

³³ Косвен Марк Осипович (1885–1867) — этнограф, кавказовед, славист, историк первобытного общества; сотрудник ИЭ АН СССР (1943–1965), в 1943–1957 годы возглавлял в институте сектор народов Кавказа. См.: Гарданов В. К. Марк Осипович Косвен // СЭ. 1967. № 6.

³⁴ Лавров Леонид Иванович (1909–1982) — этнограф, кавказовед, специалист по этнографии народов Северного Кавказа; сотрудник ленинградской части ИЭ АН СССР, заведующий сектором этнографии народов Кавказа (1957–1961). См.: Гарданов В. К. Леонид Иванович Лавров // СЭ. 1983. № 1.

³⁵ Такоева Нина Фацбаевна (1910–1959) — этнограф, кавказовед, специалист по этнографии осетин; сотрудник ИЭ АН СССР (1946–1959). См.: *Personalia* // Страницы отечественного кавказоведения / Отв. ред. Н. Г. Волкова. М., 1992

³⁶ Кокиев Георгий Александрович (1896–1955) — историк, этнограф, специалист по истории и этнографии народов Северного Кавказа; сотрудник ИЭ АН СССР (1946–1949). См.: Анчабадзе Ю. Д. Кавказовед Г. А. Кокиев: жизнь, творчество, судьба // Репрессированные этнографы / Составитель и отв. ред. Д. Д. Тумаркин. М., 1999. Вып. 1.

³⁷ Калоев Борис Александрович (1916–2006) — этнограф, многочисленные работы по этнографии осетин и народов Северного Кавказа. См.: Анчабадзе Ю. Д., Цаллагова З. Б., Зверева Ю. И. Борис Александрович Калоев // ЭО. 2007. № 3.

Одновременно были Сакинат Гаджиева³⁸, Лили Акаба³⁹, Миша Ихиллов⁴⁰. Мише очень помогла с диссертацией Клавдия Ивановна Козлова⁴¹, она взяла над ним опеку, редактировала его диссертацию. Он плохо писал по-русски, но был хорошим специалистом, любил этнографию, занимался ею как следует. Был такой случай: в Институте истории шло заседание по Шамилю⁴² (сотрудники одного института присутствовали на заседаниях других институтов). Присутствовали и выступали Косминский⁴³, Сказкин⁴⁴, Нечкина⁴⁵. Не знаю, правильная была теория Багирова⁴⁶ или нет, но выступали с осуждением Шамиля,

³⁸ Гаджиева Сакинат Шихамедовна (1914–2003) — дагестанский этнограф, автор многочисленных работ по этнографии кумыков и других народов региона. См.: Сакинат Шихамедовна Гаджиева // ЭО. 2005. № 1.

³⁹ Акаба Лили Хуршитовна (1924–2010) — абхазский этнограф.

⁴⁰ Ихиллов Михаил Мататович (1917–1997) — этнограф, специалист по этнографии горских евреев и народов Дагестана. См.: Ихиллов Михаил Мататович: ученый, воин, гражданин. Махачкала, 2010.

⁴¹ Козлова Клавдия Ивановна — этнограф, специалист по этнографии народов Поволжья; во время обучения в аспирантуре при кафедре этнографии МГУ первоначально специализировалась по этнографии народов Северного Кавказа, но затем стала заниматься этнографией марийцев и других финно-угорских народов Поволжья; в настоящее время — профессор кафедры этнологии МГУ. См.: Карлов В. В. Козлова Клавдия Ивановна // Энциклопедический словарь Московского университета. Исторический факультет. М., 2004.

⁴² Научная сессия в Институте истории АН СССР состоялась 30–31 октября 1950 года.

⁴³ Косминский Евгений Алексеевич (1886–1959) — историк-медиевист, академик АН СССР; заведующий сектором истории средних веков Института истории АН СССР (1936–1952).

⁴⁴ Сказкин Сергей Данилович (1890–1973) — историк-медиевист; в описываемое время — профессор исторического факультета МГУ, заведующий кафедрой истории средних веков МГУ.

⁴⁵ Нечкина Милица Васильевна (1901–1985) — историк; специалист по истории России XIX века, движения декабристов, общественно-революционного движения; в описываемое время — профессор кафедры истории СССР МГУ, заведующий кафедрой истории СССР Академии общественных наук при ЦК ВКП (б).

⁴⁶ Багиров Мир-Джафар Аббасович (1896–1956) — государственный и политический деятель Азербайджана, первый секретарь ЦК Компартии республики (1933–1953); выступил в партийной печати со статьей «К вопросу о характере движения мюридизма и Шамиля» (Большевик, 1950. № 13), по-

что он был против присоединения к России. И вдруг просит слово, поднимает руку и бежит к трибуне Ихиллов и говорит:

— Что вы здесь понимаете, вы здесь ничего не понимаете, я вам скажу всю правду.

И начинает говорить — всеобщее молчание, а потом всеобщий смех⁴⁷.

В заочной аспирантуре были также осетин Гагкаев (не помню, очно и заочно), заочно — Эмма Карапетян⁴⁸, Дареник Вардумян⁴⁹.

Косвен был требовательным. Помню обидный эпизод. Я отчитывалась на секторе. У меня был намечен план, я рассказала, что делала, как собирала материал, но может, не особо глубоко все осветила. Марк Осипович отнесся ко мне резко, сказал, что не знает, была ли работа в экспедиции, или не было. Но это была неправильно.

Когда написала диссертацию, дала Косвену текст, все на машинке, за исключением нескольких сносок от руки. Он сказал, когда все начисто перепечатаете, тогда дадите. Я перепечатала начисто, у нас была машинистка, которая кончила литфак МГУ. Напечатано было хорошо. Тогда дала Марку Осиповичу.

Вы сказали, что первая тема диссертации была посвящена патристике в Абхазии...

Но, к сожалению, у меня с ней ничего не получилось. Не было программы, я не совсем вошла в курс темы, не все стороны освещала, что-то не получалось. Я сказала об этом Косвену, он сказал — переменим тему. И я буквально меньше чем за год поменяла тему на положение

служившей официальной директивой для исторической оценки борьбы горцев как реакционного движения, направленного против России.

⁴⁷ Стенограмма заседания (Архив РАН. Ф. 1577. Оп. 2. Д. 252) не зафиксировала выступления М. М. Ихилова; тем интереснее свидетельство Я. С. Смирновой.

⁴⁸ Карапетян Эмма Тиграновна (1920–1997) — этнограф, этносоциолог, специализировалась по проблемам семейного быта и материальной культуры армян, этносоциальным процессам в Армении; в 1945–1949 годах училась в аспирантуре ИЭ АН СССР, сотрудник Института археологии и этнографии АН Армянской ССР. См.: Варданян Л. М., Вардумян Д. С. Эмма Тиграновна Карапетян // ОО. 1998. № 2.

⁴⁹ Вардумян Дареник Суменович (1923–2005) — этнограф, работы по материальной и духовной культуре армян.

абхазской женщины⁵⁰. Собирая материал по патронимии, я одновременно собирала материал по семье, по свадьбе, так что материал какой-то был.

Как проходили экспедиции в Абхазии?

В Абхазии я провела три полевых сезона. До сих пор сохраняю благодарность к Ивану Андреевичу Аджинджалу⁵¹, который очень помог мне: он поехал со мной переводчиком. Мы с ним ездили два сезона. Из селения в селения мы с Иваном Андреевичем ходили пешком, автобусов не было. Его знали все, встречали как хорошего знакомого. Переводчиком Иван Андреевич был отличным. Будучи сам этнографом, он хорошо понимал, что интересно, что нужно, что нет. Не так, как бывает: задаешь вопросы, тебе отвечают, а переводчик переводит только «да» или «нет». Иван Андреевич моментально вникал, извлекал суть и говорил, мол, информатор говорит то же самое, что говорил предыдущий, но добавил это и это. Это было здорово, я ведь не знала языка... Многие мне помогали. После этого Миша Гумба⁵² решил пойти на истфак. Он стал археологом.

Я очень заинтересовалась Абхазией, где увидела полное отличие от Дагестана. Многие дома оставались плетеными, немногие были дощатые. Во многих сохранялись земляные полы. Чистота дворов абсолютная. Захоронения в усадьбе, обычай, который и сейчас остался. Обычай избегания. Одежда была более или менее городская. Поразили застолья. Деревянные столы, вилок не было, на тарелках мясо и абыста⁵³. Мне давали вилку, но остальные действовали руками. Все знали Аджинджала, поэтому вечером собирались за столом. И тосты за каждого из гостей. Двадцать человек и за каждого надо сказать тост. В Ачандарах⁵⁴ я пробовала отказаться. На это старик взял стакан на ладонь и подал мне. Что будешь делать?

⁵⁰ В 1950 году Я. С. Смирнова защитила кандидатскую диссертацию «Абхазская женщина в дореволюционном прошлом и в советскую эпоху».

⁵¹ Аджинджал Иван Андреевич (1896–1963) — абхазский этнограф.

⁵² Гумба Михаил Михайлович (род. в 1925 г.) — абхазский археолог, историк.

⁵³ Абыста — традиционное абхазское блюдо из кукурузной муки.

⁵⁴ Ачандара — село в Гудаутском районе Абхазии.

Там я столкнулась с обычаями, которые меня удивили. Я собирала материал, мне было интересно.

Между прочим, перед третьим сезоном в Абхазии Левин отказал в деньгах, так как я «весь лимит израсходовала». Я попросила оплатить мне только дорогу. Левин свое: лимит исчерпан. Тогда я повернулась и сказала:

— А я все равно поеду.

— Ты все равно поедешь? Тогда я оплачу тебе дорогу.

Так что я третий раз поехала. Я тогда занималась генеалогией. И в одном селении никак не могла разобраться: женщина называет мужа, потом называет другое имя мужа. Я говорю, вы же другое имя называли. А потом разобралась, что это был случай левирата: муж умер, и она должна была выйти за брата.

В каких еще регионах Кавказа Вы вели экспедиционную работу?

Кабарда, у балкарцев — меньше, больше всего у карачаевцев, Адыгея, Осетия, Чечено-Ингушетия. В Дагестане я бывала, но в экспедиции не возвращалась.

Как работали с информантами, не было сложностей?

Приезжая в регион, я сразу обращалась в административную инстанцию (исполком, райком и т. д.), брала письма, которые предъявляла председателю сельсовета. Он кого-то вызовет, и по селу быстро разносились весть, что мы приехали.

С информаторами мне везло. С недружелюбием встречались редко, наоборот, всегда было очень благожелательное отношение, они совершенно спокойно шли на контакт. В основном я разговаривала со стариками. Их это интересовало. В 70-е годы в Абхазии я попала в тот же дом, к тому же хозяину, что и в одну из аспирантских экспедиций. Он не узнал меня. Когда я стала задавать вопросы, он мне вдруг говорит, что, мол, когда-то здесь ездила девушка, которая задавала похожие вопросы. Пришлось сказать, что это была я. Тогда мой информант вскричал:

— Так ты что, меня не узнала?

В Абхазии осложняло то, что когда войдешь в дом, то пока не сядешь за стол и не будет традиционных тостов, то разговаривать с тобой не станут.

Но вообще, с информантами у меня всегда получались контакты.

Сегодня Кавказ стал зоной межэтнической конфликтности. Наблюдали ли Вы симптомы этих деструктивных процессов во время полевых изысканий?

Подспудно, пожалуй, да. В Абхазии подспудно чувствовалось негативное отношение к Грузии, часто в открытую. Кто-то из мальчишек-проводяток, когда переходили из селения в селение, жаловался, мол, не знает, что делать, хочет поступить в России в институт, хочет учиться.

— Но ты же здесь учишься?

— Да, на грузинском языке. Но я не хочу. Я просто зубрю, но не понимаю, что я зубрю.

В те же 40-е годы при мне был случай. Мы только что приехали, сидели в Гудаутском райкоме партии. Один стукнул кулаком по столу и сказал:

— Если вы не разрешите моей внучке учиться в Гудаутах в русской школе, она вообще не будет учиться.

Это, несмотря на все заверения секретаря — как же так? Они были против. В Абхазии очень сильно, во многом это чувствовалось. Но потом грузинский язык отменили.

В поздние годы были случаи в Чечено-Ингушетии, особенно в Чечне, явно не хотели разговаривать, или при первом же разговоре: а что вы с нами, русские, сделали, зачем вы нас выслали. Если даже не говорили, то это чувствовалось. Мне приходилось говорить, что русские ничего против чеченцев не имеют, что мы не причем. Причем у меня был «козырь»:

— А вы знаете, что в Ленинграде в одну ночь выселили больше ста тысяч русских, только русских.

— Как?

— После убийства Кирова, причем дети попали в одну сторону, родители в другую.

Когда я была во второй, в третий раз, как правило, было более дружелюбно.

В Чечено-Ингушетии немножко чувствовались подспудно сложности в отношениях между чеченцами и ингушами. Все-таки чеченцы всегда себя считали выше. Браки на ингушках считались нежелательными, а браки ингушки с чеченцем, наоборот, — престижными. Но никакой вражды не было, явного выражения недоверия, недружелюбия между чеченцами и ингушами я не наблюдала. Основная проблема — кровная месть, общая для всех.

В Карачае, когда я туда приехала, я видела, что подспудно шли трения между карачаевцами и черкесами, браки карачаевцев на черкешенках и абазинках были не особенно желательны, это явно. Пожалуй, карачаевцы считали себя выше всех, мне так показалось.

Не совсем благожелательное отношение было к русским, особенно к казачьему населению. Явно это не говорилось, но подспудно чувствовалось. Это мне подтверждали и некоторые местные этнографы.

Хотя я не особенно интересовалась этими проблемами. Главными для меня были обычаи, традиции.

В течение многих лет полевой работы Вы имели возможность наблюдать за эволюцией бытовой культуры у народов Кавказа. Что было главным в этом процессе; на Ваш взгляд, какие произошли наиболее значительные изменения?

Прежде всего изменилась материальная культура — жилище, пища. Обыденная пища стала разнообразней, а праздничная изменилась резко, везде. Кто думал особо о конфетах, шампанском, ветчине, рыбе, о сервировке, хрустале? Приезжаешь — граненые стаканы, отсутствие вилок, простая столешница, а сейчас — столы, скатерти, фарфор.

Одежда резко изменилась, причем еще в 60-е годы. Когда я ехала в Адыгею, меня наставлял Лавров: только ты смотри, возьми платья с длинным рукавом (было лето), по крайней мере до локтя, иначе нельзя, никакой помады и т. д. А когда я приехала, то увидела у всех современные прически, в селениях девушки ходили в платьях без рукавов.

В одном селении я беседовала с пожилой информанткой, при разговоре присутствовала ее внучка — девушка-студентка. У бабушки длинное платье, довольно длинный рукав. Я задавала вопросы по одежде, меня интересовала традиционная, детская, подростковая. И бабушка, показывая на внучку, говорит:

— Разве мы так вот ходили, как она, с ногами голыми, в тапочках, разве это было мыслимо?

Внучка была почти в сарафане, с коротким рукавом и все такое. Говорит:

— Бабушка, ты сама посмотри, рукав у тебя не длинный, все-таки до локтя, чулок на ногах нет, ты в тапочках.

То есть одежда резко изменилась, в том числе в горных селениях. Хотя в Дагестане все-таки в селениях очень долго соблюдалось ношение, особенно женщинами, традиционной одежды. Городские, приезжая

в села, придерживались традиций — надевали длинные платья, с длинными рукавами и т. д. Но по другим селениям — резко, абсолютно, уже в 60-е годы резко изменилось все.

В последние годы гораздо большее число людей хорошо знало русский язык. Намного больше. Уже старшее поколение составляли родившиеся при советской власти, окончившие русские школы. В большинстве все шли в русские школы. В Адыгее директор школы мне объяснил, что прежде чем начать учебный год, родители подают заявление, где должны написать, на каком языке они хотят, чтобы учились их дети. И 90 процентов писали — на русском.

Об остальном давай поговорим в следующий раз.

Проведение интервью,
подготовка к печати,
вступление, комментарии
Ю.Д. Анчабадзе

РАЗДЕЛ ВТОРОЙ

ИССЛЕДОВАНИЯ И МАТЕРИАЛЫ

Сад цивилизаций¹

Вопрос о различении, предпочтении, противопоставлении друг другу формационного и цивилизационного подходов к изучению исторической реальности начал актуализироваться в отечественной науке относительно недавно, лет сорок тому назад, может, чуть больше. До этого в советской науке преобладал формационный подход. Но оба эти подхода существуют столь же давно, как сама историческая наука или вообще как понятие истории. Одним из первых представителей цивилизационного подхода, вернее, человеком, который ранее других стал говорить о разных цивилизациях и различиях между ними, был Платон, а формационный подход в своей научно-дидактической поэме «О природе вещей» сформировал достаточно четко Лукреций Кар. Во все столетия после них разные ученые, эксплицитно или имплицитно, прибегали к тому или иному подходу, но надо сказать, что для настоящих ученых никогда не существовало исключительности в выборе подхода, потому что всегда настоящим историкам было ясно, что то и другое — и цивилизационный и формационный подходы — имеют смысл только, когда они дополняют друг друга, или же, в зависимости от познавательной задачи исследования, какой-то более сильный упор может делаться на один из них, но ни в коем случае не за счет игнорирования другого.

По-разному, в зависимости от поставленной познавательной задачи, соотносятся такие категории, как формации и цивилизации. Китайская цивилизация, дальневосточная цивилизация, или, шире говоря, цивилизация Восточной Азии, которая первично началась с зарождения

¹ Статья основана на докладе, с которым С. А. Арутюнов выступил 3 июля 2012 года на юбилейном заседании Ученого совета Института этнологии и антропологии РАН, посвященном 80-летию автора.

древнекитайской цивилизации, существует как минимум уже более 4 тыс. лет. За это время она прошла сквозь разные формации, конечно, если можно говорить о формациях на фоне превалирования азиатского способа производства, но тем не менее несомненно, что формационные изменения в истории китайской цивилизации были. Несмотря на это, она всегда оставалась именно и прежде всего китайской цивилизацией, она ею и остается сейчас. Сегодня она базируется в сущности на тех же иероглифах, на которых базировалась в шан-иньское время, то есть как минимум три с половиной тысячелетия тому назад. Основные даосские и конфуцианские принципы, которые были положены в ее основу, пусть и не в самом ее начале, но на одном из ранних и переломных этапов ее развития, в VI веке до н. э., полностью сохраняют свою актуальность и сегодня.

Римская античная цивилизация зародилась примерно в то же время, что и эти даосские и конфуцианские принципы, может быть, чуть раньше, в VIII веке до н. э., но, конечно, позже, чем дальневосточная цивилизация. В своих основных параметрах она просуществовала в рамках рабовладельческой формации, достаточно четко это можно сказать, до V века н. э., затем исчезла, ушла, погибла, прекратила свое существование — кому какой глагол нравится, тот глагол и поставьте. Кончилась формация — кончилась и цивилизация. Примерно в V веке н. э. началась новая формация, началось средневековье, основанное на других принципах социального устройства, и началась совершенно новая цивилизация, именуемая нами западноевропейской. Конечно, цивилизация варварских королевств в Европе многое заимствовала от Римской империи, была ее наследницей. Наследниками Римской цивилизации являемся в определенной мере и мы. Но все-таки в V веке н. э. эта цивилизация, эта целостность, эта довольно стройная система перестала существовать. Мы имеем дело с ее наследием, с ее пережитками, ее элементами, с какими-то ее культурно-идейными подачами, но не с самой этой цивилизацией.

В XIX–XX веках цивилизациями, их изучением, постижением, сравнением занималось довольно много людей. Я назову только трех. Первым, конечно, был наш соотечественник Николай Яковлевич Данилевский — который не употреблял слово *цивилизация*, он употреблял термин *исторический тип* — но он первый выделил то, что мы сегодня называем Евразией, или Северной Евразией, как особый исторический тип, противопоставив его западноевропейской цивилизации.

Те прогнозы, которые он дал о развитии этого типа — они, в общем-то, были справедливы, за исключением того, что, конечно, большевиков Николай Яковлевич предвидеть не мог. Он скончался как раз тогда, когда первые марксистские кружки стали появляться в российских университетах.

Я не выделяю специально О. Шпенглера, который, в общем, сказал примерно то же самое, что и Данилевский, только похуже, менее отчетливо, менее профессионально. Данилевский был естествоиспытателем по своему образованию, он был естественником, поэтому он и подходил к цивилизациям как к организмам. Конечно, он был и социолог тоже, но к социологии он шел, отталкиваясь от биологических наук, поэтому он и рассматривал цивилизацию — и правильно рассматривал — как организм, который вырастает из какого-то семени, развивается, проходит определенные этапы, начинает увядать, переходит в стадию упадка и уходит со сцены, уступая место более молодому, более полному сил организму.

Так что не только цивилизационный подход, но и уподобление цивилизации организму начинаются именно в это время, именно с Данилевского. Они продолжают дальше в работах многих других ученых, не обязательно социал-дарвинистов, хотя и их, конечно, тоже. Они продолжают — не в применении к цивилизации, но в применении к этносу — в работах С. Широкогорова, продолжают в работах Л. Гумилева. Но если работы Гумилева мы можем определенно охарактеризовать как биологизаторские работы, то в отношении Широкогорова — хотя его тоже нередко пытаются объявить биологизатором, это совершенно неправомерно, потому что Широкогоров говорил только то, что потом сказал М. Салинз, а вслед за Салинзом Э. С. Маркарян, а именно, что социальное, цивилизационное, культурное развитие не является само по себе биологическим, но выступает как изоморфное биологическому развитию, реализуясь в социокультурном аспекте человеческого бытия, а не в биологической человеческой природе. Человек уже довольно давно биологически принципиально не эволюционирует. Человек, естественно, с ходом веков как-то меняется и в своем физическом облике тоже. Но прогресс человека не связан с его биологической эволюцией. Прогресс общества нельзя, как это делает Гумилев, считать биологическим явлением. Это лишь аналогичное, структурно сходное с биологическим явление. Все это, повторяю, в общем-то, было уже у Данилевского, потом у Широкогорова (*Широкогоров 1923*).

Второй после Данилевского фигурой я бы назвал Тойнби, который в своем «Постижении истории» о цивилизациях сказал очень много ценного. В разных местах и в разных изданиях «Study of History» он называет разное суммарное число цивилизаций, его взгляды на этот вопрос варьировались, развивались, менялись. Но тем не менее, конечно, он выступает одним из важнейших авторитетов в изучении цивилизации.

И третье имя я назову, которое может вас удивить, а может быть, не очень — это тоже имя нашего соотечественника, и притом современника — это Михаил Анатольевич Членов. То, что он сказал в своих работах в журналах «Диаспора» и «Этнографическое обозрение» об основных принципах и признаках цивилизации, конечно, не он открыл единолично, и в разных формах и в разное время это говорили и до него, но он впервые это сделал так четко, так эксплицитно, что это стало операционально (Членов 1999). До него это были некоторые намеки, догадки, но операциональными они не были.

Вот эти три имени я бы выделил особо среди множества других.

Если смотреть на комплекс цивилизаций как на сад, то ведь к саду тоже могут быть приложены как формационный, так и типологический подходы. Мы можем рассмотреть сходные этапы развития множества различных растений, в зависимости от сезонов года, как травянистых растений, так и древесных, растений из разных, не связанных между собой садов, но проходящих одинаковые этапы или фазы состояния сообразно календарно-сезонным фенологическим изменениям, такие, как зародышевое состояние, начало прорастания, цветение, расцвет, плодоношение, увядание и листопад. И к разным растениям можем эти фазовые определения прилагать. Эти этапы в равной мере проходят и у осины, и у ивы, и у ольхи и у березы, даже внешне зачастую они бывают очень похожи: цветущая осина больше похожа на цветущую березу, чем цветущая береза на опадающую березу в пору листопада и рассеяния семян.

Но тем не менее типологически мы можем разделить, независимо от стадии, которую данные деревья проходят, всех их на разные семейства, разные роды, и в одно семейство отнести, скажем, иву и осину (*Salicaceae*...), а ольху и березу — в другое (*Betulaceae*...), и различия между тем, как они проходят эти этапы, будут ощутимо велики.

Наше время — время всеобщей инфляции. Инфляции не только денег, но и наград, званий, титулов, и терминов, конечно, тоже. Вслед

за безграмотными журналистами уже самые образованные люди научились говорить *центр*. Нет, рука уже сама пишет *эпицентр*, хотя эпицентр и центр — это вещи существенно разные. Увеличение в полтора, два раза, скажем, продуктивности чего-либо описывают как увеличение на порядок или два порядка, тогда как на самом деле увеличение на два порядка — это увеличение в 100 раз. Потому что каждый порядок означает добавление нуля. Таков типичный пример инфляции терминов.

И цивилизация, точнее, термин *цивилизация* не избежал этой инфляции. И ныне цивилизацией часто называют то, что цивилизацией никоим образом не является. Выдающийся ученый Макинтайр, который написал недавно переведенную у нас «Историю Австралии» (Макинтайр 2011), говорит о 60 тыс. лет непрерывного развития уникальной австралийской цивилизации. Нет, скажем мы на это, нет и не было никогда никакой австралийской цивилизации, ни 60 тыс. лет назад, ни в течение последних 60 лет.

Существовала в действительности австралийская культура, или комплекс родственных австралийских культур. Да, этот комплекс действительно существовал на территории Австралии в течение примерно 60 тыс. лет. Но австралийские аборигены не создали своей цивилизации. Они живут сегодня в рамках англосаксонской или британской, а по своему происхождению, сущностно — западноевропейской цивилизации, которая в свою очередь является ответвлением от корня общеевропейской, христианской по своим основам цивилизации. И не только, скажем, великолепные пейзажи талантливого художника-аборигена Альберта Наматжиры, но и создаваемые для туристов рисунки крокодилов на коре, и прочее современное аборигенное искусство австралийцев существуют сейчас именно в рамках этой цивилизации, этого локального направления глобального европейского типа цивилизации. Культура австралийских аборигенов — в ее остаточных формах, отчасти — да, продолжает существовать, но сегодня они уже живут как цивилизованные люди в цивилизованном мире, и цивилизованы они по-европейски.

Упомяну еще Фернандеса Арместо — тоже очень крупного, известного ученого, который написал большую книгу «Цивилизации», там действительно описываются несколько реально существовавших и существующих цивилизаций, но заодно с ними описывается и цивилизация папуасов Центральных нагорий Новой Гвинеи. Нет, скажем мы, не существует цивилизации папуасов нагорий Новой Гвинеи.

А если она будет — это будет все та же англосаксонская вариация западноевропейской цивилизации, та же самая глобальная цивилизация. Культура — да, у этих папуасов есть своя, и даже очень интересная культура. Но нельзя цивилизацией называть любую культуру, нельзя цивилизацией называть и образ жизни. Впрочем, явную неразборчивость в употреблении терминов «цивилизация» и «культура» можно было наблюдать еще в первой половине XX века. Известный французский исследователь того времени Ж. Монтандон так и назвал одну из своих книг — «La civilisation ainou et les cultures arctiques», но нигде в этой книге не сказано, чем айнская культура категориально отличается от прочих субарктических или арктических культур, почему именно ее он называет цивилизацией.

Мои друзья, коллеги, сотрудники иногда употребляют термин *арктическая цивилизация*. Арктической цивилизации, скажем прямо, нет. Мне посчастливилось: я изучал вместе с М. А. Членовым и рядом с ним открытую им «Китовую аллею». Это действительно памятник роста цивилизации. На фоне временно сложившихся благоприятных условий — огромного прибавочного продукта за счет охоты на китов — вырос памятник, который действительно по размеру и объему сопоставим с ранними египетскими пирамидами. Построен этот памятник по сложному, заблаговременно продуманному плану и отражает, очевидно, достаточно сложную социальную организацию. Если бы киты продолжали в изобилии приходить к этим берегам, то, может быть, на берегах Берингова пролива и выросла бы своеобразная ранняя арктическая цивилизация, основанная на китобойном промысле. Но подул холодный ветер с Севера, начался «малый ледниковый период», и этот крохотный росточек еще не оформившейся цивилизации, маленький росточек, возможно, вероятно имевший шанс когда-либо превратиться в цивилизационное дерево — замерз. И древнеберингоморское эскимосское общество вернулось в то же атомизированное, первобытное состояние, в котором оно было до появления этого специализированного китового промысла.

Не существует, приходится это признать, и так называемой «кочевой цивилизации». Кочевые империи создавали цивилизации, но они их не создавали из себя. Они создавали их из достояния покоренных оседлых, земледельческих народов.

Нет в реальности и какой-либо особой цивилизации Черной Африки. Меня, конечно, охотно распнут все сторонники негритюда. Я вполне

могу себе представить, что было бы, если бы африканские или афроамериканские наши коллеги находились бы в этом зале, какой бы поднялся разъяренный вопль. И тем не менее я решаюсь утверждать, что нет самостоятельной негритянской цивилизации, нет черно-африканской цивилизации. Государства в Африке южнее Сахары, действительно, были. Уганда, например, была бесспорно государством, Мали было бесспорно государством. От этих государств кое-где остались цивилизационного уровня памятники. И вот сейчас ЮНЕСКО поднимает шум, и не случайно, а совершенно правильно делает, после того, как вандалы «братья мусульмане» разрушают не чьи-нибудь, не христианские, не буддистские, а мусульманские памятники Тимбукту, памятники мирового значения. Просто эти вандалы так смотрят на ислам. Эти мусульманские памятники для них не являются мусульманскими. Это, несомненно, памятники цивилизации, прекрасные памятники цивилизации. Но это памятники исламской цивилизации, ее местного варианта, несомненно, местного африканского варианта, но африканского варианта именно исламской цивилизации. Тогда как в других частях Африки мы встречаемся с тоже своеобразными, но все-таки частными проявлениями африканского локального преобразования характерных черт общей западноевропейской цивилизации, либо южноевропейской католической, либо северноевропейской протестантской вариации западноевропейской христианской цивилизации.

Итак, что нужно, чтобы цивилизацию можно было назвать цивилизацией? Нужны дворцы, нужны храмы, нужны города, нужно ремесленное производство, нужно разделение ремесленного производства и сельскохозяйственного труда — много что нужно, чтобы цивилизацию можно было назвать цивилизацией. Но среди всего этого множества вещей есть три основные вещи — и в этом заслуга Членова, он показал те три основные вещи, которые являются базисными для любой цивилизации.

Это — прежде всего метаязык цивилизации, то есть тот язык, на котором не говорят и, может быть, даже никогда не говорили. Нигде и никогда, например, не говорили на санскрите, это искусственно кодифицированный язык, что, собственно, и отражено в его названии. Да я думаю, что и на классическом арабском вряд ли говорили на базарах Мекки и Ятриба. Но именно классический арабский стал метаязыком исламской цивилизации, так же как санскрит стал метаязыком индусской цивилизации. С классическим арабским это произошло 1400 лет

назад, с санскритом это произошло 2600–2700 лет назад. Они до сих пор продолжают служить в этом качестве, до сих пор терминология, фразеология, сама структура мышления, связанная (по Сэпиру–Уорфу и гипотезе лингвистической относительности, даже неразрывно связанная) со структурой языка, в странах исламской и индусской цивилизации продолжают и сегодня базироваться на них.

Для нашей цивилизации, для российской, северно-евразийской цивилизации таким метаязыком был ромейско-греческий, или византийско-греческий, отчасти и поздняя латынь, поскольку именно эти языки — это языки оригиналов наших евангелий, языки дигестов, притчевой и житийной литературы, и они были пропитаны если и не прямыми латинскими словоформами, то во всяком случае всем наследием латинской литературы, да и классической греческой тоже. Собственная восточно-славянская книжность и духовность вырастали именно на этом субстрате.

Затем появился церковнославянский язык, и уже в «Слове о полку Игореве» мы встречаем такие ныне привычные и обыденные русские слова, как *враг*, *храбрый* — но ведь это церковнославянские, южнославянские формы, это формы, которые пришли к нам через солунских братьев, через Кирилла и Мефодия. И тут же рядом в соседней строчке — *хоробрые* («...хороброе ольгово гнездо»), то есть чисто русское полнозвучие; *серебро-сребро*, *золото-злато* и т.д. То есть еще одним метаязыком, откуда обогащался русский язык, язык дальнейшей евразийской цивилизации, был южнославянский, церковнославянский язык.

Дальше было развитие высокого русского языка, важная грань пролегает между языком XVIII века и XIX века, когда литературный язык XVIII века ушел в прошлое, и разговорный язык XVIII века стал литературным, а литературный язык XIX века, в свою очередь, появился в результате дальнейшей эволюции.

У цивилизации на протяжении ее исторического развития может быть, таким образом, не один, а несколько опорных метаязыков. Они не теряют своего значения, не уходят в небытие. Греческий язык для нас не ушел в небытие. Но греческий язык мы имеем в разных вариантах. В византийском варианте мы говорим *схима*, в латинском мы говорим *схема*, в византийском мы говорим *скиния*, в латинском мы говорим *сцена*, и вы понимаете, что это разные слова. И этапы, когда они появились — они тоже разные.

Так что этот вот метаязык, служащий опорой для светского операционального языка, он обязателен для цивилизации. Он может быть не один. Он может быть многоступенчатым, но какой-то метаязык для цивилизации совершенно необходим. Это явление не этническое, это явление надэтническое, это региональное явление, это сквозное явление данного сегмента ноосферы.

Далее следует рассмотреть различные тексты, документы, существующие на метаязыке или метаязыках данной цивилизации, которые составляют ее общий прототекст. Библия, то есть Ветхий и Новый Завет, в разных переводах, несомненно являются прототекстами нашей цивилизации. Но прототекстами нашей цивилизации является и житийная литература, и не только религиозная христианская литература, но и литература светского содержания, в том числе уже упоминавшийся бесценный памятник «Слово о полку Игореве». Он является прототекстом нашей цивилизации, базирующейся сегодня уже не на тогдашнем старорусском, а на классическом русском метаязыке. И в общем, в корпус этих прототекстов уже входит и творчество Толстого, Достоевского, Чехова, может быть, уже даже и творчество Булгакова и Высоцкого начинает входить в прототексты, но прежде всего, конечно, творчество Пушкина и Грибоедова. Великая пьеса последнего «Горе от ума» вся разобрана на афоризмы и пословицы, употребляемые даже теми, кто никогда не читал этой пьесы и не видел ее никогда. Конечно, все это тоже прототексты.

И наконец, эти прототексты создаются на основе иерографемы, то есть на комплексе письменных знаков, которым придается некое священное, сакральное значение. Сакральность графемы возрастает с запада на восток. Латинская буква «антиква» не особенно сакрализуется даже и в Италии, хотя и она иногда ненавязчиво сакрализуется тоже. А вот готическую букву немецкие почвенники в известной мере сакрализовали. Сакральное отношение американских студентов к своим братствам шифруется греческими буквами «А», «Г», «П», «Ф» и так далее. А уж когда мы переходим к иудейским текстам, арабским, исламским текстам, когда мы переходим к иероглифическим китайским и японским текстам, когда мы видим всю эту каллиграфическую вязь, видим центральные позиции, занимаемые разностильными каллиграфическими надписями на памятниках архитектуры, и то, как написание имени божества замещает образ божества, а девиз правления императора играет ту же роль на китайских монетах, что и чеканный профиль

монарха на монетах европейских, мы начинаем понимать некоторые странные на первый взгляд обычаи. Например, обычаи содержания генизы при синагоге, гласящие, что ни один исписанный клочок бумаги недопустимо, невозможно просто выбросить, а надо хранить его в принципе вечно. Да и в китайских храмах, и в японской религиозной традиционной культуре нельзя никакую бумажку, покрытую иероглифами, просто выбросить или пустить на подтирку. Ее нужно собрать и с почетом сжечь в определенной для этого ритуальной церемонии.

Когда я выступал в печати за всеобщий переход на латиницу, как на всеобщий абсолютный алфавит будущего, как за будущий несомненный единый алфавит всего человечества (я и сейчас за это выступаю), каких только собак на меня не вешали: как это и почему я посмел покуситься на святое. И хотя я считаю (и пусть не приписывают мне двойных стандартов мои противники), что не только кириллический русский алфавит, но и армянский алфавит Месропа Маштоца вовсе не отличается совершенством, а наоборот, очень несовершенен, очень неудобен и, конечно же, в сфере деловой переписки и СМИ должен быть заменен латиницей, тем не менее я не забываю добавить, что и тот, и другой, и все множество узконациональных, а еще чаще цивилизационно-локальных алфавитов мира являются подлежащими охране памятниками соответствующих цивилизаций, и скорее всего, будут сохраняться, по общему закону необходимой избыточности, параллельно с латиницей в каких-то сакральных, поэтических, декоративных целях. Несомненно, памятники нужно оберегать. Но жить в памятниках иногда бывает не очень удобно. Да и сегодня в Египте можно совсем недорого купить или заказать футболку или какую-нибудь посудину с именем заказчика, написанным древними иероглифами в их алфавитном прочтении. Думаю, что было бы снобизмом считать это профанацией египтянами своей древней истории, аналогично тиражированию бюста Нефертити. Везде, где есть товарное производство и торговля, любой культурный компонент может выступать и выступает и на витально-операциональном, и на высоком идейно-духовном, и на низовом рекламно-коммерческом уровне. Однако 99,9% моих соплеменников-армян наверняка проголосует за то, чтобы меня немедленно сжечь и кострище посыпать солью.

Единственной цивилизацией, которая не знала сакральной графемы и вообще не знала письменности, была цивилизация андская. Это цивилизация империи инков, Тауантинсуйю. Это была высоко разви-

тая цивилизация, вплоть до того, что она имела хорошо налаженную систему пенсионного обеспечения, тем не менее она обходилась без букв, без графем. Графемы инкам заменяли узелки «кипу» — разного размера, разной формы узелки на шнурках разного цвета. К сожалению, эти доколумбовые цивилизации — мезоамериканская и андская — были срублены конкистадорами так резко, так круто, что мы мало что о них знаем. Может быть, там и была какая-то жреческая тайнопись, но мы знаем только узелки, да и их прочесть уже не можем. Но это не уникальное андское явление. Мы все говорим «завяжи узелок на память», мы частенько завязываем этот узелок. Это примитивная стадия или же пережиточная форма некогда существовавшей мнемонической узелковой более сложной системы. А что касается древнекитайского чиновника, то до того, как появилась бумага, он писал на бамбуковых дощечках и не мог носить с собой блокнот, когда ревизовал какое-нибудь зернохранилище, потому что для перевозки этого блокнота ему понадобился бы ослик и тележка. Поэтому непременной принадлежностью форменной одежды древнекитайского чиновника была бахрома из шнурков, которая висела на поясе, и кривая спица, которой он завязывал и развязывал узелки на этих шнурках. Так он делал записи. А вернувшись в канцелярию, на своих бамбуковых дощечках он мог тушью все это записать и переписать, и уже эти записи хранились неопределенно долго.

Своего максимального развития, пышного развития сад цивилизаций достиг примерно к началу Великих географических открытий, то есть к XVI веку. Древнегреческая, месопотамская, эламская, хараппская (прото-индийская), мезоамериканская и андская цивилизации либо не дожили до этого времени, либо именно в это время были уничтожены. Про Египет я уже и не говорю — Египет фараонов, Египет эллинистических царей, христианский Египет, мусульманский Египет — это разные цивилизации, каждая из которых прорастала заново на поверженном и разлагающемся стволе предыдущей цивилизации. Целый ряд цивилизаций Средиземноморья оказался куда недолговечнее фараоновского или эллинистического Египта — минойская (или крито-микенская), этрусская, пуническая и др.

Хараппа, древнеиндийская цивилизация — она упала, сгнила, развалилась как раз в тот момент, когда в Индию вошли племена ариев, которые создали индо-арийскую, или индусскую цивилизацию, что-то взяв из остатков, из развалин хараппской. Индусская цивилизация

существует до сих пор и уходить никуда не собирается. О хараппской мы просто очень мало знаем.

Сад цивилизаций — это был пышный сад, в котором была обильная листва, который цвел прекрасными цветами. Под цветами я имею в виду окказионально-событийные художественные произведения, концерты, спектакли, выступления сказителей, чтецов и прочие цветы культуры, приносившие очень ценные плоды, которыми мы питаемся до сих пор в виде архитектурных сооружений, произведений живописи, литературных произведений.

С началом Великих географических открытий в этом саду стали происходить процессы глобализации, которые своего полного развития достигли только в наше время. Сегодня мы имеем огромный ствол так называемой иудео-христианской цивилизации, который, однако, делится на несколько граней, или стволов второго порядка: например, собственно иудейский — маленький, остаточный, но в Израиле он вполне жизнеспособен; в других местах, в диаспоре, конечно, он тоже заметен, но как очень тесно сопряжен с христианской цивилизацией.

Мощно выделяется христианская цивилизация в ее различных вариантах, которые можно представить как стволы, сучья, или ветви: западнохристианская цивилизация, в ней англосаксонские (британская и американская) ветви, у них есть свои этапы, свои вехи развития, важнейшая из которых обозначилась ровно 400 лет тому назад. Именно в прошлом году весь англосаксонский мир отмечал великую дату 1611 год — год публикации «Библии короля Якова» (King James Bible). Вот именно к King James Bible, к тексту этого перевода Библии, созданному по приказу короля Якова, в основном и восходит современная английская культура, современные английские пословицы, образы, метафоры, фразеология, вся книжность, литература. Хотя, конечно, и творчество Теккерея и Диккенса, и я осмелюсь утверждать, творчество Редьярда Киплинга и Льюиса Кэрролла в не меньшей степени является сегодня прототекстом английской цивилизации. А важным прототекстом американской цивилизации, между прочим и наряду с прочим, является книга Фрэнка Боума «Волшебник из страны Оз» (The Wizard of Oz), известная всем вам по «Волшебнику Изумрудного Города», такому ее довольно упрощенному пересказу.

Западноевропейская цивилизация (северный протестантский и южный католический варианты), восточноевропейская цивилизация — ее балканский, евразийский, новогреческий вариант, ее армян-

ский и грузинский варианты, которые превратились в весьма своеобразные, во многом обособленные цивилизационные ответвления, составляют в своей совокупности общий массив европейской цивилизации, который, несмотря на все политические и экономические перипетии, тяготеет ко все более глубокой взаимной интеграции.

Прототекстом грузинской цивилизации, наряду с христианскими памятниками, как евангельскими, так и житийными, явилась, конечно, в еще большей степени великая поэма Шота Руставели «Витязь в тигровой шкуре», язык которой, этот бесспорный метаязык данной цивилизационной ветви, уже очень близок к современному грузинскому языку, и литературному, и разговорному. И не случайно именно в эпоху его создания на смену церковному грузинскому шрифту «хуцури» пришел «мхедрули» — современный грузинский шрифт. А в Армении алфавит Месропа не изменялся, так как армянскими прототекстами долго служило армянское рукописное наследие, всецело созданное на метаязыке-грабаре, притом на несколько сот лет ранее поэмы Руставели. И язык грабар отличается от современного языка ашхарабара не меньше, чем поздняя латынь от современного итальянского литературного языка.

Буддийская цивилизация в одно время в Индии сильно потеснила и почти сменила брахманскую, индоарийскую цивилизацию, но потом имела место индуистская реконкиста, в Индии почти не осталось буддизма, но зато появился северный буддизм, иначе говоря, буддизм лам (Тибет, Монголия, Бурятия, Калмыкия), южный буддизм, он же буддизм тхеравады, или буддизм шафранных ряс, в Шри-Ланке, Бирме, Таиланде, Камбодже, восточный буддизм, или буддизм китайских переложений, который лишь частично лег в основы дальневосточной цивилизации (Китай, Вьетнам, Корея, Японии), потому что там наряду с ним еще большее значение имели даосизм и конфуцианство, как в своих высоких, этико-философских, так и в низменных, народных шаманско-заклинательских вариациях. В других местах и другие формы буддизма появлялись, просто нет времени подробно рассказать обо всех этих локальных, порой узколокальных цивилизационных вариантах.

Но вот мы и дошли до рубежа нашего времени.

Мы живем в глобальной, конsumerистской цивилизации. Я осмелюсь утверждать, что мы живем в той ее фазе, когда уже начинается ее агония. Или, как говорили мы, будучи школьниками и не понимая всей глубины этого клише, мы живем в начале того Конца, которым

кончается Начало — а именно начало или, может быть, первая треть цивилизованного этапа в эволюции человечества. Собственно говоря, агония идет вовсю, идет уже несколько десятков лет. Ужасы двух мировых войн, эксцессы фашизма, национал-социализма, так называемого «научного», или «ленинского» социализма и т. д. — это не что иное, как показатели начавшейся агонии. И вполне закономерно, что начавшийся процесс качественного умирания глобализованной цивилизации совпал с началом безудержного, патологического количественного роста численности человечества. Этот рост вполне подобен лавинообразному росту раковых клеток в пораженном метастазами некроболизма организме. Однако скоро, очень скоро этот рост должен смениться и кое-где, в особенности на постсоветском пространстве, уже сменяется процессами депопуляции, которая вскоре может принять столь же лавинообразный характер.

Трудно это не заметить. Но так как это очень не хочется замечать, то это не особенно и замечают. Хотя уже в первом сигнальном докладе Римского клуба все было поставлено на свои места, все было показано очень ярко («Пределы роста», Медоуз и др.).

Что происходит с нашим садом? Есть такое дерево — баньян (*Ficus bengalensis*). Это дерево способно из своих сучьев и ветвей опускать похожие на канаты висячие корни, которые, если дотянутся до земли, укореняются в земле и превращаются, одревесневая, в стволы. Если они в процессе отрастания встречаются другое дерево, они оплетают его, в конце концов, они его душат. Но и сами в свою очередь, став стволами, могут служить опорой для лиан, для эпифитов, орхидей, мхов, лишайников, грибов, для чего угодно. Получается такой гигантский суперорганизм. Я был в одном таком суперорганизме, бродил по нему. В Калькутском ботаническом саду имеется такое чудо природы — гигантский баньян, он занимает несколько гектаров. Это один цельный организм, который вырос из одного крохотного семечка, но он разветвился, разросся и занял площадь в несколько гектаров, и представляет собой ныне сплетенный в кронах единый, с единой кроной лес из сотен стволов.

Сегодня наша глобальная цивилизация вышла на уровень баньяна. Наш сад стал садом одного дерева — вот такого баньяна. Исламская цивилизация, японская цивилизация, индусская цивилизация продолжают существовать, но это уже не деревья. Это лианы, они потеряли свою древесину. Что такое древесина цивилизации? Это ее наука, ее технология.

Так вот, следует признать, что нет особой исламской науки, исламской технологии. Есть особая исламская ученость — исламская математика, исламская астрономия, но, конечно, на старой Птолемеевской геоцентрической основе. Она важна сегодня разве что для целей астрологии. Но астрономия как наука — это только современная, условно говоря, европейская астрономия. Для космической навигации птолемеевскую астрономию использовать нельзя.

Японская математика, между прочим, в XVIII веке не так уж сильно отставала от европейской. Она, в частности, вплотную подошла к созданию интегрального исчисления, притом методами, отличными от Ньютона и Лейбница. Сейчас примерно десяток ученых-историков в Японии, имеющих математическое образование, знают, что такое *wasan*. Это и есть японская математика, это слово — один из специальных терминов японской традиционной культуры. Решались сложные проблемы, доказывались очень сложные теоремы, это было в XVIII — начале XIX века. Но если Ньютон и Лейбниц опубликовали свои математические теории и уравнения, и они послужили в дальнейшем инструментом технологического, промышленного развития, то в Японии тогда еще не было промышленного развития (развитие было, но мануфактурное, без машин), а свитки с доказательствами этих сложнейших теорем приносились в храм и клались на алтарь Будды как доказательство своего духовного подвига, как жертвоприношение. Решивший теорему мог ознакомить парочку своих друзей с тем решением, которое он разработал, и они похвали бы, какое изящное решение он предложил. А потом эти свитки сжигались, не сразу, но через несколько лет. Поэтому памятников *wasana* осталось очень мало.

Традиционная народная медицина в значительной мере сохраняется и по сей день. Сохраняется аюрведа индийской медицины, сохраняется тибетская и китайская медицина, основанная на метафизических принципах буддийской и даосской алхимии и космологии. Но все равно, даже врачи-аюрведики индийской медицины, самые опытные и умелые врачи, тем не менее стараются получить диплом европейских медицинских учреждений.

То есть лианы, даже лишившись своей древесины, продолжают существовать. Они цветут прекрасными цветами. Но чаще всего от этих цветов не завязываются плоды, а если и завязываются, то они без семян, а если с семенами, то эти семена не имеют всхожести. Продолжает расти и размножаться, и семенами, и отводками, и корнями, и чем угодно только

баньян общемировой цивилизации, который местами служит опорой лианам некогда бывших вполне полноценными деревьями цивилизаций, а ныне остаточным цивилизациям, лианам, существующим только благодаря опоре на ветви баньяна, лианам, лишившимся своей древесины. Вот что собой представляет наш сегодняшний сад цивилизаций.

И в заключение несколько слов о том, что он будет представлять собой лет этак через двести. Я так думаю, что мы сейчас живем, если сравнить с римской цивилизацией, примерно в эпоху Диоклетиана. Он кончил царствовать в 305 году н.э. И, конечно, в Риме Диоклетиана, в Риме, восторженно наблюдавшем, как запаршивевшие от плохой кормежки коллизейские львы жадно кушают христианских младенцев, в этом Риме никто не задумывался, что всего через десяток лет, в 313 году, Константин издаст Миланский эдикт, дающий свободу христианского вероисповедания.

А еще менее чем через 170 лет на смену Риму Диоклетиана и даже Риму Ромула Августа придет Рим Одоакра. Рим кончится, Рим падет и наступит эпоха варварских королевств. Никто об этом не думал в 303–305 годах, а может быть, и думал, но помалкивал. «Современный кризис посылает сигналы своего приближения, предупреждая об опасности, но человек, увлеченный сиюминутным жизненным комфортом... не желает замечать этих сигналов» (Керженцев 2012. С. 423).

Я думаю, что пройдет лет сто пятьдесят — двести, и наша цивилизация упадет, потеряв свою древесину, поскольку ее древесина станет неактуальной, ненужной, нечем будет питать рост этой древесины, поскольку будут исчерпаны невозобновляемые ресурсы, прежде всего топливные ресурсы (они исчерпываются на наших глазах). Но это не будет означать гибели человечества. Разные сценарии возможны. Возможен апокалиптический сценарий, сценарий Армагеддона; но возможны и сценарии медленного, мирного, тихого снижения количества населения путем естественного и добровольного ограничения рождаемости, постепенно прогрессирующего ухода людей из мегалополисов, перехода людей к иному, экологически здоровому образу жизни, который внешне, наверное, будет похож на жизнь жителей поселков эпохи мезолита или энеолита, с хозяйством, близким к натуральному на уровне отдельных семей и преимущественно к автаркическому на уровне коммун, кантонов и полисов, но оно будет базироваться на совершенно иных технологиях — на нано-, био-, гено-технологиях, на таких, условно говоря, сращенных с человеческим организмом «суперкомпьютере-

рах», по сравнению с которыми наши ноутбуки будут выглядеть, как станок Гутенберга на фоне современного офисного оборудования.

Вначале было разнообразие. Травы примитивных, первобытных культур, еще не превратившиеся в мощные деревья цивилизаций, цвели своими скромными полевыми цветами, приносили свои небольшие ягоды. Потом некоторые из них стали перерастать в кустарники и деревья. Эти деревья стали цвести очень большими, пышными цветами, которые продолжали плодоносить, которые стали приносить большие, сочные, питательные яблоки, которые мы и сегодня частично продолжаем вкушать.

Сад будущего — сад упавшего и сгнившего баньяна — не будет ни разнотравьем, ни садом деревьев и кустарников. Он будет всего скорее чем-то вроде бахчи. Эти легшие на землю и полусгнившие стволы, эти упавшие на землю и укоренившиеся в ней лианы станут лозами, стелющимися на уровне земли, на уровне корней травы, проникающими множеством корневищ в глубину своей подпочвы. Это будет человечество гораздо менее многочисленное, чем сегодня. Я думаю, что это будет человечество без национальных государств, или же государства останутся только как условные платформы для заключения каких-то межкантональных соглашений или конвенций. Я думаю, что это будет содружество примерно 30 тыс. небольших кантонов или коммуногосударств, типа Сан-Марино или Андорры, с населением в среднем примерно по 30 тыс. чел. в каждом, то есть в целом не сегодняшние 7 млрд, не прогнозируемые 10 млрд, а несколько менее одного миллиарда человек, сколько и было во времена Мальтуса, в XVIII веке.

Но престижеобретение, которое когда-то шло через устройство пиров и потлачей, затем через сооружение пирамид и храмов, а в нашей дрябло дряхлеющей цивилизации сегодня осуществляется под одним-единственным девизом — «впарь лоху туфту, сруби бабла и сделай ноги», не перестанет служить организующей осью программирования человеческого поведения. Более того, оно по-прежнему будет осуществляться через потребление, но потребление не товаров, а информации, и будет измеряться объемом информации, который тот или иной человек или группа людей способны охватить, упорядочить и осмыслить.

Возможно, это будет состояние, которое уже нельзя будет называть цивилизацией, ибо в нем более не будет ни метаязыка, ни прототекста. Но это будет огромный шаг вперед по сравнению с нашей глобализованной

цивилизацией, где сакральным языком стал язык рекламы, а прототекстом стали клише и слоганы коммерческого выживания. На бахче будущего, скорее всего, будут вызревать не яблоки, но и не клюква. Вместо них на концах этих лоз будут вырастать огромные плоды — то ли тыквы, то ли арбузы, полные где плотной, а где и рыхлой информационной мякоти, но изобилующие семенами будущего.

Литература

- Керженцев* 2012 — *Керженцев А. С.* Новое перспективное научное направление // Вестник РАН, 2012, май.
- Макинтайр* 2011 — *Макинтайр С.* Краткая история Австралии. М., 2011.
- Медоуз* 1991 — *Медоуз Д. Х., Медоуз Д. Л., Рэндерс Й., Беренс В.* Пределы роста. М.: МГУ, 1991.
- Членов* 1999 — *Членов М. А.* Еврейство в системе цивилизаций // Диаспоры. 1999. № 1.
- Широкогоров* 1923 — *Широкогоров С. М.* Этнос. Исследование основных принципов изменения этнических и этнографических явлений. Шанхай, 1923.

Я. С. Смирнова

Межсемейные связи и надсемейные структуры в общественном быту народов Северного Кавказа (XIX–XX века)

1. Кровнородственные связи и структуры

К XIX веку у горских народов Северного Кавказа важнейшими межсемейными связями давно уже стали связи соседские. Родственные коллективы были в большей степени потеснены соседской общиной. Но исторически соседским отношениям предшествовали кровнородственные, затем большое значение приобрели квазиродственные, как бы налагаясь одни на другие. Однако у различных народов вытеснение родственных связей соседско-общинными происходило не одновременно: на равнине раньше, в горах — позже, причем в глухих горных местах отношения родства играли важнейшую роль до XX века. Именно по этим причинам мы рассматриваем материал по межсемейным связям не в функциональном, а в историческом аспекте, и анализ межсемейных связей начинаем со связей кровнородственных.

Почему у народов Северного Кавказа вплоть до последнего времени столь большую роль играли, да, пожалуй, и сегодня продолжают играть межсемейные родственные связи? Распространение соседских (или соседско-общинных) связей, речь о которых пойдет далее, было обусловлено преимущественно экономическими или социально-бытовыми причинами, влияние которых оказывалось недостаточным в условиях раннеклассовых обществ Северного Кавказа. Отдельные семьи не стремились полностью обособиться, отказаться от родственной солидарности. Экономические причины дополнялись и усиливались политическими. Хотя у многих народов региона существовала своя ранняя государственность еще до вхождения в состав России,

Северный Кавказ веками оставался ареной феодальной или племенной раздробленности, нескончаемых войн, грабительских («наезднических») набегов как соплеменников, так и иноплеменников. Жизнь, собственность и честь представителей широких слоев населения не были надежно защищены, и это также не позволяло отдельным семьям обособляться, игнорировать родственную солидарность. Даже после вхождения Северного Кавказа в состав России сохранилась затухающая инерция. Родственная солидарность помогала близким взаимно поддерживать друг друга в любых исторических условиях.

Важнейшим видом родства было кровное родство, которое определялось по отцовской линии и воплощалось в соответствующих структурах. Диапазон этих структур был довольно широк, а о природе и соотношении их до сих пор идут споры. Здесь мы остановимся на них очень коротко, так как сколько-нибудь полное изложение потребовало бы отдельного монографического исследования.

В 1936 году М. О. Косвен обратил внимание на то, что у южных осетин при сегментации семьи возникал связанный и в территориальном, и в хозяйственном отношении коллектив родственников, который он назвал патронимией¹. Патронимии, в свою очередь, сегментировались, образуя фамилии. В последующие десятилетия исследователь развил этот тезис в целую концепцию патронимической (или фамильно-патронимической) организации как общественной формы, свойственной патриархально-родовому строю, а позднее — сохраняющейся только в распадном состоянии или в пережитках. Он определил патронию как группу семей, образовавшуюся в результате раздела одной семьи, в той или иной мере сохраняющих хозяйственное, общественное и идеологическое единство, а также носящих общее наименование по имени главы первоначальной семьи (отсюда и заимствованный из ономастики термин «патронимия»). Патронимическая организация может образовывать сложную структуру — от первоначальной патронимии до патронимий более высоких порядков и, наконец, фамилии и рода². Эта концепция и связанная с ней терминология были приняты многочисленными учениками М. О. Косвена и до сих пор господствуют в отечественном кавказоведении.

Между тем, с конца 1960-х годов в советской этнографии и истории стало складываться другое понимание патронимии — как новообразования, которое, в отличие от патриархального рода, характеризует преимущественно классовые общества. Среди выдвигавшихся в этой

связи аргументов доминировал тот, что по своей сути патрономия не имеет ничего общего с коллективистской природой родового строя³. На той же основе возникла и другая точка зрения: раз поздний род в принципе и должен отличаться от раннего, то вообще нет необходимости вводить в науку особый, отличный от термина «род» термин «патрономия»⁴.

Однако в самом понятии «патрономия» есть свои преимущества. В отличие от понятия «род» оно позволяет лучше видеть разнорядковую (многоуровневую, концентрическую и т. п.) структуру родственных образований. Именно поэтому в американско-английской этнологии, представленной работами Р. Лоуи, Дж. Мердока и других исследователей, было выработано понятие однолинейной родственной группы — линиджа (применительно к патрилинейным обществам — патрилиниджа). Патрилинидж — группа патрилинейных родственников (у ряда авторов — также членов их семей), в которой в отличие от рода сохраняется память о реально существовавшем предке. Выделены патрилиниджи разных уровней: минимального, малого, большого, максимального. На одном из высших уровней грань между реальным и мифическим предком может стереться, и тогда патрилинидж превращается в отцовский род или даже в племя.

Нетрудно видеть, что понятия патронии и патрилиниджа совпадают. Знал ли об этом М. О. Косвен? Скорее всего, да: он следил за западной литературой. Но в те времена, когда выдвигалось понятие патронии, заимствование «буржуазных» взглядов и даже одной только терминологии могло кончиться для исследователя не лучшим образом. Теперь времена другие. Поэтому нет никаких оснований отбрасывать широко вошедшее в мировую науку понятие патрилиниджа, противопоставляя ему «отечественное» понятие патронии. Тем более что в отличие от многозначного, применяемого также и в ономастике термина «патрония» термин «патрилинидж» однозначен и четок.

Итак, у всех народов региона имелись патрилинейные структуры, объединявшие потомков одного прародителя, людей, вышедших из одного дома, разошедшихся от одного очага. Существовали особые термины для обозначения как более узких, так и более широких родственных структур, иначе говоря, более близких и более далеких родственников. Скажем, у осетин это были «иу фыды фырттж» («сыновья одного отца»), «мыггаг» (приблизительное значение — «род», «фамилия») и «жрваджлтж» («братство»); у кабардинцев «л'ыбын»

(«потомство одного мужчины») или «л'аку» («поколение») и «атауул» («от одного отца») и «тукхум» (распространенное у части народов Кавказа иранское обозначение родни, в переводе — «семья»). У чеченцев и ингушей «некий» («ветвь») объединялись в «гары» («начало», «ветвь»), те — в «тайпы» (от арабского «тайфа» — «родственная группа»), которые, в свою очередь, также образовали более крупные родственные объединения «тукхумы» (по другому мнению, тукхум — это уже территориальное образование). У лезгин различались четыре уровня: «тахлук миресар» («подопечные родственники»), «мукъвал миресар» («близкие родственники»), «тухум», или «эсил» (от арабского «насл» — «поколение, потомство») и «умах» («основатель») или, иначе, «яргъал миресар» («дальние родственники»). И т. д. и т. п. Заметим, что эти обозначения были гибкими до взаимозаменяемости. Так, у тех же кабардинцев словом «л'ыбын» в одних контекстах обозначалась более узкая группа родственников, в других же более широкая, чем «л'эпкъ»⁵.

Как уже упоминалось выше, часть авторов включает в патрилинидж не только родственников по отцовской линии, но и их жен. В первом случае перед нами чисто генеалогический аспект патрилинджа, во втором — также и нечто вроде его общинного аспекта. В нашей литературе это четче всего было показано в 1960-х годах во время дискуссии о патронимической и родовой организации⁶. Но для выяснения соотношения этих аспектов важен не только (и даже не столько) состав, но и функции патрилиниджной организации на разных ее уровнях. Повидимому, на Северном Кавказе действовала общая закономерность патрилиниджной организации: чем ниже ее уровень, тем больше в ней выражено общинное начало, чем выше уровень — тем больше оно уступает место началу чисто родственному, генеалогическому.

Минимальный патрилинидж мог обладать определенным территориальным единством, совпадая с соседской общиной или составляя в ней субобщину. Целиком патрилиниджные селения сохранялись, например, в центральной части Осетии; известны они и у западных адыгов⁷. При этом семьи, разделившиеся между собой совсем недавно, часто непосредственно соседствовали друг с другом. Дворы их располагались смежно и даже не всегда отгораживались заборами. А если это и делалось, то в оградах устраивались проходы, перелазы и т. п. Однако и тогда, когда патрилинидж разрастался из минимального в малый, входящие в него семьи нередко сохраняли общность проживания,

образуя отдельный квартал в селении («сых» у осетин, «къуладжэ» у шапсугов, «хъэблэ» у других адыгов, «тийре» у карачаевцев и балкарцев, «к'ядыге» у абазин и пр.). Теперь примыкавшие друг к другу дворы ближайших родственников становились как бы гнездами внутри квартала, населенного более дальними родственниками.

Расселение родни собственными кварталами, а внутри них — еще более компактными близкородственными гнездами отмечено едва ли не у всех народов региона даже в конце XIX — начале XX века. Очень образно описал его Б. В. Миллер у карачаевцев: «Каждый квартал имеет подразделения, носящие так называемые квартальные клички по имени предка... прямое потомство которого представляет совокупность дворов, тесно прижавшихся друг к другу. Так, например, фамилия Байрамуковых делится на Деболаров, Даутларов, Кэмэлэров, Зорумлэров и т. д., по имени прадедов и прапрадедов теперешнего поколения, достигшего 30–35-летнего возраста, каждую саблю нетрудно отыскать по кварталу и квартальной кличке, все равно как в городах точным адресом служит название улицы и номер дома»⁸.

Там, где воздвигались боевые и сторожевые башни (как в центральной и восточной части региона), это были башни патрилиниджей. Обычно в селении было столько башен, сколько насчитывалось патрилиниджей, по крайней мере полноценных. Башня имела не только утилитарное, но и престижное значение. Так, в старину в горной Осетии одним из главных требований, предъявлявшихся к жениху, было наличие у его родни боевой башни⁹.

В то же время естественное разрастание минимальных патрилиниджей вело к их дроблению и выселению из пределов сельских кварталов на новые места. Особенно интенсивно этот процесс пошел после крестьянской реформы 1867 года, когда усилился рост населения и из-за нехватки земли обострилась земельная проблема. Близкородственные семьи все чаще и чаще расселялись по разным кварталам, селениям, даже землям разных народов. Каким образом такая децентрализация сказывалась на узах родства? Это зависело от того, в какой степени терялась территориальная общность. Проживая в разных кварталах одного селения или даже в расположенных по соседству селениях, родственники еще могли как-то поддерживать прежние отношения. Оказываясь же на значительном расстоянии друг от друга, они уже не имели возможности общаться по-прежнему и, если не формально, то фактически в значительной степени теряли связь между собой.

Большую роль в жизни минимального и малого патрилиниджа играли экономические, хозяйственные связи близкой родни. Некоторые кавказоведы вслед за М. О. Косвенем даже преувеличивали эту роль, реконструируя для патронимии первого порядка общую собственность на средства производства, совместный труд и т. п.¹⁰ В действительности, коль скоро любой патрилинидж был результатом сегментации семьи, а стало быть — состоял из отдельных семей, общая собственность в нем могла быть только остаточной, ограниченной и временной, а совместный труд имел характер взаимопомощи. В этих рамках и то и другое в самом деле засвидетельствовано почти повсеместно. Так, в Северной Осетии при переселении с гор на равнину близкородственные группы еще нередко селились компактно и владели землей частью врозь, а частью — совместно¹¹.

В Кабарде в конце XVIII — первой половине XX века существовали как находившиеся в собственности отдельных семей, так и принадлежавшие целым патрилиниджам (в источниках «фамилиям») земли князей, тлекотлешей и многих узденей¹². Можно думать, что сохранение здесь общей собственности объяснялось тем, что раздел земель тормозился борьбой двух принципов наследования — «старшины» и «отчины». Бывало (как, например, в Нагорном Дагестане), что в общей собственности оставался какой-нибудь небольшой участок пашни, чаще всего потому, что не знали, как его поделить.

Значительно шире практиковался другой порядок: там, где крестьянская община была передельной, землю сперва делили по патрилиниджам, а уже затем внутри них — по семьям. Но обычно в общей собственности патрилиниджа находилось то же, что бывало в общей собственности соседской общины или субобщины-квартала: пастбище, покос, лес, мельница, ток, печь для сушки зерна и выпечки хлеба (например у осетин, адыгов, балкарцев, чеченцев, ингушей)¹³. То же относится к праву преземпции, в котором члены патрилиниджа только опережали членов соседской общины. Как писал о балкарцах М. К. Абаев, первоочередное право на покупку «земель и усадеб принадлежит родственникам по мужской линии, а затем смежным владениям»¹⁴. Родственники же обладали правом принудительного выкупа проданной не им недвижимости. Наконец, к ближайшей родне по отцу переходило и выморочное имущество.

Нередко напоминание об общей собственности минимального ли-ниджа усматривают и в некоторых других чертах быта. Это относится

прежде всего к «фамильным» тамгам, в которых видят доказательство былой коллективной собственности на скот. Но, по-видимому, можно считать доказанным, что общей собственности на скот никогда или почти никогда не было¹⁵, а такие тамги могли возникнуть как более надежная гарантия от скотокрадства. Недаром на Северном Кавказе жители некоторых селений клеймили свой скот княжескими тамгами, известными далеко за пределами края. Едва ли также следует видеть остаток общей собственности в обычае, по которому у некоторых северокавказских народов некогда разрешалось, не спросив, брать на время из табуна лошадь своего родственника. Это, скорее, одно из проявлений взаимопомощи: сегодня один брал лошадь у другого, завтра — наоборот. Иногда такая традиция шла еще дальше. М. А. Косвен ссылается на слова балкарского учителя М. О. Макитова: в прошлом «близкие родственники приходили и брали у нас из дома все, что им было нужно, причем очень часто без всякого спроса»¹⁶. Этот обычай также больше похож на акцентированную взаимопомощь, чем на реликт коллективной собственности на домашнюю утварь или съестные припасы.

И действительно, экономические связи в патрилиниджах низших уровней более всего проявлялись во взаимопомощи входивших сюда семей. Взаимопомощь широко практиковалась и в соседской общине, но в патрилинидже она была теснее. Отказ помочь соседу расценивался как неподобающий поступок, отказ помочь родственнику, в особенности близкому — как поступок безнравственный.

Родственная взаимопомощь имела место при многих видах хозяйственных работ и при обременительных семейных тратах путем объединения трудовых усилий или в одностороннем порядке — нуждавшимся или потерпевшим бедствие.

Родственники могли помогать друг другу при пахоте, объединяя рабочие руки, тягловый скот и сельскохозяйственный инвентарь или просто стремясь уложиться в более сжатые сроки. То же бывало и при уборке урожая, обмолоте, сеноуборочных работах. Сообща работали при устройстве оросительных каналов, прокладке дорог, строительстве мостов. Объединялись и для выпаса скота. Такие трудоемкие работы, как стрижка овец, обработка шерсти, валяние войлока также требовали совместных усилий. При постройке нового дома мужчины помогали подвозить материал и строить, женщины участвовали в обмазке. При этом в одних случаях, как, например, при пахоте и выпасе скота, мог учитываться и оцениваться вклад каждого, в других (при

уборке урожая или стрижке овец) — только ожидалась ответная помощь. Вдовам, больным, одиноким старикам, людям, разорившимся из-за падежа скота или пожара, помогали безвозмездно, как бы в порядке благотворительности, но каждый понимал, что когда-нибудь он сам или его близкие могут оказаться в таком же положении.

По окончании работ все, кто мог, устраивали для участников взаимопомощи обильное угощение. На этом основании некоторые авторы утверждали, что бедные родственники работали у богатых за такое угощение. Трудовая взаимопомощь и в самом деле зачастую превращалась в одно из средств эксплуатации широких слоев населения зажиточной верхушкой крестьянства. Но это не означает, что она прямо сводилась к подобной эксплуатации. Помогали и богатым, и бедным — такова была народная традиция¹⁷.

Родственники помогали друг другу при всех важных событиях семейной жизни. Уже при появлении человека на свет, когда по этому поводу устраивался праздник, родня преподносила семье подарки, участвовала трудом и продуктами в устройстве угощения. То же происходило при таких связанных с первыми годами жизни ребенка обрядах, как укладывание в колыбель, «развязывание ног», первые постриги, обрезание-суннет. Не оставалась родня в стороне также при женитьбах и замужествах. Обычно близкие родственники посильно помогали семье жениха в уплате брачного выкупа и устройстве свадьбы. Если же жених похищал невесту и с него «за бесчестье» требовали повышенный выкуп и к тому же штраф, угрожая в противном случае кровомщением, родственники тем более не жалели средств. Участвовала родня и в выдаче приданого, так как бедное приданое рассматривалось как бесчестье не только для самой невесты, но и для всех ее близких. Очень большое значение придавалось взаимопомощи при похоронах и поминках. Как уже упоминалось, они требовали немалых, подчас непосильных расходов: на захоронение, на раздачу съестных припасов беднякам, на угощения, на жертвоприношения и т. п. Кроме того, у мусульман в доме умершего в течение трех дней не полагалось готовить пищу, и многочисленных приезжих кормили близкие семье люди.

Взаимопомощь могла иметь место при гостеприимстве, тем более что гость считался гостем всего патрилиниджа и плохо принять его значило бы опозориться всем. Там, где имелась одна на минимальный патрилинидж кунацкая, родственники помогали друг другу в связанных с гостеприимством зачастую немалых тратах. Бывало и так, что

если гость останавливался надолго, один из родственников передавал его другому. Еще в середине XIX века вся близкая родня собирала деньги для выкупа попавшего в плен родственника. Но, вероятно, важнее всего была взаимопомощь в патрилинидже при выплате цены крови. Последняя была настолько высока, что даже состоятельная семья редко имела возможность ее выплатить самостоятельно. Так, в дореформенной Осетии за кровь феодала-алдара платили 18 раз по 18 коров, всевозможную утварь и выдавали в семью пострадавшего девушку-невесту без выкупа. Кровь свободного крестьянина стоила 60 коров, и так по нисходящей; у ингушей цена крови составляла 130 коров¹⁸; у балкарцев, даже после того, как шариат уравнил пеню за убийство всякого свободного и заметно ее снизил — 1,5 тысяч рублей серебром¹⁹. Поэтому едва ли не большую часть выкупа приходилось платить родне, но она же и получала часть цены крови одного из своих.

Любой патрилинидж обладал определенным общественным единством, а минимальный (реже малый или большой) патрилинидж — также единством организационным. Он имел общепризнанного главу — обычно, хотя и не всегда, самого старшего по возрасту мужчину. Вообще, в родственных структурах старшинство определяло собой главенство значительно дольше, чем в структурах территориальных или каких-либо еще. С главой патрилиниджа полагалось советоваться во всех важных случаях жизни. К его мнению прислушивались при разделе больших семей, при заключении брачных союзов, при продаже и покупке земли, при раскладке платы за кровь и т. д. Нередко он же был третейским судьей, медиатором в конфликтах между отдельными семьями. Его обязательно приглашали на все семейно-родственные праздники, и он занимал там почетное место во главе стола. Когда кто-нибудь резал скот, ему приносили почетный кусок мяса. Если дело того требовало, в его доме собирался совет других старейшин патрилиниджа, как правило, глав семейств. Все же лидерство его было неформальным, и влияние на других родственников могло варьировать в широких пределах. Скажем, у осетин старейшины лишь представлялись на фамильных собраниях²⁰, а в Нагорном Дагестане были известны главы тухумов, распоряжавшиеся деспотически²¹. Среди женщин такую же роль, как сами старейшины среди мужчин, играли их жены. Другие женщины обращались к ним за советом, прибегали к их посредничеству при ссорах, оказывали им почет и уважение.

Патрилиниджи имели и свои неформальные судебные органы, обычно представленные советом старейшин. Решения их фактически были обязательными, так как ослушнику грозили бойкот или изгнание. Особой жесткостью отличался тайповый суд чеченцев²². Родственники выступали и в качестве соприсяжников при судебных разбирательствах.

Общественные связи в патрилинидже в огромной степени поддерживались кровомщением или его альтернативой — композициями. Кровомщение было более распространено в центральной части региона — среди осетин, чеченцев и ингушей и чаще практиковалось только в верхушечных слоях населения. К концу XIX века круг мстителей и ответчиков за кровь сузился до ближней родни, то есть членов минимального линиджа, причем наблюдалась тенденция к ограничению тех и других. Не только сама месть, но и композиции способствовали консолидации родственников. Однако на принятие возмещения за кровь продолжали смотреть неодобрительно, хотя, разумеется, большое значение имело социальное положение виновных и пострадавших.

В повседневной жизни общественное единство патрилиниджа давало себя знать тогда, когда его члены или хотя бы их значительная часть по самым различным поводам собирались вместе. При всех видах взаимопомощи семья, у которой на этот раз работали, устраивала угощение, и тогда родня общалась за накрытыми столами. Собиралась родня и по случаю таких праздничных событий, как рождение ребенка, его обрезание-суннет и особенно свадьба. Но строго обязательным считалось присутствие всех родственников на похоронах, куда приезжали из самых дальних селений и городов. Поводами для сбора родственников были также прием почетного гостя, примирение кровников, выздоровление после тяжелой болезни, возвращение из заключения или ссылки, из набега или с войны и т. д. В высших сословиях еще одним поводом служило возвращение домой сына по окончании его воспитания у аталыка.

Экономические и общественные связи между членами одного патрилиниджа были закреплены идеологически — осознанием общего происхождения и кровного родства всех коренных членов этой социальной структуры. В минимальном патрилинидже они хорошо помнили своего достоверного предка, от которого их отделяли всего две — четыре степени родства. В малом и большом патрилинидже степеней родства могло быть пять — восемь и больше, но в этих пределах

все предки, как правило, были поименно известны. И только родство в пределах максимального патрилиниджа обычно не прослеживалось, а декларировалось общей фамилией, идущей от предка-эпонима — этим своего рода символом единства и взаимосвязи всех его членов. Как всегда, не обходилось и без исключений: у чеченцев и ингушей некоторые старики до недавнего времени могли назвать своих предков до двадцатого и более колена²³. Да и помимо того приведенные градации не являлись унифицированными, различаясь в зависимости от степени сохранности родственных уз у разных народов, в разных областях и т. д. Вероятно, именно этим объясняются противоречивые сообщения на этот счет, имеющиеся не только у разных авторов, но даже и у одного и того же исследователя. Так, по Н. В. Джавахадзе, у вайнахов²⁴ близкими считаются родственники до четвертой степени, по И. Ю. Алироеву, у того же этноса — до восьмой²⁵. Тот же И. Ю. Алироев в другом месте говорит о близком родстве до четвертого-пятого поколения.

Некогда у всех народов Северного Кавказа помимо Дагестана фамилия, как и древний род, была экзогамна. Каковы бы ни были первобытные корни экзогамии, в историческое время она, приравнивая всех вообще родственников к самым близким, брак с которыми считался кровосмешением, служила средством укрепления солидарности родственных структур. Однако со временем у одних народов региона экзогамия осталась непреложной, у других — по разным причинам и в разных отношениях — модифицировалась, а у части народов вообще исчезла.

По-видимому, полнее всего экзогамия сохранилась у осетин-христиан. Как отметил А. Х. Магометов, «достаточно было носить одинаковое фамильное имя, чтобы не могло быть речи о браке между парнем и девушкой, хотя бы и не было между ними реального родства»²⁶. Аналогичные показания имеются и для многих мусульманских народов Северного Кавказа — адыгов и абазин, балкарцев и карачаевцев, чеченцев и ингушей. Более того, нередко указания на то, что браки запрещались не только в одной фамилии, но и между членами фамилий, считавшихся происходящими от одного предка. Например, у кабардинцев Елоевы не должны были вступать в брак с Мирзоевыми, а у балкарцев — Додуевы с Алтуевыми. В то же время по другим сообщениям, по крайней мере у части этих народов при разделе фамилии на несколько новых запрет налагался только на браки между однофамильцами, находившимися между собой в пятой — седьмой степени родства, то есть членов одного малого или большого патрилиниджа,

например у кабардинцев, балкарцев, ногайцев²⁷. В этой либерализации следует видеть результат действия двух тенденций. Одна из них заключалась в ослаблении норм экзогамии под влиянием шариата, запретившего браки между кровными родственниками только до седьмого или четвертого колена; другая — в отказе от поколенного подхода к экзогамии (как писал В. Пфаф об осетинах, «они не умеют вести счет родства по линиям и степеням»²⁸) в пользу такого, при котором экзогамной признавалась родственная структура как таковая — то есть малый или большой патрилинидж.

У кабардинцев и карачаевцев отмечено неодинаковое следование экзогамным нормам в высшем сословии и широких слоях населения. Более вольное отношение к экзогамии засвидетельствовано в среде князей Бековичей-Черкасских, Атажукиных и Кургокиных, таубиев Крымшамхаловых²⁹. Следует ожидать появления новых сведений на этот счет. Князья могли позволить себе больше других, особенно тогда, когда их побуждали к этому политические или имущественные мотивы.

Исчезла родственная экзогамия у большинства народов Дагестана (как и у азербайджанцев и части аджарцев в Закавказье, а также ряда других народов Западной Азии и Восточной Африки). Как правило, ранний отказ от экзогамии связан с переходом к ортокузенным бракам, приводящим к сохранению имущества в пределах родственной группы³⁰. Такой отказ от родственной экзогамии — не что иное, как переход к родственной эндогамии, которая может колебаться в довольно широком спектре прескриптивных, преференциальных и даже просто легко допустимых браков. Именно так рассматривали дагестанскую патрилиниджную («тухумную») эндогамию многие кавказоведы³¹. Однако в недавнее время выявился и другой взгляд: эндогамия — это только прескриптивные браки, а так как в Дагестане прямо предписывались только браки внутриобщинные, родственной эндогамии здесь не было. На деле это не так: в отличие от экзогамии эндогамия (даже эндогамия первобытного племени) никогда не была абсолютной.

У народов, сохранивших родственную экзогамию, нарушение ее считалось преступлением и сурово каралось. У адыгов, например, нарушителей экзогамии подвергали телесным наказаниям, изгоняли, лишали всех прав³². Но это все же больше относилось к минимальному патрилиниджу, за пределами которого родственные браки обычно только осуждались³³.

Идеологическим закреплением родственных связей были также остатки культа предков. Патрилиниджи всех уровней назывались по именам предков-эпонимов. У осетин, сохранивших особенно много остатков язычества, имелись фамильные святыи, святилища, священные предметы и т. п.³⁴ У чеченцев каждый тайп имел свое божество, в честь которого справлялись праздник весны, праздник урожая и другие³⁵. У кабардинцев по окончании Уразы или на Курмане собирались старики-однофамильцы, и старший от имени присутствующих произносил обрядовую формулу: «Все мы просим тебя, Аллах, простить грехи такого-то, а также таких-то». По пятницам вечером глава семьи, начиная трапезу, провозглашал тост в честь предков и просил Аллаха предоставить им хорошее место в раю³⁶.

Каждый патрилинидж имел если не собственное отдельное кладбище, то свой участок на общесельском кладбище. В старину, где бы ни умер человек, его непременно везли в родное селение и хоронили рядом с близкими. Очень часто на надгробиях высекали или вырезали фамильную тамгу. Существовали и другие религиозные представления, связанные с принадлежностью к той или иной фамильно-патрилиниджной общности. У осетин и абазин каждый патрилинидж имел один или несколько запретных дней, когда нельзя было выполнять какую-либо работу. У всех кабардинцев вторник и пятница считались особенными днями, но в разных фамилиях отношение к ним было различным. Скажем, в селении Каменноостское Гауновы считали вторник несчастливым днем, а пятницу — счастливым, Битугановы же оба дня рассматривали как одинаково неудачные.

Выраженная однолинейность патрилиниджной организации отодвигала на задний план родство по материнской, женской линии. Но это не означает, что такое родство не учитывалось совсем. Как правило, матрилинейные родственники жили дальше патрилинейных, и хозяйственно-бытовые контакты с ними могли быть не столь тесными, но все же если кто-нибудь из них находился в пределах досягаемости, то он нередко становился участником трудовой взаимопомощи. Чаше бывало, что родственники со стороны матери в случае необходимости помогали продуктами или деньгами. В частности, хотя материнская родня не мстила за кровь и сама не подвергалась мести, при уплате композиций она также вносила свою долю.

Существовали некоторые обычаи и обряды, выдвигавшие на первый план именно родственников по линии матери. У осетин, адыгов,

аварцев, лакцев и некоторых других народов Кавказа женщина в первый раз обычно рожала не в доме мужа, а в доме своих родителей и, когда она возвращалась, родня должна была одарить ребенка скотом. Такое же одаривание происходило у осетин, аварцев, лакцев, а также балкарцев, ногайцев, кумыков, если роды происходили в доме мужа, но затем мать и ребенок проводили некоторое время в ее родительском доме. М. О. Косвен, назвавший этот обычай «возвращением домой», истолковал его как один из остатков материнско-родовой организации³⁷. У ряда народов региона отмечена особая роль дяди по линии матери: нередко именно он нарекал ребенка именем, снимал первые волосы, одаривал по случаю наступления совершеннолетия, был сватом или хозяином «другого дома» во время свадьбы (осетины, чеченцы, ингуши)³⁸.

Отношение к бракам с материнской родней было несколько более либеральным, но не безразличным. Если с родственниками по отцу нельзя было заключать браки по крайней мере до пятого — седьмого колена, то с родственниками по матери — до четвертого-пятого. Сходным образом обстояло дело с родственными связями по браку, то есть свойством. Трудовая взаимопомощь здесь по тем же причинам почти не практиковалась, но помощь продуктами или деньгами в необходимых случаях оказывалась. В частности, при выплате композиций свою долю вносил и минимальный патрилинидж жены. На свойственников обычно в такой же мере, как и на материнскую родню, распространялись брачные запреты. Исключение составляли левиратные и сороратные браки. Это исключение оправдывали тем, что в такой брак вступали уже после смерти первого мужа или первой жены, то есть уже с прекращением отношений свойства. Тем не менее во второй половине XIX века сперва сорорат, а затем и левират стали считаться постыдными, а то и рассматриваться как кровосмешение, и постепенно отмирали.

Поддержание добрых отношений с родней не только по отцу, но и по матери было делом, которое само собой разумелось. Со свойственниками кровного родства не было, и связи с ними надо было всячески укреплять. Это достигалось взаимными визитами, угощением, одариванием. Многие семейные события: свадебные обряды, посещения друг друга родными новобрачного и новобрачной, «возвращение домой» молодой или ее первое посещение родителей вместе с мужем и т. п. — все это не обходилось без того, чтобы гости не привезли с собой

дары, а хозяева их не отдалили. Более того — браки подчас заключались не без того, чтобы завязать нужные связи, и не расторгались только потому, что такие связи было опасно рвать.

Родственные связи переплетались с соседскими, причем во многих важных областях жизни первые постепенно вытеснялись вторыми. Этот процесс ускорился во второй половине XIX века — после Кавказской войны и крестьянской реформы. Установление на Северном Кавказе более или менее спокойной обстановки уменьшило значение родственной взаимозащиты, осуществление судебной реформы — значение патрилиниджных судов и соприсяжничества родственников. В после октябрьское время ослабление родственных уз продолжалось и, по крайней мере у части населения, даже ускорилось. Индустриализация и раскрестьянивание общинников, рост городов и урбанизация в широком смысле этого понятия не могли не оказывать своего влияния на традиционное отношение к родству.

На новом этапе солидарность родственников размывалась не только объективными процессами. Уже в преддверии коллективизации ни Коммунистическая партия, ни советская власть не захотели терпеть неподконтрольные им традиционные объединения. В 1928 году в постановлении ЦК ВКП (б) «О работе парторганизаций нацобластей Северного Кавказа» было обращено внимание на связь между «влиянием кулачества» и «родовыми связями и традициями»³⁹. С этого времени циркуляры местных органов власти, пресса и периодика изобилуют выпадами против родственной солидарности, а в Чечне для нее даже возникло особое словечко-клеймо — тайповство, тайповщина. Журналисты, писатели, научные работники, выполняя социальный заказ, спущенный сверху, стали наперебой доказывать несовместимость фамильно-родственных и партийно-государственных интересов⁴⁰. Казалось бы, все это должно было покончить с традиционными родственными структурами в регионе. Но этого не произошло. В одних случаях гонимая родственная солидарность смогла противостоять даже государственному террору, в других — на время ослабела или приняла скрытые формы, чтобы с либерализацией общественной жизни демонстративно возродиться вновь.

Живее всего патрилиниджная организация проявилась у чеченцев, у которых она была сильнее развита и в дооктябрьском прошлом. В Чечне, особенно горной, до сих пор существуют тайповые старейшины, тайповый суд, случается и кровная месть. Однако и у всех

других народов региона родственники продолжают ощущать свою общность и обязанность помогать друг другу при всех важных жизненных событиях. При этом традиционные формы (например, родственная помощь по случаю свадьбы) проецируются на новые (помощь в расходах, связанных с защитой диссертации). Почти повсеместно широко сохраняется практика родственных собраний, на которых во время застолий обсуждаются общие дела, улаживаются споры, происходит своего рода презентация новорожденных членов группы и т. п., а главное — демонстрируется солидарность. Там, где таких сходо- дов долго не существовало, возрождается традиция их проведения. В Кабардино-Балкарии, например, относительно недавно стали соби- раться Кунашевы (в Кызбуруне III), Гаевы (в Шикы), Канкуловы (в Камлюкове), Жабоевы (в Жабоевском), Атабиевы (в Усхуре) и т. д. Некоторые фамилии вводят инновации: к примеру, создают общефа- милильный страховой фонд или фонд на строительство мемориала род- ственникам — жертвам сталинских депортаций. Словом, наблюдается нечто близкое к элементам клановой организации в жизни населения, известным на примере Южной Италии.

В чем причина сохранения (а подчас и регенерации) такой орга- низации в современном урбанизирующемся обществе народов Север- ного Кавказа? Ясно, что она выполняет определенные социальные функции и более всего — функцию групповой взаимоподдержки. Родственный же (а не, скажем, соседский) характер этой взаимопод- держки связан с тем, что именно родство дает наиболее сильную гото- вую основу для неформальных личностных связей.

2. Квазиродственные связи

Квазиродственные связи (искусственное родство, фиктивное родство и т. д.) известны очень широкому диапазону обществ: от аборигенов Австралии с их усыновлением, до, например, современных европейцев с их крестильным породнением. Но ни у первобытных, ни у развитых народов эти связи не отличаются разнообразием и существенной роли не играют. Совсем иначе проявляются родственные связи в предклас- совых и раннеклассовых обществах: здесь, как правило, имеется боль- шое число форм искусственного родства, и многим из них придается

огромное значение. Именно так обстояло дело в традиционном быту народов региона.

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

Начнем с казуальной адопции. Основной ее вид не был специфичен ни для рассматриваемых народов, ни для исследуемого времени, хотя в данных условиях нес на себе отпечаток патриархального крестьянского быта. Бездетность считалась и в действительности была бедой, а кровнородственные связи еще оставались довольно крепкими. Поэтому бездетные семьи усыновляли детей многодетных родственников или посторонних людей (бывало даже, что детей крали), семьи же, имевшие детей, — сирот из семей близкой родни. У осетин практиковалось также усыновление внука — сына «внутреннего зятя», однако лишь с согласия других родственников-агнатов⁴¹. Адопция этого вида повсеместно оформлялась путем имитации вскармливания, а если дело касалось маленького ребенка — имитации родов, например, пропуская усыновляемого под рубаху усыновляющей женщины. Существовала и другая символика, скажем, «прохождение под палкой» у карачаевцев.

Другой вид казуальной адопции был связан с примирением кровников. Он описан многими авторами, в том числе М. М. Ковалевским: «Сверх платы положенной медиаторами "крови"... убийца или кто-нибудь из его малолетних родственников отдаются роду убитого... Усыновляемый припадает к обнаженной груди усыновляющей его женщины, произнося: "С сегодняшнего дня я твой сын, а ты мне мать", на что получает следующий ответ: "Я твоя мать, ты мне сын"»⁴².

Бывало и так, что убийца обеспечивал себе такое усыновление «силой или хитростью»⁴³.

Еще один вид казуальной адопции был функционально близок к куначеству. Чужак, чтобы обеспечить себе безопасность еще более полную, чем та, которой пользовался кунак, просил, чтобы его усыновили. Так намеревался сделать нидерландский вице-консул портов Черного моря Тебу де Марьини в первой половине XIX века, так несколько позднее поступил русский офицер Торнау во время своей разведки в горах⁴⁴.

Как и во многих других раннеклассовых обществах, широко практиковалось усыновление с целью установления отношений патроната-клиентеллы или сюзеренитета-вассалитета. Преобладала его обычная форма: сильный и богатый усыновлял того, кто был послабее и победнее⁴⁵. Так было, например, у осетин; адыги же, как и родственные им абхазы, прибегали к прямо противоположной, редкой, если не уникальной, форме. У них усыновлялся не нижестоящий, а вышестоящий. Эта особенность может быть объяснена генетическим родством или диффузией обычая от абхазцев к адыгам при посредстве абазин. Но более вероятным представляется другое объяснение: у адыгов и абхазцев больше, чем у каких-либо других народов Кавказа, было распространено аталычество, и принятый для него порядок был спроецирован на данный вид усыновления.

Существовали и некоторые другие виды казуальной адопции. Если у кормящей матери не было или не хватало молока, то ей приходилось обращаться к другой кормящей матери, и та самым фактом вскармливания становилась молочной матерью младенца. Так велось по всему горному Кавказу⁴⁶.

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

У осетин и карачаевцев было известно породнение между семьями роженицы и повитухи (повивальное родство)⁴⁷. По некоторым сведениям, у осетин это нередко делалось только при рождении первенца. Другие народы региона этого обычая не знали, по-видимому, ограничиваясь подарком повитухе. Возможно, что у осетин этот обычай

возник в связи с развитием у них своего рода культа перворожденных мальчиков. Да и у них такое породнение считалось второстепенным, так как не вело к брачным ограничениям и вообще не распространялось на родственников ни одной, ни другой семьи. У карачаевцев же браки между семьями роженицы и повитухи были строго запрещены.

Установление квазиродства при первом кормлении грудью существовало у ногайцев. По обычаю, дать ребенку первый раз грудь должна была не мать, а какая-нибудь другая кормящая женщина, специально для этого выбранная. Она становилась молочной матерью, а члены ее семьи — соответственно другими названными родственниками. Сходный обычай имелся у карачаевцев, но у них молочной матерью становилась женщина из той же патронимии. У осетин также первый раз кормила грудью ребенка не мать, а другая женщина, однако это не влекло за собой породнения, сам же обычай объясняли тем, что молоко роженицы вредит ребенку⁴⁸. Очевидная иррациональность такого объяснения заставляет предположить, что этот обычай был редуцирован или заимствован осетинами у соседей.

Намного шире практиковалось установление квазиродства при наречении ребенку имени, сопровождавшемся празднеством и дарообменом (осетины, адыги, чеченцы, ингуши)⁴⁹. У других народов зафиксирован только дарообмен без породнения, что вновь позволяет предположить редукцию былого порядка.

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

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

В свадебном цикле окказиональная адопция могла произойти уже при перевозе невесты из родительского дома. В частности, у адыгов бывало, что если поезжане ехали через какое-нибудь селение, то здесь проявлялся один из свадебных антагонизмов. Кто-нибудь из местных жителей как бы насильственно отбирал невесту, а затем объявлял ее удочеренной⁵⁰. Однако своего главного свадебного родственника невеста приобретала несколько позднее, когда ее временно помещали в «другой» или «чужой» дом. Этот порядок лучше всего описан у адыгов, у которых упомянут уже Хан-Гиреem: «Невесту редко привозят прямо в дом жениха, а назначают дом приятеля... Хозяин дома, где молодая супруга пробыла некоторое время, также делается аталыком, в таком виде, как и воспитатели...»⁵¹. О том же писали некоторые другие бытописатели и исследователи адыгов, причем одни из них в качестве «другого дома» невесты называли дом приятеля или соседа жениха, другие — дом его родственника, родственницы, аталыка, либо дом родственника или родственницы невесты. Особо выделяется сообщение Т. Лапинского, по которому невесту помещали не в один, а в два «других дома»: одного из друзей жениха, а затем одного из его соседей⁵². Обычно невеста находилась в «другом доме» от недели до двух-трех месяцев — в крестьянской и до одного-двух лет — в феодальной среде. Хозяин этого дома становился названным отцом («аталыком») невесты, она именовалась его воспитанницей (например у адыгов — «пур»).

Помещение невесты в «другой дом» было известно также всем другим народам Северного Кавказа⁵³. У одних оно стало обязательным и продолжает существовать по сей день, у других было явлением эпизодическим. Так карачаевцы, как правило, уже в конце XIX века практиковали промежуточное поселение невесты лишь при фактическом или фиктивном похищении. Не наблюдался обычай похищения «в другой дом» у чеченцев и ингушей (некогда им известный). У осетин после исчезновения у них обряда помещения невесты в «другом доме» названное родство стало устанавливаться между нею и шафером жениха. Помощник шафера и тот, кто снимал с невесты свадебное покрывало, также отныне считались названными братьями невесты. Все они имели право и были обязаны ее защищать, если в том возникала

нужда. Заметим, что одни из новых родственников выбирались из членов фамилии жениха, другие — из какой-нибудь другой фамилии, что существенно расширяло круг квазиродственных связей⁵⁴.

Широко известен и обычай ухода жениха из дома в дни свадьбы. У адыгов жених скрывался в доме товарища, где «по обычаю он считается выше родного сына, дом для него — как бы собственный, хозяин же с хозяйкой — как бы его родители». Он же сам называется в это время «кан», то есть «приемыш», причем «обычай канства, как и атальчества, считается у кабардинцев священным». Пребывание жениха в «другом доме» продолжалось от недели до месяца, в верхушечных слоях населения дольше, в широких массах крестьянства кратковременнее.

О карачаевцах В. Я. Тепцов писал, что у них «жених по обычаю в день привоза невесты должен скрыться в дом кого-либо из своих приятелей, который таким образом вступает с ним в родство («болуш»), равное по силе и значению родству кровному»⁵⁵. В Дагестане у аварцев в некоторых гидатлинских селениях даже существовал обычай, по которому уже при рождении мальчика кто-нибудь договаривался с его родителями о предстоящем пребывании в чужом доме «гъудульстве». Исключением из этого общего правила были только чеченцы и ингуши. У них также во время свадьбы жених мог жить в доме приятеля или родственника, однако это не влекло за собой завязывания квазиродственных связей и поэтому бывало, что жених просто прятался в лесу⁵⁶.

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

Обычай свадебного поселения в «другом доме» привлек к себе заметное внимание в отечественном кавказоведении, однако преимущественно в плане реконструкции истории семейно-брачных отношений. Впервые на него обратил внимание этнограф и лингвист М. Д. Сигорский⁵⁷, который трактовал его как остаточную форму перехода от матрилокальности к патрилокальности и назвал такое временное брачное поселение промежуточным, интерлокальным. Значительно дальше пошел М. О. Косвен, предположивший, что пребывание в «другом доме» было остатком авункулокального поселения в доме

матрилинейного дяди жениха, ставшего в своей исторической эволюции воспитателем-аталыком ребенка, подростка, юноши. В подтверждение своей гипотезы он привел тот довод, что многие бытописатели называли хозяина «другого дома» жениха его аталыком либо сближали с аталыком («вроде аталыка»).

Однако со временем авункулокальная гипотеза столкнулась с двумя трудностями. Первая: почему в большинстве сообщений фигурирует не матрилинейный дядя жениха, а его родственник вообще, приятель, сосед и т. д.? Автор гипотезы объяснил ее действительно хорошо знакомым этнографии замещением одного персонажа другим. И вторая: почему существовали не один, а два «других дома» — жениха и невесты? По этому поводу автор гипотезы признал, что вполне удовлетворительного решения данного вопроса он предложить не может и лишь полагает, что свою роль сыграла традиция дислокального поселения супругов, а отсюда невозможность жениху поместиться вместе с невестой⁵⁸.

Таким образом, сам М. О. Косвен хорошо понимал недостаточную убедительность предложенного им истолкования интерлокальности. Но на деле его объяснение еще уязвимее для критики, чем это считал сам автор. Во-первых, именование хозяина «другого дома» «аталыком» еще не делало его аталыком в качестве воспитателя: мы уже видели, что это слово широко применялось в регионе для обозначения всякого старшего квазиродственника в значении «названный отец». Во-вторых, возведение аталыка к матрилинейному дяде само по себе является только гипотезой, и тем самым возведение интерлокальности к авункулокальности представляет собой объяснение неизвестного через неизвестное. И здесь мы подходим к тому, что при попытке истолковать загадочную ситуацию с фигурированием не одного, а двух «других домов» М. О. Косвен не учел ее простейшего объяснения выгодами установления квазиродственных связей. На это правильно обратил внимание М. А. Меретуков⁵⁹. Очевидно, что молодой семье было полезнее (то есть практически выгоднее) породниться не с одним, а с двумя другими семействами, что и делалось как бы удвоением традиции интерлокальности. По той же причине невесту у адыгов и аварцев местами помещали не в один, а в два «других дома», что, естественно, давало еще больше преимуществ.

До сих пор мы не касались такого известного вида квазиродства, как аталычество. Причина в том, что его трудно отнести только к ка-

зуальным или только к окказиональным формам квазиродственных связей. Аталычество очень часто было целенаправленным, но нередко практиковалось только в силу традиции. Из-за этого его промежуточного положения мы рассмотрим его отдельно от других видов адопции. Заметим также, что, поскольку аталычество было неоднократно описано в старой и новой литературе, мы не будем характеризовать его здесь подробно, и лишь суммируем те его черты, которые наиболее существенны для целей данной работы.

Аталычество (от тюркского «аталык» — «как бы отец», «названный отец»), то есть воспитание ребенка не в родной, а в чужой семье, существовало у всех народов Северного Кавказа, кроме чеченцев и ингушей. В отношении последних, правда, существует ошибочное мнение, что слабо выраженное аталычество бытовало и у них. Возможно, это мнение основано на том, что у вайнахов еще во второй половине XIX века бывали случаи передачи детей на воспитание опытному в военном деле наставнику, обучавшему сразу нескольких человек⁶⁰. Однако повсеместно было принято, что один аталык вправе иметь только одного воспитанника, и в данном случае перед нами скорее своего рода школа военной подготовки. Но если в собственно вайнаховской среде существование аталычества остается под вопросом, то причастность к этому институту чеченцев, выступающих в качестве воспитателей, например, кумыкских князей — несомненный факт. В Дагестане аталычество было известно, помимо кумыков, ногойцам, кайтагским даргинцам, дидойцам. Аталычество практиковалось преимущественно в феодальной среде, реже во взаимоотношениях феодалов с крестьянами. У менее феодализованных (или отчасти дефеодализованных) западных адыгов, а также соседних с ними абхазцев аталычество было известно и в собственно крестьянской среде. Отсюда вывод некоторых отечественных исследователей аталычества, искавших его первобытные корни — некогда этот обычай повсеместно был свойствен всем слоям населения⁶¹.

Между тем это мнение не находит подтверждения в источниках (если оставить в стороне небольшое число малонадежных сообщений сравнительно поздних авторов). Уже в первом упоминании об адыгском аталычестве, принадлежащем генуэзскому путешественнику второй половины XV века Дж. Интериано, этот обычай назван обычаем «знатных» людей. Так же характеризуется он и в первых русских сообщениях: В. М. Бакунин в середине и П. С. Потемкин — в конце

XVIII века говорят об отдаче детей на воспитание только «владельцами» своим узденям. Наконец, и такой знаток адыгского (причем именно западноадыгского) быта первой половины XIX века, как Хан-Гирей, считает аталычество обычаем людей «значительных», а в простом классе — лишь людей с «хорошим состоянием». Равным образом в отношении осетин засвидетельствована передача детей на аталыческое воспитание феодалами только нижестоящим феодалам либо крестьянам-фарсаглагам⁶². Даже и в более позднее время, например, у ногайцев, аталыческие отношения завязывались главным образом лишь между богатыми, с одной стороны, и бедными — с другой, а никак не в кругу равных⁶³. Не будем продолжать этот перечень, показывающий, что практика чисто крестьянского аталычества у западных адыгов и абхазцев все же стоит особняком. Трактовка ее как остаточного явления — далеко не единственно возможная. С не меньшим, если не с большим успехом ее можно рассматривать как заимствование одной из элитарных традиций более широкими слоями населения. И в пользу именно такой трактовки есть весомый довод: у чеченцев и ингушей, а также во многих вольных обществах Дагестана, где феодальные отношения не получили заметного развития, аталычество (по крайней мере настоящее) не засвидетельствовано.

Вообще же поиски первобытных корней аталычества — дело едва ли перспективное. М. О. Косвен развил взгляд на аталычество как на остаток авункулокального поселения ребенка у его дяди по материнской линии. Это объяснение исследователь попытался обосновать меланезийскими, африканскими и американскими параллелями. Однако приведенные параллели свидетельствуют лишь о наличии авункулата у многих племен названных частей света и ничего не говорят об авункулатном происхождении аталычества. Еще менее доказуема гипотеза В. К. Гарданова об аталычестве как пережитке «первобытной общности детей», покоящаяся на тех же зыбких основаниях, что и известный тезис о «первобытной общности жен».

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

форме предполагало, что ребенок отдавался на воспитание сразу же после рождения и возвращался домой уже юношей: по одним данным — с наступлением совершеннолетия, то есть в возрасте 15–16 лет, по другим — ко времени женитьбы. Так оно зачастую и бывало, хотя у части адыгских групп и у тех народов, у которых аталычество было выражено слабее (например, осетин или ногайцев), ребенка могли взять на воспитание позже, а вернуть значительно раньше. Особенно недолговременным было аталыческое воспитание девочек, которое повсеместно ушло из практики раньше аталыческого воспитания мальчиков. Воспитанник, долго проживший в семье аталыка, сближался с ее членами и возвращался в родительский дом как в чужую семью. Должны были пройти годы, прежде чем он привыкал к своей кровной родне. Имеется немало литературных сообщений о том, что в случаях ссор аталыков с отцами воспитанников последние принимали сторону аталыков. А поскольку братья всегда воспитывались у разных аталыков, то же происходило и тогда, когда эти аталыки ссорились между собой.

Однако подобные ссоры, по крайней мере между отцом воспитанника и аталыком, могли быть только исключением. Как правило, отец воспитанника стоял на феодальной лестнице выше аталыка, и само аталычество вызывалось к жизни получением определенных взаимных выгод. Помимо обмена подарками, подчас очень ценными (особенно от семьи воспитанника), одна сторона получала покровительство, а другая расширяла круг зависимых людей. Бывало даже, например, у кумыков, что аталык княжеского сына переходил на более высокую ступень феодальной лестницы⁶⁴. Поэтому претенденты на роль аталыка чаще всего сами спешили предложить свои услуги, соперничали между собой и подчас даже выкрадывали ребенка. Бывало, что у человека имелось несколько аталыков, у которых он воспитывался поочередно, в результате чего отношения покровительства и зависимости распространялись на большее количество лиц. Но случалось и так, что семья ребенка сама была заинтересована в установлении аталыческих связей с другой семьей, чтобы превратить эти связи в канал получения феодальной ренты. Так, у балкарцев молодой князь наделял семью своего аталыка землей в пожизненное владение, а та обязывалась вносить ему ежегодные платежи⁶⁵.

Установление аталыческих связей могло иметь не социальные, а политические мотивы. Нередко (особенно в княжеском сословии) ребенка передавали на воспитание представителю соседнего народа,

заклячая или укрепляя этим феодальные союзы. Это подметил еще в начале XIX века один из русских офицеров на Кавказе: «Сей общий по всему Кавказу обычай отдавать сыновей в чужие руки и иногда к отдаленнейшим народам основан на весьма важной для них политике... ибо как народы сии, так и частные люди, будучи в беспрестанных междоусобиях, часто имеют нужду в помощи и отдаленных соседей своих»⁶⁶.

Еще одним мотивом воспитания чужого ребенка с целью установления квазиродственных связей было прекращение кровной вражды. В этих случаях ребенок либо похищался кровниками, либо добровольно передавался на аталыческое воспитание потерпевшей стороны. Вероятно, первое из этих явлений более раннего происхождения. Л. Л. Штедер в конце XVIII века подметил у осетин только первый из них: «Кровная месть прекращается, если убийца похищает сына убитого, становится его приемным отцом и воспитывает его»⁶⁷. В то же время столетие с лишним спустя С. Каргинов пишет только о втором порядке: «Кровник после примирения берет к себе на три-семь лет на воспитание сына, дочь или сестру убитого им, которых обязан одевать в шелк и давать наилучший стол»⁶⁸. В адыгских адатах первой половины XIX века, собранных А. А. Кучеровым, упомянуто похищение, а не добровольная передача ребенка.

Несколько обособленное положение среди форм квазиродственных связей занимают побратимство и посестримство. Они могут касаться только двух людей, не распространяясь даже на их сыновей и являясь в этом случае не столько родством, сколько тесной дружбой. Но они могли (и именно так и происходило в рассматриваемом регионе) стать союзом, намного более тесным и важным, чем кровное родство, не ограничиваясь двумя участвующими субъектами. У осетин отношения между побратимами переходили в отношения между их семьями, фамилиями, подчас вели к запрещению межфамильных браков⁶⁹. Поэтому имеются все основания для отнесения побратимства и посестримства, по крайней мере в исследуемом регионе, к числу форм искусственного родства.

Побратимство у разных народов региона оформлялось различными способами. Осетины, подобно скифам⁷⁰, чаще всего пили из общей чаши, добавляя в напиток и смешивая в нем капли своей крови. Кровь, очевидно, символизировала не меньшую, чем при кровном родстве, крепость квазиродственного союза, а возможно, была также и приемом

магии уподобления. К этому близок и другой способ — питье из чаши с опущенной туда серебряной или золотой монетой. Братавшиеся поочередно пили из чаши, клянясь в верности на серебре или золоте, после чего монета оставалась у младшего из побратимов. Были распространены также клятва на оружии или обмен оружием, представление о магической силе которого также восходит к геродотовым скифам, причащавшим в чаше с кровью побратимов меч, стрелы, секиру и копье. В прошлом клятва на оружии у осетин часто произносилась в древнейшем и популярнейшем святилище Реком, где сохранилось множество остатков стрел; по преданию, братавшиеся их соединяли и переламаывали. Специфической была клятва над огнем — предметом особого культа. Отсюда и осетинское название побратима — «аерхорд» («поклавшийся огнем») ⁷¹.

У чеченцев и ингушей, как и у осетин, побратимы троекратно пили из чаши, куда старший из них опускал серебряную монету, после чего клялись «не жалеть взаимно крови своей». Серебро считали символом вечной, нержавеющей дружбы. В других случаях обменивались оружием, вынутыми из газырей пулями, папахами и т. п. Клялись также над сосудом с молоком, куда опускали серебряные монеты. Здесь смешивались две линии символики — «серебряная» и «молочная», последняя из которых ассоциировалась с молочным породнением ⁷².

Адыги также знали клятву над чашей с брошенными туда серебряными монетами или опилками и над переломленными стрелами в святилище Жулат (Татартуп) ⁷³. По некоторым сведениям, побратимство могло быть освящено закланием жертвенного животного ⁷⁴. Однако к XIX веку, по-видимому, возобладала «молочная» символика, вытеснившая или почти вытеснившая все другие. Н. Ф. Дубровин, обобщая известные ему сведения, отмечал, что если у адыгов два человека хотели заключить между собой союз, то один из них притрагивался губами к груди матери или жены другого ⁷⁵.

Впоследствии, по мере включения Северного Кавказа в орбиту влияния России, проведения реформы 60-х годов XIX века наблюдается кризис традиционных общественных институтов. Постепенно исчезает и часть обрядов, связанных с побратимством. Так у карачаевцев и балкарцев, знавших помимо общераспространенных способов заключения побратимства, такие как клятва огнем, прохождение под палкой, в XX веке бытуют только такие обрядовые формы оформления побратимства как соединение крови, жертвоприношение, устная клятва ⁷⁶.

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

Посестримство, также известное многим народам региона, практиковалось реже, чем побратимство, и, несомненно, возникло как вторичное, ассоциированное с побратимством явление. Это и понятно. Если побратимство было связано с потребностями вооруженной взаимозащиты в условиях военизированного предклассового и раннеклассового быта, то посестримство имело целью преимущественно психологическую взаимоподдержку. Соответственно, всегда проще была и символика посестримства: например, обет верности, обмен платьями, угощение. У осетин — жертвоприношение, клятва, простое объявление; обряд «разрывания стебелька» у карачаевцев⁷⁷.

Еще одной формой искусственного родства в регионе были так называемые присяжные или клятвенные братства. Оформлялись они в зависимости от местных традиций или конкретных ситуаций: то как нечто вроде индивидуальной или коллективной, односторонней или взаимной адаптации, то как подобие побратимства. Существовали они главным образом у западных адыгов (шапсугов, натухайцев, абадзехов, в меньшей степени темиргоевцев), в среде которых получили широкое развитие и привлекли к себе пристальное внимание бытописателей и исследователей. По некоторым сведениям, имелись они и у осетин, ингушей, карачаевцев. Впервые о западно-адыгских присяжных братствах, изученных лучше всего, сообщил Т. В. Новицкий, так описавший порядок включения в их состав нового члена: «Беглец... должен просить покровительства и объявить свое намерение принять их обряд; в сем случае он делается безопасным, приводится к присяге и дает обязательство вести себя сообразно с обычаями адехе. В заключение присяги вступающий в число присяжных братьев прикладывает к челу своему Алкоран. С сего времени он равняется со всеми коренными жителями, права его и собственность обеспечиваются, и он принимается всеми как товарищ и брат»⁷⁸. Немного позднее Хан-Гирей также отметил, что народ «так сказать, «усыновлял» пришельца; принимаемый присягал быть верным клану, а тот присягал охранять безопасность своего нового члена»⁷⁹.

Оба автора не упоминают о традиционном адыгском обряде усыновления, то есть прикосновении губами к груди женщины, а лишь подчеркивают обязательность присяги или клятвы. Больше того, Хан-Гирей, который наверняка знал, как совершалось у адыгов усыновление, пишет не об усыновлении, а о «так сказать "усыновлении"». Значит ли это, что при вступлении в западно-адыгское присяжное братство вообще никогда не совершался обряд молочного породнения? Видимо, нет, так как имеется очень выразительное описание такого обряда взаимной адопции двух коллективов, сделанное темиргоевцем А. Шемгеховым и пересказанное В. В. Васильковым. Собирались жители обоих селений, вступающие в клятвенное братство, и становились друг против друга. «Затем выходил из числа жителей одного аула почтеннейший мужчина, а из числа жителей другого — почтеннейшая женщина, и вторая перед лицом всех собравшихся усыновляла первого известным способом молочного усыновления взрослых... Потом почетные представители полов от аулов менялись, и повторялась та же церемония с другой парой. После этого выходило из каждой группы по несколько мужчин на середину между стоящими и на виду у всех клялись на Коране, что они и все однофамильцы обязуются оказывать друг другу во всем взаимную помощь»⁸⁰. Таким образом, видимо, имелись локальные варианты образования присяжных братств, но преобладающим и обязательным обрядом была присяга. Недаром сами братства получили название присяжных, а не, скажем, молочных.

Функции западно-адыгских присяжных братств тщательно исследованы В.К. Гардановым⁸¹, и здесь мы для полноты картины только подытожим результаты его исследования. Братства были цепью или сетью общин и фамилий, основные ячейки которой насчитывали приблизительно от 750 до 900 человек. Внутри себя такие ячейки на равных основаниях объединяли как кровных, так и названных родственников. Их связывала материальная взаимопомощь в уплате брачного выкупа, в приобретении приданого и, что было важнее всего, в уплате уголовных штрафов, прежде всего выкупа за кровь человека, принадлежавшего к другому братству. Соответственно, и выкуп за кровь своего сочлена делился внутри братства. Объединяла членов присяжных братств и физическая взаимозащита, так как всякое посягательство на жизнь, честь или собственность одного из членов союза рассматривалось как обида всему союзу. Даже тогда, когда член братства совершал преступление, наказать его можно было только

по решению или с согласия братства. Браки внутри присяжных братств были запрещены, и нарушение экзогамии строго каралось — некогда смертью, а затем изгнанием и штрафом.

Организованные таким образом и связанные между собой в крупные союзы присяжные братства были грозной силой, противостоящей феодальной верхушке общества. После безуспешной борьбы с братствами западно-адыгское дворянство кончило тем, что само вошло в их состав. Вместе с крестьянскими верхами оно образовывало их социальную элиту, но было вынуждено считаться с условиями присяжных союзов. О времени возникновения присяжных братств сведения отсутствуют. Надо лишь решительно возразить против попытки В. К. Гарданова возвести вслед за М. М. Ковалевским присяжные братства к архаической фратриальной организации.

У Л. Л. Штедера есть упоминание об осетинских союзах, заключавшихся в священных для осетин местах⁸². Известно было коллективное побратимство и в Дагестане. У кумыков, например, примирение кровников сопровождалось установлением отношений квазиродства между двумя фамилиями, члены которых отныне называли друг друга «къан къардашлар» — «кровными братьями»⁸³.

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

У народов рассматриваемого региона, по крайней мере до их включения в состав России, квазиродство играло ту же роль, что и у других народов мира на раннеклассовой стадии развития, то есть упрочивало, дублировало или замещало кровнородственные и соседские связи. Вот выразительный пример: в одной из чеченских песен воспевается побратим, оказавший своему побратиму помощь в его родном селении⁸⁴. Это делает ясным, почему многие формы квазиродства устанавливались не только между посторонними людьми, но также между соседями

и даже дальними родственниками. Такая особенность данного института, в которой М. О. Косвен усмотрел пережиточное замещение одних персонажей другими, в реальности имеет глубокий функциональный смысл. Завязывая квазиродственную связь с соседом или дальним родственником, человек стремился укрепить уже ослабевшие или еще слабые узы взаимопомощи и взаимозащиты.

Искусственное родство имело свой социальный (сословный, классовый) аспект. Одни его формы (в особенности побратимство) были горизонтальны, или симметричны, другие (чаще всего усыновление вышестоящим нижестоящего, реже наоборот) — вертикальны или асимметричны. Однако раннеклассовая модификация сказалась не только в наличии этих форм, но и в особенностях бытования многих других. Скажем, по кабардинским адатам, жених из княжеского сословия помещал невесту на год у своего узденя, а жених из сословия узденей — у своего чагара или оку с последующим обменом подарками и закреплением отношений зависимости; то же практиковалось у карачаевцев и балкарцев между таубиями и каракешами⁸⁵. Повсеместно пребывание невесты и жениха «в других домах» в феодальной среде продолжалось намного дольше, чем в среде крестьян и, соответственно, достигавшееся таким путем породнение в первом случае оказывалось более прочным. Самая прочная форма установления искусственного родства — аталыческое воспитание — как правило, была доступна только феодальной верхушке. В ряде случаев формы, практиковавшиеся лишь верхушечными слоями населения (аталычество, сколько-нибудь длительное пребывание в «другом доме»), простирались на широкий круг родни породнившихся семей. Формы, доступные широким слоям населения (породнение при родах, при наречении имени, при первой стрижке волос), за исключением присяжных братств, нередко охватывали лишь вступивших в контакт людей или только их семьи.

На протяжении XIX века квазиродство на Северном Кавказе претерпело заметную эволюцию. После присоединения всего региона к России, ликвидации местных политий и воцарения более или менее спокойной обстановки многие формы квазиродственных связей стали постепенно отмирать. Это коснулось прежде всего аталычества, которое ко второй половине XIX века сохранилось только у адыгов (преимущественно западных) и эпизодически встречалось у балкарцев и ногайцев. Однако у них характерным признаком изживания этого обычая было то, что на аталыческое воспитание переставали передавать

девочек, а мальчиков передавали ненадолго. У части народов региона к этому же времени исчез обычай помещения невесты в «другой дом», у другой части стали быстро сокращаться сроки ее (а также жениха) интерлокального поселения. Атмосфера относительной стабильности в крае сделала ненужной адаптацию чужака для обеспечения его защиты; борьба русской администрации с кровомщением сузила сферу действия адаптации при примирении кровников. По той же причине побратимство либо стало уходить из быта, либо приобрело форму, описанную С. Ш. Гаджиевой у ногойцев. К пореформенному времени видоизменились почти до неузнаваемости еще сохранявшиеся клятвенные братства. Так, у темиргоевцев они стали союзами уже не целых групп, а лишь двух лиц (или, может быть, семей) для оказания только некоторых видов материальной взаимопомощи, а то и всего лишь нравственной взаимоподдержки⁸⁶. Вместе с этими формами квазиродства постепенно уходили в прошлое и такие его бытовые формы, как породнение при приеме родов, первом кормлении грудью, наречении имени, первом снятии волос. Уже к началу XX века одни из них встречались только эпизодически, от других же (в особенности породнение при наречении имени и первых постригах) остались лишь такие реминисценции, как угощение, дарообмен и т. п.

Все же и в настоящее время реминисценции квазиродственных связей играют свою определенную роль в семейно-бытовой сфере горских народов региона.

3. Соседские связи

Как и в подавляющем большинстве докапиталистических обществ мира, у народов Северного Кавказа важнейшую роль в социальной организации наряду с семьей играла социальная община. В исторической перспективе соседские структуры приходили на смену родственным, но вытесняли их очень медленно и далеко не во всем. Тем не менее, по крайней мере, к позднему средневековью и началу нового времени, у горцев Северного Кавказа в их расселении, землепользовании, взаимопомощи, самоуправлении, локальных культах и многих других сторонах жизни либо преобладали, либо имели большое значение соседские связи или соседско-общинные отношения.

Соседская община возникала различными путями. Одним из наиболее распространенных был такой: состоящие из родственников моногенные поселки разрастались и смыкались друг с другом, образуя более крупные и объединяющие представителей нескольких родственных групп полигенные селения. При этом прежние поселки часто принимали вид кварталов и характеризовались в качестве таковых (например у осетин, карачаевцев, адыгов, лезгин)⁸⁷. Объединение моногенных поселков в полигенные селения также происходило не из-за естественного разрастания населения, а в целях обороны⁸⁸.

На другом пути смешение было более диффузным. К коллективу родственников присоединялись переселенцы (особенно часто беглецы-кровники), взятые кем-нибудь под защиту и покровительство. Часто это происходило не в старожильческом селении с его уже ограниченным земельным фондом, а на хуторах-выселках, где для этого имелось больше возможностей. Но и в старожильческом селении могли селиться чужаки, в частности, покупая здесь хозяйство, например, у переселенцев.

В соседские общины могли превращаться — и сплошь и рядом действительно превращались — моногенные поселения в силу того, что родственники, сперва дальние, а затем и более близкие, начинали относиться друг к другу так, как они относились к соседям. Применительно к рассматриваемому региону на это верно обратил внимание А. Х. Магометов. Говоря об однофамильных поселениях осетин, он подчеркнул, что эти и подобные им формы нельзя отождествлять с родовыми общинами. В них семейные общины и индивидуальные семьи выступали как самостоятельные хозяйственные и социальные единицы, и общественная жизнь их была построена на основе территориальных, соседских отношений⁸⁹. Экономические отношения между семьями в послепервобытных родственных и соседских образованиях в принципе тождественны. Но не различаясь качественно, они различаются количественно, так как в ряде случаев родственные семьи связаны между собой все же теснее других.

К этому следует добавить, что родственные и территориальные связи в ранних соседских общинах народов Северного Кавказа вообще переплетались самым причудливым образом. Если в экономическом смысле родство обязывало немногим больше, чем соседство, то во многом другом соседство приравнивалось к родству. Это нашло отражение в таких распространенных поговорках, как «сосед дороже дальнего

родственников» или «хороший сосед лучше плохого родственника». К существованию и переплетению соседских и родственных отношений мы еще не раз будем возвращаться в последующем изложении.

Соседская община могла включать в себя как одно, так и несколько селений, объединяющихся в интересах землепользования, защиты от врага и т. п. При этом большее значение имели природно-географические условия местности. В горах, где селения были по большей части невелики, несколько их (как правило, расположенных в одном ущелье) образовывали одну соседскую общину. На равнине преобладали общины, образованные жителями одного крупного селения. Иногда это находило свое терминологическое отражение. У осетин синонимически применялись термины «хъаеу» («селение») и «хъаеубаестеае» («страна», «селение», «мир», «община»). У кабардинцев понятие сельской общины в равной мере передавалось терминами «къуажэ» («селение») и «жылэ» («общество»). В то же время у балкарцев различались просто селения — «эль» — и соседские общины, образованные несколькими селениями одного ущелья — «эль жамауат». Но такого различия могло и не быть. В Дагестане и многоаульные общины высокогорья, и одноаульные общины других районов обозначались одним и тем же словом — «джамат» («общество»). В литературе этим словом часто обозначают северокавказскую общину вообще.

Крупные селения-общины делились на кварталы. Квартальное деление связывают и с родственным принципом расселения⁹⁰, и с естественным процессом разрастания селения⁹¹, и с их административным управлением⁹². Действительно, у разных народов и в разные времена внутриобщинные кварталы возникали различными путями. Был среди них и путь, связанный с социальной стратификацией. Там, где феодальные владельцы были членами соседских общин, они жили в верхней, более престижной части селения, а ниже шли кварталы их вассалов и подвластных им крестьян.

Экономическими основами соседской организации были общинное землепользование и общинная взаимопомощь.

По характеру землепользования на Северном Кавказе различалось два вида общин: такие, в которых община распоряжалась всеми землями (пахотными, покосными, пастбищными и т. д.), и такие, где она ведала только непахотными и непокосными угодьями. По распространенной в нашей литературе классификации первый вид — земледельческая община, второй — община-марка. В земледельческой общине

обрабатываемые земли и покосы подлежат периодическим переделам, в общине-марке ее права на эти земли не идут дальше регламентации работ. В первой половине XIX века обитатели равнин и предгорий — население плоскостной части Осетии, Чечни и Дагестана, основная масса адыгов — жили земледельческими общинами, в то время как собственно горцы — население горной Осетии, Нагорного Дагестана, карачаевцы и балкарцы — жили общинами-марками. Уже одно это показывает некорректность понимания этих двух видов соседских общин как неперменной стадии исторического развития. По крайней мере в рассматриваемом регионе оба вида общины, определявшиеся природно-географическими условиями, долгое время существовали параллельно. В горах остро ощущалась нехватка пригодных для обработки земель, и поэтому уже в незапамятные времена возникло частное землевладение и землепользование.

Порядок землепользования в земледельческих общинах лучше всего изучен у кабардинцев. В специальной работе о нем В. Х. Кажаров приводит записку о поземельных отношениях, существовавших в 1865 году в Кабарде, где земельные переделы описаны следующим образом: «С наступлением пахотного времени аульные общества выбирают двух или четырех доверенных, хорошо знающих земли, принадлежащие аулу. Лица эти вместе с аульными старшинами обязаны определить участок земли, долженствующий быть распаханым в предстоящее рабочее время. Затем выбранный участок делился на равные части по числу имевшихся в селении плугов. Владельцу селения предлагалось выбрать свой пай, остальные же паи делились между общинниками по жребию. Сельскохозяйственные работы также регулировались общиной. Например, если кто-нибудь опаздывал к началу пахоты, то он платил штраф владельцу селения, который как бы стоял на страже общинных интересов»⁹³. Перераспределялись и другие земельные угодья: покосные места — между домохозяйствами, пастбища — между группами родственных семей. Сходный порядок передельного землепользования описан у западных адыгов⁹⁴.

В общинах-марках, как уже сказано, права общинников на обрабатываемые земли не шли дальше регламентации сельскохозяйственных работ. Такая регламентация имела место в общинах всех видов и у всех народов Северного Кавказа, включая осетин, но нигде, видимо, она не достигла такого размаха и такой изощренности, как в Нагорном Дагестане. На нее обратил внимание уже М. М. Ковалевский,

усмотревший в ней остаток прежнего родового единства⁹⁵. Намного обоснованнее представляется точка зрения М. А. Агларова, показавшего, что такая регламентация является одной из важнейших сторон функционирования соседской организации⁹⁶. Единовременный выход на полевые работы и одновременная уборка урожая давали возможность освободить сельские земли для пастбы скота, спускавшегося к осени с горных пастбищ. Поэтому регламентировалось все вплоть до времени вывоза на поля навоза. Что касается необрабатываемых земельных угодий, то пользование ими не отличалось от практиковавшегося в земледельческих общинах.

Общественные сенокосы (наряду с ними имелись и частные) делились между общинниками по жребию, выгоны и летние пастбища использовались сообща пропорционально поголовью скота.

Сходным, если не тождественным, был в дореформенное время характер соседского землепользования у других горцев (осетин; карачаевцев; балкарцев)⁹⁷. Но, начиная с 1860-х годов, когда многие из них получили земельные наделы на плоскости, здесь у них также возникла передельная община. Бывало, что одни и те же сельские общины, получившие землю на равнине, но и сохранившие прежние владения в горах, практиковали как непредельное, так и предельное землепользование.

Не меньшее значение, чем порядок землепользования, имела для соседской организации общинная взаимопомощь. У народов региона трудовая и материальная взаимопомощь соседей тесно переплеталась с взаимопомощью родственников. По-видимому, вступало в действие некое общее правило. Там, где значительная группа родственников жила относительно компактно, преобладала родственная взаимопомощь, там же, где родня рассеивалась, взаимопомощь была преимущественно соседской. Как мы уже знаем, при всей цикличности этого процесса все же нарастала вторая тенденция.

В земледелии одной из важнейших форм взаимопомощи была супруга (осетинское «цавдис», адыгское «дзей», карачаевско-балкарское — «негерле» и т. д.). Как отметил исследователь общинного быта на Кавказе Ф. А. Щербина⁹⁸, супруги были распространены по всему региону (добавим — и у большинства плужно-земледельческих народов мира). Современные кавказоведы попытались восстановить стадии исторической эволюции супруги. Поначалу члены супруги, даже и внося неравный вклад тягловой рабочей силой, получали равные выгоды от участия в супруге. На следующем этапе те, кто имел

больше средств производства, обеспечивали себе вспашку больших земельных площадей. И, наконец, уже во второй половине XIX века супруга выродилась в одну из форм эксплуатации: владельцу плуга и рабочего скота за право пользоваться ими безвозмездно вспахивали его поле⁹⁹. Предприняты были и другие реконструкции, включающие порядки в супряжной артели на таких полугипотетических стадиях, когда пахотные земли селений или кварталов вообще не делились на паи отдельных домохозяйств. В то же время верно обращено внимание на то, что даже самые «деловые» поздние супряжные артели безвозмездно вспахивали участки одиноких стариков, сирот, больных и т. д. Супруга имела особенно большое значение на равнинных землях, где пахали тяжелым плугом, запрягаемым четырьмя, шестью, а то и восемью парами волов. Но она применялась и там, где для пахоты служил легкий плуг с парой волов. Труд и быт супряжных артелей регулировались устоявшимися традициями, которые к тому же каждый раз закреплялись уговором. Под руководством старшего (обычно владельца плуга) определялись условия супруги, распорядок работы и отдыха, объем вносимых в общий котел съестных припасов и т. д.

Существовали и другие формы взаимопомощи в земледелии. К ним прибегали при прополке кукурузы и картофеля, при уборке урожая, при обмолоте и провеивании зерновых. Часто кооперировались те, кто состоял в одной супруге, но это было необязательно. Устроители таких помочей должны были позаботиться о приглашенных — хорошо их накормить, по возможности зарезать несколько кур, а то и барана. Собравшиеся, главным образом молодежь, по окончании работ и угощения развлекались: пели, танцевали. Участие в таких помочах считалось настолько обязательным, что у осетин их разрешалось устраивать даже по субботам, когда вообще работать не полагалось¹⁰⁰.

В скотоводстве основной формой взаимопомощи были пастбищные объединения. Они отличались большим разнообразием: для выпаса разных видов скота в разные сезоны и на разных землях; создававшиеся только на один сезон и более долговременные; родственные, чисто соседские и смешанные; включавшие приблизительно равные и неравные по своему имущественному положению домохозяйства. Поскольку в каждом сколько-нибудь состоятельном домохозяйстве имелись различные виды скота, оно участвовало одновременно в нескольких объединениях. Здесь нет возможности характеризовать специфику каждого вида пастбищных объединений, и нам придется сказать

о них обобщенно. По-видимому, первоначально каждое домохозяйство выделяло положенное количество чабанов и табунщиков, и либо все объединившиеся хозяева, либо те, кого они выделили для работы, выбирали распорядителя («кеш тамата» у балкарцев, «кеш негерлик» у карачаевцев, «лягуп» у кабардинцев и т. д.). Позднее наряду с этим стали практиковать также и наем. Распорядитель руководил всем и вся: безопасностью перегона и выпаса, рациональной сменой пастбищных участков, перестройкой загонов, жилищ и хозяйственных помещений, заготовкой сыра и масла, организацией питания и других сторон быта. У ряда народов региона пастушество (особенно весенне-летний выпас скота на альпийских лугах) считалось престижным делом. В XIX веке даже кабардинская знать нередко отправляла на альпийские «кеши» сыновей, чтобы они научились пастушескому труду, а также искусству выбрать барашка, приготовить его, принять и угостить гостя.

Как и супруга в земледелии, объединения, формировавшиеся для выпаса скота, не могли не испытать влияния социальной стратификации. Конкретные формы этого бывали различными. Например, там, где богатые скотовладельцы арендовали пастбища, те, кто победнее, объединялись с ними, компенсируя пользование чужой землей своим трудом. В то же время существовал и другой обычай: малоимущий крестьянин подчас отправлял свои несколько голов скота с чужими стадами, вознаграждая за эту услугу лишь незначительным подарком.

Взаимопомощь широко практиковалась при сенокосных работах и при уборке сена. Некогда помочи на сенокосе, видимо, были очень многолюдными. О них упоминали как об обыкновении созывать народ на однодневную работу, сопровождавшуюся угощением созданных; кожу зарезанных в этом случае коров и овец отдавали старшим по возрасту. Позднее такие помочи стали менее многолюдными, но и не обязательно однодневными. Создавались временные объединения косарей в один-два десятка человек, которые в организации труда и быта во многом напоминали объединения землепашцев.

Кооперации труда соседей требовали и другие скотоводческие работы — от таврения скота, объездки неуков или холощения молодняка до такой трудоемкой операции, как стрижка овец. Стригли дважды в год — перед отгоном на дальние пастбища и по возвращении на ближние кешы. Хозяева, имевшие много овец, приглашали людей, имевших специальные ножницы и уже набивших на стрижке руку. Как и другие основные события животноводческого цикла (отгон и возвращение

скота, сенокосение), стрижка овец сопровождалась угощением, а некогда и обрядовыми действиями.

Не только основные хозяйственные занятия, но и весь домашний быт был пронизан соседской взаимопомощью. К ней прибегали и при всех трудоемких работах, и при важнейших событиях жизненного цикла, и во многих других случаях.

Женщинам одной семьи, даже очень большой, зачастую не по силам была первичная обработка шерсти, а затем изготовление из нее войлоков и сукон. Чтобы помочь промыть, увалить и расчесать шерсть, обычно приглашали девушек; уложить ее и скроить бурку или ссучить и спрясть нитки для сукна — женщин поопытнее. После окончания работы хозяева (а нередко также их ближайшие родственники) должны были накормить собравшихся праздничным обедом. Простейшая обработка шерсти могла вестись и ночью; тогда, чтобы разогнать сон, участницы работы пели и даже устраивали танцы.

К взаимопомощи повсеместно прибегали при строительстве домов и хозяйственных построек. Заготовка строительного материала, возведение стен и покрытие их кровлей, многократная обмазка жилища — все это не мыслилось без помощи окружающих — родственников и соседей, мужчин, женщин и детей. Даже тогда (преимущественно с конца XIX века), когда для строительства домов стали нанимать специалистов, несложные трудоемкие работы (заготовка строительного материала, рытье котлована под фундамент, обмазка, побелка и т. п.) по-прежнему выполнялись в порядке взаимопомощи. И в этом случае собравшихся старались кормить получше, а по окончании всех работ устраивался своего рода праздник.

Во всех радостных и печальных событиях в жизни семьи соседи наряду с родственниками непосредственно участвовали своим трудом и приношениями. Это в особенности касается свадеб, похорон и поминок. Если у семьи и ее родни возникали затруднения, соседи помогали жениху собрать брачный выкуп, а невесте — приданое. Участвуя в свадьбе, соседи участвовали и в связанных с ней тратах, чаще всего принося с собой что-нибудь из продуктов. У многих народов региона существовал обычай сбора пожертвований жениху. По кошам и хуторам разъезжали представители справлявшей свадьбу семьи или сам жених с провожатыми, и здесь ему дарили теленка, подчас быка, а иногда и лошадь. У осетин, сохранивших обыкновение справлять особенно многолюдные и многочисленные поминки, способные разорить даже

состоятельную семью, огромное значение имела взаимосвязь во время погребально-поминального цикла. У мусульман в доме покойного в течение трех дней нельзя было зажигать очаг, и приезжих кормили соседи; они же во время поминок приходили в дом с готовыми кушаньями, продуктами, даже скотом. Соседи не оставались в стороне и при других семейных событиях.

Соседи помогали друг другу и в других чрезвычайных случаях. Характерно, что даже при возникновении кровной вражды улаживать конфликт считали своим долгом не только родственники, но и соседи. Наиболее четкое выражение это получило в джамаатах Нагорного Дагестана, где адаты в одних случаях предписывали изгнание убийцы или, наоборот, его невыдачу мстителем, в других — поощряли кровомщение или, наоборот, принятие композиций и т. д. В этой связи М. А. Агларов, может быть, несколько упрощая дело, пишет: «В джамаатах Горного Дагестана кровная месть, как и множество других вопросов, которые по идее должны были находиться в компетенции семьи и тухума, перешла в компетенцию джамаата, а семья и тухум превратились в орудие его воли»¹⁰¹. Однако и у других народов региона соседская община в этих случаях не стояла в стороне. Скажем, у осетин, если при выплате цены крови средств, собранных родственниками, не хватало, обращались к соседям. И те как правило не отказывали: вся община была заинтересована в том, чтобы установились мир и согласие.

Особая сторона соседской взаимопомощи — взаимозащита общинников. Мы уже отчасти коснулись ее, говоря о кровной мести. Но дело шло намного дальше. Община стояла на страже своих прав в борьбе с произволом знати или богачей. В Осетии, например, известно множество примеров изгнания феодалов общинниками. Один из подобных эпизодов — о том, как крестьяне селения Даргавс заставили убраться алдаров Кануковых — приводит Г. Кокиев¹⁰². В даргинском селении Гергебиль сохранились предания о том, как последний из его владельцев, а также один из правителей, нарушивший обычаи, были убиты общинниками¹⁰³. Балкарцы помнят, как жители Верхнего Чегема истребили всех таубиев Рачкауовых за их бесчинства, а в селении Кюнлюм перебили почти всех таубиев Боташевых, попытавшихся присвоить себе право первой ночи¹⁰⁴. Известен случай, когда попытка присоединить к своему полю прилегающий клочок выгона была сочтена балкарцами противоправным захватом и вызвала со стороны общины «репрессивные меры». Абазинские крестьяне аула Калагирея

Лоова обращались к русской администрации с требованием удалить их князя, потерявшего доверие общины¹⁰⁵. Не меньшее значение имела солидарная взаимозащита общинников от внешнего врага. Однако здесь мы уже подошли к организации власти в общине.

Порядок управления соседской общиной в разных субрегионах Северного Кавказа не был единообразен, и к тому же по мере завоевания края царской Россией традиционные формы вытеснялись государственно-административными. Но имелись и общие черты, свойственные общине как всякой низовой организации самоуправления независимо от того, была ли эта организация верховным органом власти или только совещательным органом при правителе, старшине и т. п.

Огромное значение имела соседская помощь для людей, пострадавших от стихийных бедствий, грабежей, падежа скота и т. п. К. Хетагуров писал о такой взаимопомощи: «Вспомните наш лучший традиционный обычай — зиу, как каждый осетин от всей души откликается на нужды другого, не принимая во внимание ни родства, ни своих личных интересов... При стихийных бедствиях каждый не лишенный возможности ходить осетин при малейшей тревоге спешил на место происшествия и по мере сил и возможности помогал пострадавшим чем и как только мог: личным трудом, хлебом, сеном, соломой, дровами, строительным материалом и пр.»¹⁰⁶. То же подметил М. М. Ковалевский¹⁰⁷. Г. Ф. Чурсин описал широко бытующий у адыгов обычай помочь встать на ноги оставшемуся без скота крестьянину. Пострадавший устраивал угощение, а собравшиеся дарили ему кто овцу, а кто телку¹⁰⁸. Как и помощь при пахоте, на сенокосе, при выпасе скота, все это на первый взгляд представляется не взаимопомощью, а благотворительностью. Но в достаточно длительной временной перспективе перед нами вырисовывается все-таки картина взаимопомощи: каждый понимал, что на месте пострадавшего или нуждающегося может оказаться он сам.

Вообще весь быт соседей был пронизан повседневной помощью крестьян друг другу. Соседи выручали один другого, безвозмездно давая на время, например, сельскохозяйственное орудие, повозку для дров, сена, строительного материала, домашний инвентарь и т. д. Полагалось, чтобы человек, зарезавший что-нибудь из скота, послал ближайшим соседям немного мяса либо как-нибудь иначе их угостил. Тем более соседу давали без отдачи то, в чем он нуждался для приема гостей: гость семьи считался гостем всей ее родни и всего селения.

Привлекают внимание формы и способы организации общинного самоуправления. Верховным органом считалось или было в действительности народное собрание или общинный сход — осетинское «нихас», адыгское «хасэ», карачаево-балкарское «ныгыш», абазинское «кыт-айз-зара», аварское «руккел» и т. д. Присутствовать на сходе были вправе все взрослые мужчины (от пятнадцати лет), и только после утверждения государственно-административного управления сходы стали собраниями глав семейств. Женщины, даже если они были главами семей, на сход не допускались. Присутствие на сходе считалось обязательным, не явившихся без уважительных причин в ряде мест штрафовали. Сохранилась сильная геронтоотимная традиция: сперва высказывались старшие, к мнению которых особенно прислушивались, затем — люди среднего возраста, молодежь же без особого приглашения больше молчала. Правда, от адыгских земель до Дагестана известны рассказы о нарушении геронтоотимии¹⁰⁹. Но это скорее исключения из правил. Недаром на Северном Кавказе получило широкое распространение понятие почетных стариков. Под ними подразумевали глав родственных групп, третейских судей и других особенно авторитетных лиц, к числу которых молодежь почти никогда не принадлежала.

На сходе рассматривались все важные вопросы жизни общины. К их числу относились прежде всего принятие в общину новых членов, переселявшихся из других мест или выделявшихся из уже состоящих в общине домохозяйств, а также исключение тех, кого считали нежелательными. Сход ведал всеми общими землями, регламентировав землепользование и сроки сельскохозяйственных работ, нанимал сельского пастуха, заботился о строительстве дорог и мостов, распределял повинности общинников. До полного вхождения края в состав Российской империи здесь же решались вопросы войны и мира, организации набегов и защиты от них, постройки защитных сооружений и т. п. Должностные лица также выбирались на сходе. Словом, как резюмировал Н. Ф. Дубровин в отношении осетин, до утверждения российской администрации «в народе всякое общественное дело решалось нихасом»¹¹⁰.

Наряду со сходом существовал совет старейшин. Роль его была особенно велика до введения государственно-административного управления, когда сход был собранием всех взрослых мужчин, а совет — как бы авторитетным и оперативным собранием глав семей или представителей родственных групп. Многие вопросы, у одних народов

или в одних местностях находившиеся в ведении схода, у других решались советом старейшин. Старейшины могли выбираться на сходе, предлагаться родственными группами или сельскими кварталами. Порядок выхода из этого органа самоуправления не был регламентирован, но чаще всего члены совета покидали его сами за дряхлостью или неавторитетностью.

Характер исполнительной власти в общине до введения государственно-административного управления варьировался в довольно широком спектре. Один из полюсов был представлен так называемыми аристократическими племенами адыгов и абазинами, у которых старейшиной был сам владелец — старший в феодальной фамилии, передававший свою власть по наследству. Сходный порядок наблюдался у карачаевцев и балкарцев, а в некоторых дагестанских землях старшины назначались владельцами, как и в Тагаурском и Дигорском обществах Осетии. На другом из полюсов находились те нагорно-дагестанские, центрально-кавказские и западно-адыгские общины, где старшины продолжали выбираться сходом или советом старейшин. Другое дело, что и здесь, как, например, в Казикумухском ханстве, старшины выбирались из наиболее родовитых, подчас одних и тех же, фамилий. По мере утверждения на Северном Кавказе государственно-административного управления положение становилось более унифицированным. Старшины по большей части стали выбираться на сельском сходе с последующим утверждением администрацией. Официально обязанностью старшин было претворять в жизнь решения народных собраний или, как писал М. М. Ковалевский, «законодательным путем регулировать права сельских сходов»¹¹¹. Фактически таким путем, с одной стороны, создавалась видимость традиционного самоуправления, с другой — достигались цели имперской администрации.

Старшине помогали другие представители исполнительной власти. Повсеместно имелся сельский глашатай, обычно избиравшийся на сходе. Его обязанностью было созывать народные собрания и советы старейшин, объявлять приговоры и решения, предупреждать о наступлении сроков сельскохозяйственных работ и других общественных мероприятиях. Местами имелись также сельские исполнители, которые не избирались, а назначались и несли как бы полицейские функции. Отправляя свои обязанности, они были вправе применять определенным образом регламентированные насильственные меры, а сопротивление им было наказуемо.

Военная власть даже накануне полного вхождения региона в состав Российской империи, как правило, институционализована не была. В феодальных владениях война и грабительские набеги были естественной прерогативой владетельского дома. В общинах еще только феодализировавшихся набеги рассматривались как личное дело их участников, а на время войны сход выбирал предводителя сельского хозяйства. Лишь некоторые общины (преимущественно в том же Нагорном Дагестане) выбирали из своей среды постоянных военных предводителей. В мирное время они следили за состоянием дозорной службы и сельских укреплений, а в военное — возглавляли постоянные дружины со складывавшимися вокруг них воинскими ополчениями.

О судоустройстве и судостроительстве уже отчасти говорилось. Применительно к соседским связям следует лишь напомнить, что у народов Северного Кавказа действовало параллельно несколько разных судебных органов. У адыгов, например, своими судебными функциями обладал и сельский сход, и, что чаще, совет старейшин, и феодальные владетели, и избираемые на сходе или назначаемые сверху судьи, и выбираемые самими сторонами медиаторы. Это отражало плюрализм властных порядков и незавершенность разделения властей: общинное самоуправление очень часто сопрягалось с феодальным управлением; власть схода или совета старейшин — с особой судебной властью; власть социальной среды — с правом сторон самим выбирать посредников. В пореформенное время такое положение в основном сохранилось, хотя были упразднены феодальные и введены выбираемые на сходах сельские суды (там, где их не существовало раньше).

Сплочению соседских общин способствовали местные культы небесных покровителей, общесельские святилища, общинные обряды. Многие из них имели общенародный характер, но и тогда они воспринимались общинниками как свои, локальные. Некоторые первоначально принадлежали родственным группам первопоселенцев, однако с течением времени были восприняты и другими подселившимися к ним семьями и родственными группами.

Общинные культы четче всего выступали у осетин, у большинства которых они не испытали унифицирующего влияния ислама. «В каждом ауле, — писал о них В. Ф. Миллер, — можно найти аульного дзуара, который носит название хъжуы жзд — ангела аула и имеет в году свой праздник»¹¹². У таких покровителей испрашивали благополучия и защиты, им совершали коллективные жертвоприношения.

Их культ нередко заслонял собой культ высших божеств¹¹³. Однако и у северокавказских мусульман сохранялись остатки общинных культов. В Дагестане едва ли не каждая община имела свои святыне места, ритуальные действия близ которых совершали, как правило, жители одного селения. Очень часто они имели оролатрический характер: гора Курунна около лакского селения Кумух, «Урц'ем» близ даргинского селения Гуладты, «Ц'йкьул» в окрестностях рутульского селения Шиназ и др. Одни из них почитались как место обитания какого-либо домусульманского божества, другие — как святилища, посвященные духу — хозяину данной местности¹¹⁴. В других случаях, как уже говорилось, общины имели свои общенародные святилища. У адыгов это по большей части были леса, рощи, заметные деревья, у балкарцев и карачаевцев — камни. Так, в Балкарском ущелье имелся священный камень «Къарындашлаташы», в Безенгийском — камень «Мамукъташ», у селения Верхний Чегем — камни «Авсолтуу», «Байрым-таш» и «Аш-Тотур». Особенно почитались два последних, которые в христианские времена стали ассоциироваться со Св. Марией (Мариам) и Св. Феодором¹¹⁵.

Из многочисленных общинных обрядов наиболее яркими были земледельческие и скотоводческие обряды календарного цикла. Среди них привлекает внимание широко распространенный у земледельческих народов праздник «выхода плуга», связанный с коллективным началом полевых работ и сопровождавшийся жертвоприношениями, угощением и увеселениями. У адыгов праздновалось еще и возвращение с пахоты, где центральным было театрализованное представление с «танцующим козлом» («ажэгъафэ») — ряженым в маске козла. При засухе или ее боязни устраивались различные общинные обряды вызывания дождя — от древнего моления в местах, подвергшихся удару молнии, до сравнительно позднего купания деревянной куклы. Особым большим праздником отмечали окончание всех земледельческих работ. Праздновали начало и окончание сенокоса, отгон скота на весенне-летние пастбища и его возвращение с пастбищ. Существовали общинные обряды, приуроченные к остригу овец, выпуску жеребцов в табуны и баранов в отары и т. п. Все эти события отмечались всем селением или кварталом¹¹⁶.

В предыдущем изложении мы не раз касались тех изменений, которые произошли в соседских связях с установлением государственно-территориального управления и особенно с начавшимся в пореформенное

время развитием капитализма. Земельные переделы в общине у народов, частично переселившихся на равнину, и развитие отношений эксплуатации в таких институтах взаимопомощи, как супруга и кошевые объединения, стали придавать соседским связям новый для них облик. Начала меняться новая полупатриархальная атмосфера добрососедства, шире стал применяться наемный труд. В соседскую общину более явно стали проникать жажда наживы, стяжательство, стремление занять выборные должности для злоупотребления открываемыми ими возможностями. «Жажда наживы легким путем, — писал о "новых хозяевах жизни" Балкарий и Карачая В. Я. Тепцев, — гложет их, и они не брезгуют средствами для обогащения. Они набрались жизненной опытности, познали искусство надувательства, хищения, запускания рук в карманы ближнего и прочее. Но самое главное, что они познали, это искусство пролазить в должности, изловчаться и стойко держаться на своем посту»¹¹⁷.

Общинное самоуправление формально сохранилось, но еще больше, чем прежде, превратилось в фикцию. Утверждая старшин и проводя через них нужные решения, царская администрация сделала общину надежным низовым органом управления. Землераспределительные, фискальные и простейшие властные функции общины, расходы на которые к тому же несла она сама, были просты и удобны властям. Поэтому община даже опекалась: выйти из нее можно было, только расплатившись с недоимками, получив согласие родителей и разрешение сельского схода. Впрочем, основная масса общинников и не стремилась изменить существующее положение. Ослабев, но не исчезнув совсем, традиции общинного землепользования, соседской взаимопомощи и, шире, солидарности еще в значительной мере помогали крестьянам вести хозяйство и сохранять привычный уклад жизни.

Как и повсюду в стране, общинные связи продержались до коллективизации сельского хозяйства. В первое послеоктябрьское десятилетие община даже ненадолго окрепла, включив в себя после ликвидации помещичьего землепользования новые пашенные земли. Одновременно расширились и такие виды земледельческой взаимопомощи, как супруга. Во многих селениях сложилось своего рода двоевластие традиционных органов самоуправления и сельсоветов, причем последние оказались подчиненными общинным сходам. Но очень скоро этот порядок был в корне изменен. В 1927–1929 годах сельсоветы были поставлены над сходами и получили право контролировать

и утверждать их решения. В дальнейшем прерогативы схода были еще более ограничены и свелись к таким вопросам, как наем сельского пастуха, решение об оказании помощи односельчанину, устройство сельских праздников и т. п.

Процесс раскрестьянивания резко сузил границы соседской взаимопомощи во всех основных производственных процессах. У прежних общинников остались только небольшие приусадебные участки и незначительное (причем все более сокращающееся) поголовье скота. Тем самым стали ненужными супруги и почти ненужными — объединения по совместному выпасу скота на горных пастбищах. Производственная взаимопомощь стала ограничиваться безвозмездной работой на приусадебных участках нетрудоспособных соседей и бесплатным приемом скота малоимущих в сельские стада. Лишь немногие скотоводы, по крайней мере еще недавно, продолжали прибегать к взаимопомощи на сенокосе.

В противоположность этому относительно заметно сохранилась взаимовыручка соседей в домашнем быту. К ней по-прежнему в какой-то мере прибегают при таких трудоемких работах, как строительство и ремонт дома, стрижка овец, валяние войлока. Но более всего она проявляется при крупных событиях в жизни семьи. Во время свадеб, похорон и поминок близкие соседи вместе с родственниками без особого приглашения спешат на помощь. При устройстве застолья они помогают сколачивать во дворе столы и скамейки, чтобы можно было рассадить многочисленных гостей, принимают участие в изготовлении кушаний, нередко приносят их с собой сами. То же при стихийных бедствиях: не только родственники, но и соседи собирают для пострадавших деньги.

Немалое значение продолжает придаваться общественному мнению соседей. Не посчитаться с ним и теперь значит вызвать осуждение окружающих и тем самым поставить под угрозу отношения добрососедства.

Более сложными оказались судьбы многих общинных обрядов. Те из них, которые были связаны с религиозными верованиями и культами, в 1930-х годах подверглись запрещению со стороны местных властей. Другие, в которых присутствовали только элементы религиозных действий, не были прямо запрещены, но и не одобрялись. Например, обряд «выхода плуга» обычно начинался молением, а по этому поводу справедливо, но не слишком уж настойчиво внушалось, что молитвами

урожаю не добьешься. В обстановке тех лет благоразумнее было держаться от обрядов подальше. И уже к концу 1930-х годов почти повсеместно прекратили свое существование все общинные аграрные праздники — «выхода плуга», «возвращения пахарей», «первого выхода на сенокос» и т. п. Однако в 1960–1970-х, с начавшимся воссозданием обрядности, а затем в новых постсоветских условиях общинные обряды стали возрождаться, в той или иной степени выполняя коммуникативные, развлекательные, религиозные и другие функции.

¹ Косвен М. О. Семейная община и патронимия. М., 1961. С. 6.

² Косвен М. О. Этнография и история Кавказа. Исследования и материалы. М., 1961. С. 32; Он же. Семейная община и патронимия... С. 97.

³ Робакидзе А. И. Особенности патронимической организации у народов горного Кавказа (в связи с вопросом о соотношении патронимии рода и семьи) // Сов. этнография (далее — СЭ). М., 1968. № 5. С. 93–104; Семенов Ю. И. О некоторых проблемах истории первобытности // СЭ. М., 1968. № 4.

⁴ Козлов В. И. О понятии этнической общности // СЭ. М., 1967, № 2. С. 100.

⁵ Асанов Ю. Н. Родственные объединения адыгов, балкарцев, карачаевцев и осетин в прошлом. Нальчик, 1990.

⁶ Семенов Ю. И. Происхождение брака и семьи. М., 1968. С. 81; О патронимии см. также: Аверкиева Ю. П. Разложение родовой общины и формирование отношений в обществе индейцев северо-западного побережья Северной Америки. М., 1961. С. 12; и сл.; Думанов Х. М. Некоторые вопросы изучения большой семьи и патронимии у адыгов // Вестник Каб. — Балк. НИИ. Нальчик, 1970. В. 4. С. 80; Гаглойти З. Д. Очерки по этнографии осетин // Общественный быт осетин в XIX веке. Тбилиси, 1974. С. 113; Невская В. П., Студенецкая Е. Н., Шаманов И. М. Общественный быт // Карачаевцы. Черкесск, 1978. С. 197; Шаманов И. М., Мускаев А. И. К вопросу о генезисе патронимической организации у народов Северного Кавказа (состояние проблемы) // Вопросы археологии и традиционной этнографии Карачаево-Черкессии. Черкесск, 1987. С. 107; Першиц А. И. Патронимия // Свод этнографических понятий и терминов. Социально-экономические отношения и соционормативная культура. М., 1986. С. 133–134.

⁷ Калоев Б. А. Осетины. Историко-этнографическое исследование. М., 1971. С. 191–192; Коджесау Э. Л. Семейные отношения шапсугов в прошлом и настоящем. Рук. канд. дис. М., 1962. С. 116.

⁸ Миллер Б. В. Из области обычного права карачаевцев // Этнографическое обозрение (далее — ЭО). М., 1902. Кн. 1 С. 33.

⁹ Калоев Б. А. Осетины... С. 217.

¹⁰ Агаширинова С. С. Материальная культура лезгин. XIX — начало XX века. М., 1978. С. 141; Калоев Б. А. Осетины... С. 192; Коджесау Э. Л. Семейные отношения... С. 116

¹¹ Калоев Б. А. Осетины... С. 192.

¹² Гарданов В. К. Аталычество. IX международный конгресс антропологических и этнографических наук. М., 1973. С. 138; Думанов Х. М., Бабич И. Л. Народные традиции кабардинцев в общественном быту // ЭО. М., 1997, № 6. С. 241, 246.

¹³ Магометов А. Х. Общественный строй и быт осетин XVII–XIX веках. Орджоникидзе, 1974. С. 120, 145; Азаматов К. Г. Социально-экономическое положение и обычное право балкарцев в первой половине XIX века. Нальчик, 1968. С. 15.

¹⁴ Абаев М. К. Балкария. Исторический очерк // Мусульманин. Париж, 1911. № 14–17. С. 618.

¹⁵ Першиц А. И. Фамилия-лъэпкъ у кабардинцев // СЭ. М., 1951. № 1. С. 177–180.

¹⁶ Косвен М. О. Семейная община... С. 198.

¹⁷ Мусукаев А. И. Из прошлого забытого (К вопросу изучения этнографии дореволюционной Балкарии). Нальчик, 1975. С. 81.

¹⁸ Леонтович Ф. И. Адамы кавказских горцев. Т. 1–2. Одесса, 1883. С. 28.

¹⁹ Азаматов К. Г. Социально-экономическое и обычное право балкарцев... С. 70.

²⁰ Магометов А. Х. Культура и быт осетинского народа. Орджоникидзе, 1968. С. 139.

²¹ Агларов М. А. Сельская община в Нагорном Дагестане в XVII — начале XIX века. М., 1986. С. 132.

²² Мамакаев М. А. Чеченский тайп в период его разложения. Грозный, 1973. С. 33.

²³ Алироев Ю. И. Язык, история и культура вайнахов. Грозный, 1990. С. 338.

²⁴ Джавахадзе А. Система родства осетин. Грузино-осетинские этнографические параллели. Тбилиси, 1968. С. 226.

²⁵ Алироев Ю. И. Язык, история и культура ... С. 337.

²⁶ Гаглойти З. Д. Очерки по этнографии осетин... С. 90; Калоев Б. А. Осетины... С. 217; Магометов А. Х. Культура и быт... С. 140

²⁷ Гаджиева С. Ш. Семья и брак у народов Дагестана в XIX — начале XX века. М., 1985. С. 60–61; Мусукаев А. И. Балкарский тукъум. Нальчик, 1978. С. 120–122; Мусукаев А. И., Першиц А. И. Народные традиции кабардинцев и балкарцев. Нальчик, 1992. С. 114–115.

²⁸ Пфаф В. Б. Народное право осетин // Сборник сведений о Кавказе. Тифлис. 1871. Вып. 1. С. 193.

²⁹ Невская В. П. Пережитки родовой общины и семейная община у карачаевцев в XIX веке // Из истории Карачаево-Черкессии. Ставрополь, 1970. С. 186; Кажаров В. Х. Традиционные общественные институты кабардинцев и их кризис в конце XVIII — первой половине XIX века. Нальчик, 1994. С. 114.

³⁰ Олдорозге Д. А. Иерархия родовых структур и типы большесемейных домашних общин // Социальная организация народов Азии и Африки. М., 1975.

³¹ *Львов Н.* Домашняя и семейная жизнь дагестанских горцев аварского племени // Сб. сведений о кавказских горцах (далее ССКГ). Тифлис, 1871. Вып. 3. С. 18–19; *Ковалевский М.М.* Закон и обычай на Кавказе. Т. 1–2 М., 1890. С. 171.

³² *Думанов Х.М.* Социальная структура кабардинцев в нормах адата. Первая половина XIX века. Нальчик, 1976. С. 80.

³³ *Коджесау Э.Л.* Семейные отношения... С. 117.

³⁴ *Калоев Б.А.* Осетины... С. 257; *Магометов А.Х.* Культура и быт... С. 315.

³⁵ *Мамакаев М.А.* Чеченский тайп... С. 37.

³⁶ *Першиц А.И.* Фамилия-лъэпкъ у кабардинцев... С. 179.

³⁷ *Косвен М.О.* Семейная община... С. 77.

³⁸ *Магометов А.Х.* Культура и быт... С. 435; *Харузин Н.Н.* По горам Северного Кавказа. Путевые очерки // Вестник Европы. СПб, 1888. № 10–11. С. 122, 209.

³⁹ Очерки по истории Карачаево-Черкесии. Черкесск, 1972. С. 122.

⁴⁰ *Авторханов А.* К вопросу изучения тайп, тухумов и классовой борьбы в чеченской деревне // Революция и горец. 1930. № 5; *Бутаев И.* О правом уклоне на практике в нацобластях и борьбе с ним // Революция и горец. 1930. № 5; *Карачайлы И.* Статьи и очерки. Вопросы атеистической работы и борьбы с пережитками. Черкесск. 1984; *Мамакаев М.А.* Чеченский тайп...

⁴¹ *Ковалевский М.М.* Современный обычай и древний закон. Обычное право осетин в историко-сравнительном освещении. Т. 1. М., 1886. С. 302.

⁴² *Ковалевский М.М.* Современный обычай... С. 301.

⁴³ *Штедер Л.Л.* Дневник путешествия из пограничной крепости Моздок во внутренние местности Кавказа, предпринятого в 1781 году // Осетины глазами русских и иностранных путешественников. Орджоникидзе, 1967. С. 33.

⁴⁴ *Торнау Ф.Ф.* Воспоминания кавказского офицера. 1835, 36 и 38 годов. М., 1864.

⁴⁵ *Зубов П.П.* Картина Кавказского края. Вып. 3. Кавказские горцы. СПб., 1835. С. 44.

⁴⁶ *Егизарьянц С.А.* Брак у кавказских народов // Юридический вестник. М., 1878. № 7. С. 961.

⁴⁷ *Магометов А.Х.* Культура и быт... С. 368, 369; *Боташев М.Д.* Установление искусственного родства при обрядах детского цикла у карачаевцев // Карачаевцы и балкарцы: язык, этнография, археология и фольклор. М., 2001. С. 137–145.

⁴⁸ *Калоев Б.А.* Осетины... С. 154.

⁴⁹ *Дубровин Н.Ф.* Черкесы (адыгэ). Краснодар, 1927. С. 105; *Магометов А.Х.* Культура и быт... С. 368, 369; *Харузин Н.Н.* По горам Северного Кавказа... С. 211.

⁵⁰ *Меретуков М.А.* Формы заключения брака у адыгов // Уч. зап. Адыгейского научно-исследовательского института. Вып. 13. Майкоп, 1971. С. 345.

- ⁵¹ Хан-Гирей. Записки о Черкесии. Нальчик, 1978. С. 290, 291.
- ⁵² Латинский Т. Горцы Кавказа и их освободительная борьба против русских. Нальчик, 1995. С. 126, 127.
- ⁵³ Тепцов В.Я. По истокам Кубани и Терека // Сб. материалов для описания местностей и племен Кавказа (Далее — СМОМПК). Тифлис, 1892. Вып. 14. С. 177; Шанаев Дж. Свадьба у северных осетин // ССКГ. Тифлис, 1870. Вып. 4. С. 27; Боташев М.Д. Искусственное родство у карачаевцев (XIX–XX века). Автореферат на соискание ученой степени к. и. н. М., 2001. С. 21.
- ⁵⁴ Калоев Б.А. Осетины... С. 219; Магометов А.Х. Культура и быт... С. 335.
- ⁵⁵ Тепцов В.Я. По истокам Кубани и Терека... С. 177.
- ⁵⁶ Далгат Б.К. Материалы по обычному праву ингушей // Изв. Ингушского научно-исследовательского института краеведения. Владикавказ, 1930. Вып. 2–3. С. 321 и сл.
- ⁵⁷ Сигорский М.Д. Брак и брачные обычаи на Кавказе // Этнография. 1930. № 3. С. 49–55.
- ⁵⁸ Косвен М.О. Этнография и история Кавказа... С. 52, 70, 71.
- ⁵⁹ Меретуков М.А. Семья и брак у адыгских народов (XIX — 70-е годы XX века). Майкоп, 1987. С. 128, 234.
- ⁶⁰ Алироев Ю.И. Язык, история и культура... С. 349.
- ⁶¹ Косвен М.О. Этнография и история Кавказа... С. 48.
- ⁶² Пфаф В.Б. Народное право осетин... С. 185; Леонтович Ф.И. Адаты... С. 153.
- ⁶³ Гаджиева С.Ш. Формирование и развитие новой обрядности в Дагестане. Махачкала, 1979. С. 126.
- ⁶⁴ Гаджиева С.Ш. Кумыки. М., 1961.
- ⁶⁵ Миллер В.Ф., Ковалевский М.М. В горских обществах Кабарды // Вестник Европы. СПб, 1884. Т. 2. № 4. С. 571.
- ⁶⁶ Буцковский А.М. Выдержки из описания Кавказской губернии и соседних областей // История, география и этнография Дагестана XVII–XIX веков. М., 1958. С. 241.
- ⁶⁷ Штедер Л.Л. Дневник путешествия... С. 33.
- ⁶⁸ Каргинов С. Кровавая месть у осетин // СМОМПК. Тифлис, 1915. Вып. 44. С. 188.
- ⁶⁹ Магометов А.Х. Общественный строй и быт... С. 153.
- ⁷⁰ Геродот. История. Л., 1972. С. 70.
- ⁷¹ Калоев Б.А. Осетины... С. 199; Магометов А.Х. Общественный строй и быт... С. 152.
- ⁷² Далгат Б.К. Материалы... С. 316–362; Дзадзиев А.Б. Формы искусственного родства у осетин // Вопросы археологии и этнографии Северной Осетии. Орджоникидзе, 1984. С. 171–173; Зиссерман А.Л. Двадцать пять лет на Кавказе (1842–1867) Т. I. СПб, 1879. С. 167; Харузин Н.Н. Заметки об юридическом быте чеченцев и ингушей // Сборник материалов по этнографии. М., 1888. Вып. 3. С. 121.

⁷³ *Ногмов Ш. Б.* История адыгского народа. Майкоп, 1947. С. 92; *Семенов Л. П.* Татартупский минарет. Дзауджикау, 1947. С. 1; *Ковалевский М. М.* Закон и обычай на Кавказе... С. 38.

⁷⁴ *Белл Д. Дж.* Дневник пребывания в Черкессии в течение 1837–1838–1839 годов // Адыги, балкарцы, карачаевцы в известиях европейских авторов XII – IX веков. М., 1974. С. 466.

⁷⁵ *Дубровин Н. Ф.* История войны и владычества русских на Кавказе. Т. 1. Очерк Кавказа и народов его населяющих. Кн. 1. СПб., 1871. С. 80.

⁷⁶ *Боташев М. Д.* Побратимство у карачаевцев // ЭО. 2001. № 6. С. 80.

⁷⁷ *Боташев М. Д.* Побратимство... С. 81; *Магомедов А. Х.* Общественный строй и быт... С. 154.

⁷⁸ *Новицкий Г. В.* Географическо-статистическое обозрение земли, населенной народом Адехе // Тифлиские ведомости. 1829. № 24.

⁷⁹ *Хан-Гирей.* Бесльный Абат // *Хан-Гирей.* Избранные произведения. Нальчик, 1974. С. 231.

⁸⁰ *Васильков В. В.* Очерк быта темиргоевцев // СМОМПК. Тифлис, 1901. Вып. 29. С. 80.

⁸¹ *Гарданов В. К.* Общественный строй адыгских народов (XVIII – первая половина XIX века). М., 1967. С. 254–264.

⁸² *Штедер Л. Л.* Дневник путешествия... С. 33.

⁸³ *Гаджиева С. Ш.* Кумыки... С. 288.

⁸⁴ *Ошаев Х. Д.* Мотивы дружбы в чечено-ингушских песнях // Известия Северо-Осетинского НИИ. Орджоникидзе, 1961. Т. 22. Вып. 2. С. 153.

⁸⁵ *Леонтович Ф. И.* Адагы... С. 236, 275.

⁸⁶ *Васильков В. В.* Очерк быта темиргоевцев... С. 80.

⁸⁷ *Агаширинова С. С.* Материальная культура лезгин... С. 141; *Гаглойти З. Д.* Очерки по этнографии осетин... С. 74; *Коджесау Э. Л.* Семейные отношения... С. 173; *Чурсин Г. Ф.* Очерки по этнологии Кавказа. Тифлис, 1913. С. 251.

⁸⁸ *Магомедов А. Х.* Культура и быт... С. 196; *Робакидзе А. И.* Особенности патронимической организации... С. 92.

⁸⁹ *Магомедов А. Х.* Культура и быт... С. 198.

⁹⁰ *Косвен М. О.* Семейная община... С. 190.

⁹¹ *Агларов М. А.* Сельская община... С. 168–170.

⁹² *Данилова Е. Н.* Абазины. Историко-этнографическое исследование хозяйства и общественной организации. М., 1984. С. 90.

⁹³ *Кажаров В. Х.* Традиционные общественные институты... С. 32.

⁹⁴ *Хан-Гирей.* Записки о Черкессии... С. 27.

⁹⁵ *Ковалевский М. М.* Закон и обычай на Кавказе... С. 158.

⁹⁶ *Агларов М. А.* Сельская община... С. 55.

⁹⁷ *Магомедов А. Х.* Культура и быт... С. 202; *Мусукаев А. И.* Балкарский тукум... С. 120–122.

⁹⁸ *Щербина Ф. А.* Общественный быт и землевладение у кавказских горцев // Северный вестник, СПб., 1886. Вып. 1. С. 142.

- ⁹⁹ Данилова Е. Н. Абазины... С. 85.
- ¹⁰⁰ Жускаев С. В. Атыног. Праздник у осетин перед началом сенокоса и жатвы // Закавказский вестник. Тифлис, 1855. № 32.
- ¹⁰¹ Агларов М. А. Сельская община... С. 159.
- ¹⁰² Кокиев Г. А. Боевые башни и заградительные стены горной Осетии // Изв. Юго-Осетинского НИИ. 1935. № 11. С. 228–229.
- ¹⁰³ Агларов М. А. Сельская община... С. 179.
- ¹⁰⁴ Малкондуев Х. Х. Об общинных обрядах балкарцев и карачаевцев // Общественный быт адыгов и балкарцев. Нальчик, 1986. С. 104.
- ¹⁰⁵ Данилова Е. Н. Абазины... С. 96–97.
- ¹⁰⁶ Хетагуров К. Л. Особа. Т. 4. М., 1961. С. 212.
- ¹⁰⁷ Ковалевский М. М. Закон и обычай на Кавказе... С. 161.
- ¹⁰⁸ Чурсин Г. Ф. Очерки по этнологии... С. 29.
- ¹⁰⁹ Жабаги Казанок. Нальчик, 1987.
- ¹¹⁰ Дубровин Н. Ф. Очерк Кавказа и народов его населяющих... С. 301.
- ¹¹¹ Ковалевский М. М. Закон и обычай на Кавказе... С. 57.
- ¹¹² Миллер В. Ф. Осетинские этюды. Ч. I–III, М., 1881–1887 // Репринтное издание. Владикавказ, 1992. Ч. 2. С. 253.
- ¹¹³ Калоев Б. А. Осетины... С. 257; Магомедов А. Х. Общественный строй и быт... С. 218.
- ¹¹⁴ Васильков В. В. Очерк быта темиргоевцев... С. 220–221.
- ¹¹⁵ Лавров Л. И. Историко-этнографические очерки Кавказа. Ленинград, 1978. С. 46; Малкондуев Х. Х. Об общинных обрядах балкарцев и карачаевцев... С. 104.
- ¹¹⁶ Калоев Б. А. Осетины... С. 257; Малкондуев Х. Х. Об общинных обрядах балкарцев и карачаевцев... С. 104; Мафедзев С. Х. Обряды и обрядовые игры адыгов в XIX — начале XX века. Нальчик, 1979; Мадаева З. А. Летне-осенние календарные обычаи и обряды вайнахов и их связь с хозяйственным бытом (XIX — начало XX века) // Хозяйство и хозяйственный быт народов Чечено-Ингушетии. Грозный, 1983.
- ¹¹⁷ Тепцов В. Я. По истокам Кубани... С. 100.

Основные этапы формирования истории и культуры армян в России

На сегодня самой крупной в мире и относительно рано сформировавшейся диаспорой армянского народа является российская. По переписи 2002 года, армяне составляли в России 1 млн 130 тыс. человек, по переписи 2010 года — 1 млн 184 тыс. человек. В то же время по экспертным оценкам реальная их численность в России была намного больше, например, на апрель 2005 года — 2 млн 200 тыс. человек (*Диаспора в цифрах* 2005. С. 103), и, таким образом, по сравнению с данными переписи 1989 года (532,4 тыс.) произошло значительное увеличение их численности. И это не случайно, поскольку именно в России (имеется в виду Российское государство в его исторически менявшихся границах), как в близком по духу христианском государстве, уже издавна было создано несколько армянских поселений, а впоследствии, начиная со второй половины XVII века, армянский народ в поисках союзников в своей национально-освободительной борьбе стал все больше ориентироваться на Россию, и с начала XIX века, после присоединения основной территории Восточной Армении к Российской империи, жизнь восточных армян была уже тесно связана с Россией. До Первой мировой войны подавляющая часть армян (около 4 млн человек) жила компактно на территории исторической Армении: около 1,5 млн человек в России, остальные — в Турции. После жесточайшего геноцида, учиненного османскими властями в 1915–1916 годах и длившегося вплоть до 1922 года, когда свыше 1 млн западных армян было истреблено и почти столько же насильственно выселено, главным образом в бесплодные районы Месопотамии, где большинство их погибло по дороге, свыше 300 тыс. из уцелевших армян нашли убежище в России, в том числе в Восточной Армении.

Первые сведения об армянах, обосновавшихся в Древней Руси, относятся к X–XI векам, то есть когда со второй половины IX века устанавливаются сначала торговые, а затем и культурные связи между Русью и Византийской империей. Немаловажную роль в этом сыграли армяне, активно участвовавшие в политической, экономической и культурной жизни Византии как второй по численности после греков этнос.

Самая ранняя армянская община в Древней Руси была в Киеве. Об этом имеются сведения как в армянских источниках, так и в древнерусских летописях, в которых упоминается *страна Армения* (Григорьян 1974. С. 16–17; Агаян 1994. С. 41). Более прочными связи армян с Киевом становятся после принятия Русью христианства в 988 году и последовавшей в 989 году женитьбы великого князя Владимира Святославовича на принцессе Анне, сестре византийского императора Василия II, армянина по происхождению (Диль 1948. С. 70, 76). Известно, что после крещения Руси, которое было поставлено условием для этого брачного союза, Анна привезла с собой в Киев священников, врачей, строителей, среди которых были и армяне.

Уже с XI века армянское население Киева — в основном ремесленники, купцы, врачи, воины — принимало активное участие в экономической и культурной жизни города, а также в защите его от внешних врагов. Впервые это произошло в 1009 году, перед войной с польским князем Болеславом I Храбрым. Известно также, что в битве при Грюнвальде в 1410 году в составе смоленских войск было два армянских полка (*Армянское войско в XVIII в.* 1968. С. 39, 42). Армянские врачи имели настолько хорошую репутацию, что один из них, Агапит, удостоился чести стать придворным лекарем князя Владимира Всеволодовича Мономаха.

В древнем Киеве армяне жили в отдельном квартале. Позднее, в XIV веке, после изгнания татар из Киева, они получили привилегии от владевших в то время Украиной литовских князей и польских королей. Так, армянам Киева разрешалось иметь дома, огороды, заниматься ремеслом и торговлей. Армянская колония обладала самоуправлением, имела своего епископа, была и своя печать. В XV веке армяне построили церковь Успения Богородицы в районе Подола, где обычно селились (Ананян, Хачатурян 1993. С. 10–11).

Из Киева армяне (вначале представители торгового люда, а затем мастеровые, ремесленники) расселились по другим городам Руси

и обосновались в Новгороде Великом, Смоленске, во Владимиро-Суздальском княжестве и особенно на юго-западе — во Львове, Каменец-Подольском, Луцке и др.

Князь Лев, сын князя Даниила Галицкого, основавшего в 1256 году город Львов, призвал армян на помощь в постоянных войнах с соседями и выделил им для поселения участок в северной части города, где они впоследствии построили церковь, а улицы, мост и площадь получили наименование Армянские. В 1363 году здешние армяне построили в лучших традициях национального зодчества Кафедральный собор, сохранившийся до сих пор. С 1367 года львовская колония, получив свой суд и самоуправление, стала духовным центром армян, проживавших в Юго-Восточной Европе.

К первой половине XIII века относится возникновение в Подольи селения Армяне Великие, недалеко от будущего города Каменец-Подольский. Когда город был отстроен, в нем уже была армянская церковь Св. Николая (1250 год). Армяне принимали участие в сооружении крепостных стен города, и до наших дней сохранилась часть укреплений, известная под названием «Армянский бастион». В XIII веке армяне обосновываются и в городах Волыни — Луцке, Владимире. Вскоре в Луцке была построена ими церковь Св. Степаноса.

Со временем численность армян в Юго-Западной Руси увеличивалась. В XVI–XVII веках они жили здесь в 50 населенных пунктах, преимущественно городских. Во второй половине XVII века значительное развитие получили армянские поселения в Станиславе (ныне — Ивано-Франковск), Лисеце, Тисменице, Городенке, Обертине (Агаян 1994. С. 47–48).

Обращаясь к деятельности местных армян, один из видных историков XIX века — И. А. Линниченко писал: «Без всякого преувеличения можно утверждать, что наиболее прославленные торговые центры Южной России, каковыми являются Львов, Луцк, Каменец-Подольский, своим богатством, пышностью и значимостью в большой мере обязаны особенно армянам. Именно благодаря этому проворному, шустрому, способному ко всяким начинаниям народу, торговые центры Южной России стали посредником между торговцами Востока и Запада. Зная восточный образ жизни, владея восточными языками, будучи отлично знакомыми с путями сообщения по Востоку, наделенные храбростью, хорошо владея оружием — качества, необходимые для совершения опасных путешествий по населенным разбойничьими пле-

менами странам Востока, — армяне издавна приступили к сухопутной торговле между Западом и Востоком» (Линниченко 1894. С. 219–220).

Но среди армян были не только купцы. Основную массу составляли ремесленники и другой трудовой люд. Армян привлекали и к дипломатической службе, нередко поручая им ответственные миссии в странах Востока. Благодаря знанию восточных языков армяне служили переводчиками (*толмачи*).

Однако сравнительно скоро история армянских поселений в этом регионе была связана уже с Польским государством, когда в его состав вошли земли сначала Галицкой Руси, а затем и Подолии (с 1399 года это территория Западной Украины), завоеванные польским королем Казимиром III Великим (1333–1370).

Армянские мастера воздвигли в средневековой Руси немало культовых сооружений. В частности, доказано их участие в строительстве архитектурных шедевров Владимиро-Суздальского княжества. Об этом же свидетельствуют, например, обнаруженные в киевском храме Св. Софии пять армянских букв на крышке саркофага князя Ярослава Мудрого (1019–1054) и 22 надписи на армянском языке XVI–XVII веков; фреска с изображением армянских святых Григория Арменского и девы Рипсиме в интерьере церкви Спаса Нередицы (1198 год) близ Новгорода Великого; изображение Григория в интерьере Хутынского монастыря (1445 год) (Халтахчян 1977).

Уже в раннем средневековье армяне появляются в Поволжском крае. Армянские купцы исстари привозили сюда шелк, ковры и другие восточные товары, в частности пользовавшуюся большим спросом красную краску *кошениль*, получаемую в Армении из красных червей *кармир вордан*. По свидетельству арабского путешественника Ибн-Фадлана, побывавшего в начале X века в Великих Булгарах, огромная юрта здешнего царя, «вмещающая тысячу душ, была устлана армянскими коврами» (Ибн-Фадлан 1939. С. 73). В XI веке армянское население здесь увеличилось за счет беженцев из захваченной тюрками-сельджуками Армении. С этого периода столица Волжско-Камской Булгарии стала застраиваться каменными зданиями, строителями которых были преимущественно армянские мастера. По мнению А. П. Смирнова, именно «армянская архитектурная школа оказала большое влияние на формирование болгарского зодчества» (Смирнов 1958. С. 33). Впоследствии, после разгрома города московскими войсками в 1431 году, здешние армяне переселились главным образом в Казань,

где в районе, носившем название «Суконная слобода», появились две улицы, названные Армянскими. Там же была построена армянская церковь. Примечательно, что в 1839 году при университете в Казани была открыта первая в России кафедра армянского языка и литературы, которую возглавил известный ученый-просветитель С. И. Назарьянц.

С конца XIII века армянские поселения имелись и в городах Золотой Орды, а после ее падения и образования Астраханского ханства армянские купцы и ремесленники поселяются и в его столице Хаджи-Тархан (Ажтархан, Астрахань). Со второй половины XVI века, после присоединения ханства к России (1556 год), в Астрахани, через которую проходил путь, связывавший Россию с Закавказьем, образуется одна из крупных армянских колоний. Здесь были построены две армянские слободы, гостинный двор, две церкви. В 1746 году указом Сената здешним армянам были предоставлены льготы для занятия торговлей и ремеслами, было разрешено образовать суд, ставший органом не только юридического, но и административного самоуправления.

В 1717 году Астрахань становится центром вновь образованной церковной епархии, в которую входило все армянское население тогдашней России, а в конце XVIII века — важным центром армянской общественной и культурной жизни. Здесь было открыто несколько армянских учебных заведений, в том числе самое знаменитое, первое в таком роде на территории России — Агабабовское училище, которое функционировало с 1810 года до советского периода. В имевшейся здесь с 1795 года армянской типографии печатались книги, газеты, в 1815 году выпущен Русско-армянский букварь, в 1913 году были изданы материалы о праздновании в Астрахани 1500-летия армянской письменности и 400-летия книгопечатания. В 1868–1930 годах в городе работала армянская театральная труппа, в 1908 году было создано Общество любителей армянской литературы и искусства (Хачатурян 1965; 1983; Ананян, Хачатурян 1993. С. 17–23, 103–104).

Впоследствии число армян в Астрахани сокращалось. По данным переписи 1989 года, во всей Астраханской области проживали 2,8 тыс. армян, преимущественно городских жителей (84%); родным языком считали армянский — 1,8 тыс., русский — 1 тыс. В 1990 году в Астрахани открылись курсы по изучению армянского языка, был организован ансамбль народной музыки. По данным переписи 2002 года, число армян в Астраханской области увеличилось до 6,3 тыс. чел., по переписи 2010 года несколько сократилось — до 5,8 тыс. человек.

Будучи отличными строителями, врачами, надежными посредниками в торговле между странами Востока и Русью, армяне, начиная с XIV века, то есть с периода возвышения Московского княжества, становятся частыми и желанными гостями в Москве. Первое письменное упоминание о них относится к летописному повествованию о московском пожаре 1390 года, где есть следующая строка «Загорелся посад за городом от Авраама, некоего ерменина». В начале XV века в Посаде (в районе Китай-города) армяне основали свою общину (Тихомиров 1947. С. 142–143; Тихомиров 1957. С. 215–216; более подробно см.: Хачикян 1980). Отношения между русскими и армянами носили дружественный характер, чему способствовали близость христианской веры и взаимовыгодное сотрудничество.

В дальнейшем по указу царя Ивана IV Грозного многие армяне были поселены на постоянное жительство в той части Москвы, которая называлась Белым городом, где жили «обеленные», то есть свободные люди из иностранцев, пользовавшиеся налоговыми льготами. Этому способствовало и следующее обстоятельство. Согласно летописным источникам, при осаде Казани войсками Ивана IV в 1552 году жившие там армяне под угрозой смерти отказались стрелять из своих пушек в русских воинов, либо намеренно делали так, что посланные ими ядра не попадали в цель (*История о Казанском царстве* 1903. С. 130; Абрамян 1964. С. 368).

В благодарность за это после покорения Казани армянам были предоставлены определенные льготы как в самой Казани, так и Москве, куда они все больше стремились. Например, для приезжавших в столицу армян в центре города был построен Армянский постоялый двор, а верхний ярус одного из девяти приделов Покровского собора в Москве (храм Василия Блаженного, возведенный в честь взятия Казани, в строительстве которого принимали участие и армянские мастера) был посвящен Григорию Армянскому (Ерицов 1901. С. 50; Григорьян 1974. С. 39–41).

Армянские дворы были зафиксированы на планах Москвы 1597 года в районе Покровки и 1661 года на площади у Ильинских ворот, где сейчас находится здание Политехнического музея (Амирханян 1992. С. 16).

Наиболее постоянный и систематический характер армяно-русские связи носят с середины XVII века, когда в города России, в том числе в Москву, стали приезжать на длительный срок или на постоянное жительство многие представители армянских деловых кругов и деятелей культуры.

К этому периоду относится переориентация армянского торгового капитала на Россию. В свою очередь, в целях развития торговли с восточными странами русские цари сами поощряли деятельность армянских купцов, которые привозили им богатые дары (например, роскошный Алмазный трон, изготовленный армянскими мастерами из сандалового дерева и украшенный золотом, серебром и несколькими тысячами драгоценных камней, хранящийся ныне в Оружейной палате Кремля, искусно выгравированную на меди композицию «Тайная вечеря»), присылали искусных мастеров — «золотописцев», ювелиров, художников. Более 35 лет работал в Кремле с 1666 года армянский художник-иконописец Богдан Салтанов, ставший «первым художником двора» и удостоенный звания дворянина. Он писал большие полотна для дворца, украшал росписями, сохранившимися до наших дней, храмы Московского Кремля и по просьбе царя обучал молодых русских художников. Одной из последних работ, выполненных им и его товарищами и учениками, были Триумфальные ворота в честь взятия русскими войсками крепости Азов в 1696 году, построенные при въезде из Замоскворечья на тогдашний Каменный мост (САОИАН 1838. С. 288; Григорьян 1974. С. 48–49; Агаян 1994. С. 62–63).

Московские армяне, например братья Борис и Иван Тавакаловы, Василий и Атанас Ивановы и др., были и среди служилых Посольского приказа, в административном аппарате государства. Большую известность приобрел проработавший почти 30 лет в Посольском приказе Василий Даудов (Алимарцян), который в 1654 году прибыл в Москву в качестве советника персидского шаха, а затем остался в России. Активную роль играли армяне-переводчики (*толмачи*), причем не только с армянского, но и с других восточных языков (АРО в XVII в. 1953. С. 21–33, 42–44; Агаян 1994. С. 62).

Особое значение для развития армяно-русских отношений приобрели договоры, заключенные в 1667 и 1673 годах между Россией и Армянской торговой компанией Нор Джуги (Иран), согласно которым армянские купцы, первые из иностранцев, получили не только привилегии свободной торговли на водных путях от Астрахани до Архангельска, но и право транзита товаров через Россию в Европу.

Новый приток армян в Россию, в частности в Москву, связан с эпохой Петра I. Руководствуясь прежде всего государственными интересами, он всячески поощрял деятельность армянских купцов. Так, в своем письме от 1695 года персидскому шаху Петр I требует, чтобы вся торгов-

ля шелком, сосредоточенная в руках армянского купечества в Иране, направлялась через Астрахань в Москву и «чтобы тех армян в государство царского величества с товарами для торгового промыслу в порубежных городах пропускали без задержания со вспомогательством без всякие помешки» (*АРО в XVII в.* 1953. С. 212). Заботясь об укреплении торговых связей России с Ираном, Петр I стремился «к распространению и умножению персидского и армянского торгу» (*САООИАИ* 1833. С. 10). В одном из пунктов указа от 22 марта 1711 года об учреждении Сената было записано: «Персидский торг умножить и армян как возможно приласкать и облегчить в чем пристойно, дабы тем подать охоту для большего их приезда» (*САООИАИ* 1833. С. 7).

Политика Петра I привела к значительному увеличению армянского населения России, и в частности Москвы. Уже к концу XVII века оно составило в столице почти 2 тыс. человек, и власти разрешили открыть на одной из главных улиц Китай-города, где преимущественно жили армяне — Ильинке, на территории Посольского двора, армянскую церковь.

Армяне строили в Москве и различные промышленные объекты. Так, приехавший в 1717 году в Москву из Нор Джуги Игнатий Шериман (Шеримаян) совместно с русскими промышленниками создал здесь первую шелкоткацкую фабрику. Впоследствии он стал владельцем шелкоткацкой фабрики под Москвой. Шериман владел несколькими дворами в районе Покровской улицы, один из которых располагался поблизости от Чистых прудов. В 1725–1728 годах он скупил удобные участки земли, находящиеся недалеко от Чистых прудов — в Столповом переулке (от Кривоколенного до Малого Златоустинского переулка). На этой территории он построил каменный дом, который после его смерти в 1752 году вместе с землей, а также с шелкоткацкими фабриками перешел по наследству к его сыну Захарии Шериману (*Амирханян* 1992. С. 20–21).

Самую лучшую по тем временам в России шелкоткацкую фабрику построил в Москве Василий Хастатов вместе со своими братьями. Он же стал обер-директором созданного в 1755 году первого русского акционерного общества, совершавшего торговые сделки с представителями разных стран. В последней четверти XVIII века три шелкоткацкие фабрики Москвы принадлежали армянам, а в двух других они были пайщиками (*Агаян* 1994. С. 136).

В 1758 году к Захарии Шериману приезжает богатый купец и промышленник, родоначальник известной армянской семьи в России

Лазарь Назарович Лазарев (Лазарян) с четырьмя сыновьями и покупает у него землевладение с каменным домом и деревянными строениями в Столповом переулке за 4300 рублей. Семья Лазаревых переселилась в Россию в 1747 году из иранского города Нор Джуга и обосновалась сначала в Астрахани, а позже — в Москве, где построила и купила несколько двухэтажных зданий, сохранившихся до сих пор на противоположной, левой от их дома стороне Столпова переулка. Купив расположенный по соседству с ними дом князей Мещерских, Лазаревы перестроили его для сдачи в наем. Кроме этого они приобрели несколько усадеб на улицах и в переулках соседних кварталов. Так, на Мясницкой улице у князя Куракина была куплена городская усадьба. Находившееся там каменное здание Лазаревы сдавали в аренду Московскому почтамту, а в 1782 году этот дом был продан ими казне. Нынешнее здание Главпочтамта, построенное в 1912 году, находится на том же месте. Лазаревыми были приобретены дома в Кривоколенном переулке, недалеко от Меншиковой башни, а также на Сретенке; в соседнем со Столповым Колпачном переулке они купили у армянина Захара Мирзаханова просторный двухэтажный особняк с флигелями, палисадником и конюшнями (Амирханян 1992. С. 21–23).

Лазаревы были владельцами мануфактур по производству шелковых и бумажных тканей, в том числе считавшейся в то время одной из лучших в России Фряновской фабрики, ткани которой шли на украшение покоев Зимнего дворца; ими были расширены купленные у Строгановых в Пермской губернии горные заводы и соляные промыслы, а также созданы новые. Большие капиталы вкладывались ими в ювелирное производство. Вскоре семья Лазаревых стала одной из самых богатых в России. В 1774 году они получили дворянское звание (Базилянц 1973. С. 11–12; Амирханян 1992. С. 27).

Вслед за Лазаревыми в Москве поселились и другие известные армянские семьи. Многие из них, например Арапетовы, Ахвердовы, князья Абамелик и Аргутинские, графы Лорис-Меликовы и Деляновы, получали не только российское подданство, но со временем и дворянские титулы. Представители этих фамилий становились крупными государственными деятелями России, славились своей благотворительностью. Так, И. Д. Делянов был министром просвещения (1882–1897), М. Т. Лорис-Меликов — министром внутренних дел (1880–1881), роскошная вилла «Абамелик» в Риме с земельным участком в 38 га и службами, принадлежавшая последнему представителю прославлен-

ного рода археологу и геологу С.С. Абамелик-Лазареву, была завещана Российской академии художеств (ныне в ней размещается посольство России в Италии).

Одним из известных российских благотворителей стал старший из сыновей Лазарева — Иван Лазарев. На его деньги в разных регионах России строились православные церкви, больницы, приюты, школы для детей бедноты, богадельни, пополнялись книгами библиотеки. По его прошению в 1770 году был принят царский указ, разрешавший построить в Москве и Петербурге армянские церкви. Для их сооружения И.Л. Лазарев пригласил известного петербургского архитектора Ю.М. Фельтена. Церковь в Москве, получившая название *Сурб Хач* (Святого Креста) была построена в 1779 году в Столповом переулке на средства третьего из братьев Лазаревых — Христофора. Позднее при церкви был основан Каспаровский приют, названный по имени благотворителя, завещавшего большую денежную сумму на его организацию.

Армянская церковь, богатые владения армянских семей в старинном московском переулке стали причиной того, что к концу XVIII века за ним закрепилось новое название — Армянский переулок. На свои средства Лазаревы благоустроили его, вымостив брусчаткой. Третья армянская церковь в Москве — *Сурб Арутюн* (Святого Воскресения), сохранившаяся до сих пор, была построена на средства Лазаревых в 1815 году на купленном ими участке в Ваганькове, где разместилось и новое армянское кладбище. В 1807 году ими была основана первая в Москве армянская типография (Ананян, Хачатурян 1993. С. 27; Базиянц 1973. С. 11–14).

И.Л. Лазарев, переехавший в середине 60-х годов XVIII века в Петербург, где стал видным политическим деятелем, близким ко двору, всемерно способствовал переселению армян в Россию, ходатайствуя по их делам в правительстве, помогая деньгами и вынашивая планы создания учебного заведения для армянских детей в Москве. Эти планы впоследствии осуществил ставший наследником семьи его брат Оваким с сыновьями Иваном и Христофором. Именно они выстроили в Армянском переулке великолепный архитектурный ансамбль в классическом стиле, где в 1815 году открылось училище, преобразованное в 1827 году в Лазаревский институт восточных языков, которому было суждено сыграть выдающуюся роль в истории российской науки.

С момента своего возникновения это учебное заведение было армяно-русским. Учебный план помимо обычного гимназического курса

на русском языке для всех учащихся включал преподавание армянского языка и ряда других специальных дисциплин для армянских юношей, а также изучение восточных языков, что имело важное значение как для России, так и для Армении, значительная часть жителей которой находилась в тот период в пределах Ирана и Турции.

Лазаревский институт стал одним из центров востоковедения и вместе с Московским университетом, а позже — с Восточной комиссией Московского археологического общества способствовал созданию московской школы отечественной ориенталистики. В институте преподавали и вели научную работу известные ученые — академики Ф. Е. Корш, В. Ф. Миллер, профессора С. И. Назарьянц, А. Е. Крымский, Л. З. Мсерьянц, В. А. Гордлевский и др.

Основание русской школы арменоведения связано с именами двух воспитанников Лазаревского института, впоследствии крупных ученых-филологов — Н. О. Эмина и К. П. Патканова. Эмин осуществил перевод и издание памятников раннесредневековой армянской письменности, в частности трудов Мовсеса Хоренаци и Фавстоса Бузанда. Он изучал эпос, армянскую мифологию, археологию, духовную литературу, впервые перевел на русский язык сборник раннесредневековых армянских духовных песен и гимнов — «Шаракан». Патканов издал ценные труды по истории и литературе армянского народа, а также по истории Востока. Он первым из армянских ученых был избран в 1885 году членом-корреспондентом Петербургской академии наук.

При Лазаревском институте имелась одна из лучших в Москве типографий, высококачественное оборудование для которой Лазаревы приобрели в Париже и Лондоне. В ней печатались книги на 13 европейских и восточных языках. Большое значение для развития армяно-русских культурных связей имели изданные здесь словари — Русско-армянский, составленный уроженцем Астрахани и преподавателем института А. Аламдаряном (1821) и Армяно-русский в двух томах, составленный воспитанником института А. Худобашевым (1836), а также исторические труды: «История Армении» Мовсеса Хоренаци (1858, 1893), «Опыт начертания истории царства Армянского» братьев А. и Д. Арзаянцов (1827), двухтомное «Обозрение истории армянского народа от начала бытия до возрождения области Армянской в Российской империи» С. Глинки (1832–1833), «Собрание актов, относящихся к обозрению истории армянского народа» в трех томах (1833–1838) и многие другие. Институт располагал большим книж-

ным фондом и богатой коллекцией рукописей, особенно армянских, наиболее древней из которых было Лазаревское Евангелие 887 года.

Лазаревский институт был не только крупным учебным заведением, но и очагом армянской культуры в Москве, центром армяно-русских культурных связей. Многие его выпускники сыграли немалую роль в области просвещения, литературы, науки, искусства. С институтом связано и издание в 1854–1864 годах армянского прогрессивного журнала «Юсисапайл» («Северное сияние»), основанного профессором Ст. Назарьянцем.

В 1905–1917 годах Лазаревский институт не был в стороне от происходивших в России бурных политических событий. Его студенты принимали активное участие в митингах, забастовках; многие из них, досрочно сдав экзамены, поступали в военные училища. Они много работали в московском Комитете помощи армянским беженцам из Турции, обучая грамоте их детей, устраивая лазареты и ухаживая за ранеными, организовывали благотворительные концерты. Особенно тяжелым для института стал март 1918 года, когда в связи с продовольственным кризисом и участвовавшими болезнями воспитанников его руководство было вынуждено прекратить занятия. Хотя статус учебного заведения был утрачен, все же дело братьев Лазаревых не пропало. Академик Н. Я. Марр с группой востоковедов организовал Переднеазиатский институт, а затем в 1919 году — Армянский институт. В 1921 году открытый годом раньше Центральный институт живых восточных языков был объединен с Восточным отделением Московского университета в одно высшее учебное заведение — Московский институт востоковедения, а Лазаревский институт был переименован в Дом культуры Советской Армении и передан со всем имуществом в распоряжение правительства Армении. Тогда в главный корпус лазаревского ансамбля переехала театральная студия под руководством С. И. Хачатурова, а позднее — Р. Н. Симонова, в прошлом выпускника Лазаревского института. В студию в качестве педагогов были приглашены лучшие представители отечественной культуры, науки и искусства — В. Я. Брюсов, А. К. Дживилегов, Н. Я. Марр, И. А. Орбели, Г. Б. Якулов. Много сделали для развития армянского театра К. С. Станиславский (также окончивший Лазаревский институт) и особенно Е. Б. Вахтангов. При Доме культуры были созданы хореографический коллектив и музыкальный ансамбль восточных инструментов. Свои первые репетиции проводил здесь прославленный

Квартет им. Комитаса. Кроме армянских артистов на местной сцене выступали выдающиеся мастера московских театров — И. М. Москвин, Е. Н. Гоголева, В. Н. Яхонтов, В. И. Качалов. Здесь читал свои стихи Аветик Исаакян, выставлял картины Мартирос Сарьян. После войны Р. Н. Симонов организовал в стенах Дома культуры работу режиссерских курсов. В числе педагогов были А. М. Роом, С. А. Герасимов, С. И. Юткевич. Здесь периодически экспонировались художественные выставки, организовывались встречи с поэтами, композиторами, проходили вечера памяти классиков армянской культуры.

С самого начала Дом культуры проводил большую просветительскую работу. Для детей была организована армянская школа, для взрослых работал лекторий по вопросам истории, литературы, культуры и искусства. С 1930-х годов издавалась многотиражная газета «Фронт культуры». Дом культуры духовно объединял и привлекал к живому общению живших разрозненно московских армян. В 1953 году он был закрыт, а здание передано переехавшему из Ленинграда Институту востоковедения Академии наук СССР, который находился там до 1977 года, после чего лазаревский ансамбль был вновь полностью предоставлен в распоряжение правительства Армении (Зиновьев 1863; Игнатян 1969; Базиянц 1973; 1975; 1982; Ананян 1998).

В 1987 году, после капитального ремонта, здесь открылся Музей русско-армянской дружбы, начал функционировать Армянский культурный центр. Сейчас в этом здании находятся посольство Республики Армения в Российской Федерации и постоянное представительство Нагорно-Карабахской республики.

Во второй половине XIX века многие армянские купцы и промышленники, жившие в разных регионах Российской империи, имели в Москве магазины и торговые конторы, большей частью в Черкасском переулке и на улицах Зарядья. Среди армян-купцов в Москве были известны Тамамцевы, Поповы, Масловы, Бояджиев, Коротков, Мискинов, среди фабрикантов — Меликентцев, Лианозов и др. Уроженцы Астрахани Лианозовы были крупными нефтепромышленниками в Баку, но члены их большой семьи поселились и в Москве, и в Петербурге. Их именем названа одна из подмосковных деревень, ставшая в наше время жилым массивом на севере столицы. С. Лианозов финансировал Московский Художественный театр. Немалую благотворительную помощь оказывали и другие коммерсанты-армяне, например, С. Джанумов, И. Ананов.

В Москве выходило несколько периодических изданий на армянском языке, в том числе печатался «Эминовский этнографический сборник» (1901–1910), на русском языке — еженедельный журнал «Армянский вестник» (1916–1918). Были опубликованы два важных для русской общественности издания: в 1897 году (второе, дополненное издание вышло в свет в 1898 году) — литературный сборник «Братская помощь пострадавшим в Турции армянам», доход от продажи которого предназначался для оказания помощи беженцам, и в 1916 году — «Поэзия Армении с древнейших времен до наших дней» (со вступительной статьей, примечаниями и под редакцией В.Я. Брюсова); эта книга с прекрасными переводами, выполненными известными русскими поэтами, не имеет себе равных.

В числе проживающих в настоящее время в Москве армян есть как местные уроженцы, так и в большинстве своем мигранты разных лет. Армяне Москвы, в первую очередь уроженцы и старожилы, как правило, свободно знают русский язык, причем многие считают его родным. Среди взрослых армян большинство имеют высшее образование. Несмотря на довольно быстрое исчезновение этнических черт в культуре армян-москвичей в условиях многонационального мегаполиса, чему во многом способствуют дисперсное расселение, ослабление контактов с людьми своей национальности, высокая доля смешанных браков, для каждого из них, независимо от степени знания языка, связей с Арменией, внутриэтнических контактов, характерно четкое национальное самосознание. Этнокультурная специфика сохраняется в той или иной мере, как правило, в пище, особенно праздничной, а также в сферах семейного быта, духовной культуры, и сильнее проявляется в однонациональных семьях, причем чаще среди новоприбывших мигрантов, в первую очередь из Армении (Арутюнян 1991; 2001).

С началом в 1988 году Карабахского движения общественная жизнь армян, в том числе московских, значительно активизировалась. В Москве было организовано несколько центров армянской культуры, открылись воскресные классы и школа для детей, курсы по изучению армянского языка для взрослых, в 1992 году — армянская гимназия; школа № 1650 стала претворять в жизнь концепцию поликультурного образования, в 1997 году при школе № 1224 был открыт русско-армянский культурно-образовательный центр; в 2002 году на базе школы № 1110 (ныне это открывшаяся 1 сентября 2013 года школа им. Лазаревых № 2042 с углубленным изучением восточных

языков) с армянским этнокультурным компонентом образования был учрежден Центр российско-армянской дружбы; при Московском государственном лингвистическом университете открыт Центр изучения армянского языка и литературы. В 1988 году был создан Московский армянский театр, в 1989 году — Московский армянский камерный хор, в 1994 году — Московский художественный театр «Параджановское фойе», в 2003 году — театр «Артистический»; широкую известность приобрели хореографические ансамбли — «Цветы Армении», «Армянские дети», «Звартноц»; стали издаваться многие армянские газеты и журналы, в том числе газеты «Армянский вестник», «Ноев ковчег», «Armenian Times», журналы «Армения и мир», «Армянский вестник», «Анелик», «Армянский переулоч», «Арагаст» («Парус»), «Армянская апостольская церковь» и др.

Осенью 1997 года, накануне 850-летнего юбилея Москвы, у Никитских ворот был открыт подаренный городу армянской общиной монумент, посвященный дружбе народов России и Армении (скульптор Ф. Согоян). С открытием в Москве храма Христа Спасителя около него был установлен *хачкар* (резной крест-камень), привезенный в подарок из Армении.

17 сентября 2013 года в Москве состоялось торжественное освящение построенного на пожертвования и рассчитанного на 1000 прихожан Кафедрального собора Ново-Нахичеванской и Российской епархии Армянской апостольской церкви. В храмовый комплекс вошли часовня *Сурб Хач*, резиденция патриаршего экзарха, учебно-просветительский комплекс, конференц-зал, библиотека, музей, выставочный и трапезный залы, гостевые покои. Здесь же размещены средневековые и введенные в наши дни *хачкары*, сувенирная церковная лавка, парковки для 300 автомашин.

Важную роль в сплочении армян города и в осуществлении культурно-просветительской деятельности играют многие общественные организации, в том числе Московское отделение созданной в 2000 году общероссийской общественной организации «Союз армян России», культурно-просветительные общества «Арарат» (по его инициативе с 2002 года проводятся Лазаревские чтения по истории армян России), «Историко-родословное общество», духовно-просветительный центр Армянской апостольской церкви «Айордеац тун», «Русско-армянское содружество», «Форум армянских организаций Москвы» (ФАОМ), созданные в последние годы несколько молодежных организаций —

«Нур», «Сообщество интеллектуального взаимодействия армянской молодежи» (СИВАМ), «Менк» («Мы»), «Митк» («Мысль»), «Армянская студенческая организация МГУ», «Ассоциация армянской молодежи Москвы» и др. В столице функционируют несколько землячеств — амшенских армян, выходцев из Нахичевана, Гюмри, Мартакерта, Шаумяна, Джавахка, потомков западных армян; представителей разных профессий объединяет клуб «Друзья Арцах».

Армянская диаспора в Москве принадлежит к числу быстро растущих: между переписями 1989 и 2002 годов она увеличилась с 44 тыс. до 126 тыс. человек, то есть почти в три раза. По переписи 2010 года армян в столице насчитывалось несколько меньше — 106 тыс. человек, хотя в действительности больше, поскольку не все живущие в Москве армяне были учтены переписью; кроме того, армянская диаспора в Москве продолжает постоянно пополняться. Среди мигрантов последних десятилетий преобладали выходцы из Азербайджана и Грузии, в основном молодого возраста, образованные, свободно владевшие русским языком, что позволяло им легко адаптироваться в столичной среде, стать специалистами высокой квалификации (Арутюнян 2006. С. 144–170). С 1992 года, из-за острейшего экономического кризиса в Армении, в Россию, в том числе и в Москву, оттуда направился значительный поток трудовых мигрантов.

Живущие в Москве армяне (многие из которых были уроженцами разных регионов России) в XX веке дали миру таких известных представителей культуры, как театральные режиссеры Александр Южин (Сумбатов) и Евгений Вахтангов, Рубен Симонов и Вартан Аджемян, кинорежиссеры Лев Кулиджанов, Марлен Хуциев и Карен Шахназаров, композиторы Арам Хачатурян, Микаэл Таривердиев и Давид Тухманов, дирижер Александр Мелик-Пашаев, архитектор Каро Алабян, художница Мариам Асламазян, певцы Павел Лисициан и Зара Долуханова, артисты Сурен Кочарян и Армен Джигарханян, иллюзионист Арутюн Акопян и мастер клоунады Леонид Енгибаров, шахматисты Тигран Петросян и Гарри Каспаров, легкоатлет Игорь Тер-Ованесян и футболист Никита Симонян и много других. Среди армян-москвичей немало выдающихся ученых, имеющих мировую славу.

Значительную роль в истории русско-армянских связей и в развитии культуры армянского народа сыграла армянская община в Санкт-Петербурге, возникшая вскоре после основания города. Впервые армяне в Петербурге упоминаются в 1708 году, а в 1710 году их насчитывалось

уже около пятидесяти, преимущественно купцов; тогда же были организованы «армянские конторы». В начале 1730-х годов в городе существовала улица Армянская. В числе первых армянских поселенцев в Петербурге были и образованные люди, многие из них поступали на государственную службу и принимали деятельное участие в торгово-экономической и дипломатической жизни России. Община разрасталась и за счет армян, находившихся на военной службе. Многие из них достойно проявляли себя в рядах русской армии, за что получали военные чины и звания (*Григорьян* 1974. С. 85–86; *Агаян* 1994. С. 136–137).

Вскоре Петербург стал крупнейшим центром транзитной торговли между Востоком и Западом. Уже в середине 20-х годов XVIII века на него приходилось 90 % русско-европейской торговли, при этом до 80 % стоимости товаров, вывозимых в 30–40-е годы XVIII века через Астрахань и Петербург в Европу, приходилось на долю армянских купцов. В середине XVIII века армяне основали в городе фабрики по производству шелковых и хлопчатобумажных тканей, в 1758 году — одно из первых акционерных обществ России (*Агаян* 199. С. 137).

Переезд в 1760-х годах старшего из братьев Лазаревых, Ивана Лазарева, из Москвы в Петербург, его активная предпринимательская и политическая деятельность, огромная эрудиция, неистощимая энергия и желание трудиться во благо России привлекли к нему внимание высших правительственных кругов. Вскоре он сближается со многими видными государственными деятелями и с царским двором. Будучи назначен Екатериной II советником по восточной политике и советником Государственного банка России, И. Л. Лазарев не раз с успехом выполнял сложные правительственные поручения дипломатического и финансового характера. В 1764 году он стал придворным ювелиром и советником при покупке двором ценных ювелирных изделий. С его именем связано удачное приобретение в российскую казну (от армянского купца Г. Сафрасова) знаменитого бриллианта «Орлов», поднесенного Гр. Орловым Екатерине II в день ее тезоименитства. Ныне этот бриллиант, имеющий и второе название — «Лазаревский», хранится в Алмазном фонде Оружейной палаты Московского Кремля.

На средства И. Л. Лазарева в Петербурге были построены армянская церковь *Сурб Катарине* (Св. Екатерины) (1771–1780) на Невском проспекте и по обеим сторонам от нее два дома в стиле русского классицизма, которые он завещал «церкви и народу». В 1784 году И. Л. Лазарев строит армянскую школу. В 1791 году, после гибели

на русско-турецкой войне своего единственного 23-летнего сына, он обращается к императрице с просьбой о строительстве еще одной церкви — на Васильевском острове, где находилось армянское кладбище. В том же году церковь была возведена и получила название *Сурб Арутюн* (Св. Воскресения) (Базиянц 1975. С. 53–73; Мосесова 1997).

В 80-е годы XVIII века в Петербурге постоянно жили около 150 армян. Тем не менее он занимал важное место в истории армянского просвещения. В стенах Академии наук разрабатывалась программа первой армянской школы на территории России, которую планировалось открыть в Астрахани; среди предусмотренных для нее предметов были география, математика, физика, всеобщая история, естествознание, иностранные языки. В 1780 году Гр. Халдарян, автор первого армяно-русского словаря, в церковном доме на Невском проспекте основал первую армянскую типографию в России. Среди многих изданных в ней книг были труд историка V века Египше «О Вардане и войне армянской» и сочинение поэта и мыслителя XII века Нерсеса Шнорали. В 1789 году типография была перевезена сначала в Новый Нахичеван, а затем в Астрахань, но в 1812 году в Петербурге в том же здании была открыта вторая армянская типография. Большое культурное значение имело первое на русском языке в переводе О. Ованесяна издание в Петербурге труда Мовсеса Хоренаци «История Армении» (1809) и книги «Жизнь Артемия Араратского» в двух томах (1813), впервые познакомившей русского читателя с армянской действительностью XVIII века.

В те годы среди петербургских армян был известен подпоручик Варлаам Ваганов, много переводивший с армянского на русский, причем в числе его переводов были такие значительные, как труд Мовсеса Хоренаци «Плач об Армении» (последняя часть «Истории Армении»), «Новая книга, называемая увещание», составленная индийским армянином Шаамиром Шаамиряном. Видную роль в интеллектуальной жизни петербургских армян играл и служивший в Коллегии иностранных дел ученый, который владел несколькими языками, Хоченц (Маркар Гехамянц), издавший в своем переводе с персидского языка на армянский сочинение Физули «Роза и соловей», позднее переведенное на французский и итальянский языки. В 1817 году при участии Хоченца была переведена на новоармянский язык Библия (Григорьян 1974. С. 92–95; Агаян 1994. С. 139–142).

Если первые армяне Петербурга занимались главным образом торговлей, то к середине XIX века значительную часть армянской общины

составляли преподаватели и студенты высших учебных заведений. К тому времени основными мигрантами стали молодые армяне, приехавшие в столицу России для получения образования или для усовершенствования в различных областях науки, прежде всего в медицине и филологии. Хотя в Петербурге в отличие от других городов России не было армянского учебного заведения, здесь уже с первой половины XIX века армянский язык преподавали в университете, а в 1844 году была открыта кафедра армянского языка и литературы (вторая по счету в России после Казанского университета). На кафедре работали такие маститые арменоведы, как Н. Бероев, К. П. Патканов, Н. Я. Марр, Н. Г. Адонц. Здесь наряду с московским Лазаревским институтом осуществлялась подготовка кадров арменистов.

Во второй половине XIX века в Петербурге уже было сосредоточено несколько типографий, в которых издавались как научные труды по арменоведческой и исторической литературе, так и несколько газет и журналов.

В 1869 году из 370 проживавших в Петербурге армян 78% составляли образованные люди, 8% — буржуазия, 7% — рабочие и ремесленники и, кроме того, было 11 генералов и офицеров, четыре священнослужителя (Ананян, Хачатурян 1993. С. 105; Старовойтова 1987. С. 67). И в дальнейшем армянское население Петербурга существенно отличалось от населения других армянских общин в России своей образованностью.

Начиная с 70-х годов XIX века в среде петербургской армянской интеллигенции, и особенно студенчества, стали широко распространяться идеи освободительного движения западных армян. Большие надежды возлагались на российскую армию, при поддержке которой обрел независимость болгарский народ. В начале 1880-х годов образовался кружок, во главе которого были Мариам Варданян (Маро) и Мушег Серопян, впоследствии один из организаторов социал-демократической партии «Гнчак» («Колокол»). Еще большую популярность приобрело движение «северных» во главе со студентом Саркисом Гугоняном, объединившее армянскую интеллигенцию Петербурга и Москвы. В 1907 году был основан Армянский кружок, в который вошли представители петербургской интеллигенции и наиболее известные армянские общественные деятели, проживавшие в различных регионах России и даже за рубежом. В 1911 году было организовано Армянское художественное общество. К 1916 году в городе действовали Армянское общество по оказанию помощи беженцам и по-

страдавшим от войны, Армянское общество попечения над бедными, Армянский клуб, Касса взаимопомощи армянских студентов и другие общественные организации. Создавались детские сады с обучением родному языку, курсы армянского языка для взрослых.

Во время Первой мировой войны на средства Армянского кружка был открыт лазарет, организованы четыре санитарных поезда в западноармянские районы Турции, созданы три приюта для беженцев (в Астрахани и два в Армении). В 1915 году по инициативе членов Армянского кружка в городе был учрежден Русско-армянский комитет для оказания материальной помощи пострадавшим районам Армении. В мае 1916 года состоялся первый Армянский съезд по оказанию помощи пострадавшему населению Западной Армении и была принята программа экономического восстановления разоренной территории. Во исполнение этого решения в 1917 году были учреждены Русско-армянский и Русско-армянско-американский банки (*Старовойтова* 1987. С. 69–76).

С Петербургом связаны имена многих выдающихся армянских ученых, например, востоковеда и филолога, члена-корреспондента Петербургской Академии наук с 1885 года, профессора университета К. П. Патканова; окончивших Петербургский университет и ставших академиками Академии наук Армении филолога и лингвиста Ст. Малхасянца и историка, первого ректора Ереванского университета А. Манандяна. В Петербурге получили образование талантливые братья Орбели. Старший из братьев, Рубен, стал основоположником новой науки — гидроархеологии; средний, Леон, был физиологом, академиком Академии наук СССР (1935), Академии наук Армении (1943), Академии медицинских наук СССР (1944), руководил Институтом физиологии им. И. П. Павлова АН СССР (1936–1950), Институтом эволюционной физиологии и патологии высшей нервной деятельности им. И. М. Сеченова АМН (1944–1950), основал Институт эволюционной биохимии и физиологии и был его директором (1956–1958), в 1942–1946 годах был вице-президентом АН СССР; младший брат, Иосиф, востоковед, археолог, академик Академии наук СССР (1935), Академии наук Армении и ее первый президент (1943–1947), директор Эрмитажа (1934–1951), почетный академик и профессор ряда зарубежных академий и университетов (*Григорьян* 2002).

Наиболее заметный рост армянской общины, располагавшейся главным образом на территории Московского и Василеостровского

районов, а также в кварталах, примыкающих к Невскому и Литейному проспектам, произошел на рубеже XIX–XX веков — с 656 человек в 1890 году до 2120 человек в 1910 году. После установления в Восточной Армении советской власти (1920) многие армяне Петрограда, и в том числе такие видные представители армянской культуры, как историк Акоп Манандян, художник Вардкес Суренянц, поэт Ваан Терян, переехали в Армению. Численность армянской общины в городе сократилась к 1926 году до 1759 человек (*Старовойтова* 1987. С. 65).

Впоследствии армянское население города вновь выросло, главным образом за счет мигрантов молодого возраста из Армении и из южнороссийских регионов, достигнув в 1970 году 6,6 тыс., в 1979 году — 7,4 тыс., в 1989 году — 12,1 тыс. человек, из которых 47 % считали родным язык своей национальности, 52 % — русский язык. Одновременно практически все свободно владели русским языком, около половины армян имели высшее образование и соответственно высокий социальный статус. Хотя городская жизнь в инонациональном окружении оказывает нивелирующее влияние на этнокультурную характеристику современных армян Петербурга, тем не менее их национальное самосознание высоко. Оно реализуется прежде всего в хорошем знании истории и культуры своего народа, в желании, чтобы их дети знали армянский язык.

В 1989 году в Петербурге было организовано Общество друзей армянской культуры, позднее переименованное в Армянское общество Санкт-Петербурга; создан Армянский союз милосердия; для детей открыта воскресная армянская школа, для взрослых — курсы по изучению армянского языка. Силами членов общины были реставрированы обе армянские церкви. С 1993 года церковная община издает газету «Аватамк» («Веруем») на армянском и русском языках; при церкви *Сурб Арутюн* открылась воскресная школа; в 1997 году при этой общине была создана Армянская молодежная ассоциация. В 1999 году, к 155-летию учреждения кафедры армянской словесности в Санкт-Петербургском университете, на Восточном факультете было возобновлено преподавание арменоведческих дисциплин. Для начинающих востоковедов-арменистов было опубликовано учебное пособие «Введение в арменистику» (*Юзбашян* 2003).

Армянское население Петербурга между переписями 1989 и 2010 годов возросло с 12,1 до 19 тыс. человек.

К XI–XIV векам относятся основные миграции армян, преимущественно из Ани, в Крым, с которым они, судя по историческим

источникам, были знакомы еще с древних времен. Направлялись армяне главным образом в города Кафу (Феодосия), Сурхат (Старый Крым), Акмечеть (Симферополь), Гезлев (Евпатория), Карасубазар (Белогорск), Сундею (Сурож, Судак). Они основали в Крыму города Казарапат, позднее — Орабазар (Армянск). В стену до сих пор сохранившейся в Феодосии небольшой церкви *Сурб Саркис* вделана плита с армянской надписью XI века. Примерно к этому же периоду относится немало других армянских архитектурных памятников, надгробных плит, а также рукописей из Кафы, Судака и иных мест Крыма (Абрамян 1964. С. 157–196; Микаелян 1964; *Свод армянских памятных записей...*, 2010).

В XIV–XVIII веках среди населявших Крым народов армяне занимали второе место после крымских татар. По генуэзским источникам, в одной только Кафе в середине 70-х годов XV века из 70 тыс. жителей около 47 тыс. были армяне (Ананян, Хачатурян 1993. С. 13). Поэтому, а также благодаря той значительной роли, которую они играли в экономической и политической жизни Крыма, юго-восточную часть полуострова в средние века называли Морской Арменией (*Armenia maritime*) (Абрамян 1964. С. 169). Именно так она значилась на генуэзской карте XIII века (Март 1922. С. 55).

Постепенно армянские купцы в Крыму, наряду с генуэзскими, сосредоточили в своих руках всю внутреннюю и транзитную торговлю между Западом и Востоком. Со второй половины XIV века они принимали деятельное участие в торговле с Москвой, где основали особое купеческое сословие — «гости-сурожане» (от названия г. Сурож — Судак). Большую роль в торговле играли армянские купцы Кафы, через посредство которых московские и тверские купцы торговали с Арменией, Ираном, Турцией. Крымские армяне ввозили в Россию шелковые ткани, вино, сахар, мыло, ладан, восточные пряности, а вывозили главным образом меха.

Помимо торговой деятельности крымские армяне успешно развивали сельское хозяйство, в частности виноградарство, садоводство. Местные армяне заслужили славу хороших ювелиров, оружейников, кузнецов, строителей, гончаров, каменотесов, портных, пекарей и виноделов.

Но в 1475 году, после установления в Крыму владычества Османской империи над Крымским ханством, значительная часть христианского населения — армян, греков, генуэзцев — покинула полуостров

из-за национального и религиозного преследования. (В дальнейшем армянская колония Крыма пополнялась выходцами из Армении, Турции, России.)

После присоединения Крыма к России в 1783 году наиболее крупная армянская община сформировалась в центре Таврической губернии — Симферополе, главным образом за счет переселения армян из других районов Крыма, а также беженцев из западноармянских вилайетов Турции. Постепенно численность армян в Крыму стала вновь увеличиваться, и если в 1779 году она составляла 1043 человека, то в первой четверти XIX века — 4 тыс., в конце XIX века — 10 тыс., в 1919 году — 19 тыс. человек (Агаян 1994. С. 159–161).

С XII и до начала XX века армяне построили в Крыму 13 монастырей и 51 церковь, часть из которых сохранилась до наших дней. Наиболее известны из них монастырь *Сурб Хач* (1338) в Старом Крыму, церкви *Сурб Саркис* (1348) в Феодосии и *Сурб Рупсима* (1902–1906) в Ялте. Начиная с XI века сохранению и развитию национальной культуры способствовали армянские школы. Наиболее признанными из них в ранний период были школа пустыни Св. Антония близ Кафы (XV век) и семинария монастыря *Сурб Хач* (XIV–XVIII века), а позднее — школы в Симферополе (с 1800 года), Карасубазаре (с 1816 года) и особенно училище Халибяна в Феодосии (1858–1871), основанное по инициативе Габриэла Айвазовского — крупного ученого, религиозного и общественного деятеля. В типографии при этом училище издавали учебники на армянском и русском языках, художественную, историческую, в том числе и переводную, литературу, церковные книги и словари. С именем Г. Айвазовского связано возникновение в Крыму армянской периодической печати. Здесь он продолжил начатое им в Париже издание журнала «Месяц агавни» («Голубь Масиса»), выходившего в свет в Феодосии в 1860–1865 годах. В 1873–1874 годах там же издавался другой журнал — «Дастиарак» («Воспитатель»). К 1881 году в Таврической губернии, куда входил Крым, было 26 армянских школ, в которых обучалось 1500 учеников.

Известными деятелями культуры армянской общины в Крыму были поэты Григор Кафаеци (XV век), Симон Кафаеци (XVII век), Хаспик (XVII век), видные мастера книжной миниатюры Акоп Крымеци (конец XIV — начало XV века), Хачатур Кафаеци (XVII век), в XIX — начале XX века — знаменитый художник-маринист Иван (Ованес) Айвазовский и его старший брат, Габриэл Айвазовский, ху-

дожники Вардгес Суренянц, Эманвел Магдесян, композиторы Александр Спендиаров, Христофор Кара-Мурза и др.

Армяне активно участвовали в общественно-политической жизни Крыма, в его благоустройстве и развитии. Так, во время Крымской войны (1853–1856) армянское купечество взяло на себя значительную часть обеспечения военных нужд осажденного Севастополя, внесло основной вклад в строительство в Крыму железной дороги (1860–1870). По проекту Н. Ахвердяна в 1901 году в Симферополе — впервые в Крыму — было проведено уличное электрическое освещение. Особенно велики заслуги И. К. Айвазовского, который оказал материальное содействие и строительству железной дороги, и переоборудованию Феодосийского порта. В 1898 году по его инициативе и при его материальной поддержке Феодосия была обеспечена питьевой водой: 30-километровый водопровод был проведен из озера Субаш, которое находилось в имении И. К. Айвазовского. В память об этом событии благодарные феодосийцы воздвигли фонтан в виде фигуры женщины с раковиной, из которой струится вода, а у подножия статуи поместили украшенную лавровыми листьями палитру с надписью: «Доброму гению». И. К. Айвазовский завещал Феодосии около 400 своих картин. В доме, где он жил, открыта картинная галерея, у ее фасада есть памятник: Айвазовский с палитрой и кистью; на пьедестале короткая надпись: «Феодосия — Айвазовскому». Великий художник похоронен в этом же городе, в ограде армянской церкви XIV века *Сурб Саркис*, на плите высечена надпись по-армянски: «Рожденный смертным, он оставил по себе бессмертную память».

Заметную роль сыграли крымские армяне в экономике России: многие фабриканты и торговцы входили в состав городских гильдий и компаний, были крупными банкирами. Армяне способствовали развитию в Крыму садоводства, виноградарства, виноделия, бахчеводства, шелководства, животноводства.

В 1944 году армянская община в Крыму практически прекратила свое существование в связи с массовой насильственной депортацией из Крыма представителей многих народов, в том числе и 11 тыс. армян. Армяне вновь начали селиться в Крыму с 1960-х годов. В 1954 году Крым был передан Украине.

Наиболее крупная армянская диаспора проживает на юге России, в частности в Краснодарском и Ставропольском краях, Ростовской области (число армян в этих регионах по переписи 2002 года составило

533,8 тыс., по переписи 2010 года — 553,7 тыс. человек), а также в республиках Северного Кавказа. Формирование ее относится к XVIII — началу XX века преимущественно за счет выходцев из Ирана и Турции, между которыми в 1639 году была поделена (уже в третий раз) Армения. Но известны и более ранние миграции армян, документально зафиксированные еще в XI–XII веках в Южном Дагестане и на Северо-Западном Кавказе (Волкова 1966. С. 257–259; Пьянков 1995).

К первой четверти XVIII века относится начало миграций армян из разных провинций Ирана в бассейн р. Терек. Еще до Персидского похода Петр I призывал армян переселяться в Россию, предоставляя им всевозможные льготы. В 1710 году на берегу Терека армянским купцом Сафаром Васильевым был основан первый в России завод для производства шелка-сырца, вокруг которого возникло поселение Шелкозаводское и построена церковь Св. Богородицы (Бутков 1869. С. 78; Великая 1995. С. 188–189). После Персидского похода Петр I предлагал армянам поселяться на новоприобретенных Россией прикаспийских территориях, в частности, в Дербенде, Гиляне, Баку, гарантируя им приемлемые жизненные условия.

После того, как по договору 1735 года Россия возвратила Ирану западное побережье Каспия, возросла роль основанной русским командованием крепости Кизляр (1736), где поселились 450 армянских семей из Дербенда, Карабаха, Ирана. Это были в основном участники Персидского похода, решившие не возвращаться под власть шаха (Эзов 1898. С. 330). В 60-е годы XVIII века, с возникновением на Тереке другого крупного города — Моздока, часть кизлярских армян переселилась туда. Со временем в этих городах армянские кварталы стали самыми большими. В них были открыты армянские школы, построены церкви, созданы культурные общества. Кизлярские армяне первыми в России начали заниматься разведением риса, были основными производителями шелка. Кизляр стал местом организации коньячного производства в России, причем практически все винокуренные заводы в нем принадлежали армянам. С 1800 года армянам Кизляра и Моздока было разрешено иметь свои суды, которые совмещали и функции органов самоуправления (Абрамян 1964. С. 377; Ананян, Хачатурян 1993. С. 35–37).

В 1797 году свыше 5 тыс. армян перешли Кавказскую линию из Бакинского, Дербендского и Кубинского ханств. Переселенцам было отведено 15,5 тыс. десятин земли. Одна их часть поселилась в Кизляре,

Моздоке, Астрахани, другая — основала несколько новых поселений — Малахолинское, Дербендское, Караджил, Карабалы, Касаева Яма, переименованная в 1852 году в Едессию. В 1799 году армянам разрешили основать новый город на месте Старых Маджар и дать ему название «Святой Крест» (совр. Буденновск). Органом самоуправления в нем стал магистрат, при котором функционировал армянский суд (Волкова 1966. С. 260; Анянян, Хачатурян 1993. С. 37–38; 52–55; Едессия 1993; Великая 1995. С. 191).

Наиболее древняя (по времени появления на Северном Кавказе) группа так называемых черкесогоев (черкесских, или горских, армян) обитала среди западных адыгов. О времени появления армян в горах Черкесии в литературе существуют различные версии. По мнению одних ученых, например Ф. А. Щербины, армяне переселились сюда в XIV веке, после падения Киликийского Армянского царства (Щербина 1916. С. 2, 177), по мнению других, например Л. А. Погосяна, переселение шло в XV веке из Крыма (Погосян 1981. С. 21). Г. С. Аракелян, подробно изучив различные источники, в том числе архивные, а также этногенетические предания самих черкесогоев, пришла к выводу, что первыми переселенцами были армянские воины, которые появились здесь в конце X либо в XI веке. Они были с почетом приняты местным населением и вскоре заняли высокое положение в их сословной иерархии, получив равные права с черкесскими дворянами — *узденями*. Основным их занятием была торговля, благодаря чему они поддерживали постоянную связь с армянской колонией в Крыму и тем самым с остальным армянским миром. Это в дальнейшем способствовало численному пополнению этой группы за счет армянских переселенцев как из самой Армении, так и, главным образом, из Крыма и Малой Азии. Именно этим можно объяснить разные варианты преданий о переселении армян, поскольку каждая группа переселенцев отражала в преданиях свою историю (Аракелян 1984. С. 29). Того же примерно мнения придерживались В. Б. Виноградов и С. Н. Ктиторов, которые считают, что переход армян в горы Северного Кавказа, в том числе и Черкесии, был не одномоментным процессом, а включал в себя разные потоки, которые шли как из Армении, так и из Крыма и других областей, охватывая при этом довольно длительный период — с X–XI и вплоть до XVII века (Виноградов, Ктиторов 1995. С. 129–131).

Согласно источникам, армяне, женившись на черкешенках, дисперсно расселились на значительной территории Северо-Западного

Кавказа. Их интенсивные контакты с черкесами в различных сферах жизни — экономической, общественной, семейной, культурно-бытовой, часто сопровождавшиеся установлением куначеских и аталыческих отношений, при дисперсности расселения, высокой доле межэтнических браков с течением времени привели к тому, что элементы черкесской культуры не только проникли во все сферы их жизни, но и стали преобладающими, вплоть до языковых диалектов. Однако существенно то, что своего национального самосознания, идентичности они не утратили, чему в немалой степени способствовало сохранение ими христианской религии, а также их высокий социальный статус. Осознавая свое резкое отличие от остальных армян, черкесогаи тем не менее называли себя, как и окружавшие их народы, *эрмелы* (крымско-татарский термин, означающий «армянин») (Щербина 1916. С. 16; Аракелян 1984. С. 67).

Со второй половины XVIII века регион Северо-Западного Кавказа становится ареной борьбы за влияние между Россией и Турцией. Стремясь укрепить здесь свои позиции, крымские ханы стали усиленно распространять среди горцев ислам, что приводило к преследованию черкесогаев за их христианскую веру. Недовольство вызывали и широкие торговые связи черкесогаев с русскими и армянами, жившими на русской стороне Кубани. В целях самозащиты черкесогаи начали объединяться в отдельные аулы и с конца XVIII века переходить на русскую территорию, поселяясь в Новом Нахичеване, Лысогорске, ряде станиц, позднее в Новороссийске, Екатеринодаре, Кизляре, Моздоке. Основная часть переселенцев в 1839 году образовала Армянский аул, переименованный в 1841 году в Армавир по названию древней столицы Армении. В 1840 году здесь насчитывалось до 400 семейств черкесогаев, включавших более 1,3 тыс. человек. В конце 50-х годов XIX века население Армавира, несмотря на эпидемию холеры, унесшей треть его жителей, превысило 3 тыс. человек. Одновременно в районе Армавира основываются несколько армянских селений, наиболее крупным из которых был аул Карабета Талдустына, включавший 47 дворов с 325 жителями (Волкова 1966. С. 259–264; Поркшеян 1971. С. 66–75; Аракелян 1984. С. 43–91; Ананян, Хачатурян 1993. С. 61–62).

В Армавире развиваются торговля, обрабатывающая промышленность, с 1842 года проводились весенние и осенние ярмарки. В 70-х годах XIX века открываются торговые фирмы Куסיкианов, Гаспарянов, Сеферянов, Торосьянов (Тарасовых), мануфактурный, мебельный, ювелирный и другие принадлежавшие армянам магази-

ны. В 1910 году был основан «Торговый банк Кавказа», председателем которого был Аслан Тарасов. Председателем правления товарной биржи стал С. Мхитаров. В начале XX века создается товарищество мыловаренных заводов «Ахтамар», ведущую роль в котором играли братья Гаспаровы, основывается товарищество маслобойных заводов Аведовых. Владельцами хлопкоочистительных заводов были Б. Гаспаров и Богорсуков-Дангулов. Одним из самых богатых семейств в Армавире и Екатеринодаре были Тарасовы, основавшие «Торговый дом братьев Тарасовых». В Армавире были открыты армянские школы, построено несколько церквей.

Хотя Армавир вплоть до 1914 года продолжал считаться селом, он уже с конца XIX века застраивался по городскому проекту: здесь раньше, чем во многих других городах Кавказа, появились электричество, телефон, трамвай. В начале 1914 года, когда Армавир получил статус города, в нем проживали 44 тыс. человек, из них более 8 тыс. армян. В дальнейшем, по мере существенного увеличения в Армавире русского населения (с 16 человек в 1859 году до 32983 человек в 1911 году), на этнокультурное развитие черкесогоаев стал влиять и русский фактор, в частности, большое распространение получили русские песни, пляски, а также русский язык. Частыми стали браки с русскими. В этот период распространяются русифицированные формы фамилий черкесогоаев, например Поповы, Бароновы, Тарасовы, Давыдовы и другие (Аракелян 1984. С. 120; Ананян. Хачатурян 1993. С. 64).

Ныне большая часть черкесогоаев живет в Армавире, Майкопе и Краснодаре. Из среды черкесогоаев вышли французский писатель-академик Анри Труайя (Левон Торосян), писатели С. Дангулов и Б. Каспаров, главный врач Балтийского флота М. Дангулов, ставший известным в годы перестройки предприниматель Артем Тарасов и другие.

Формирование крупных армянских общин на юге России происходило как стихийно, так и большей частью было организовано правительством для заселения и освоения новых южнороссийских территорий людьми, имеющими большой опыт в земледелии, торговле и ремеслах. Так, по указу Екатерины II (1778) было решено переселить в низовья Дона наряду с 18407 греками 12598 армян, преимущественно из городов Крыма. После мучительного полуторагодового перехода, унесшего немало человеческих жизней, к концу 1779 года армянские переселенцы под руководством А. В. Суворова дошли до места назначения (в живых осталось только 9050 человек), где им по царской грамоте

отводилось 86 тыс. десятин земли рядом с крепостью Св. Димитрия Ростовского и разрешено было основать один город и пять селений. По этой грамоте переселенцы получали различные льготы и привилегии: освобождение от государственных податей и служб на 10 лет, от воинской повинности — на 100 лет, разрешались строительство церквей и проведение в них церковных обрядов в соответствии с их собственными законами и традициями, свободная торговля внутри и вне государства; армяне получали право строить своими силами фабрики, заводы, купеческие мореходные суда. Построенный армянами город получил название Нор (Новый) Нахичеван (а позднее — Нахичевань-на-Дону), в его окрестностях были основаны селения Чалтырь, Крым, Большие Салы, Султан Салы и Несветай, сохранившие названия оставленных в Крыму сел.

Колония получила возможность решать свои внутренние проблемы самостоятельно: всем управлял магистрат, руководимый городским головой. В селах власть принадлежала духовенству и выборным старостам, которые подчинялись магистрату. У колонии были собственный герб, печать; она имела свой суд. Языком делопроизводства на ее территории был армянский.

В городе Нор Нахичеван быстро развивались промышленность и торговля, росло число школ, было открыто уездное училище. При выстроенном монастыре *Сурб Хач* (монастырь с тем же названием был оставлен армянами в Старом Крыму) в 1790 году была открыта первая на юге России типография, а также основана школа-пансионат для неимущих армян. Позднее в городе открылись мужская и женская гимназии, еще несколько школ, училище благородных девиц, театр, Общество любителей театрального искусства, церкви, духовная семинария, приют для кавказских армян, был создан музей, разбиты городские парки, проведен водопровод. Таким образом, вскоре после своего основания Нор Нахичеван стал значительным культурным и экономическим центром на юге России (*Бархударян* 1967; 1985; *Сармакешян* 1990; *Ананян, Хачатурян* 1993. С. 106–107).

Академик П. С. Паллас, посетивший Нор Нахичеван вскоре после его основания, в 1793 году, был приятно удивлен тем, что большинство горожан жили в благоустроенных каменных домах, крытых черепицей. Опрятными выглядели и селения, в частности Чалтырь, в котором он побывал; большая часть из 90 домов в этом селении была построена из чисто тесанных камней и глины и состояла из трех помещений: при-

хозяей с печью и двух чистых комнат с низкими лежанками (Ананян, Хачатурян 1993: 43; Халпахчян 1988: 79). В начале XX века в городе выходило несколько периодических изданий на армянском языке: газеты «Нор кянк» («Наша жизнь»), «Мер дзайн» («Наш голос»), «Луйс» («Свет»), еженедельник «Гахут» («Колония»). Кроме того, местные армяне активно сотрудничали с русскими газетами Ростова-на-Дону, а в ряде случаев были их основателями и редакторами.

Известно, что новонахичеванские армяне оказали значительную материальную и финансовую помощь российскому правительству во время русско-персидских и русско-турецких войн конца XVIII — начала XIX века, а также во время войны с Наполеоном. Они поддерживали связи не только с Арменией, но и с армянскими колониями разных стран Запада и Востока, содействуя тем самым развитию внешних торгово-экономических связей этих стран с Россией. Позднее, с экономическим усилением Ростова наиболее влиятельные армянские промышленники и купцы переселились в этот город. Со временем Ростов и Нахичеван, образовав крупный промышленный и культурный центр, слились, а в 1928 году постановлением Административной комиссии при Президиуме ВЦИК СССР г. Нахичевань-на-Дону был присоединен к Ростову-на-Дону, а затем переименован, став его Пролетарским районом (Халпахчян 1988. С. 10). С тех пор историческое название города исчезло.

В 1920-е годы выходцами из селений Крым и Чалтырь были образованы три новых, созданных как трудовые коммуны, селения — Ленинан, Красный Крым и Ленинан. В 1926 году армянские селения были выделены в отдельный Армянский национальный район, получивший в 1928 году название Мясниковский. В то время все селения района имели школы с армянским языком обучения, сохранялись церкви, при которых до революции работали приходские школы. С конца 1920-х годов в районе начала издаваться на армянском языке газета «Коммунар». В 1962 году этот район был включен в состав Неклиновского района с преимущественно русским населением. И хотя в 1965 году Мясниковский район, по ходатайству его жителей, вновь стал самостоятельной территориальной единицей, статус национального района с компактным проживанием армянского населения был им утрачен, поскольку в него были включены три сельсовета в основном с русским населением. В результате доля армян в районе снизилась до 59%, а к 1989 году — до 57%. По данным текущей статистики

1990 года численность армян в селениях Мясниковского района составила 18,6 тыс. человек. Переписью 2002 года во всей Ростовской области было зафиксировано 110 тыс. армян, не изменилась их численность и по данным переписи 2010 года.

Донские армяне представляют собой относительно однородную в этнографическом отношении субэтническую группу, сохранившую до нашего времени многие исторические традиции; некоторые из них характерны для всего армянского этноса либо для отдельных его групп, другие — типичны только для данной группы и проявляются прежде всего в диалекте западноармянского варианта языка и местном фольклоре, ряде обычаев и обрядов. Сохранению культурной специфики в немалой степени способствовало компактное проживание этой группы в условиях длительного отрыва от основного этноса среди инонационального окружения и возможность, таким образом, этнической идентификации. В то же время новая среда, традиции живущего рядом русского народа не могли не сказаться на этнокультурном развитии донских армян. Это проявилось в широком распространении среди местных армян русского языка, некоторых особенностей материальной культуры, в частности в жилище, одежде и даже в пище, в более быстрой утрате патриархальных черт в семейно-бытовой сфере, ослаблении родственных уз, а также в довольно частых межнациональных браках, преимущественно с русскими женщинами (*Тер-Саркисянц* 1991; 1998. С. 310–344. С. 2000).

Из среды донских армян происходят католикос всех армян Геворг VI Чорекчян, писатель и публицист Микаэл Налбандян, классик армянской литературы Рафаэл Патканян, художник Мартирос Сарьян, крупный ученый-историк Алексей Дживилегов, писательницы Мариэтта Шагинян и Нина Берберова, балерина Агриппина Ваганова и поэт Людвиг Дурян, архитекторы Марк Григорян и Ованес Халпахчян.

В конце XVIII — первой половине XIX века усиливаются армянские общины в новых административных центрах Северного Кавказа. Так, первые сведения об армянах, главным образом торговых людях, живших в Екатеринодаре, появляются уже к 1797 году, то есть спустя три года после основания города. В 1802 году армяне строят здесь часовню, перестроенную в 1834 году в каменную церковь. С 1863 года в городе существовало армянское духовное училище. Екатеринодар, как и Армавир, первоначально заселили преимущественно черкесские армяне. Вышедшие из их среды купцы вскоре заняли ведущие

места среди местных промышленников. Большая часть маслособойных заводов, мельниц, крупных магазинов Екатеринодара принадлежала товариществам купцов Богорсуковых, Тарасовых, Аведовых. Им же принадлежал и ряд красивых зданий в центре города, многие из которых служат украшением его и до сих пор. В город переселялись также армяне из Нор Нахичевана, а со второй половины XIX века — из западноармянских районов Турции. Численность армян в Екатеринодаре (с 1920 года — Краснодар) росла от 1,5 тыс. человек в 1897 году до почти 4,5 тыс. в 1913 году, достигнув в 1920 году 12 тыс., а в 1926 году — 13,5 тыс. человек (Ананян, Хачатурян 1993. С. 69, 70; Волкова 1965. С. 42, 55).

В конце XVIII века первые армянские поселенцы появляются в Ставрополе, основанном в 1777 году как крепость. В 1808 году здесь поселились 50 армянских семей из Нор Нахичевана. В этот период в городе строится сначала деревянная армянская церковь, а в 70-х годах XIX века — каменная; рядом с церковью в 1851 году была построена армянская школа. По словам И. Бентковского, «армяне, поселившись в Ставрополе, составили из своих жилищ почти отдельный квартал, который долгое время был известен под названием Армянской улицы. Каждый армянин имел при доме лавку, через что из их улицы образовался гостинный ряд» (Цит. по: Беликов 1994). Армянам принадлежали крупнейшие в городе магазины, паровые мельницы, даже театр и первый в городе кинотеатр. В 1913 году в Ставрополе было 1,5 тыс. армян (Ананян, Хачатурян 1993. С. 70). Через 80 лет, то есть в 1993 году, численность армян в городе превысила 10 тыс. человек (ПМА 1994).

С развитием курортных городов вокруг источников Кавказских минеральных вод там также возникают армянские общины. Самой крупной из них была община в Пятигорске, где во второй половине XIX века была сооружена армянская церковь Святых Переводчиков Саака и Месропа. Армянское население города занималось в основном торговлей. Армянам принадлежали крупные магазины, крытый рынок, красивые особняки. Владельцами «Торгового дома» и одной из лучших городских гостиниц — «Бристоль» были братья Григор, Давид и Арам Маркосяны. Среди армян были также известные на курорте врачи. В начале XX века армянское население Пятигорска продолжало расти: с 660 человек в 1900 году до 1700 человек в 1913 году (Ананян, Хачатурян 1993. С. 71). В 1993 году в городах курортной зоны под названием «Кавказские минеральные воды» проживало свыше 32 тыс. армян,

из них более 14 тыс. — в Пятигорске, свыше 10,5 тыс. — в Кисловодске, около 5 тыс. — в г. Ессентуки (ЛМА 1994).

Армянская община сформировалась и во Владикавказе — административном центре Терской области, вскоре после основания его в первом десятилетии XIX века. Уже в 20-х годах XIX века она ходатайствовала о строительстве часовни. В 1869 году в городе была построена церковь Св. Григора Просветителя. В эти годы численность армян составляла приблизительно 500 человек. Армянское население Владикавказа пополнялось переселенцами из городов и сел Северного Кавказа, а также из Закавказья; особенно заметно оно выросло в конце XIX — начале XX века, увеличившись от 2 тыс. в 1897 году до 5,4 тыс. в 1913 году. Некоторый рост продолжался и в дальнейшем, например с 6529 человек в 1926 году до 9093 человек в 1959 году (Ананян, Хачатурян 1993. С. 71; Волкова 1965. С. 42, 49). Известными уроженцами Владикавказа были режиссер Евгений Вахтангов и певец Павел Лисициан.

В начале XIX века армянские переселенцы появились и в построенной русским командованием крепости Грозной. По сведениям очевидцев, в середине XIX века в городе, возникшем вокруг крепости, был небольшой гостиный двор, где торговали преимущественно армяне и евреи; в 60-х годах армяне соорудили каменную церковь. Здесь, в Грозном, им принадлежало немало крупных магазинов; особой известностью пользовались торговые дома, например «А. И. Ростеванов», «Г. А. Сафарьянц», «С. Киракосов и Б. Оганов» и др. В 1893 году армянин И. А. Ахвердов открыл в Грозном первую нефтяную скважину. Развивая нефтедобывающую промышленность, известные бакинские промышленники-армяне стали вкладывать свои средства, создавая в Грозном филиалы фирм, например «Лианозов и сыновья», «Маилов и сыновья», «Братья Цатуровы и К°» и др. Владельцами чугунолитейных и механических заводов и мастерских были Манташевы, Лисицианы, Фаниевы, предприятия которых заложили основу будущей промышленности города. В 1913 году в Грозном проживали 1400 армян, в 1926 году — 5843, в 1959 году — 11 533 (Ананян, Хачатурян 1993. С. 72; Волкова 1965. С. 49). В начале 1990-х годов, и особенно в связи с военными действиями в Чечне, местные армяне стали уезжать, преимущественно в Ставропольский край.

Ко времени включения в 1801 году Восточной Грузии в административную систему Российской империи там исстари проживало значительное число армян, для которых соседняя Грузия не была чужбиной.

Армян и грузин связывали многовековые взаимоотношения, близость исторических судеб и культуры, а также осознанная необходимость совместной борьбы с завоевателями. К концу XIX века численность армян в Грузии, проживавших в основном в городах Тбилиси, Гори, Телави, Батуми, Ахалцихском и Ахалкалакском уездах, составляла 280 тыс. человек. Ведущую роль играла армянская община Тбилиси (Тифлиса), где доля армян в XIX веке была намного выше, чем доля грузин: например, в 1817 году армян здесь насчитывалось 11,2 тыс. человек, что составляло 75,6 % населения города, в 1864 году — 28,5 тыс. (47,1 %), в 1876 году — 37,6 тыс. (41,0 %), в 1899 году — 63,0 тыс. (36,4 %); доля грузин составляла за эти годы соответственно 18,9; 24,9; 24,1 и 26,0 % (Анчабадзе, Волкова 1990. С. 29).

Благодаря наличию многих армянских учебных заведений, в том числе основанной в 1824 году известной школы «Нерсисян», типографий, значительного числа публикуемых армянских газет и журналов, в том числе и научных, в частности этнографического журнала «Азгагракан хандес», Тбилиси являлся в тот период основным центром культурной жизни восточных армян. Здесь были созданы Армянское артистическое товарищество с собственным зданием театра (ныне в нем располагается Грузинский театр им. Руставели), Армянское драматическое товарищество, Товарищество армянских художников, литературные объединения, в том числе известный «Вернатун», в котором участвовали Ованес Туманян, Аветик Исаакян, Левон Шант и др.

В Тбилиси жили и творили многие армянские писатели и ученые, выступали армянские театральные труппы, имелись благотворительные союзы. Особую известность приобрело основанное в 1881 году врачом Багратом Навасардяном «Кавказское армянское благотворительное общество», которое вскоре открыло свои отделения в Ереване, Эчмиадзине (Вагаршапате), Александрополе (ныне Гюмри), Армавире, Батуми, Телави, Ахалцихе, Ахалкалаки, Моздоке и в ряде других городов Кавказа, где проживало много армян. Обеспокоенное низким уровнем грамотности населения, Общество содержало на свои средства более 100 сельских школ и библиотек, в ряде городов открыло курсы для учителей, предоставляло стипендии для учебы в университетах Европы и России, а также в школе «Нерсисян» и семинарии «Геворгян» в Эчмиадзине. Позднее, с 1908 году, Общество выделяло пособия 63 церковно-приходским школам Армении и Грузии, содержало около 140 школ, библиотеки, мастерские, благотворительные столовые, для

помощи литераторам и учителям основало фонды — «Издательский», «Абовян-Назарян», «Педагогический». С утверждением в 1921 году советской власти в Грузии все свое имущество Общество передало Армении.

В Тбилиси, как и Грузии в целом, издавна имелись многочисленные армянские церкви, находившиеся в ведении основанной в XII веке Грузинской епархии Армянской апостольской церкви. Примечательно, что за редким исключением именно армяне избирались здесь на должность городского головы. С начала XIX века Тбилиси стал также центром армянского освободительного движения, в период русско-персидской войны 1826–1828 годов здесь были сформированы армянские добровольческие отряды; в 1862 году была создана организация для содействия восстанию армян в Зейтуне; был основан ряд политических организаций — партия Дашнакцутюн (Армянский революционный союз) (1890), Армянское национальное бюро (1912), в 1917 году — Армянская народная партия (кадеты), Армянский национальный совет, Совет западных армян и др., главной целью которых было национальное определение западных армян в Османской империи, воссоздание армянской государственности. С началом Первой мировой войны эти организации приняли активное участие в создании армянских добровольческих формирований в составе русской армии (Мелконян 2009. С. 89–92).

Ко второй половине XX века число армян в Грузии заметно возросло — до 442,9 тыс. в 1959 году и 452,3 тыс. в 1970 году; однако позднее наблюдалось некоторое сокращение его — до 448,0 тыс. в 1979 году и до 437,2 тыс. в 1989 году.

Армяне издавна проживали и на территории современного Азербайджана. После присоединения этой территории к России согласно принятому в 1836 году Указу об управлении делами Армянской церкви была создана Шемахинская епархия, в составе которой накануне Первой мировой войны было 39 церквей. В XIX веке многочисленная армянская община имела в Баку, в котором армяне составляли примерно четверть населения. В этом крупном промышленном центре Закавказья было много рабочих-армян, в основном выходцев из Карабаха и Зангезура. Заметную роль в экономике города играли успешные нефтепромышленники-армяне — А. Манташев, О. Мирзоян, П. Гукасян, Е. Питоев, М. Арамянц и др. С середины XIX века закавказские рыбные промыслы были в откупном содержании у И. Мириманова, Г. Тер-Микелова, В. Аршакуни, семьи Лианозовых. Армянская буржуа-

зия занимала лидирующие позиции в табачном производстве, торговле, мануфактурной промышленности, владела многими предприятиями, банками, торговыми домами. В городе действовали армянские школы, из которых наиболее известными были мужская школа «Месропян» и женская школа «Рипсимян», имелось несколько армянских церквей, типографий. С середины XIX века и до начала XX века в Баку в разные годы издавалось около 80 армянских газет и журналов. Армяне имели в этом городе несколько культурных обществ, клубов, образованное в 1884 году Армянское театральное общество, в середине 1890-х годов — литературный кружок «Очаг». Особо следует отметить многогранную деятельность созданной в 1864 году по инициативе врача Давида Ростомяна крупнейшей благотворительной организации того времени — Бакинского армянского человеколюбивого общества во имя Св. Григория Просветителя, имевшего целью материальное содействие русскоподданым армянам и ведение просветительской работы. Начав свою деятельность с попечительства над приходской школой при церкви *Сурб Григор Лусаворич*, общество в дальнейшем оказывало финансовую помощь более 25 (в том числе и основанным им самим) армянским школам на территории Восточного Закавказья, отправляло талантливую молодежь в высшие учебные заведения Европы и России, оплачивало их учебу и снабжало стипендиями. Предметом особой гордости были основанные Обществом в 1870 году типография «Арор» и первая в Баку общественная библиотека-читальня, фонды которой насчитывали около 22 тыс. книг на разных языках и 68 наименований периодических изданий. В 1914 году число ее абонентов составляло около 33 тыс. Впоследствии, в 1920 году, она была переименована в Публичную библиотеку. Важным культурным центром Баку стал основанный Обществом театр с залом на 420 мест, просуществовавший до 1917 года. Кроме того, Общество в разные годы основало и содержало Дом труда для обучения разным ремеслам, сиротский дом, благотворительную столовую, жилые дома для неимущих; в 1914 году открыло лазарет для лечения раненых армянских солдат, основало специальный комитет по сбору средств для армянских воинов и их семей, комитет помощи раненым и больным солдатам, Женский комитет помощи беженцам и т. п. (Мелконян 2009. С. 92–95).

Армяне жили также в других городах и селениях Восточного Закавказья, например, в Елисаветполе, Шемахе, Нухе и др. По переписи 1897 года армян в Бакинской губернии насчитывалось 89 тыс. человек.

В 1918 году, в условиях турецкой оккупации, на землях Восточного Закавказья впервые была образована Азербайджанская республика, власти которой с самого начала предъявили территориальные претензии на Нагорный Карабах, Нахичеван и Зангезур, то есть территории, исторически связанные с Арменией, а затем начали проводить по отношению к армянам целенаправленную дискриминационную политику. В результате в Баку со временем были ликвидированы армянские школы и другие культурные очаги, постоянно сокращалось армянское население Нахичевана, к концу 1980-х годов полностью лишившегося его, систематически шло сокращение доли армян в Нагорном Карабахе (с 94,4 % в 1921 году до 75 % в 1989 году).

В целом армянское население Азербайджана (вместе с Нагорно-Карабахской АО и Нахичеванской АССР) составляло 442,1 тыс. в 1959 году, 483,5 тыс. в 1970 году, 475,5 тыс. в 1979 году и 390,5 тыс. в 1989 году.

После принятого 20 февраля 1988 года решения внеочередной сессии Совета народных депутатов Нагорно-Карабахской автономной области «О ходатайстве перед Верховными Советами Азербайджанской ССР и Армянской ССР о передаче Нагорно-Карабахской автономной области из состава Азербайджанской ССР в состав Армянской ССР», опиравшегося на правовые нормы, в Азербайджане начались жестокие карательные акции и погромы армян, особенно в Сумгаите, Кировабаде, Баку, насильственная депортация армян из Нагорного Карабаха, а затем и кровопролитная война, продолжавшаяся более двух с половиной лет, до мая 1994 года, и стоившая обоим народам огромных жертв. В результате более 350 тыс. армянских жителей Азербайджана были вынуждены покинуть свои дома и перебраться в Армению, Россию и в другие страны. Одновременно из Армении выехали 160 тыс. азербайджанцев.

Со второй половины XIX века на юг России, включая территорию Абхазии, усилился поток западных армян, многие из которых были беженцами из Турции. Наибольшая их масса направлялась на Черноморское побережье Кавказа и Крыма. Первая группа армян в 1862 году осела в Анапе. В 1864 году они основали на р. Шапсуго деревню Армянскую. Пополнилась и новороссийская община, состоявшая к тому времени, как и анапская, в основном из черкесских армян.

Переселению армян, преимущественно амшенских (Амшен — историческая область, находящаяся в восточной части Трапезундского ви-

лайета Турции), на Черноморское побережье Кавказа способствовала также активная политика царского правительства в связи с необходимостью заселения и освоения этой территории, опустевшей после ухода по окончании Кавказской войны в 1864 году части адыгов, абхазов, абазин и убыхов в Турцию. Поскольку русским и украинским поселенцам, непривычным к южным климатическим условиям, было трудно начинать хозяйственное освоение этого края, правительство приняло решение пригласить сюда армянских и греческих переселенцев из сходных по природно-климатическим условиям районов Турции, где они находились в бесправном положении.

Приехавшие из Амшена в числе первых 58 армянских семей были поселены в сел. Уч-Дере Сочинского округа. Армянское население росло довольно быстро. Если в 1891 году во всем Черноморском округе оно составляло примерно 2250 человек, то, например, в 1895 году только в Вельяминовском отделе в 24 селениях из 678 дворов жили 3748 армян (Минасян 1990. С. 96–97).

Особенно много армянских беженцев расселилось по Черноморскому побережью и другим областям Северного Кавказа в 1915–1916 годах после трагических событий в Турции; в 1918 году увеличился приток армян из Закавказья, где осложнилась политическая обстановка. Так, если в 1907 году армянское население Кубанской области и Черноморской губернии составляло соответственно 19,3 и 7,7 тыс. человек, то к 1920 году оно возросло в этих областях до 45,3 и 13,0 тыс. человек, из которых 65,1 % и 41,8 % были жителями городов, где они занимались главным образом торговлей и ремеслами. Наиболее крупные массивы армянского населения были в Майкопском и Екатерино-дарском отделах (16,7 тыс.), а также Сочинском и Туапсинском (8,5 тыс. человек) (Волкова 1966. С. 267).

С 1926 по 1953 год в составе Майкопского округа существовал национальный Армянский район с центром в станице Елисаветпольской, переименованной в 1938 году в сел. Шаумян. В район вошли 68 сел и хуторов, в которых проживало 6026 армян, что составляло 74 % от всего его населения. В районе имелись национальные школы, велись радиопередачи на армянском языке, выходила армянская газета (Тверитинов 1992. С. 24; Акопян 1995. С. 148–150), причем в 1920-е годы армянские школы функционировали не только в национальном районе, но и во всем Краснодарском крае. В 1953 году, в связи с упразднением в крае 24 районов, был ликвидирован и Армянский район. Его

территория была распределена между Туапсинским и Апшеронским районами (Тверитинов 1992. С. 24).

С этого времени стало заметно сокращаться и число армянских школ в крае: со 140 в 1951 году до 12 в 1967 году (Минасян 1990. С. 154) и до трех в 1992 году, а армянский язык стали преподавать как самостоятельный предмет в школах с русским языком обучения. В то же время численность армян в крае возрастала быстрыми темпами (в том числе и за счет начавшегося с 1970-х годов переселения амшенских армян из Абхазии), достигнув к 1979 году 120,8 тыс., а к 1989 году — 182,2 тыс. человек, из которых 75,2% считали родным язык своей национальности, 24,7% — русский. В 2002 году число учтенных переписью армян в Краснодарском крае составило 274,6 тыс. человек, в 2010 году — 281 тыс.

Компактное расселение амшенских армян, особенно в сельской местности (хотя среди них существует деление на трапезундцев, ордуйцев и джаникцев — по названию мест, откуда они переселились), а также длительная изоляция от основного этнического ядра — армян из Армении — во многом способствовали консервации их этнокультурной специфики, которая в значительной мере была обусловлена влиянием культуры соседних с ними народов (лазов — в Турции, абхазов — в Абхазии). Так, в их хозяйстве значительное развитие получили возделывание кукурузы, разведение табака, их пищу отличает хлеб, выпеченный на металлическом листе — *садже* из кукурузной или пшеничной муки в виде тонких лепешек (*лазди хац, йокка*), густая мамалыга (*паста*) с маслом и сыром, особые соленья (*мхури*); в свадебных и похоронных обрядах характерна ритуальная роль полотенец; своеобразен богатый фольклор, устойчив диалект западноармянского варианта языка (Тер-Саркисянц 1998. С. 294–310; 2002).

Значительную роль в возрождении общеармянской культуры играют открывшиеся с конца 1980-х годов на юге России культурно-просветительные общества: Общество армянской культуры и милосердия им. Месропа Маштоца (Краснодар), «Нор Нахичеван» (Ростов), «Ани» (Чалтырь), «Эребуни» (Ставрополь), «Армавир» (Армавир), «Цанк» (Анапа), «Айк» (Ейск), «Амшен» (Туапсе), «Севан» (Сочи), «Луйс» (Новороссийск), «Крунк» (Кисловодск), «Сурб Хач» (Буденновск), «Ахпюр» (Нальчик), «Наири» (Владикавказ) и др. В ряде городов открылись воскресные школы и классы по изучению армянского языка, истории и культуры народа. Функционируют и армянские школы — в селах Сергей-Поле, Молдовка и Нижняя Шиловка в районе

Большого Сочи, в Адлере, Пятигорске. Более чем в 40 школах армянский язык преподается как самостоятельный предмет.

Огромное значение для приобщения живущих в диаспоре армян к истории и культуре своего народа имеют периодические издания, в частности газеты. Так, с 1991 года в Сочи выходит газета «Дзайн амшеняц» («Голос амшенца»), в сел. Чалтырь — газета «Ани»; с 1992 года — газеты «Луис» («Свет») в Новороссийске и «Эребуни» в Ставрополе; с 1993 года — газеты «Амайнк» («Община») в Пятигорске и «Маштоц» и «Еркрамас» в Краснодаре. С 1999 года в Пятигорске издается сборник Клуба любителей мировой и национальной истории — «Арменистика». В 2000 году в пос. Ново-Михайловское Туапсинского района был организован «Армянский научный информационно-культурный центр “Амшен”», издавший в 2002 году первый выпуск историко-этнологического сборника «Амшенская библиотека». Не менее важную роль играют радио- и телепередачи по местным каналам, например в Краснодаре, Ставрополе, Чалтыре.

Сохранению и дальнейшему развитию фольклорных традиций способствует деятельность творческих коллективов при Центрах национальной культуры в Краснодаре (с 1992 года) и особенно в Лазаревском, где плодотворно функционирует Центр армянской культуры, имеющий филиалы в 18 селениях. Созданный здесь в 1991 году народный ансамбль армянской музыки, песни и танца «Амшен» неоднократно становился лауреатом фестивалей искусств Краснодарского края, в том числе международного фестиваля «Культура сближает народы» в 1995 году. Популярностью пользуется и организованный в 1993 году детский хореографический ансамбль «Наири». С успехом выступают перед широкой публикой также фольклорный ансамбль донских армян «Ани» (с 1985 года), ансамбли «Карс» и «Дружба» в г. Ессентуки (с 1993 года) и др.

В последние годы происходит и возрождение армянских церквей. Реконструирован величественный храм новонахичеванских армян *Сурб Хач*, действуют армянские церкви в Ростове, Краснодаре, Сочи, Пятигорске, Кисловодске, в селениях Чалтырь, Шаумян, Гайкадзор и в других местах. В 1997 году Викариат Северного Кавказа Армянской апостольской церкви был переименован в Епархию юга России с центром в Краснодаре.

Другое переселение армян, предпринятое царским правительством, произошло по окончании русско-турецкой войны 1778–1779 годов,

когда к России отошла территория междуречья Буга и Днестра (Очаковская область) и было принято решение переселить армян из оставшейся в составе Турции Бессарабии на левый берег Днестра. Начиная с 1790 года армян постепенно стали переселять в Бендеры; весной 1791 года значительное число армянских семей было отсюда отправлено в Дубоссары. В 1792 года в 12 километрах от Дубоссар армянам было выделено место для нового города, получившего название Григориополь. В его окрестностях были основаны также два селения, принадлежавшие семье Аргутинских — Иосифка и Васильевка; сюда помимо армян были поселены и молдаване. В первые же годы город привлек многих армян из Турции.

Григориополь был хорошо развитым городом. В 1796 году здесь была организована купеческая торговая компания, которая начала первой налаживать на юге России восточную торговлю с Константинополем, связь с которым осуществлялась через новый порт Одессу. В 1799 году Григориополю были предоставлены широкие права и привилегии. Город, имея свой магистрат, пользовался правом самоуправления в судебных, административных и полицейских делах. Его жители, число которых составляло около 4,5 тыс., были на 10 лет освобождены от податей. В 1806 году в городе была открыта армянская школа, в 1868 году организована одна из первых в России приходская школа для армянских девочек. Но уже в начале XIX века многие григориопольцы стали переезжать в другие города России, в частности в Одессу и в центр присоединенной в 1812 году к России Бессарабии — город Кишинев. В дальнейшем, вплоть до 1861 года, в Григориополе в среднем проживали не более 2 тыс. армян. Одновременно в нем селились представители других народов — украинцы, молдаване, немцы, греки, русские, евреи (Ананян 1969).

В Кишиневе армяне появились в XVI–XVII веках, однако в самой Молдавии — намного раньше, о чем свидетельствуют сохранившиеся на ее территории здания армянских церквей XII–XIII веков, а также найденная в Белгороде-Днестровском каменная плита с армянской надписью X века. В 1803–1804 годах в центре города по проекту его главного архитектора, армянина Александра Бернардацци, была построена армянская церковь Св. Богородицы. С 20-х годов XIX века до 1895 года в Кишиневе находился центр армянской Епархии Бессарабии (с 1830 года — Новопахичеванской и Бессарабской Епархии).

В 1865 году в городе была открыта армянская школа. В начале XX века по проекту инженера Самвела Хачикяна в Кишиневе были сооружены водопровод и электростанция. С 1993 года в городе после реставрации вновь стала действующей армянская церковь, с 1997 года начат выпуск ежемесячной газеты «Ноев ковчег» — приложения к газете «Молдавские ведомости».

Со второй половины XIX века в ходе присоединения Средней Азии к России там также начали возникать армянские общины, хотя, судя по средневековым источникам, первые поселения армян в этом регионе были документально зафиксированы уже с IV века. После присоединения Туркестана и Закаспия к России туда в поисках заработков устремились многие армянские крестьяне, в основном выходцы из Карабаха и Зангезура, а также частично беженцы из Западной Армении. При этом число их заметно росло прежде всего в Закаспийской области — от 363 человек в 1881 году до 3839 человек в 1890 году, 4206 человек в 1897 году, 11 009 человек в 1909 году (*Амирьянц, Григорьянц* 1992. С. 162). В 1913 году общее число армян в Туркестане достигло цифры 15 541 (*Азиатская Россия* Т. I, 1914. С. 235).

Армяне в Средней Азии, став в основном жителями городов, активно участвовали в развитии ее промышленности, в строительстве, в частности Красноводского порта. Многие из местных армян были торговцами, ремесленниками. Крупный торговый дом «Тарон» имел в городах Туркестана свои филиалы. В сельском хозяйстве армяне занимались в основном привычными для них шелководством и виноделием, в меньшей степени — хлопководством.

Селились армяне преимущественно компактно, небольшими группами. Почти в каждом среднеазиатском городе, вплоть до массовой застройки их в 1960–70-е годы, существовали армянские кварталы, которые, в свою очередь, формировались в зависимости от региона прежнего проживания.

Еще в конце XIX века в ряде городов армянами было выстроено несколько церквей с приходскими школами при них. Во всех крупных городах региона были открыты армянские школы, большим тиражом издавались газеты и журналы на армянском и русском языках, открывались библиотеки, создавались благотворительные общества, коллективы художественной самодеятельности, оркестры народных инструментов. С 1919 года стали функционировать

культурно-просветительные центры, названные Рабочими домами, при которых имелись различные коллективы — литературные, художественные, музыкальные, танцевальные. В начале 1930-х годов в Ташкенте был открыт Армянский театр им. Шаумяна, преобразованный в 1937 году по указанию высоких инстанций в Армянский клуб (Амирьянц, Григорьянц 1992. С. 165–170).

Армянское население Средней Азии росло и в дальнейшем: с 28,9 тыс. в 1926 году до 51,9 тыс. в 1959 году, 63,7 тыс. в 1970 году, 77,1 тыс. в 1979 году и до 111,1 тыс. в 1989 году.

Таким образом, армяне в России на протяжении целого тысячелетия смогли мирно жить и трудиться, пользуясь и постоянным покровительством российского правительства, обеспечивавшего их различными льготами и привилегиями, и симпатиями русского народа. При этом их общины жили не только национальными интересами своей родины, но и во многом интересами принявшей их страны, в развитие экономики, науки и культуры которой они внесли свой большой вклад.

Активно участвуя в социально-политической и культурной жизни Российского государства, армяне всегда хотели сохранить свою национальную культуру, прежде всего родной язык, поэтому везде, где они селились, ими организовывались армянские школы, строились армянские церкви и печатались газеты на армянском языке. К сожалению, за годы советской власти, которая планомерно проводила по отношению к национальным меньшинствам политику не столько русификации, сколько своего рода «унификации», сближения культур, стремясь создать новую историческую общность — «советский народ», армянская диаспора в России практически лишилась, за небольшим исключением, многих очагов своей национальной культуры, созданных до 1917 года. Только со второй половины 1980-х годов, когда в СССР началась перестройка, и особенно после начала Карабахского движения за независимость в 1988 году, почти во всех местах компактного проживания армян в России открываются культурно-просветительные общества, организуются землячества, воскресные школы и классы по изучению армянского языка, создаются народные ансамбли армянской музыки, песни и танца, реставрируются и строятся новые церкви.

Вместе с тем, в связи с тяжелейшими событиями с конца 1980-х годов, в частности нагорно-карабахского конфликта, приведшего

в 1991–1994 годах к открытой войне с Азербайджаном, и непрекращающейся с его стороны в результате этого конфликта с начала 1989 года экономической и транспортной блокады Армении, пережившей сильнейшее землетрясение 7 декабря 1988 года, последующим распадом СССР и разрушением прежних хозяйственных связей, резким социально-экономическим кризисом в Армении в Россию направился масштабный поток армянских мигрантов: с 1988 года — беженцев из Азербайджана, а с 1992 года — наиболее активного и трудоспособного населения Армении в поисках работы. Этому способствовали прежде всего такие факторы, как давние исторические связи армян с Россией, их информированность об этой стране, знание ими русского языка, территориальная близость к России, отсутствие визовых барьеров, возможность найти работу, главным образом в строительстве, в том числе дорожном, и сфере обслуживания, то есть в тех экономических нишах, которые не готовы были занимать старожилы. Немалую роль играло и то обстоятельство, что в России проживала многочисленная армянская диаспора, на помощь которой мигранты могли надеяться при адаптации к новым жизненным реалиям.

Согласно официальной статистике, за десять лет (с 1992 по 2001 год) поток армянских мигрантов (главным образом трудовых) в Россию составил 291,1 тыс. чел. (*Численность и миграция населения Российской Федерации* 2001). Сюда, разумеется, не вошли многочисленные нелегальные мигранты, не поддающиеся статистическому учету. В то же время, по некоторым оценкам, в России к 1996 году жили и работали примерно миллион из трёх с половиной миллионов жителей Армении (*Искандарян* 2003. С. 14–15).

Надо отметить, что в России (в основном на юге, куда они направлялись в первую очередь, поскольку именно там проживало большинство армян-старожилов) мигранты-армяне столкнулись с довольно недружелюбным отношением к себе со стороны не только местного славянского населения и особенно активизировавшегося казачества, но даже со стороны армян-старожилов. Положение осложнялось также и тем, что помимо армян в этот же многонациональный регион России, отличавшийся трудоизбыточностью, в то время мигрировали представители и других неславянских этносов. Это приводило к напряженности в межнациональных отношениях и даже к открытым конфликтам на национальной почве, нередко подогреваемым расистской

риторикой некоторых представителей местной власти и СМИ, а также региональными дискриминационными законодательными актами, ограничивавшими права мигрантов и противоречащими федеральному законодательству (см., например: *Тер-Саркисяни, Худавердян* 1993. С. 24–34; *Выжutowич* 1997; *Савва* 2001; *Кузнецов* 2004; *Осипов* 2004; *Корякин* 2006).

Однако, несмотря на ограничительные меры, многим армянским мигрантам удавалось устроиться на работу, главным образом в строительстве либо в сфере обслуживания. Наиболее удачливые предприниматели среди мигрантов смогли организовать свое дело, в частности открыть различные мастерские, например, по ремонту автомобилей, обуви, одежды, стать владельцами магазинов, кафе, ресторанов и т. п.

Поток трудовых мигрантов не иссякает и в последние годы. Так, согласно статистическим данным ОБСЕ, приведенным в ходе состоявшегося в Ереване 17 июля 2008 года семинара на тему «Эффективное управление трудовой миграцией в Армении», ежегодно из Армении в поисках работы эмигрируют до 70 тыс. человек, 90 % из которых предпочитают Россию, при этом 40 % из них выбирают Москву (*Армянские гастарбайтеры предпочитают Россию* 2008. С. 8).

В настоящее время армяне в России проживают не только в местах своего традиционного расселения (в Москве, Санкт-Петербурге и особенно в южном регионе), где в последние десятилетия их численность значительно увеличилась за счет мигрантов, но и на новых территориях, в частности в целом ряде городов (в том числе малых) Центральной России, Сибири, Дальнего Востока (см., например: *Майничева* 2000; *Казарян* 2003; *Попков* 2003).

Значительную роль в сплочении и консолидации самой многочисленной на сегодня в мире диаспоры армянского народа — российской, в приобщении ее к национальной культуре играет общероссийская общественная организация «Союз армян России», созданная в 2000 году по инициативе А. А. Абрамяна, ставшего ее президентом. «Союз армян России», включающий в настоящее время 64 (из общего числа 89) региональных отделения, осуществляет активную общественную и культурную деятельность, способствует изданию арменоведческой литературы, с 2002 года публикует информационный бюллетень «Вестник», с 2001 года проводит съезды с участием делегатов из всех входящих в него региональных отделений.

Литература

- Абрамян 1964 — Абрамян А.Г. Краткий очерк истории армянских переселенческих очагов. Т. I. Ер., 1964.
- Агаян 1994 — Агаян Ц.П. Россия в судьбах армян и Армении. М., 1994.
- Азиатская Россия 1914 — *Азиатская Россия*. Т. I. СПб., 1914.
- Акопян 1995 — Акопян В.З. Национальные районы и их официальный язык (Армянские районы Северного Кавказа в 20-е гг.) // *Studia Pontocausasica* 2. Армяне Северного Кавказа. Краснодар, 1995. С. 147–159.
- Амирханян 1992 — Амирханян А. Тайны Дома Лазаревых. Фрагменты истории московской армянской общины XIV–XX веков. М., 1992.
- Амирьянц, Григорьянц 1992 — Амирьянц И.А., Григорьянц А.А. Армяне Средней Азии // Современное развитие этнических групп Средней Азии и Казахстана. Ч. I. М., 1992. С. 157–189.
- Ананян 1969 — Ананян Ж.А. Армянская колония Григориополь. Ер., 1969.
- Ананян 1998 — Ананян Ж.А. Лазаревский институт восточных языков в первой половине XIX века // Историко-филологический журнал (далее — ИФЖ). Ер., 1998. № 1–2. С. 63–74.
- Ананян, Хачатурян 1993 — Ананян Ж.А., Хачатурян В.А. Армянские общины России. Ер., 1993.
- Анчабадзе, Волкова 1990 — Анчабадзе Ю.Д., Волкова Н.Г. Старый Тбилиси. М., 1990.
- Аракелян 1984 — Аракелян Г.С. Черкесогаи (историко-этнографическое исследование) // Кавказ и Византия. Вып. 4. Ер., 1984. С. 28–129.
- Армянские гастарбайтеры предпочитают Россию 2008 — Армянские гастарбайтеры предпочитают Россию // Ноев ковчег. М., 2008. Август.
- Армянское войско в XVIII в. 1968 — Армянское войско в XVIII в. Из истории армяно-русского военного содружества. Исследование и документы. Ер., 1968.
- АРО в XVII веке 1953 — Армяно-русские отношения в XVII веке. Сб. документов. Т. I / Подг. к печати В.А. Парсамян, В.К. Восканян, С.А. Тер-Авакимова. Ер., 1953.
- Арутюнян 1991 — Арутюнян Ю.В. Социальный портрет по материалам этносоциологического исследования // Советская этнография (далее — СЭ). 1991, № 2. С. 3–16.

- Арутюнян* 2001 — *Арутюнян Ю. В.* Армяне в Москве (по результатам сравнительного исследования) // Социологические исследования. 2001. № 11. С. 13–21.
- Арутюнян* 2006 — *Арутюнян Ю. В.* Москвичи глазами этносоциолога. М., 2006.
- Базиянц* 1973 — *Базиянц А. П.* Лазаревский институт в истории отечественного востоковедения. М., 1973.
- Базиянц* 1975 — *Базиянц А. П.* Правда интереснее легенд. М., 1975.
- Базиянц* 1982 — *Базиянц А. П.* Над архивом Лазаревых. М., 1982.
- Бархударян* 1967, 1985 — *Бархударян В. Б.* История Норнахичеванской колонии (1779–1861). Т. I. Ер., 1967; т. II (1861–1917). Ер., 1985 (оба на арм. яз.).
- Беликов* 1994 — *Беликов Г.* Святыни двух народов // Ставропольская правда. 1994. 2 марта.
- Бутков* 1869 — *Бутков П. Г.* Материалы для новой истории Кавказа. Ч. I. СПб., 1869.
- Великая* 1995 — *Великая Н. Н.* Армяне Терского левобережья в XVIII – XIX веках // *Studia Pontocausica*. II. Армяне Северного Кавказа. Краснодар, 1995. С. 188–195.
- Виноградов, Ктиторов* 1995 — *Виноградов В. Б., Ктиторов С. Н.* Заметки об изучении актуальных вопросов истории черекесогоаев и дореволюционного Армавира // *Studia Pontocausica*. II. Армяне Северного Кавказа. Краснодар, 1995. С. 129–137.
- Волкова* 1965 — *Волкова Н. Г.* Изменения в национальном составе городского населения Северного Кавказа за годы Советской власти // СЭ. 1965. № 2. С. 40–56.
- Волкова* 1966 — *Волкова Н. Г.* О расселении армян на Северном Кавказе до начала XX века // ИФЖ. Ер., 1966. № 3. С. 257–270.
- Выжutowич* 1997 — *Выжutowич В.* Поход на инородцев. На Кубани его возглавляет сам губернатор // Известия. 1997. 21 августа.
- Григорьян* 1974 — *Григорьян К. Н.* Из истории русско-армянских литературных и культурных отношений. X — начало XX в. Ер., 1974.
- Григорьян* 2002 — *Григорьян Н. А.* Научная династия Орбели. М., 2002.
- Диаcпoра в цифрах* 2005 — *Диаcпoра в цифрах* // Ереван. М., 2005, № 2. С. 103.
- Диль* 1948 — *Диль III.* История Византийской империи / Пер. А. Е. Рогинской. М., 1948.
- Едессия* 1993 — *Едессия. Страницы истории.* М., 1993.

- Ерицов* 1901 — *Ерицов А.* Первоначальное знакомство армян с Северо-Восточную Русью до воцарения дома Романовых в 1613 году // Кавказский вестник. Тифлис, 1901, № 12. С. 49–57.
- Зиновьев* 1863 — *Зиновьев А.* Исторический очерк Лазаревского института восточных языков. М., 1863.
- Ибн Фадлан* 1939 — *Ибн Фадлан.* Путешествие Ибн Фадлана на Волгу / Пер. и коммент. под ред. акад. И. Ю. Крачковского. М. — Л., 1939.
- Игнатян* 1969 — *Игнатян А.* История Московского Лазаревского института восточных языков. Ер., 1969 (на арм. яз.).
- Искандарян* 2003 — *Искандарян А.* Миграционные процессы на постсоветском Кавказе // Миграции на Кавказе. Материалы конференции. Ер., 2003. С. 6–18.
- История о Казанском царстве* 1903 — История о Казанском царстве (Казанский летописец) // Полное собрание русских летописей. Т. XIX, СПб., 1903..
- Казарян* 2003 — *Казарян П.* Историко-демографический облик армянской диаспоры Якутии (XX век) // ИФЖ. Ер., 2003. № 1. С. 223–230.
- Корякин* 2006 — *Корякин К.В.* Проблемы адаптации и интеграции армян-мигрантов в Краснодарском крае // Этнографическое обозрение (далее — ЭО). 2006, № 1. С. 62–72.
- Кузнецов* 2004 — *Кузнецов И.В.* Северо-Западный Кавказ (Краснодарский край): Что происходит с этническими меньшинствами? // Диаспоры. 2004. № 4. С. 59–84.
- Линниченко* 1894 — *Линниченко И.А.* Черты из истории сословий в Юго-Западной (Галицкой) Руси XIV–XV веков. М., 1894.
- Майничева* 2000 — *Майничева А.* Армяне современного Новосибирска // Диаспоры. 2000. № 1–2. С. 145–159.
- Март* 1922 — *Март Н.Я.* Батум, Ардаган, Карс. Исторический узел межнациональных отношений Кавказа. Пг., 1922.
- Мелконян* 2009 — *Мелконян Э.* Социальные и культурные процессы в армянских общинах // В. Дятлов, Э. Мелконян. Армянская диаспора: очерки социокультурной типологии. Ер., 2009.
- Микаелян* 1964 — *Микаелян В.А.* История армянской колонии Крыма. Ер., 1964 (на арм. яз.).
- Минасян* 1990 — *Минасян М.Г.* Армяне Причерноморья. Ер., 1990.
- Мосесова* 1997 — *Мосесова И.* Армяне Санкт-Петербурга // Элитарная газета. Приложение к газете «Республика Армения». 1997. 15 ноября.

- Осипов 2004 — Осипов А. Краснодарский край как витрина российской национальной политики // *Дiasпоры*. 2004. № 4. С. 6–37.
- Погосян 1981 — Погосян Л. А. Армянская колония Армавира. Ер., 1981.
- ПМА 1994 — *Полевые материалы автора* 1994.
- Попков 2003 — Попков В. Феномен этнических диаспор. М., 2003.
- Поркшеян 1971 — Поркшеян Х. А. Происхождение черкесо-армян и основание Армавира // *Вестник общественных наук АН Арм. ССР*. Ереван, 1971. № 5. С. 66–75.
- Пьянков 1995 — Пьянков А. В. О церкви Св. Георгия, построенной армянским зодчим в XII в. на реке Белой // *Studia Pontocaucaica*. II. Армяне Северного Кавказа. Краснодар, 1995. С. 99–107.
- Савва 2001 — Савва М. В. Интеграция беженцев и вынужденных переселенцев на Юге России: первые итоги. Краснодар, 2001.
- Сармакешян 1990 — Сармакешян Г. У самого Тихого Дона. Жизнь диаспоры // *Коммунист*. Ер., 1990. 23 мая.
- Смирнов 1958 — Смирнов А. П. Армянская колония города Булгары // *Материалы и исследования по археологии СССР*. М. — Л., 1958, № 61. С. 330–359.
- САООИАИ 1833 — Собрание актов, относящихся к обозрению истории армянского народа. Ч. I. М., 1833; Ч. II. М., 1838.
- Свод армянских памятных записей... 2010 — Свод армянских памятных записей, относящихся к Крыму и сопредельным регионам (XIV–XV века) / Составление, пер., введ. и примеч. Т. Э. Саргсян. Симферополь, 2010.
- Старовойтова 1987 — Старовойтова Г. В. Этническая группа в современном советском городе. Л., 1987.
- Тверитинов 1992 — Тверитинов И. А. Национально-территориальное строительство в Северо-Восточном Причерноморье и на Кубани // *ЭО*. 1992. № 1. С. 21–27.
- Тер-Саркисянц 1991 — Тер-Саркисянц А. Е. Донские армяне: этнокультурная характеристика // *СЭ*. 1991. № 3. С. 44–56.
- Тер-Саркисянц 1998 — Тер-Саркисянц А. Е. Армяне. История и этнокультурные традиции. М., 1998.
- Тер-Саркисянц 2000 — Тер-Саркисянц А. Е. Донские армяне: тенденции этнокультурного развития // *Дiasпоры*. 2000. № 1–2. С. 98–119.
- Тер-Саркисянц 2002 — Тер-Саркисянц А. Е. Армяне в Краснодарском крае: история и современность. Рязань, 2002.

- Тер-Саркисянц, Худавердян* 1993 — *Тер-Саркисянц А.Е., Худавердян В.Ц.* Армянская диаспора Юга России. Положение и перспективы. М., 1993.
- Тихомиров* 1947 — *Тихомиров М.Н.* Древняя Москва. М., 1947.
- Тихомиров* 1957 — *Тихомиров М.Н.* Средневековая Москва в XIV–XV веках. М., 1957.
- Халтахчян* 1977 — *Халтахчян О.Х.* Культурные связи Владимиро-Суздальской Руси и Армении. М., 1977.
- Халтахчян* 1988 — *Халтахчян О.Х.* Архитектура Нахичевани-на-Дону. Ер., 1988.
- Хачатурян* 1965 — *Хачатурян В.А.* Население армянской колонии в Астрахани во второй половине XVIII века // Изв. АН Арм. ССР. Общ. науки. Ер., 1965, № 7. С. 77–87.
- Хачатурян* 1983 — *Хачатурян В.А.* Образование армянской колонии в Астрахани // ИФЖ. Ер., 1983. № 4. С. 44–57.
- Хачикян* 1980 — *Хачикян Л.С.* Армяне в древней Москве и на путях, ведущих в Москву // Вестник Матенадарана. Ер., 1980. № 13. С. 7–107 (на арм. яз., резюме на рус. и франц. яз.).
- Численность и миграции населения Российской Федерации* 2001 — Численность и миграции населения Российской Федерации (Статистический бюллетень). Госкомстат РФ. М., 2001.
- Щербина* 1916 — *Щербина Ф.А.* История Армавира и черкессогаев. Екатеринодар, 1916.
- Эзов* 1898 — *Эзов Г.А.* Сношения Петра Великого с армянским народом. СПб., 1898.
- Юзбашян* 2003 — *Юзбашян К.Н.* Введение в арменистику. Учебное пособие. СПб., 2003.

Н.Д. Пчелинцева, Л.Т. Соловьева

Культурное наследие Азербайджана: сохранение, развитие, возрождение

Культурное наследие народа, его сохранение и развитие существенным образом взаимосвязаны с теми процессами, которые протекают в общем культурном достоянии этноса или группы взаимодействующих этносов. С.А. Арутюнов справедливо отмечает: с одной стороны, эти процессы «затрагивают язык, материальную и духовную культуру, а с другой — собственно этнические процессы и состояния, что находит выражение в этническом самосознании, в оценке и определении людьми своего этнического бытия. Связи эти двусторонни: не только культура воздействует на этничность, но и этничность воздействует на культуру. В данном взаимодействии и состоит основная сущность этнокультурной динамики» (Арутюнов 2012. С. 5).

Актуальность этой проблемы в немалой степени определяется теми быстрыми и порой кардинальными трансформациями, которые испытывает традиционная культура под влиянием процессов глобализации, все более широкого распространения унифицированных форм культуры. Наряду с этим процессом нивелирования культурного пространства повсеместно наблюдается и противоположное по содержанию явление: повышение интереса к местным, локально и регионально ограниченным чертам культуры и быта, стремление в той или иной форме их сохранить (хотя бы в экспозиции школьного или районного краеведческого музея). Локальные и региональные формы культуры становятся востребованными также в связи с повсеместным активным развитием туристического бизнеса. Следует отметить, что большое внимание к этим проблемам проявляется и со стороны государственных структур: создаются новые музеи, реставрируются и обновляются здания уже существующих музеев, причем как в столице, так и в районных центрах, и т. д.

В данной статье будут рассмотрены вопросы, связанные с проблемой сохранения и развития культурного наследия в странах Южного Кавказа на примере Азербайджана, главным образом той его части, которая связана с историко-этнографическими сторонами традиционно-бытовой культуры азербайджанской нации.

Источниками написания представленной статьи стали исследования историков, этнографов, культурологов, материалы периодических изданий и интернет-сайтов, а также полевые материалы авторов, собранные в 2009 году в Шемахинском и Исмаиллинском районах Азербайджана¹.

Рассматривая факторы и механизмы сохранения культурного наследия Азербайджана, нельзя не затронуть вопрос о роли музеев в этом процессе.

Следует отметить, что в последние десятилетия в Азербайджане большое внимание уделяется развитию музейного дела. Музеи, являясь многофункциональными институтами социальной памяти, служат основой для самоидентификации наций и территорий, формирования духовных запросов народа. Культурно-просветительские мероприятия, проводимые на выставках и в постоянных музейных экспозициях, осуществляют трансляцию культурного опыта человечества. Они включаются в образовательный процесс, реализуя свои возможности в воспитании, обучении, развитии представителей разных поколений. Как справедливо отмечает В. А. Шнирельман, музейная экспозиция многофункциональна, она «призвана расширить кругозор, научить чему-то (в частности, пробудить интерес к истории), придать смысл жизни, создать или утвердить идентичность, пробудить гражданские чувства, привить моральные ценности (например, осветить проблему добра и зла), выработать эстетический вкус, а также развить фантазию» (Шнирельман 2009. С. 8).

Один из старейших музеев Азербайджана — Музей истории Азербайджана — создан в 1920 году и расположен в красивейшем здании — бывшем особняке нефтепромышленника и мецената Гаджи Тагиева.

¹ Экспедиционный отряд работал в следующем составе: заведующий отделом современной этнографии Института археологии и этнографии Национальной академии наук Азербайджана Э. А. Керимов, сотрудники отдела Кавказа Института этнологии и антропологии Российской академии наук Н. Д. Пчелинцева и Л. Т. Соловьева.

Недавно 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 древних времен до наших дней. В музее ведется большая научная работа, постоянно устраиваются тематические выставки. В частности, в 2009 году была организована выставка, посвященная традициям ислама в Азербайджане, связанная с тем, что Баку в этом году был объявлен столицей исламской культуры.

Ковроткачество — одно из высочайших достижений азербайджанской народной культуры. Поэтому неслучайно, что в 1960-е годы в Баку был открыт первый в мире музей ковра. В начале XXI века в Баку для Музея ковра и народно-прикладного искусства построено новое здание оригинальной архитектуры — в виде огромного свернутого ковра. Здесь сосредоточено большое количество ценных исторических экспонатов из различных регионов Азербайджана: археологические находки эпохи бронзы (черная керамика, бронзовые изделия), фаянсовая посуда средневекового периода, художественное 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.

Большую роль в сфере сохранения культурных ценностей Азербайджана играет Фонд имени Гейдара Алиева, президентом которого со дня его основания в 2004 году является Мехрибан Алиева — супруга президента Азербайджанской Республики Ильхама Алиева. Деятельность фонда направлена на поддержание культуры, образования, здравоохранения, благотворительные инициативы. Фонд оказывает поддержку уже существующим музеям, финансирует создание новых. Благодаря помощи Фонда отреставрированы многие историко-культурные памятники, в частности Мавзолей Джавад хана, Мавзолей Джомард Гассаба в Гяндже и др.

Знаменательным событием в культурной жизни Азербайджана стало открытие в 2008 году созданного по инициативе и при непосредственном участии Фонда имени Гейдара Алиева первого археолого-этнографического музейного комплекса под открытым небом «Гала». Он находится на территории одноименного старинного селения на Апшеронском полуострове, располагаясь на площади около полуго-

ра гектар в исторической части селения, где сосредоточены уникальные памятники исторической, культурной и научной значимости. Здесь собраны и реконструированы жилые и хозяйственные постройки: двухэтажный и двухкупольный дома, кузница, гончарная мастерская, крытый базар и др. Все эти постройки свидетельствуют о высоком уровне градостроительной культуры этого средневекового поселения. Дома состояли из нескольких помещений, каждое из которых имело отдельный выход во двор. В комнатах были устроены ниши (*джумахатун, тахча*), в гостиной очаг (*кюрсу*), в кухонной части — *тандыр*, а также особая душевая (*суахан*).

Музей «Гала» отличается прекрасно выстроенной экспозицией. Здесь представлена богатая коллекция археологических находок разных эпох (каменный идол, керамика, монеты азербайджанских ханств, женские украшения: медные браслеты, серьги, стеклянные бусы и др.). Тематика и сюжеты наскальных рисунков Апшерона, собранных в большом количестве в музее, очень разнообразны и относятся к эпохам бронзы и железа. В них нашли отражение сцены охоты, ритуалов и жертвоприношений; изображены различные животные, женское божество, солярные знаки и т. д. Музей располагает богатой коллекцией разнообразных изделий ремесленного производства.

Примечательно, что музей «Гала» не ограничивается лишь демонстрацией своих коллекций, но пытается активно приобщать посетителей, особенно подрастающее поколение, к различным областям народной культуры. С этой целью здесь устраиваются специальные занятия, мастер-классы, где все желающие могут попробовать свои силы в различных ремеслах — ковроткачестве, гончарном и кузнечном деле, хлебопечении. Сюда привозят детей, главным образом школьников из Баку и близлежащих школ: дети пекут хлеб, работают на гончарном круге и ткацком станке.

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

В тридцати километрах от Баку, в районе поселения Сураханы находится музейный комплекс — государственный историко-археологический заповедник «Атешгях» (место огня, дом огня). Когда-то это место,

где природный газ, выходя на поверхность земли, самовозгорался при соприкосновении с кислородом, в разное время почиталось поклонниками огня — зороастрийцами. Существующий ныне центральный храм-алтарь был воздвигнут в начале XIX века и представляет собой четырехугольную ротонду, в центре которой и по четырем углам на крыше день и ночь горел огонь. Почти сто лет спустя огни храма угасли (1902) и он пришел в забвение. В 1975 году храмовый комплекс был отреставрирован и начал функционировать в качестве музея. В 2007 году в «Атешгях» вновь были проведены большие реставрационные работы, и теперь он открыт для посетителей (<http://ru.wikipedia.org/Атешгях>). Сейчас к центральному алтарю подведен по трубам газ, и там постоянно горит огонь. Территория музейного комплекса также нередко используется и как концертная площадка. Так, в 2005 году там состоялся концерт мастеров искусств Азербайджана в честь находящегося с официальным визитом в стране Генерального директора ЮНЕСКО Коитиро Мацууры. На широком экране, установленном на стене храма, демонстрировались документальные кадры, посвященные природе Азербайджана, его историческим памятникам (*Культура и культурные шедевры* 2009. С. 94–95).

В Азербайджане имеются и уникальные объекты — целые селения, ставшие фактически музеями под открытым небом. Один из них — интереснейший историко-культурный заповедник — старинное высокогорное селение Лагич, расположенное на южном склоне Большого Кавказа в Исмаиллинском районе. Селение Лагич — оригинальный памятник средневекового градостроительного и архитектурного искусства: все здания в нем каменные, в большинстве своем двухэтажные (верхний этаж жилой, на нижнем располагаются мастерские), улицы и площади вымощены камнем. В селении сохранилась средневековая система канализации и водоснабжения, которые действуют до настоящего времени. Лагич в силу своей уникальности объявлен архитектурным заповедником — здесь не разрешается строительство из кирпича и других современных материалов. Вновь возводимые постройки (жилые дома, здание почты и т. д.) строятся по старым технологиям, которые в том числе делают их менее подверженными последствиям землетрясений.

Селение состоит из семи кварталов-махалля, имеется пять мечетей, самая поздняя из которых построена в 1914 году. В ней находится историко-краеведческий музей. Перед каждой мечетью — площадь, где по традиции собираются мужчины.

Лагич издавна известен как ремесленно-торговый центр, где изготавливали холодное оружие, медную посуду, ковры, изделия из кожи. В конце XIX — начале XX века здесь насчитывалось до ста восьмидесяти медных мастерских (*Чеканные медные изделия*. Вып. 3). Поскольку в наши дни использование медной посуды резко сократилось и она не имеет прежнего спроса, число мастеров-медников сильно уменьшилось. Сейчас в селении действуют лишь несколько мастерских, в которых изготавливают посуду на продажу: кухонную утварь, кувшины для воды (*басты*), сувенирную продукцию, а также при необходимости ремонтируют и реставрируют старинные изделия.

Местные мастера соблюдают традиционные технологии, формы, орнаментацию, хотя появляются и новые современные сюжеты, в частности, довольно часто можно видеть на различных изделиях изображение Гейдара Алиева. В наши дни молодежь редко посвящает себя полностью занятиям этим ремеслом, так как мастера зарабатывают немного. Тем не менее многие молодые люди с детства обучены этому мастерству, хотя и работают за пределами селения по другим специальностям. Старые мастера говорят: «Занимаясь своим мастерством, богачом не станешь, миллионов не заработаешь, но кусок хлеба всегда будешь иметь».

Не утрачены в Лагиче и традиции ковроткачества, хотя производство ковров в домашних условиях значительно сократилось. В селении организован ковроткацкий цех. Прежде цех располагался в старой мечети, но в середине XX века для него было выстроено специальное здание. Сейчас здесь работают около тридцати мастериц.

В Лагич приезжает большое количество туристов, у которых значительным спросом пользуются вязанные изделия, украшенные традиционным орнаментом. Востребованность подобных изделий способствует сохранению этих домашних промыслов, которыми занимаются в основном женщины.

В селении много источников, обустроенных жителями, в том числе и в память о близких людях. Как известно, эта традиция характерна для многих народов Южного Кавказа. В таких случаях воду подводят с гор по трубам в ту часть селения, где она нужнее всего. Так, еще один источник появился в Лагиче в конце прошлого века, он называется «Иса Булагъ» (букв. «Источник Исы») и сооружен одним из сельчан в память о своем отце, о чем сообщает помещенная здесь надпись.

Существует в Лагиче и историко-краеведческий музей, располагающийся в здании мечети Аголу (построена в 1914 году). В нем более

тысячи экспонатов, отражающих основные черты материальной и духовной жизни местного населения. Здесь же представлены портреты выходцев из Лагича, которые прославили родное селение и добились заметных успехов в различных областях культуры, науки, военного дела.

Несмотря на то, что численность населения Лагича сильно сократилась за последнее столетие (что было связано в основном с развитием фабричной промышленности и падением спроса на изделия ремесленного производства), селение продолжает жить, являясь замечательным историко-этнографическим и архитектурным памятником. Во многом это обусловлено государственной поддержкой и широким развитием туризма в этом регионе Азербайджана.

Фактически в каждом районном центре еще со времен существования Советского Союза есть историко-краеведческий музей. Во время пребывания в Азербайджане мы посетили два из них. Республиканский историко-краеведческий музей в г. Шемахе был создан в 1948 году. В 2005 году 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 ранних археологических находок и до современности. В музее представлена замечательная этнографическая коллекция: традиционная повседневная и праздничная мужская и женская одежда, оружие, домашняя утварь, предметы быта и народно-прикладного искусства. Можно сказать, что представленные в музее экспонаты освещают не только историко-этнографические реалии Шемахи, но и отчасти всей Ширванской зоны.

В районном центре Исмаиллы в 2009 году также было построено новое современное здание для историко-краеведческого музея, открытие которого приурочили к посещению Исмаиллинского района Президентом Республики Ильхамом Алиевым. Экспозиция местного музея включает предметы традиционного быта не только азербайджанцев, но и других народов, населяющих Исмаиллинский район. В частности, из школьного краеведческого музея молоканского селения Ивановка сюда передана богатая коллекция сельскохозяйственных орудий труда. Здесь же можно увидеть богатые коллекции металлической посуды и утвари мастеров селения Лагич.

На территории Азербайджана издавна процветали многие виды ремесел. Часть из них сохранилась до наших дней и успешно развивается, составляя важную часть национального культурного наследия Азербайджана. В частности, это относится к ковроткачеству — одному из древнейших и наиболее развитых видов декоративно-прикладного искусства. В стране существует более двадцати крупных и средних ковроткацких комбинатов: в Баку, Кубе, Гяндже, Шемахе, Казахе и других городах. Кроме того в ряде населенных пунктов работают небольшие ковроткацкие цеха, в которых заняты от нескольких женщин до нескольких десятков мастериц. Ковры здесь ткут вручную на ткацком станке. Наивысшей сложности техника ковроткачества достигает при изготовлении ворсовых ковров. Отличительная особенность азербайджанского ворсового ковра — очень большая плотность узлов, которая определяется числом узелков на квадратный дециметр. Обычно девочки начинают ткать ковры дома, обучаясь у старших женщин, а затем приходят в цех. Ткут ковры в основном по заказу из Баку, распространенные орнаменты-рисунки — «Ширван», «Гюлистан», «Пирабедиль», «Голлучичи», «Зейвэ», «Фахралы», «Алты джёл», «Чарван» и др. Ковры, сотканые вручную, ценятся гораздо выше, чем изготовленные фабричным способом.

Ковроткачеством в домашних условиях в большинстве своем женщины занимаются в зимнее время. Если изготавливается ковер большого размера, то собираются несколько мастериц, поскольку это очень трудоемкая работа. Для изготовления ковров используют как готовую фабричную шерсть, так и изготовленную и окрашенную в домашних условиях. Сохраняется традиция во время свадьбы дарить ковры. По словам жительницы с. Мельхам Шемахинского района, «невестка может принести в дом мужа до десяти ковров».

В селении Басгал Исмаиллинского района, которое в средние века был одним из важных шелкоткацких центров Ширвана и располагалось на Великом Шелковом пути, сохранился старинный художественный промысел — роспись шелковых платков. В настоящее время в селении нет шелкоткацкого производства, и платки для росписи привозят из Шеки. Считается, что нигде в Азербайджане их не расписывают так искусно, как в Басгале. Шелковые расписные платки пользуются спросом не только у местных жителей, но и у многочисленных туристов (*The Great Silk Road* 2008. P. 21).

Одним из наиболее распространенных видов художественных ремесел в Азербайджане было изготовление чеканных медных изделий

самых разных форм и назначений: сосуды для воды, котлы-газаны для приготовления традиционных блюд, столовая посуда, предметы быта, банные принадлежности. Изделия эти богато орнаментированы, основу орнамента обычно составляет сложная композиция, включающая в себя геометрические фигуры, растительные сюжеты, изображения животных, птиц и даже людей. Наиболее известным на Кавказе центром изготовления орнаментированных медных изделий издавна был Лагич, но мастерские медников были и в других селениях и городах: Баку, Нахичевани, Шемахе, Кубе и т. д. В современных условиях медная посуда имеет весьма ограниченное употребление, но промысел продолжает жить. В мастерских изготавливают кувшины для воды разных размеров и назначений, в том числе для переноски воды (*гюйум*, *сахянк*, *фарш*), которыми продолжают пользоваться в тех местах, где нет водопроводов; медные подносы (*меджмеи*), используемые в свадебной и праздничной обрядности; сувенирную продукцию, пользующуюся спросом у туристов.

Мастерство обработки металла и изготовление различных изделий из него передается обычно по наследству. По словам одного мастера, владельца медной мастерской в Шемахе, 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 семилетний сын готов продолжить семейное дело. В ассортимент изготавливаемых этим мастером изделий, помимо традиционных, входят также пользующиеся в настоящее время большим спросом у населения металлические печки-буржуйки.

На местных базарах также продаются изделия мастеров по обработке металла, востребованные в повседневном сельском быту: подковы, различного вида гвозди, колокольчики для скота и т. д.

Почти на всей территории Азербайджана в настоящее время сохранилось гончарное производство, хотя количество выпускаемых изделий незначительно. Однако, по мнению специалистов, стране, имеющей 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 значения, тем более, что традиции не уничтожены вовсе (Агамалиева 1987; <http://www.artkeramica.ru/stati/full/69>).

Еще одной традиционной отраслью декоративно-прикладного искусства, которая сохранилась и находит 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 очень 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 в нем не используются гвозди и клей. При малейшей неточности мастера вся конструкция может развалиться. Мастерские по изготовлению шебеке традиционно располагаются в 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.

Традиционные художественные изделия азербайджанских мастеров часто используются в интерьере ресторанов и отелей: 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.

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 встречается в рисунках ковров, тканей, в росписях шелковых платков-кала-гаев и в вышивках, в декорировании медной посуды и архитектурных сооружений, в ювелирных изделиях. Даже цветочные клумбы в парках и скверах нередко делают в форме бута. Используется этот термин и в качестве названия. «Бута» — так называется некоммерческий центр искусства, созданный с целью поддержки, популяризации культуры Азербайджана по всему миру.

Сохранению традиций национальных ремесел в республике уделяется большое внимание. Это является одним из главных направлений

деятельности Государственного историко-архитектурного заповедника «Ичеришехер» (Баку). После проведения в Лондоне в начале 2012 года 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» (<http://trend.az/life/interesting/2019464.html>).

В 2012 году в историческом центре Баку «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» (АМИ Trend <http://www.trend.az/life/culture/2075023.html>). 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, возможно, консервативного и тяжело поддающегося пересмотру элемента декора.

Одной из наиболее полно сохраняющихся сторон традиционной культуры Азербайджана остается система питания. И в повседневной жизни, и в праздничные дни, при совершении семейных обрядов обязательным остается приготовление специально приуроченных к этому дню или просто праздничных блюд национальной кухни.

Значительная роль народных традиций питания заметна в любом городе Азербайджана. Так, практически на каждом шагу и в Баку, и в районных городах встречаются пекарни с тандырами, где выпекаются традиционные виды хлеба и различной выпечки.

Кроме того, имеется немало кафе, предлагающих посетителям блюда «региональной кухни» (гянджинской, апшеронской и др.). Некоторые виды традиционных блюд, ранее распространенные в одном регионе, могут становиться более популярными. Например, это относится к ленкоранской традиции приготовления *лявянги*. Так назы-

ваются различные блюда из овощей, рыбы, курицы с особой приправой (из особой разновидности лука, дикой сливы и т. д.), которые запекают в тандыре.

Искусство *мугама* — важная часть песенного наследия профессиональной музыкальной культуры азербайджанского народа, и воспринимается как одна из главных художественных ценностей нации. Тематика мугама — любовная и философская лирика. Это искусство требует от исполнителя исключительной музыкальной памяти и слуха, а также умения импровизировать, то есть и композиторских способностей. Исполнительское искусство мугама передается от учителя к ученику: произведение заучивается постепенно, на слух, частями, пока не сложится полная картина. На принципах мугама основаны некоторые оперы, произведения азербайджанских композиторов других жанров.

Сохранению и распространению искусства мугама придается большое значение. При поддержке Фонда имени Гейдара Алиева в 2005 и 2007 годах состоялись соответственно первый и второй телевизионные конкурсы молодых исполнителей азербайджанского мугама. Победители были награждены ценными подарками и денежными премиями, остальные участники получили дипломы и денежное вознаграждение. 18–25 марта 2009 года в Баку был проведен Международный фестиваль «Мир мугама», в рамках которого состоялись международный научный симпозиум, конкурс исполнителей мугама, спектакли мугамных опер, концерты (*Культура и культурные шедевры 2009*. С. 326–330). Все это мероприятия призваны способствовать популяризации мугама не только в Азербайджане, но и далеко за его пределами.

Осуществлением одного из наиболее серьезных проектов по сохранению и пропаганде этого наследия национальной культуры азербайджанского народа стало открытие в декабре 2008 года в Баку Международного центра мугама, построенного по инициативе и при поддержке Фонда имени Гейдара Алиева. Огромное здание по форме напоминает части тара — одного из древних музыкальных инструментов и построено с использованием современных технологий.

Широкое распространение в Азербайджане имеют создаваемые в районах, обычно при школах и домах культуры, творческие коллективы, в которых принимают участие не только дети, но и взрослые и в репертуаре которых преобладают народные песни, танцы и музыка.

Эти ансамбли пользуются большой популярностью, выступая во время как общегосударственных праздников — Новруз байрам, День Победы, Новый год и др., так и на праздниках районного масштаба, например, на Дне города.

Так, в Доме культуры г. Шемахи работают четырнадцать творческих коллективов. Среди них — ансамбль ашугов «Инзателяр», фольклорный ансамбль народных инструментов «Ширван» (зурна, тар, тута, балабан, нагара и другие музыкальные инструменты), мугамное трио, танцевальная группа «Шаляли» («Водопад»), исполняющая народные танцы и песни, детский ансамбль народных песен и др. Нередко коллективы, начиная как самодеятельные, затем получают статус народных. В Шемахе народными стали театр им. А. М. Шарифзаде и музыкальный ансамбль «Гюлистан». По словам директора Шемахинского Дворца культуры, их коллективы выступали не только в различных районах Азербайджана, но и в России, Турции, Франции.

В октябре 2009 года нам довелось присутствовать в Исмаиллы на праздновании Дня города, на котором собрались музыканты и творческие коллективы из города и различных селений района. Были представлены лезгинский детский фольклорный ансамбль из селения Галаджих («Лезгинский фольклор») и детский ансамбль из селения Лагич «Лагичский фольклор». Здесь же собрались ашуги из разных селений Исмаиллинского р-на: Январ (с. Тирджан), Джавид (с. Лагич), Елман (с. Талыстан), Салам (с. Миджан); их инструменты в основном — саз и балабан.

У ашугов есть ученики, молодежь интересуется этим старинным искусством. Так, ашуг Январ учился у ашуга из с. Таглабиан-Шамиль с двенадцати лет; обучение продолжалось в течение шести лет. С 1965 года он уже стал ашугом. Сейчас у него есть ученик Елман из с. Талыстан. Существует определенный ритуал признания ученика ашугом: когда ученик овладевает искусством ашуга, учитель хлопает его по щеке.

Излюбленным видом спорта азербайджанцев издавна была народная борьба — *гюлеш*. Считается, что это борьба не только силы тела, но и силы духа. В прошлом соревнования проводились во время перерыва в сельскохозяйственных работах, во время праздников, в том числе и Новруз-байрама. В селениях боролись на площади прямо на земле без ковра или на гумне. В городах были специальные помещения — арены — *зорхана* (*зурхана*), где проходили тренировки и соревнования борцов-*пехлеванов*. В современном Азербайджане борьба

гюлеш приобрела статус национального достояния, всячески поддерживается и развивается на уровне государства. Это прекрасное средство физического воспитания молодежи. В республике регулярно проводятся соревнования на первенство районов, городов и республики. Тренировки и соревнования проходят в спортивных залах. Например, в Шемахинском районе почти в каждом селе есть секции и школы борьбы гюлеш, ежегодно в октябре проводятся соревнования. Заниматься борьбой мальчики начинают с девяти-десяти лет. Соревнования начинаются с традиционного ритуала-разминки — *мейдан-газмек*. Борьба сопровождается мелодией народного танца *джанги*, исполняемой на национальных инструментах — зурне и нагаре.

Несмотря на активные модернизационные процессы последних десятилетий, духовная культура азербайджанского населения сохраняет немало традиционных черт. Это касается и религиозных представлений, и различных аспектов семейной и календарной обрядности.

Следует отметить, что в прошлом для населения Азербайджана было очень характерно почитание святых мест — пиров (*пир, оджаклы*). Обычно в этих местах находятся могилы людей, которые почитаются как святые, праведники, совершившие богоугодные дела. К помощи пиров прибегали в самых разных жизненных ситуациях — в основном в случае бездетности, в трудных жизненных обстоятельствах, для лечения различных болезней и недугов. Почитание святых мест сохраняется и в настоящее время.

К святым обращались с обетами, ожидая благополучного исхода различных жизненных коллизий, и т. д. Например, к пиру, находящемуся в местечке Бузовны, обращались при лечении «испуга» — при этом полагалось разбить о каменную стену стеклянную бутылку или банку, и считалось, что производимый при этом шум должен способствовать исцелению.

Святые места существуют во многих населенных пунктах Азербайджана (*Ямпольский* 1960). Некоторые из них известны очень широко, и к ним приходят паломники из многих регионов страны; некоторые носят локальный характер и к ним обращаются за помощью лишь жители близлежащих селений.

Так, в селении Мараза Гобустанского района и сейчас большим почитанием местных жителей пользуется мечеть-мавзолей Дири-Баба («Живой дед») (двухэтажная постройка XV века). Сюда приходит немало людей из окрестных и дальних селений. Это известный и почитаемый

пир, с которым связано множество легенд и преданий. По одному из преданий, Дири-Баба, по совету Сейида Ибрагима, опустился на колени, чтобы вечно молиться Аллаху. Таким он остался в памяти людей, посещающих его (*Пирь и святилища*). По другому преданию, Дири-Баба был приверженцем Ширваншаха Шейха Ибрагима.

Рядом с мечетью в скале имеется грот с двумя узкими отверстиями (одно для входа, другое — для выхода), куда можно попасть лишь ползком, с большим трудом. Грот, судя по большому количеству увиденных нами там приношений, также активно посещается — в основном женщинами, чаще всего бездетными. Они оставляют там модели кукол, колыбелек, молятся о ниспослании им ребенка. Мечеть и пир посещают главным образом жители Гобустанского и Шемахинского районов.

В селении Пиргули Шемахинского района находится пир *Алычалы*. Его название происходит от священного дерева алыча, которое растет на месте поклонения. Дерево огорожено невысокой четырехугольной оградой. По мнению местных жителей, обращение к этому пиру помогает в случае бездетности, а также при различных болезнях. Например, считается, что если колючку от алычeveго дерева приложить к бородавке, она исчезнет. Рядом с деревом оставляют пожертвования — деньги, вещи, которые могут забрать себе бедные. Деньги кладут, если просьба исполняется. Рядом с деревом приносят в жертву барана, мясо раздают бедным — примерно по килограмму. Тот, кто приносит жертву, также может забрать немного мяса домой (около килограмма). По свидетельству местных жителей, за этим святым местом присматривает человек, предкам которого принадлежала земля, где находится это дерево.

В старинном селении Гейляр Шемахинского района, где нам довелось побывать, также имеется пир, который называют *Мардакян ханакаһы*. Он расположен в здании мавзолея (*тюрбэ*) XIII века, рядом с которым находится еще один памятник — караван-сарай XII века. Через территорию селения Гейляр в период средневековья проходил важный торговый путь, и развалины караван-сарая — свидетельство этих времен.

По преданию, здесь похоронен святой Тагэл Худа Мэдэхани, над могилой которого впоследствии построили мавзолей. Табличка гласит, что мавзолей принадлежал шейху Имаму, великому ученому Таиру Тадж Аль-Худа Мардакани ибн-Али. На левой стене гробницы значится дата строительства — XIII век (*Шамахи* 2008. С. 6). Приходящие на поклонение к этому пиру прикрепляют к стене мавзолея (к выбо-

инам и шероховатостям, которые там имеются) небольшие моточки разноцветных ниток (в одном моточке, как правило, нитки разных цветов — красные, синие, желтые, черные и др.). Это делают те, кто просит о рождении ребенка (бездетные или не имеющие сыновей), о благополучии сына, когда он уходит служить в армию, об успешном поступлении детей в институт и т. д.

Перечисленные выше пиры — пример сравнительно «локально значимых» мест поклонения. Но в Азербайджане немало и таких пиров, куда паломники приходят из самых отдаленных мест. Один из них, расположенный на месте захоронения почитаемого святого, известен под названием *Пирсаат* (*Pirsaat piri*) и находится у трассы, ведущей из Баку в Шемаху. В настоящее время он представляет собой довольно обширный огороженный каменным забором комплекс, включающий собственно пир — мавзолей, где находится могила святого, оборудованный участок для принесения в жертву животных, недавно построенную (в начале 2000-х годов) мечеть (с отдельным помещением для женщин), где паломники могут помолиться и высказать свои пожелания и просьбы, а также помещение для тех, кто приехал издалека и хочет остановиться на ночлег.

Отметим, что популярность данного святого места отчасти связана, видимо, и с народной этимологией его названия — Пирсаат. По представлениям информантов, если в этом святом месте загадать желание и принести соответствующее пожертвование, то уже через час (азерб. *saat*) оно исполнится. Около мавзолея находится специальный ящик для пожертвований: обычно это деньги, но могут быть и золотые ювелирные украшения и другие ценные вещи. Судя по нашим наблюдениям, это святое место посещается весьма активно, здесь ежедневно бывает немало паломников из ближних и дальних селений. Сюда же приезжают свадебные кортежи.

В Азербайджане имеются также места (обычно это захоронения), которые, не являясь в собственном смысле слова пирами, почитались местными жителями. Так, поблизости от селения Сурханы (Апшеронский полуостров) есть захоронение XIV века, известное в народе в народе как *Уста-Шагирд* («Мастер и ученик»), название это связано с преданием о соперничестве, происходившем здесь между мастером и его учеником. Это небольшое строение, расположенное на огромном камне, точнее, скальном выступе. По словам нашего сопровождающего, археолога и местного уроженца Идриса Алиева, там

захоронен христианин-несторианец, о чем свидетельствует надпись на памятнике; таких захоронений несколько на Апшероне. За этим захоронением всегда присматривало и сейчас присматривает местное население: белят стены постройки (снаружи и изнутри), следят за чистотой. Но это место никогда не являлось пиром, а только «уважаемым» местом. Однако в последнее время ситуация стала меняться. По словам И. Алиева, попытки «превращения этого места в пир» особенно характерны для беженцев, то есть сравнительно недавно переселившихся сюда азербайджанцев, для тех, кто не знает местных традиций. Новые поселенцы воспринимают это место (старинная могила уважаемого человека; место, за которым ухаживают местные жители) как пир. На наших глазах к нему поднялась женщина с мальчиком, и, приложив ладонь к стене, вошла внутрь.

С именем христиан связаны также несколько пиров на Апшероне: пир *Гара Палтар* (Черная одежда) в районе Назранлы поселка Бузовна (там захоронен Бахраме Самаверзи, умерший в 706 году по хиджре, 1306 год н.э.), и пир в селении Шаган. Расположенное там тюрье принадлежит Булгагу (Абуль-хагг) бин Булгарару. Он умер в 720 году по хиджре (1320–1321 год) (*Пирь и святылица*).

Следует также отметить, что в целом отношение к святым местам, пирам, среди верующих мусульман Азербайджана неоднозначное, особенно среди молодежи. В отличие от представителей старшего и среднего поколения часть молодежи — приверженцы «истинного» ислама, считают почитание святых мест суевериями и пережитками языческих верований: суждения на эту тему можно видеть на многих молодежных форумах.

В последние десятилетия, когда практически на всем постсоветском пространстве происходили процессы так называемого религиозного возрождения, в быту населения Азербайджана возросла роль религиозных праздников (Курбан байрамы, Рамазан байрамы, памятные дни Ашура в месяц мохаррам). Следует, однако, отметить, что они и в советское «атеистическое» время всегда оставались важной частью народной праздничной культуры.

В день Курбан байрамы значительная часть семей делает традиционное жертвоприношение: режут барана (на одну семью) или корову (на семь семей); часть мяса обязательно раздают. В дни праздника по случаю завершения месячного поста (Рамазан байрамы) полагается отдать бедным и неимущим *фитре-садака*: по традиции за каждого

члена семьи надо отдать три килограмма пшеницы, но в настоящее время обычно это соответствующая сумма денег (на которую можно купить три килограмма пшеницы). Если в эти дни в доме гостит кунак — за него тоже дают садака. Считается, что месяц поста посвящен памяти умерших предков, и в течение этого времени стараются больше молиться за упокоение душ усопших, молла ходит по домам.

Особенно широко отмечается в современном Азербайджане весенний праздник *Новруз байрамы* (в дни весеннего равноденствия). Этот праздник знаменует приход весны, обновление природы.

На 22 марта приходятся основные события праздника, но предшествующие этому три среды также считаются праздничными, и по вечерам зажигают костры (обычно из соломы, поскольку она ярко горит), которые в селениях стараются устроить в каждом дворе, и прыгают через них, чтобы освободиться от всех неприятностей и невзгод старого года. Считалось, что в каждую из четырех предшествующих Новрузу сред происходят важные события: в первую среду обновлялась вода, «стоячие» воды приходили в движение, во вторую — обновлялся огонь, в третью — земля. В четвертую среду ветер раскрывал почки деревьев, наступала весна. Главные события праздника происходят именно в последнюю среду (*ахыр чэришнэ*) перед весенним равноденствием.

Особое внимание уделяется праздничному угощению: готовят ритуальное блюдо *сементи*, халву и другие сладости (*шекербура*, *пахлава* и т. д.) (Агаева 2008. С. 9). Приготовление *сементи* из солода — пророщенных зерен пшеницы — называлось «свадьбой сементи» — *сементи тойу*, и являлось торжественной церемонией. *Сементи* в народе считается обрядовой и лечебной пищей, а также олицетворяет «умножение рода». Нередко это блюдо готовили по обету, раздавая его потом как милостыню в семь домов. На большое блюдо (*хонча*) укладывают фрукты, орехи, сладости и зажигают там свечи. На столе в этот день обязательно должен быть плов, нередко это сладкий плов с миндалем, изюмом, курагой, финиками. В различных местностях Азербайджана праздничные традиции этого дня несколько различаются. Так, в селении Гейляр Шемахинского района в этот день готовят *хуруш плов* — из баранины или курятины, с изюмом, каштанами, турши, сушеными абрикосами (*албухара*).

Накануне праздника, вечером 21 марта (иногда — в течение нескольких вечеров: 19, 20, 21 марта) везде (не только в селениях, но и в городах) зажигают костры. Ночью с 21 на 22 марта выходят и «слушают»

у порога дома: определяют, каким будет следующий год. Девушки (в возрасте пятнадцати — двадцати пяти лет) 21–22 марта ходят к роднику, «высказывают свою мечту» — по народным представлениям, желание, высказанное у проточной воды, должно исполниться.

В дни Новруза посещают могилы родичей, несут на кладбище печеные сладости (в другие дни обычно несут конфеты). В дни праздника посещают родственников, друзей, соседей. Обязательно надо поздравить в этот день родителей и старших родственников.

Сохраняется обычай, согласно которому мальчики ходят по домам, поздравляя хозяев с праздником: у порога они оставляют свои шапки, куда им кладут угощение.

В селениях Шемахинского района день 22 марта называется также *Новруз-гуле* (Цветы Новруза), поскольку в этот день дети идут собирать весенние полевые цветы, которыми украшают свой дом, дарят их родственникам и т. д.

В азербайджанских городах и селениях в последние десятилетия были вновь открыты сохранившиеся старые мечети и в случае необходимости построены новые. В тех районах, где мы побывали, старые мечети в подавляющем большинстве сохранились, и речь здесь шла только об их восстановлении и реконструкции. Так, в селении Гейляр Шемахинского района в советское время мечеть (это старинное здание, построенное в XVIII веке) не действовала, в 1988–1989 годах была отреставрирована и открыта вновь. По местной традиции мечеть посещают в основном мужчины, женщины — главным образом по праздникам.

В древнем городе Шемаха соборной мечетью является старинная «Джума мечеть» (*Юма Масджиди*), которая может вместить до трех тысяч молящихся. Мечеть одноэтажная, и черная занавесь отгораживает часть помещения, где могут молиться женщины. По преданию, Юма Масджиди была построена в VIII веке арабами на месте храма огнепоклонников. Это самая большая и вторая по древности мечеть на Кавказе (после мечети Дербента). Мечеть неоднократно страдала от землетрясений и разорений, в том числе в ходе военных действий в 1918 году, после распада Российской империи, когда мечеть сильно пострадала от пожара. Несмотря на это, ее внутреннее архитектурное убранство сохранилось (*Шемахи* 2008. С. 7).

Сейчас имеется план восстановления мечети, в том числе строительство минаретов. Тот новый облик, который обретет старинная ме-

четь после реконструкции, можно видеть на большом транспаранте, который находится при входе.

По словам имама мечети Ширвана-Хаджи Мустафы, по пятницам мечеть посещают пятьсот-шестьсот человек. Здесь имеется школа для детей, куда они приходят после занятий в общеобразовательной школе. Мальчики и девочки изучают арабский язык и Коран (занимаются они раздельно).

Следует отметить, что в основном мечеть наполняется народом в дни пятничной молитвы (это относится не только к Шемахе, но и к селениям), а также в месяц поста. Мечети выполняют также функцию помощи малоимущим; как правило, это происходит также по пятницам.

Пожалуй, одно из наиболее красочных явлений семейной обрядности Азербайджана — свадьба. Свадебная обрядность в Азербайджане — не только в селениях, но и в городах — сохраняет в значительной степени традиционный облик, хотя в последние десятилетия и в этой сфере появилось немало новых черт.

В качестве примера можно обратиться к современным свадебным нарядам. Если одежда жениха — это, как правило, костюм и светлая рубашка, без каких-то национальных элементов, то одежда невесты, несмотря на «европейский» облик (белое платье или светлый костюм), включает и некоторые традиционные черты. Так, сохраняется обыкновение опоясывать невесту красным поясом, использовать амулеты от глаза 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».

В настоящее время свадебные салоны есть не только в столице и в больших городах, но и в каждом районном центре. Как правило, в ассортименте имеются свадебные платья, разнообразные аксессуары, которые необходимы для проведения традиционного свадебного ритуала: красивые зеркала, свечи, лампы (их несут перед невестой, когда она покидает родной дом), красочно оформленные сахарные головы разных размеров, различные емкости для сладостей, небольших подарков, конфет и т. д. Новшеством являются специальные наряды для невесты, продаваемые в некоторых свадебных салонах, которые она надевает на один из предсвадебных обрядов — «ночь хны».

В современном Азербайджане, когда влияние городской культуры на сельскую стало довольно интенсивным, различия между свадьбами, проводимыми в городах и селениях, не столь велики. По словам наших

информантов, сейчас многие сельские жители предпочитают устраивать свадьбы не в своих домах, а в близлежащем ресторане, для чего могут выехать в соседний город, чтобы арендовать зал в специальных дворцах торжеств, «Домах счастья», которые имеются повсеместно. В этом случае некоторые нормы, которые соблюдаются, если свадьбу устраивают в селении, уже не считаются обязательными. Так, если в селении на свадьбе женщины и мужчины находятся в разных помещениях, то в ресторане все сидят в одном зале, супруги сидят вместе. В ресторане нередко за разными столами сидят приглашенные со стороны жениха и приглашенные со стороны невесты. По словам информантов, «в городе свадьбы проходят веселее, потому что все сидят вместе, бывают общие танцы».

Современная свадебная обрядность в основном сохраняет традиционную структуру: несмотря на то, что молодежь самостоятельна в выборе спутника жизни, полагается получить согласие на брак (*элэхэ*) у родителей невесты, и сватам (*элчи*) полагается посетить их не менее двух-трех раз, затем следует обручение (*нишан*), сама свадьба — она проводится как в доме невесты, так и в доме жениха, и через несколько дней посещение молодоженами родителей невесты. Как видно, сроки проведения различных обрядов свадебного цикла существенно сократились.

Тем не менее главные, значимые моменты традиционного свадебного ритуала сохраняются: опоясывание невесты, усаживание к ней на колени мальчика, одаривание ее во время «танца невесты» и т. д. Например, в селении Гёйляр подарками (*халят*) невесте служили в основном отрезки ткани красного цвета, которые ей накидывали на плечи во время танца родственницы жениха (его сестры, невестки и т. д.). По традиции, прежде чем ввести невесту в дом жениха, возле порога режут барана. Сохраняется институт приданого: его перевозят после свадьбы в доме невесты.

До настоящего времени известен и такой обычай: если на свадьбе присутствует засватанная девушка, то ее будущая свекровь приносит ей *хонча* — сладости, одежду, костюм на подносе.

Оформление брака совершают и гражданское, и религиозное (*кябин*), последнее может быть устроено и дома, и в мечети. В условиях города кябин может быть за несколько дней до свадьбы, а гражданское оформление брака — уже в ресторане, куда приезжает представитель загса, или в самом загсе.

Стремление к сохранению элементов традиционной культуры характерно также и для русского населения, издавна проживающего на территории Азербайджана. В последние десятилетия, особенно после распада СССР, численность русского населения Азербайджана значительно сократилась, но тем не менее русская диаспора в этой стране все еще довольно многочисленна (Пчелинцева, Соловьева 2012).

Одно из крупнейших поселений молокан в Азербайджане — селение Ивановка — основано более 160 лет назад (Яковлев, Зейналов 1976. С. 3). Определенная изолированность сравнительно небольшой популяции, тенденция заключения браков по большей части внутри села способствовали тому, что многие элементы традиционного быта и культуры русских, как в сфере семейной, так и общественной жизни, сохраняются до настоящего времени. К ним относятся и некоторые элементы традиционной материальной культуры, в основном те, что связаны с обрядовой жизнью: ритуальные блюда (обязательно домашняя лапша), вышитые полотенца (во время свадьбы), ношение женщинами платков на похороны и на моления (прежде это было обязательным для всех женщин и в повседневной жизни), русские печи, сохранившиеся даже после газификации села, поскольку они необходимы для приготовления традиционных ритуальных блюд (традиционная лапша, пасхальные куличи и др.). Но сейчас их устанавливают во дворах, убрав из домов, где они занимали слишком много места.

Достаточно тесные межнациональные контакты русского населения и коренных жителей во второй половине XX века привели к тому, что кухни этих народов обогатились новыми продуктами и национальными блюдами соседей. Русские, наряду с картошкой и капустой, стали употреблять в пищу баклажаны, фасоль, болгарский перец, местные пряные травы, а также заимствовали у соседей традиционные способы обработки и употребления молочных продуктов (Григулевич 1990. С. 62, 68). В их рационе питания появились такие блюда, как хингал, халва, долма, соус, кята, в то же время сохраняются традиционные для молокан борщ, мясо с картошкой, домашняя лапша на мясном бульоне — старинное ритуальное блюдо. Существовавшие некогда строгие религиозные пищевые запреты — на свинину, зайчатину, некоторые виды рыбы, алкоголь — в настоящее время нередко нарушаются.

Свадебная обрядность по-прежнему обязательно включает сватовство, «венчание» молодых пресвитером (как известно, молокане не признают венчание в православной церкви), благословение родителей

и старцев, свадебное застолье. Обычно свадьбу играют в конце лета или осенью после уборки урожая. Предсвадебная обрядность и в настоящее время богата множеством игровых моментов. Устраиваются вечеринки в доме невесты (два-три вечера), куда собирается молодежь, где не обходится без песен, плясок, игр. На одной из таких вечеринок гости «катают лапшу», а жених приносит для них угощение (*магарыч*) — конфеты, яблоки, орехи. В один из вечеров бывает девичник — прощание невесты с подругами. После этого «катают лапшу» в доме жениха.

В этот же день невесту с женихом благословляют родители жениха, затем родители невесты, и в доме невесты их «венчают». Собственно свадьба проходит на следующий день. В дом жениха перевозят приданое невесты, которое «*дружок*» и «*поддружок*» жениха должны выкупить у подруг невесты. Жених с друзьями приходит за невестой, с него требуют выкуп у ворот и у входа в дом. В комнате, на столе, покрытом белой скатертью, лежат хлеб, соль и Библия. Здесь молодых благословляют, и они отправляются в дом жениха, где их встречают хлебом и солью, при этом поют русские народные песни.

Перед свадебным угощением проводят регистрацию брака, во время которой жениху и невесте надевают обручальные кольца, перевязанные красной ленточкой. Свадебное застолье, в котором принимают участие не только русские, но и соседи-азербайджанцы, в прошлом устраивали в доме жениха. Теперь в Ивановке оно проходит в Доме культуры, а в других селах обычно в ресторане или кафе. Танцуют как современные танцы, так и азербайджанские. На стол подают традиционную лапшу, а также сыр, колбасу, блинчики (с мясом, творогом), долму. Из напитков — вино, водку, коньяк. Согласно традиции, на следующий день после свадьбы молодые и их близкие родственники отправляются в дом невесты. Для этого визита невесте шьют специальный наряд (*подвенец*). Еще сравнительно недавно в этот день ей полагалось надеть *файшонку* — специальный праздничный головной убор замужней женщины из кружев черного цвета. В настоящее время файшонка — лишь экспонат местного музея. Через некоторое время, обычно через неделю, родные невесты приглашают отца, мать и родственников жениха в гости — устраивают «*отвод*» («*тёщицы блины*»); здесь активную роль продолжают играть свашка, поезжане и другие персонажи свадебного действа.

Сохранность русских традиций демонстрирует также обрядность, связанная с рождением ребенка. Ритуал благословления и одарива-

ния новорожденного и роженицы носит название *зубок*. Время его проведения зависит от состояния здоровья роженицы (говорят, когда женщину только привезли из роддома — у нее «хвост еще мокрый», то есть она еще не поправилась). Поэтому устраивают «зубок» кто через месяц, кто через полгода, кто через год: при этом обязательно молятся, одаривают ребенка деньгами и подарками. Для гостей в русской печи готовят традиционные блюда: лапшу, пироги, печеную в чугуна картошку со сметаной.

В целях сохранения истории и традиций села Ивановка в местной школе создан музей, где собраны предметы традиционного быта: мебель, всевозможная утварь, деревянная и керамическая посуда, повседневная и обрядовая мужская и женская одежда, кружева и вышивки местных рукодельниц, орудия труда, фотографии, книги о селе и многое другое. Важной частью духовной жизни молоканских селений продолжает оставаться «молоканская вера», а молеальный дом остается одним из центров общественной жизни села. По словам информантов, было время в последние годы, когда в молеальный дом ходили только пожилые люди, а представители среднего поколения, воспитанные в «атеистический» советский период, оказались в некотором отчуждении от веры предков. Эта ситуация обеспокоила жителей, и в Ивановке сейчас уделяют большое внимание приобщению детей к религиозным традициям, их обучают довольно сложному и своеобразному молоканскому пению. Сейчас около двадцати пяти детей (детский хор) ходят в молеальный дом. Так, в Баку в Центре русской культуры с большим успехом прошло мероприятие «Молоканский мир», где дети из Ивановки рассказывали об истории села, выступали со старинными молоканскими песнями.

При активном участии Русской общины Азербайджана в 2005 году в республике отмечали 200-летие молоканства, а в 2009 году — 165-летие переселения молокан в Азербайджан, на земли Ширвана. Торжества проходили в селении Чухурюрд Шемахинского района.

Изменения последних десятилетий привели к более тесным контактам молокан с азербайджанцами и другими коренными народами региона. В частности, это проявляется в сфере праздничной культуры: сельчане совместно проводят мусульманские (Курбан байрам, Новруз байрам), христианские (Пасха, День Жатвы — отмечается после Покрова, то есть после 14 октября) и общегосударственные праздники (День независимости, День Победы 9 мая, который считается и днем поминовения всех погибших на войне).

Выводы:

- несмотря на активные процессы урбанизации, бурно протекающие в последние годы в Азербайджане, традиционная культура продолжает составлять важную часть культуры населения Азербайджана;
- культуры народов, населяющих Азербайджан, в результате многовекового совместного развития обретают немало точек соприкосновения, а нередко — множество общих элементов;
- культурное наследие народов Азербайджана остается важной основой сохранения их национальной идентичности;
- очень важную роль в сохранении культурного наследия играют музеи — центральные, районные, школьные; в основном благодаря их деятельности младшее поколение приобщается к традициям предков. В настоящее время музеи разрабатывают новые, в том числе интерактивные методы работы со школьниками;
- за постсоветский период произошли существенные изменения во многих сферах традиционно-бытовой культуры населения Азербайджана, при этом не только под влиянием внутренних причин, но и вследствие большей открытости азербайджанского социума к внешнему миру (влияние не только западных традиций, но и восточных — турецких, иранских и т. д.).

Литература

- Агаева* 2008 — *Агаева Р.* Пахлава и плов // Азербайджанский конгресс. 2008. 21 марта.
- Агамалиев* 2008 — *Агамалиев Ф.* Новруз в Ордубаде // Азербайджанский конгресс. 2008. 21 марта.
- Агамалиева* 1987 — *Агамалиева С.М.* Гончарство Азербайджана (историко-этнографическое исследование). Баку, 1987.
- Азербайджанцы: Историко-этнографический очерк. Баку: Элм, 1998.
- Арутюнов* 2012 — *Арутюнов С.А.* Силуэты этничности на цивилизационном фоне. М.: ИНФРА-М, 2012.

- Григулевич* 1990 — *Григулевич Н. И.* Питание русского населения Азербайджана // Русские старожилы Азербайджана. М., 1990. Ч. 1. С. 61–79.
- Гулиев* 1972 — *Гулиев Г. А.* Азербайджанские народные обычаи (свадебные и погребальные обряды). Баку, 1972.
- Кулиева* 2008 — *Кулиева Н. М.* Похоронные и поминальные обряды у азербайджанцев // IRS-Наследие. 2008. № 4 (34). С. 26–29.
- Кулиева* 1992 — *Кулиева Н. М.* Современная сельская семья азербайджанцев (по материалам западной зоны Азербайджанской Республики). Баку: Элм, 1992.
- Культура и культурные шедевры* 2009 — Культура и культурные шедевры — уникальное послание будущим поколениям. Баку, 2009.
- Пыры и святилища* — http://www.azerbaijans.com/content_504_ru.html.
- Пчелинцева, Соловьева* 2003 — *Пчелинцева Н. Д., Соловьева Л. Т.* Азербайджанцы // Живописная Россия. 2003. № 3 (22). С. 10–14.
- Пчелинцева, Соловьева* 2012 — *Пчелинцева Н. Д., Соловьева Л. Т.* Русские Азербайджана: традиции, культура, перспективы развития // Кавказские научные записки. 2012. № 1. С. 91–108.
- Чеканные медные изделия* — Памятники материальной культуры Азербайджана. Вып. 3. Б.м., б.г.
- Шамахи* 2008 — Шамахи: Путеводитель для туристов. Шамахи, 2008.
- Шнирельман* 2009 — *Шнирельман В. А.* Музей и конструирование социальной памяти: культурологический подход // Этнографическое обозрение. 2009. № 4. С. 8–26.
- Яковлев, Зейналов* 1976 — *Яковлев Е., Зейналов О.* Хлеб богары: Рассказ о колхозе имени Калинина Исмаиллинского района. Баку, 1976.
- Ямпольский* 1960 — *Ямпольский З.* Пыры Азербайджана // Вопросы истории религии и атеизма. М., 1960. Вып. 8. С. 119–139.
- The Great Silk Road* 2008 — *The Great Silk Road and Azerbaijan / Patterns of Azerbaijan.* Baku, 2008.

Этнопедагогический потенциал нартского эпоса

Известны полные глубокого смысла афористические слова Платона о том, что Гомер воспитал Элладу. Развивая метафору, можно сказать, что ценность поэтико-эпических произведений во многом определяется их педагогическим значением, их ролью в воспитании и духовном обогащении индивида и всего социума. Эпос — это не только поэтизированная, художественно преломленная история народа, не только поэтический шедевр, но и духовно-педагогическое сокровище, народная педагогическая энциклопедия и этнический учебник жизни.

К. Д. Ушинскому принадлежит суждение о том, что никто не в состоянии состязаться с педагогическим гением народа (*Ушинский* 2002. С. 25). Это утверждение известного русского педагога наглядно иллюстрируют великие памятники мировой эпики. Киргизский «Манас», калмыцкий «Джангар», бурятский «Гесер», карело-финская «Калевала», армянский «Давид Сасунский» — поэтические шедевры, не только культивирующие высокие идеалы гуманизма и национальной свободы, патриотизма и благородства, личного мужества и гражданской доблести, но и содержащие ценные педагогические идеи. Преломление общечеловеческих ценностей сквозь этно-художественную призму эпоса привязывает их к конкретному краю, делает родными и понятными именно в данной этнокультурной среде.

Сказанное полностью относится к осетинскому нартскому эпосу. Сложение полного корпуса этого выдающегося памятника устного народного творчества представляло сложный и протяженный в историческом времени процесс. Нартоведы датируют его хронологическим периодом от античности до позднего средневековья, а территориально соотносят с югом России и Северным Кавказом. Важнейшее историческое содержание этого периода заключалось в активном воздействии на северокавказские племена индоевропеизации со стороны носителей

восточноиранских диалектов, которыми последовательно являлись киммерийцы, скифы и сармато-аланы. «В результате этого процесса, — отмечает С. А. Арутюнов, — не только вся равнинная часть Северного Кавказа к X–XII векам н. э. оказалась занятой аланами, но по речным долинам они проникали глубоко в горные области и оказывали ассимилирующее воздействие на проживавшие здесь северокавказские племена» (Арутюнов 1994. С. 129). Отмечая, что именно к этому периоду относится христианизация алан, С. А. Арутюнов констатирует, что христианство не пустило в аланской среде столь глубоких корней, как в Грузии и Армении: «Видимо, основным выразителем этнической идеологии здесь продолжали оставаться понятия и особенности скифо-сарматского язычества, нашедшие свое более яркое выражение в нартском эпосе. Мы вовсе не хотим здесь абсолютизировать ни восточноиранскую принадлежность Алан, ни иранскую или скифо-сарматскую принадлежность нартского эпоса. Вполне возможно, что тесно связанные с кочевым миром евразийских степей, аланы еще с гуннского времени включали в свою этническую культурную общность существенные неиранские, в частности, тюркские компоненты. Несомненно, что во всех вариантах нартского эпоса тесно переплетаются мотивы глубокой древности с отголосками исторических событий эпохи средневековья, иранские внекавказские образы и сюжеты — со специфическими горскими кавказскими. Но все же основной стержень Аланского и «нартовского» этнокультурного достояния нельзя определять иначе, как продолжающие скифо-сарматские культурные традиции» (Арутюнов 1994. С. 129–130).

Первые сведения о бытовании эпического цикла о нартах у народов Северного Кавказа относятся ко второй половине XVIII — началу XIX века. О наличии осетинского нартского эпоса впервые упоминает выдающийся немецкий востоковед и путешественник, адъюнкт азиатских языков Русской академии Юлиус Клапрот. Первые фиксации осетинских нартских сказаний о Батрадзе и об Урызмаге, произведенные учителями Тифлисской духовной семинарии В. Цораевым и Д. Чонкадзе, были переведены на русский язык и прокомментированы академиком А. А. Шифнером (*Шифнер* 1868). Таким образом, научное изучение нартского эпоса охватывает более чем 150-летний период.

С момента первых письменных фиксаций нартские сказания становятся объектом фольклористического и этнологического изучения. Изучением эпоса о нартах занимались такие выдающиеся ученые, как

В. Ф. Миллер, Ж. Дюмезиль, В. И. Абаев, Б. А. Калоев и другие. Нартский эпос привлек внимание многих исследователей, среди которых Т. А. Хамицаева, Ш. Ф. Джикаев, Я. С. Смирнова. Ярославле Сергеевне принадлежат интересные наблюдения над характером и спецификой военной демократии в нартском эпосе (*Смирнова 1959*). Достижениями нартоведения являются выводы о генезисе, формах и ареалах бытования нартиады, особенностях ее поэтики и сюжетно-фабульного разнообразия. Наряду с этим во многих нартоведческих исследованиях содержатся ремарки относительно воспитательного значения эпоса, однако объектом специального этнопедагогического изучения он стали лишь последние два-три десятилетия, когда сформировалась этнопедагогическая научная школа, был изложен ее основной понятийный аппарат и появились работы по теории и методологии этнопедагогических исследований.

Это, прежде всего, исследовательские работы академика Г. Н. Волкова начиная с середины 1970-х — и вплоть до 2010 года, а также работы ученых его научной школы, в которых сквозь призму этнопедагогики анализируются соответствующие пласты этнокультурного наследия народов страны. Все они в той или иной степени используют эпические тексты и научные разработки по нартологии в качестве научной базы своих исследований.

Поиск объекта исследования, который заведомо обладал бы новизной, с одной стороны, и методологической неизученностью, отсутствием образовательно-методической адаптации к возрастной специфике детей, с другой, обусловил появление целого ряда научно-педагогических работ по этнопедагогике нартиады северокавказских народов. Как правило, структура всех этих работ — двухаспектна: в них, во-первых, происходит выявление этнопедагогического потенциала эпоса, конкретизируются специфические, национально-особенные вопросы этнологии детства данного этноса: выявление методов, средств и форм народного воспитания, периодизация формирования личности ребенка от рождения, младенчества и до юности; во-вторых, предлагается методологическое преломление материала для учебной аудитории, — а это не только адаптирование текстов эпоса, но и методика подготовки преподавателя к работе с данным материалом; разработка учебной модели оптимального освоения данного пласта народной культуры, проведение экспериментальной работы по выявлению педагогических условий успешного обучения.

Этнографический аспект работы над эпическим материалом заключается в изучении собственно эпоса в учебных заведениях с целью наилучшего и всестороннего освоения материала, для выявления в нем специфики национального народного воспитания, использования его как средства воспитания тех или иных личностных качеств (трудовое, экологическое, духовно-нравственное, патриотическое воспитание) в процессе социализации и инкультурации подрастающего поколения.

Еще один аспект изучения данного материала — освоение его не только в моноэтническом, но и в региональном аспекте, — сравнительно-сопоставительное рассмотрение совокупности двух и более национальных версий. Важный аспект таких разработок — нацеленность на формирование культуры межнационального взаимодействия, межэтнической толерантности, когда сравнительно-сопоставительное изучение северокавказских версий нартского эпоса выводит на осознание древности и глубины межэтнических культурных контактов предков современных народов Северного Кавказа.

Аналитическое рассмотрение работ по этнопедагогике нартского эпоса позволяет констатировать, что объективно воспитательное действие эпоса выражалось в том, что он реально формировал мировоззрение подрастающих поколений, был той духовной эстафетной палочкой, передавая которую поколения обогащались опытом предков и сами вносили в него свой вклад. Не случайно по этому поводу В. И. Абаев в своем исследовании «Нартровский эпос» пишет: «Великую свою воспитательную силу эпос не утратил вплоть до наших дней» (Абаев 1990. С. 72).

При кажущейся казуальности в сюжетах, фабульных построениях и характерах героев эпоса нет несогласованности. Сказания и циклы сказаний, дополняя друг друга, рисуют эталонные для данного этноса типы совершенной личности — воина, охотника, матери и т. д. Суммарный идеал нартвов стал на Кавказе эталоном чести: как справедливо отмечает Жорж Дюмезиль, повсюду наивысшей похвалой человеку было сравнение его с нартом. В присловья, поговорки вошли храбрость, сила и честь осетинских нартвов из рода Аехсаертæгкатæ, ум нартвов из рода Алæгтæгæ. А женскую мудрость, расторопность, рачительность, представительность, дипломатичность сам осетинский язык характеризует одним словом — Шатана. «Выражение “нæртон” (нартровский), — отмечает В. И. Абаев, — и сейчас является символом силы, доблести, величия и изобилия. Быть в юности таким, как нарт Батраз, стальной рыцарь без страха и упрека... который сокрушал земных врагов... быть

в старости таким, как нарт Урузмаг, мудрый и щедрый патриарх, чье слово ценится на совете и кто не уступает молодым в минуту опасности; быть такой женщиной, как Сатана, вещая и прозорливая мать народа, чьи руки — символ изобилия и хлебосольства, чей ум в трудные минуты спасает народ, затмевая ум мужчин — вот идеал, который еще в недавнем прошлом стоял перед каждым осетином и осетинкой (Абаев 1990. С. 72).

Здесь мы выходим на важное этнопедагогическое понятие — эталон, идеал, идея совершенной личности в эпосе. Важно оно потому, что является ключевым моментом во всем процессе воспитания. В современной мировой педагогической науке существует целый блок определений воспитания, и все они имеют один ключевой общий момент: в них воспитание рассматривается как целенаправленный момент формирования личности ребенка. Цель формирования граждан присуща любому обществу. Создатели нартского эпоса вкладывали цель не в образовательные концепции и стратегии воспитания, а в образы идеальных эпических героев, обладающих предпочтительными чертами характера и эталонным поведением.

Нартские герои являлись настоящим примером познавательного, нравственного, эстетического воздействия на подрастающие поколения. Любовь к свободе, чувства дружбы и товарищества, долга и ответственности, бесстрашие и находчивость в бою с врагами Родины, уважение к женщине, к старшим, уважение к другим народам — основные характеристики нартовских героев. Они звучат из уст старейшин нартвов: «Нарты до тех пор были нартами, пока умели умирать за свой народ... сдерживали свои страсти... когда из уст нартвовского человека можно было услышать только правду... когда были воздержаны в еде, знали меру в питье ронга, пока умели почитать старших» (*Нарты кадджыта* 1998. С. 47). Именно эти эталонные черты были призваны формировать характер горца.

В эпосе выделяются четыре завета богатырства (героизма): любовь к своему народу, защита его от врага; деятельная помощь своим боевым друзьям, товарищам; воинская доблесть; забота о своей чести, высокое сознание своего достоинства (*Нарты кадджыта* 1998. С. 360–362). Эти признаки героизма в органическом единстве образуют стержень идеала нартвовского эпоса осетин.

Наиболее полно проблема идеала высвечивается в сказании «Собрание Нартов, или Кто из Нартов самый лучший». На нихасе старей-

шины создают словесный образ идеального нарта. Этот образ относительно прост, но достаточно возвышен и социально значим, качества идеального члена родовой общины придают ему пассионарность — он дает людям нравственные ориентиры, проявляя функцию социального контроля, оберегая от социального аутсайдерства. Только обладая такой целью можно было быть адекватным вызовам эпохи. «Целостный образ идеального человека, созданного творцами нартского эпоса осетин, — пишет О. Г. Дробницкий, — носит программный характер» (Дробницкий 1977. С. 48).

Эпос не только создает образ идеального человека, но и указывает пути и средства достижения человеком такого идеального состояния. Важной составляющей стороной идеала человека является потребность самосовершенствования. Психологи возникновения в человеке какой-либо потребности связывают со стремлением достичь соответствующей цели. Потребности, как и идеалы, носят конкретно-исторический характер. Каждая эпоха вырабатывает свою систему потребностей. Идеал нартского эпоса осетин в художественно-образной форме отразил определенные потребности индивидуального и общественного развития. Так, например, нартские герои Сослан и Батраз, осознавая свое относительное несовершенство, испытывая потребность отвечать духу времени, подвергают себя закалке. Нартский Сослан выражает это в следующих словах: «... если вы хотите, чтобы я стал настоящим человеком, отдайте меня Курдалагону, пусть он закалит меня в молоке волчицы». Так же рассуждает и Батраз: «Нельзя мне оставаться таким, как я есть. Если я не закалюсь, то какой-нибудь враг непременно осилит меня. Пойду-ка я к небесному кузнецу Курдалагону, пусть он закалит меня». Стремление героя к совершенству, неуязвимости происходит из потребности определенного вида деятельности — героического, необходимого ему для защиты всего нартского народа. В обществе, в котором живут герои нартиады, значимы и ценны качества, благодаря которым они могут соответствовать требованиям героической эпохи.

Если совершенное тело героя, его отвага и мужество являются первой характеристикой эталонной личности нартского эпоса, то другой важной составляющей является правдивость его слов. Не случайно из всех сокровищ нарты больше всего дорожили чашей Уацамонга, чудесное свойство которой заключалось в способности определять, когда нарты говорят правду, а когда нет. И «если кто-то из пирующих говорил правду о своих подвигах и о своей доблести, то она (чаша)

поднималась прямо к губам этого человека. Если же кто-то хвастался, говорил неправду, она не трогалась с места». Не реагируя на хвастовство некоторых Нартов, чаша Уацамонга трогалась с места только тогда, когда о своих подвигах начинал рассказывать Батраз, этим самым признавая его наиболее правдивым из Нартов.

Нартам был присущ настойчивый и беспокойный дух соревнования. Нарт стремился быть лучшим всегда и во всем. Несколько нартовских сюжетов имеют своей завязкой один и тот же постоянно волновавший всех вопрос: «Кто лучший среди нартов?». С этого вопроса начинается, по ряду вариантов, рассказ об Урузмаге-циклопе, о красавице Агунде, выбирающей жениха. Но даже признав Батраза абсолютным идеалом, нарты однако всесторонне проверяют его «право на звание самого лучшего». Немалые трудности, препятствия преодолевает Батраз, доказывая нартам свое право носить это имя. Современный юный читатель эпоса без особого труда «прочитывает» эпический подтекст: быть героем — это постоянная работа над собой, борьба, труд; здесь нет почивания на лаврах.

Этнопедагогический подход, позволяющий вычленить цель воспитания — идеал эталонной личности — помогает определить средства, формы, методы достижения этой цели. В осетинских вариантах сюжета о путешествии Сослана в страну мертвых с целью узнать, какова судьба почивших родных, много проявлений воспитательной мудрости народа. Одна из главнейших из них — внимание и любовь к детям, будущему любого народа: вспомним эпизод встречи Сослана с детьми, соскучившимися по родителям и называющими его кто отцом, кто матерью. Грустно было Сослану смотреть, как несуразно одеты оставшиеся без родительской ласки и внимания дети. Пожалев детей, Сослан каждого из них обласкал и на каждом поправил одежду. И в благодарность, когда Сослан снова сел на коня и поехал дальше по стране мертвых, дети вслед ему кричали: «Да будет у тебя прямая дорога, Сослан! Пусть во всем тебе будет удача, и пусть благополучно завершится то дело, за которым ты приехал сюда!»

И тогда, и сейчас любовь — главный фактор и средство воспитания. Давая самое краткое определение воспитанию, выдающийся ученый и мудрый педагог академик Г. Н. Волков повторял: «Что такое воспитание? — Любовь и пример». Эти два универсальных воспитательных средства соседствует с глубоко воспринимаемой гармонией всех других личностных черт человека: физическое воспитание переплетено с ду-

ховным, духовное — с нравственным и умственным. Примечательно, что отважный Батраз — враг насилия и несправедливости, выдающийся воин и защитник нарттов — вместе с тем и умен, и справедлив. Его эпическая притягательность заключается не только в его необычайных физических способностях, но и в правоте того дела, за которое он борется, защищая свой народ. Нартские персонажи осуждают бездумное применение физической силы. Само за себя говорит и то, что физически сильные и слабые нравственно противники нарттов всегда терпят поражение.

Сражались с неприятелем геройски.
Кидали камни со скалистых гор,
Но выдержала крепость их напор.
Тогда сказал им старый Урузмаг:
С ней силою не справиться никак,
Но коль объединятся ум и сила,
Тогда врагам придется лечь в могилу.

С точки зрения воспитательной практики интерес представляют сказания «Сослан и сыновья Тара», «Поход нарттов», «Урузмаг и трое испытующих», «Кому досталась черная лисица» и др., в которых показано, что когда силе невозможно противопоставить силу, на помощь приходят разум и смекалка. Умственные способности человека нартты высоко ценили и подчас ставили выше физических. Человеку внушалась вера в свои силы, подчеркивалось значение познавательной активности в умственном развитии, приветствовался интеллектуальный поиск. В эпосе часто звучат вопросы: «Что это такое?», «Чем это вызвано?», «Почему это так?».

В отдельных сюжетах нартского эпоса заметную роль играют загадки, иносказательный язык. Так, в сказании «Последний балц Урузмага» сообщение о путях своего освобождения из плена нарт Урузмаг передал в иносказательной форме, которую смогла разгадать только Шатана. Язык эпоса пестрит благопожеланиями, пословицами и поговорками, резюмирующими основные идеи нартиады. Речь эпических героев пронизана мудрыми афоризмами, столетия звучащими в их устах. Совершенно непререкаемы в эпосе вошедшие в пословичные клише и функционирующие в современной осетинской паремии лучшие человеческие качества, носителем которых, как указывал В. И. Абаев,

является нарт Батраз: доблесть в бою, воздержанность в пище, уважение к женщине.

Этот фактор — максимальная близость к разговорному языку и паремическому фольклору — также способствовал реалистичности нартского эпоса, близости к жизни. Особенно отчетливо это проявляется в осетинских версиях нартиады, о которых В. И. Абаев пишет: «Можно сказать, что у осетина прошлых веков было два «университета»: одним из них была жизнь, другим — эпос. Но между этими двумя «университетами» не было никакой пропасти, никакого разлада. Жизнь сама была насыщена эпическим духом, а эпос — это была сама жизнь, преломленная сквозь призму народно-поэтического вымысла... Великую свою воспитательную силу эпос не утратил вплоть до наших дней» (Абаев 1990. С. 10–11). Сказания пронизаны ситуациями, требующими рассуждения, мыслительной активности, умственного поиска и смекалки. В них используются проблемные ситуации, в которых необходимость решения жизненных задач заставляет человека искать ответы на свои вопросы, обращаться за советами к знающим, умным людям.

Пример воспитания силы воли в сюжете Батразовского цикла «Собрание нартов, или Кто из нартов самый лучший» сопряжен с созданием поисковой ситуации, пробуждающей познавательный интерес слушателя: «Целую неделю пировали нарты. Батраза посадили так, что ни до одного кушанья и ни до одного напитка не смог он дотянуться. Всю неделю сидел на пиру Батраз, и ни кусочка еды и ни глотка ронга не попало в рот его, но пел он веселее всех и плясал лучше всех. — А где научился ты умеренности в пище и питье? — спросили Батраза». После такой интригующей прамбулы следует ответ, призванный запечатлеться в сознании:

Было это давно, еще в молодости моей, — ответил он. — Однажды на привале послали старшие нас, младших, за водой. Дорогой один из нас споткнулся о какой-то маленький комочек, похожий на сморщенный кожаный мешок. Прихватили мы этот мешочек, чтобы набрать в него лишней воды, подошли к роднику, который бежал со скалы, наполнили наши кувшины и подставили наш мешочек. Катится вода в мешок, и чем больше наливается в него воды, тем больше он растягивается, но доверху так и не наполнился. Принесли мы воды, напились охотники, и тут мы спросили старших: «Что это за удивительный мешок, который можно без конца растягивать?» Долго рассуждали бывалые люди и рассматривали этот мешочек. И решили

они, что это человеческий желудок. На всю жизнь запомнился мне этот случай! «Чрезмерная еда — лютая чума!» — сказал я себе и стал приучать себя с тех пор к умеренности, стал закалять свой желудок. Хлеб разламывал я на четыре части, и сначала съедал я только три четверти. А силы у меня не убавилось, и работал я по-прежнему. Потом стал я откладывать еще одну четверть, и оказалось, что полхлеба так же утоляет голод, как и целый хлеб» (*Нарты каджыта* 1998. С. 119).

Нельзя сказать, что этот эпизод потерял свою актуальность; в детской аудитории, как правило, он находит своего внимательного слушателя, «вскормленного» рекламой нахимиченных сникерсов, кетчупов и чудо-йогуртов.

В нартском эпосе фактором воспитания молодого поколения были семья, род и общественное самоуправление «ныхас», которые успешно социализировали подрастающие поколения. Это был тот элемент реальной действительности создателей эпоса, который, по словам В. И. Абаева, «властно вторгается в мифы, и именно поэтому всякий народный эпос — это не только собрание мифов и сказок, но и ценный исторический источник».

Не только опосредованно и образно эпос говорит о важности воспитания достойных потомков (хотя образность, иносказание, в отличие от голого назидания, наилучшим образом содействуют формированию личности ребенка). И в этом еще одна педагогическая доминанта эпоса. В сказаниях заключительного цикла вопрос о достойной смене, о грядущем поколении ставится совершенно открыто и категорично. Ведь именно угроза оставить после себя плохое потомство стала причиной добровольной гибели нарттов. В сказании «Гибель нарттов» говорится:

Бог прислал к нартам ласточку, которая передала его слова:

— В случае, если я вас осилю, то чего вы хотите — чтобы я полностью искоренил ваш род или чтобы все-таки оставил после вас плохое потомство?

Переглянулись нарты и сказали:

— Если хочет искоренить наш род, то пусть совсем искореняет.

Тут заговорили некоторые неразумные:

— Чем быть без потомства, пусть лучше хоть плохое потомство останется.

И тогда сказал Урызмаг:

— Чем оставить плохое потомство, лучше остаться совсем без потомства.

И все нарты согласились с тем, что сказал Урызмаг (*Алборов* 1988. С. 136).

Характерно, что по представлениям осетин нарты могли «судить» своих потомков, оценивая, насколько человек в прожитой жизни соответствовал нартовским «стандартам». Так, по представлениям осетин-дигорцев суд над душами умерших осуществляют *narti kæntæ* («нартовские канты»), среди которых и называются главные герои нартского эпоса. Они располагались рядом с правителем царства мертвых или рая *Barastur'*ом, который исполняет их решения. Клятва именем *narti kæntæ* являлась самой нерушимой клятвой в устах женщин. Данная клятва являлась клятвой покойниками (*Туаллагов 2010. С. 228*).

В стране нартов жили не только храбрые воины и охотники, но она также была богата искусными плясунами, певцами и музыкантами. Нартских красавиц затмила Агунда: «Блистая красотой беспримерной, как утро юное была она. В ее лице — и солнце, и луна, как новолуние, изгиб бровей, глаза ее небесных звезд ясней». Свирель Ашамеза (его прототипы: Ацамаз [осет.], Ачемез [каб.-балк.], Ачамез [чеч.-инг.], Шцамаз [абаз.]) божественно воздействует на окружающий нартов мир. Ашамез играет на ней так умело, что вокруг «все оживает и радуется. Даже природа не может оставаться безразличной к задушевному напеву и игре на свирели». Это говорит о том, что нартам присуще была не только воинственность, но и чувство прекрасного.

На фандыре или свирели играли все прославленные нарты. Среди них игрой на обоих инструментах особенно поражал Сослан, который играл так задушевно и вдохновенно, что на звуки его фандыра слетались птицы и сбегались звери, а горы подпевали ему. Отличная игра нартов на музыкальных инструментах показывает их особую привязанность и любовь к музыке, позволяет понять, какое важное место она занимает в их жизни.

Нарты, живущие в гармонии с окружающим их природным миром, понимают язык зверей, птиц, растений. Чудное действие оказывала на всю природу игра Ацамаза: «звери пускались в пляс, птицы пели, травы и цветы являлись во всей своей пышной красе, реки выходили из берегов». Любимица нартов — ласточка служит постоянным посредником между ними и небожителями. Она же летит к Сослану с вестью об опасности, угрожающей его матери.

На протяжении многих веков сказания о нартах в широком смысле слова были и своеобразным институтом трудового, физического и эстетического воспитания детей: приобщение к эпосу обогащало духовно подрастающее поколение, формировало его эстетические представле-

ния, понятия, собственное мировоззрение. Идеальными мужчинами в эпосе являются Урузмаг, Сослан, Батраз, Ацамаз. Каждый из этих героев совершил героические подвиги во имя общества, в котором он живет. Притягательны идеальные черты образов Дзерассы, Агунды. Не случайно имена героев нартского эпоса и сегодня широко представлены в активной части антропонимического тезауруса, в частности у осетин. Притом частотность выбора таких имен для новорожденных в последние десятилетия нарастает. А ведь это тоже своеобразный метод воспитания — назвать ребенка именем героя или героини, программируя таким образом его жизненное кредо, нацеливая на успех, приверженность определенным жизненным ценностям и принципам.

Использование нартского эпоса в качестве содержательной основы этнопедагогизации учебно-воспитательного процесса особенно актуально в наше время, когда глобализация и массовая культура нивелируют до безликости цивилизационное и культурное разнообразие. Этот материал, художественно притягательный и понятный для детей, позволяет пробудить интерес к этническим корням, мифологическим образам, этическим нормам и символам. И это согласуется с озабоченностью по поводу сохранения и защиты национальной культуры и духовных ценностей, которые становятся и средством противостояния тотальной вестернизации жизни. Все больше этнологов, которые сотрудничают в сфере образования, убеждаются, что обращение к нартскому эпосу, мощному пласту северокавказского этнокультурного наследия, будит историческую память и формирует духовно-нравственный стержень.

Сравнительно-сопоставительное изучение в учебных классах и аудиториях северокавказских версий нартиады, изучение искусства и науки перевода эпоса на другие языки — средство углубленного изучения не только этих языков и культур, но и собственной лингвострановедческой лексики, средство формирования диалектического сознания и толерантного поведения. Зачастую сравнительная этнопоэтика нартиады дает в плане воспитания культуры межнациональных отношений результаты более заметные, чем специализированные курсы и тренинги (Джигоева 2011).

В самом северокавказском регионе этноконнотированное художественное воспитание в регионе во многом опирается на эпическую основу. Выставки учащихся художественных школ Северной Осетии, Карачаево-Черкессии, Кабардино-Балкарии поражают ценителей живописи

не только мастерством кисти, но и способностью проникнуться духом эпоса, умением передать его на холсте (Цаллагова 2010).

Сказанное позволяет вновь подчеркнуть, что нартский эпос — огромный ресурс этнического воспитания, который должен и впредь использоваться в этом качестве. Однако для плодотворного его педагогического использования в практике современного воспитания и образования необходимы:

- соответствующая профессиональная подготовка учителя посредством спецкурсов и практикумов в вузах и институтах повышения педагогической квалификации, просвещение родителей;
- непрерывность изучения материала на всех образовательных этапах;
- изучение смежных проекций эпоса в экранизациях, анимации, изобразительном искусстве, художественных промыслах, музыке, хореографии и т. д.;
- использование выходов на молодых пользователей интернета, социальных сетей, создание соответствующих сайтов;
- соотнесение изучения эпоса со смежными дисциплинами, замена школьного курса истории населения историей народов; обеспечение глубокого изучения истории родного народа;
- обязательный учет национальных, интеллектуальных, художественных, этических и иных традиций в оформлении школьных помещений, территории школы и микрорайона;
- неперенное расширение научных исследований в области нартологии, подготовка молодых специалистов к научной деятельности;
- привлечение эпического наследия народов мира для проведения широких сравнительных сопоставлений.

Целесообразно в современной национальной школе на Северном Кавказе обращение к нартскому эпосу как традиционному средству народной культуры воспитания, включение уникального эпического материала в содержание и процесс комплексной этнопедагогизации средней школы, всестороннее изучение материала в системе непрерывного образования детский сад — школа — вуз, а также увеличение числа учебных часов, отпущенных на изучение нартского эпоса в курсе родной литературы. Очень часто подобные курсы зеркально отражают курс русской литературы, имеющей свою гораздо более богатую историю и традиции, в то время как фольклор, эпическое наследие

русского и северокавказских народов равнозначны и по богатству тем, сюжетов, воспитательных идей и средств. Именно поэтому курс изучения эпического наследия в общей диаграмме курса национальной младописьменной литературы должен занимать больший сектор, чем сектор фольклора в курсе русской литературы.

Обучение и воспитание детей в русле родной культуры не только корректирует содержание образования, но и усиливает его гуманистическую направленность. Особенно актуальна такая работа на Северном Кавказе, продолжающем пока оставаться очагом межэтнической напряженности.

Литература

- Абаев 1990 — Абаев В.И. Нартовский эпос осетин // Нарты. Осетинский героический эпос. М.: Гл. редакция восточной литературы, 1990. Т. 1. С. 5–98.
- Алборов 1988 — Алборов Т.М. Проблема идеального героя в нартском эпосе // Вопросы осетинской культуры и фольклора. — Орджоникидзе, 1988. С. 39–56.
- Арутюнов 1994 — Арутюнов С.А. Глоттогенез и этногенез на Кавказе // Народы Кавказа антропология, лингвистика, хозяйство. М.: ИЭА РАН, 1994. С. 96–138.
- Дробницкий 1977 — Дробницкий О.Г. Проблемы нравственности. М., 1977.
- Джиоева 2011 — Джиоева Г.Х. Этнопедагогика осетинской семьи. Владикавказ, 2011.
- Нарты кадджыта 1998 — Нарты кадджыта. Владикавказ, 1998.
- Смирнова 1959 — Смирнова Я.С. Военная демократия в нартском эпосе // Советская этнография. 1959. № 6. С. 60–68.
- Туаллагов 2010 — Туаллагов А.А. «Аланы» в фольклорно-этнографическом наследии осетин // Аланы и асы в этнической истории регионов Евразии. Карачаевск, 2010. С. 217–229.
- Ушинский 2002 — Ушинский К.Д. Человек как предмет воспитания. Опыт педагогической антропологии // Педагогическая антропология. М.: Изд-во УРАО, 2002. С. 18–43.

Цаллагова 2010 — *Цаллагова З.Б.* Этнокультурная коннотация процесса художественного воспитания // Этнопедагогическая афористика народов Северного Кавказа. Владикавказ, 2010. С.174–186.

Шифнер 1868 — *Шифнер А.А.* Осетинские тексты, собранные Д. Чонкадзе и В. Цораевым // Записки Императорской Академии наук. Т. XIV. № 4. Приложение. СПб., 1868. С. 3–24.

Вклад семьи Цаликовых в сохранение творческого наследия К. А. Хетагурова

Близкие дружеские узы связывали великого поэта осетинского народа, основоположника национальной литературы и общественного деятеля К. Л. Хетагурова (1859–1906) с семьей Цаликовых — протоиереем Александром Цаликовым¹, видным представителем дореволюционной осетинской церковной интеллигенции, просветителем и педагогом,

¹ Цаликов Александр Иванович (Гугуевич) (1841–1911). Окончил Владикавказское духовное училище и Тифлисскую духовную семинарию. В 1863 году был рукоположен в сан диакона и служил при архимандрите Иосифе (Чепиговском). Одновременно работал в должности учителя в женской школе протоиерея А. Колиева. После рукоположения в священники с 1866 по 1876 год был настоятелем храма Великомученика и Победоносца Георгия в с. Ардон и благочинным Ардонского округа. С 1877 по 1892 год о. А.Ц. — священник владикавказского Старо-Преображенского собора. Был учителем Закона Божия в городском двухклассном училище, которым заведовала В. Г. Шредерс, и Ольгинском трехклассном женском училище (приюте). Летом 1892 года был переведен в храм Рождества Пресвятой Богородицы (Осетинская церковь), а в августе 1894 года — в Спасский собор г. Пятигорска на сверхштатную священническую должность. С 1895 года и до конца жизни преподавал Закон Божий в пятигорской женской гимназии имени графини А. А. Евдокимовой, был талантливым педагогом. В 1905 году о. А.Ц. был возведен в сан протоиерея.

Активно занимался переводческой деятельностью. Входил в состав цензурного комитета по переводу на осетинский язык богослужебных и учебных книг. Оказал помощь епископу Иосифу (Чепиговскому) при составлении им «Русско-осетинского словаря с краткой грамматикой». Принял участие в переводе на осетинский язык Евангелия от Матфея (1902). Вел научно-исследовательскую работу: был членом авторского коллектива, который собирал материал для «Осетинско-русско-немецкого словаря» В. Ф. Миллера (Гостиева 2008. С. 164–187).

и тремя его дочерьми — Юлианой², Еленой³ и Анной⁴, образованными девушками, работавшими учительницами в разных учебных заведениях Осетии и Пятигорска.

Коста Хетагуров впервые познакомился со священником владикавказского Спасо-Преображенского собора Александром Цаликовым и его семьей в доме священника Михаила Сухиева на Красноярской улице во Владикавказе⁵, в котором семья Цаликовых занимала первый этаж. В этом же доме, после того, как оставил учебу в Петербургской Академии художеств, некоторое время жил и К. Хетагуров⁶.

Коста Хетагуров посещал с друзьями о. А. Цаликова и в его отцовском доме на Тарской улице (ныне — ул. Чаголова, 42), куда он с дочерьми переехал после скоропостижной смерти супруги. Вместе со священником жила его мать⁷ и брат Асаге⁸ с семьей. Позже Коста

² Цаликова Юлиана Александровна (20.12.1868–1933), старшая дочь о. А. И. Цаликова. После окончания Владикавказской Ольгинской женской гимназии работала учительницей в Ольгинском осетинском женском приюте. В 1891 году была переведена в с. Христиановское, где работала учительницей два с половиной года. В Пятигорске преподавала в церковно-приходской школе. Ю. А. Цаликова была приятельницей К. Хетагурова, она адресат многих его писем (*Хетагуров* 2001. С. 677).

³ Цаликова Елена Александровна (27.07.1871–1946), средняя дочь о. А. И. Цаликова. Окончила Владикавказскую Ольгинскую женскую гимназию. Работала учительницей в Пятигорской церковно-приходской школе. Сохранила эпистолярное наследие К. Хетагурова и портрет сестры Анны его работы. Написала воспоминания о К. Хетагурове. Приятельница Коста, к ней обращены многие его письма (*Хетагуров* 2001. С. 676).

⁴ Цаликова Анна Александровна — (23.12.1873–11.12.1914), младшая дочь о. А. И. Цаликова. Окончила Владикавказскую Ольгинскую женскую гимназию. В Пятигорске преподавала в церковно-приходской школе, затем в пансионе О. М. Максимовой. Содержала в Пятигорске частную школу. Анне посвящены многочисленные стихи К. Хетагурова, она адресат многих его писем (*Хетагуров* 2001. С. 676).

⁵ Священники М. Сухиев и А. Цаликов были свояками, женаты на родных сестрах — грузинках княжеского происхождения.

⁶ Мачеха К. Хетагурова — Кызмыда (Гугаз, Кетевана) Гавриловна Хетагурова-Сухиева (умерла 3.10.1896) была сестрой священника М. Сухиева.

⁷ Цаликова Айсса (Ксения, Акинья) Аладжикоевна (1826–4.08.1907) — мать А. И. Цаликова (*Хетагуров* 2001. С. 676).

⁸ Цаликов Асаге (Василий) (Гугуевич) (Иванович) (р. 1856) — брат А. И. Цаликова, урядник (*Хетагуров* 2001. С. 675).

часто бывал в квартире, которую Цаликовы временно снимали в доме полковника Коченова на той же улице (ныне — ул. Цаголова, 27). В этой квартире Коста Хетагуров даже прожил около года, попросив своего друга о. Александра уступить ему под мастерскую свою комнату для работы над новой заказной картиной, портретом государя Александра III.

В тот период, когда Коста жил у Цаликовых, решалась судьба Владикавказской Ольгинской женской школы (трехклассное училище с пансионом, преобразованное в 1866 году из осетинской женской школы, открытой протоиереем А. Колиевым 10 мая 1862 года). Учебное заведение, носившее имя Великой княгини Ольги Федоровны, жены наместника Кавказа, пользовалось большой популярностью у осетин. Однако администрация Терской области, считавшая, что расходы на женскую школу слишком обременительны, с каждым годом сокращала число воспитанниц. Совет «Общества восстановления православного христианства на Кавказе» решил закрыть школу или перевести ее в Закавказье.

Осетинская интеллигенция была глубоко обеспокоена вестью о закрытии с 5 января 1891 года Ольгинской женской школы. Не мог оставаться сторонним наблюдателем и о. А. Цаликов, который три года, с 1863 по 1866, работал в женской школе учителем, а с 1885 по 1891 год — учителем Закона Божия (Цаликов ушел из школы незадолго до закрытия). Е. А. Цаликова отмечала в своих воспоминаниях, что «отец очень дорожил приютом и решил бороться. Глубоко возмущенный закрытием приюта, вместе с другими осетинскими интеллигентами он начал энергичные хлопоты об отмене решения местных властей. В связи с этим делом я ближе познакомилась с Костой. Он скоро оказался в центре событий и вместе с отцом собрал группу интеллигенции, боровшейся за сохранение приюта» (Цаликова 1941. С. 220).

Было решено обратиться с прошением к обер-прокурору Святейшего Синода К. П. Победоносцеву. Здесь же, в квартире Цаликовых, Коста Хетагуров написал текст прошения, который содержал протест против закрытия женского просветительского учреждения и просьбу о возобновлении его деятельности (Цаликова 1941. С. 220). Кроме К. Хетагурова и о. А. Цаликова, прошение подписали еще четырнадцать представителей осетинской интеллигенции.

В прошении подчеркивалось, что женская школа, успешно действовавшая в Осетии в течение двадцати шести лет, сыграла большую роль в народном образовании женщин, «заронила в отдаленные уголки

нашей суровой родины неуываемые зародыши Православия. Она дала нам неутомимых тружениц для наших сельских школ» (*Хетагуров* 2001. С. 375). Аналогичное прошение было направлено Великой княгине Ольге Федоровне.

Борьба осетинской интеллигенции за существование Ольгинской женской школы продолжалась до середины 1891 года. В итоге школу удалось отстоять, решение об ее закрытии было отменено. Школа была переименована во Владикавказский Ольгинский женский приют. Однако все лица, подписавшие прошение против закрытия школы, подверглись различного рода наказаниям. В статье «Письма из Владикавказа» (1893) К. Хетагуров писал, что школа уцелела «только благодаря протесту живущих во Владикавказе осетин, к которым администрация не только не отнеслась сочувственно, но многих подвергла даже строгому взысканию» (*Хетагуров* 2000. С. 30). История закрытия Ольгинской женской школы нашла также отражение в статьях К. Хетагурова: «Владикавказские письма» (Маленькая история) (1897), «Развитие школ в Осетии» (1901), «Женское образование в Осетии» (1901).

Коста Хетагуров в административном порядке «за подстрекательство живущих во Владикавказе осетин к подаче неправильных прошений и незаконных адресов» был выслан 9 июня 1891 года в с. Георгиевско-Осетинское Баталпашинского уезда Кубанской области (ныне сел. Коста Хетагурова Карачаево-Черкесской Республики). Кроме прошения, в вину К. Хетагурова был поставлен подготовленный им благодарственный адрес епископу Владикавказскому Петру (Лосеву), переведенному на новое место службы за свое несогласие с решением о закрытии женской школы. Начальник Терской области генерал-лейтенант С. В. Каханов воспользовался этими формальными поводами, чтобы удалить из Терской области К. Хетагурова, человека «неблагонамеренного», «легко склоняющегося на производство беспорядков и увлекающего за собой других».

Против священника А. Цаликова, с подачи того же Каханова, было сфабриковано дело, по которому он был обвинен «в пьянстве, разврате и выступлении против существующего строя». Преследуя Цаликова, Каханов настаивал на лишении его сана священника. В июне 1893 года он дал задание состоящему при нем обер-офицеру для поручений сотнику Дикову «произвести дознание по секретному делу» по поводу «предосудительных поступков» священника Александра Цаликова. Судя по анонимке, которая содержится в деле, Дикову не удалось при-

нудить свидетелей оговорить о. А. Цаликова и подтвердить выдвинутые против него абсурдные обвинения.

Священника Цаликова поддержал епископ Владикавказский Владимир (Сеньковский). Чтобы пресечь травлю Цаликова, организованную Кахановым, церковные власти летом 1892 года временно перевели его из Старо-Преображенского собора в храм Рождества Пресвятой Богородицы (Осетинская церковь), а через два года — на сверхштатную священническую должность в г. Пятигорск.

Однако дружба К. Хетагурова и священника Александра Цаликова, проверенная их совместной борьбой за Ольгинскую женскую школу, продолжалась и после того, как они оба покинули Владикавказ.

10 июня 1891 года К. Хетагуров выехал из Владикавказа в место своей высылки — с. Георгиевско-Осетинское. Свое первое письмо (от 15 июня 1891 года) оттуда он адресовал Анне Цаликовой — младшей дочери о. А. Цаликова. Чувство к юной гимназистке возникло у К. Хетагурова в период проживания в квартире Цаликовых. Ее отец, по совету своего друга В. Е. Кизера⁹, даже был вынужден отказать К. Хетагурову в жилье, чтобы его повышенное внимание к Анне не скомпрометировало ее в глазах общества. Тем более что картина, из-за которой К. Х. Хетагуров поселился у Цаликовых, была давно написана. Под впечатлением этих тягостных событий К. Хетагуров написал несколько стихотворений. Весной 1891 года, за день до своего ухода от Цаликовых, Коста написал стихотворение «Хæрзбон» («Прощай»), вошедшее в сборник «Ирон фæндыр». Позже по этому же поводу К. Хетагуровым были написаны стихотворения «Соната Джусковского» (конец весны — 10 июня 1891 года) и «Один, опять один, без призрака родного» (11 июля 1893 года).

В письме, посланном Анне 12 января 1892 года, Коста раскрыл ей свои чувства и заявил о своих серьезных намерениях (Хетагуров 2001. С. 21). Священник с. Георгиевско-Осетинское Николай (Гаго) Дигуров, общий друг К. Хетагурова и семьи Цаликовых, просил за Коста у о. Александра Цаликова руки его дочери Анны. В письме к А. И. Цаликову от 18 февраля 1892 года К. Хетагуров писал о своем желании жениться на его младшей дочери (Хетагуров 2001. С. 22–23).

⁹ Кизер Виктор Егорович, преподаватель Владикавказской гимназии, директор подготовительного училища, друг А. И. Цаликова и хороший знакомый К. Л. Хетагурова.

Переговорив с Цаликовыми, о. Н. Дигуров передал отказ Анны на предложение Коста. В письме к А. А. Цаликовой от 6 декабря 1898 года К. Хетагуров писал: «"Я еще хочу пожить на свободе... я только что окончила гимназию", в такой необыкновенно деликатной форме передал мне Ваш отказ Гаго... И я его не понял... Я тайком поехал во Владикавказ и в самой грубой форме поставил вопрос ребром; ответ был тот же, почти в тех же выражениях, но только более внушительный...» (Хетагуров 2001. С. 87–88).

Поездка К. Хетагурова во Владикавказ инкогнито для личного объяснения с Анной Цаликовой окончилась для него арестом. Он был задержан властями на квартире своего друга В. Г. Шредерс¹⁰ и по распоряжению начальника Терской области генерала Каханова препровожден в тюрьму. С 23 по 31 января 1893 года К. Хетагуров находился под арестом во владикавказской тюрьме. После освобождения у него отобрали паспорт, заменив его проходным свидетельством. Направив главноначальствующему гражданской частью на Кавказе генерал-адъютанту С. А. Шереметеву письменный протест против своего ареста, Коста уехал из Владикавказа.

В середине февраля 1893 года К. Хетагуров переехал в г. Ставрополь-Кавказский (ныне г. Ставрополь), где начал работать постоянным сотрудником газеты «Северный Кавказ». С приходом К. Хетагурова в редакцию произошла переориентация газеты по отношению к проблемам общественно-политического устройства жизни горцев. Газета, разделявшая ранее народнические идеи, стала превращаться в орган революционно-демократической мысли.

Став одним из основных авторов газеты, К. Хетагуров регулярно публиковал свои статьи, корреспонденции, обзоры, заметки, фельетоны, в которых разоблачал различные аспекты политики правительства. Так, в сатирической поэме «Кому живется весело», которая начала печататься в газете в 1893 году (№ 18, 20, 23, 31) и в 1894 году (№ 26, 35), К. Хетагуров подверг критике злоупотребления терской

¹⁰ Шредерс (Ломоносова) Варвара Григорьевна (30.03.1852–23.12.1902), общественная деятельница и просветительница. По ее инициативе во Владикавказе были открыты женская воскресная школа, общественная библиотека и женское двухклассное училище. В доме В. Г. Шредерс и ее супруга адвоката В. Д. Шредерса собиралась владикавказская интеллигенция. К. Хетагуров посвятил В. Г. Шредерс несколько стихотворных посланий.

администрации. Главное управление по делам печати восприняло по-эму как «злостный памфлет» и фактически запретило редакции газеты публиковать ее продолжение. В статье «Письма из Владикавказа» (№ 75 от 23 сентября 1893 года) К. Хетагуров остро полемизировал с М. Слобожаниным (псевдоним редактора газеты «Терские ведомости» Е. Д. Максимова. — Л. Г.), оправдывающим репрессивные методы «европеизации горцев» и «коренные меры» борьбы с преступностью.

Однако напряженная работа в газете не смогла отвлечь Коста от мыслей об Анне Цаликовой. В этот период поэт посвятил Анне Цаликовой стихотворения «Я отживаю век, ты жить лишь начинаешь» (8 июля 1893 года) и «Благодарю тебя за искреннее слово» (22 августа 1893 года).

Через некоторое время К. Хетагуров с горечью узнал, что Анна Цаликова стала невестой Мамае Дзахсорова¹¹. В письме к А. А. Цаликовой от 6 декабря 1898 года он писал об этом времени: «... вскоре я узнал, что Вы невеста. Это событие вызвало ряд стихотворений, самых разноречивых, не чуждых горечи и даже озлобления... Упоминать о них не стоит, укажу только на два стиха более спокойного характера. Это «Утес» и «О чем жалеть?»» (Хетагуров 2001. С. 90). Стихотворения «Утес», «Опять к тебе, любимая подруга», «О чем жалеть! Больным дыханьем бури» К. Хетагуров написал в 1894 году. В том же году К. Хетагуров написал стихотворение «Расстаться не трудно, не трудно убить», посвященное, предположительно, трем сестрам Цаликовым. В оригинале этого стихотворения значился подзаголовок «Посвящается трем грациям» (15 декабря). 4 июля 1896 года в газете «Северный Кавказ» (№ 53) было опубликовано одно из лучших стихотворений К. Хетагурова, созданных на русском языке: «Не верь, что я забыл родные наши горы» (Хетагуров 1999б. С. 162). Стихотворение было обращено к А. А. Цаликовой.

В августе 1896 года К. Хетагуров из Ставрополя писал о. А. Цаликову о своей публицистической деятельности в газете «Северный Кавказ»: «Приехать мне положительно нельзя, — занят по горло. Многие из служащих в редакции уехали, и я принужден работать чуть не за всех» (Хетагуров 2001. С. 55). В статье «Владикавказские письма»

¹¹ Дзахсоров Дмитрий (Мамай) (ум. 1896), офицер Осетинского конного дивизиона, друг детства сестер Цаликовых. Был обручен с Анной Цаликовой. Скончался после скоротечной чахотки.

(№ 61 от 1 августа 1896 года) К. Хетагуров подверг резкой критике насильственные методы «просвещения» горцев. В цикле статей «Накануне» (№ 9, 14, 37 за 1897 год) К. Хетагуров поднял вопросы реорганизации судопроизводства на Кавказе, неудовлетворительного состояния школьного образования среди горцев. Летом 1897 года К. Хетагуров написал статью «Горские штрафные суммы», в которой привел неопровержимые факты присваивания общественных денежных сумм высшими чиновниками Терской и Кубанской областных администраций. Однако после того, как начальник Терской области С. Каханов сообщил ставропольскому генерал-губернатору Н. Е. Никифору о том, что статью «... к печатанию нахожу невозможной, как совершенно [ложную], неверную» (Хетагуров 2001. С. 547), тот запретил ее публикацию в газете «Северный Кавказ». В марте 1898 года статья была напечатана в петербургской газете «Сын отечества» (№ 73).

Цензурные гонения против газеты «Северный Кавказ» усиливались. Во избежание неприятностей со стороны властей официальный издатель и редактор Д. И. Евсеев стал вмешиваться в редакционные дела газеты. Во второй половине 1897 года К. Хетагуров ушел из редакции газеты «Северный Кавказ», а в 14 октября уехал в Петербург на лечение в связи туберкулезным процессом в тазобедренном суставе. 25 ноября в Санкт-Петербургской Александровской больнице для чернорабочих ему была сделана хирургическая операция. К. Хетагуров пролежал в больнице около семи месяцев.

Приехав 10 августа 1898 года в Пятигорск на лечение водами, К. Хетагуров был тепло встречен Цаликовыми, жившими в то время в доме Сеферова на Эмировской улице (ныне ул. Октябрьская, 38) (НА СОИГСИ. Оп. 1. П. 20. Д. 325. Л. 3), в квартире на втором этаже с балконом. Сохранились фотографии Коста Хетагурова с семьей Цаликовых, сделанные на крыльце, ведущем со двора в квартиру Цаликовых (НА СОИГСИ. Оп. 1. П. 20. Альбом. Л. 17). К 200-летию г. Пятигорска (1980) на этом здании в память о К. Л. Хетагурове была установлена мемориальная доска. Квартира Цаликовых была местом, где собиралась местная интеллигенция.

Коста Хетагуров навещал Цаликовых почти ежедневно. А если не приходил, то Цаликовы посылали ему с племянниками Витей¹²

¹² Цаликов Вячеслав (Бимболат) Васильевич (Асагеевич), Витя (1886–1944), племянник о. А. И. Цаликова, сын его брата В. И. Цаликова.

и Сеней¹³, жившими у них на время обучения в Пятигорской гимназии, горячий обед (*НА СОИГСИ*. Оп. 1. П. 41. Д. 239. Л. 9). Известный осетинский художник Махарбек Туганов, посетивший Цаликовых в Пятигорске в 1898 году, писал об отношении дочерей о. А. Цаликова к Коста Хетагурову: «В изгнаннике Коста они приняли самое живое участие и старались всеми силами облегчить его положение. Нужно прямо сказать, что Коста себя чувствовал в семье Цаликовых, как в своем родном доме. Сам Александр был безгранично предан всецело Коста, его идеям, его каждому желанию» (*Туганов* 1977. С. 193).

В Пятигорске Хетагуров жил на Церковной улице, 3 (ныне ул. Анджиевского, 3) в меблированных номерах купца А. Тупикова, а с 15 октября 1898 года — на Александровской улице (ныне угол улиц им. Малыгина и Дунаевского, 38/8), на квартире в особняке главного врача Управления Кавказских Минеральных Вод (далее КМВ) В. С. Борисовского. В этой квартире Коста по субботам часто принимал Цаликовых и их общих знакомых. Первая вечеринка, для которой от Цаликовых привезли пианино, была устроена по случаю переезда Коста (*Цаликова* 1941. С. 222).

Кроме Цаликовых, гостями К. Хетагурова часто бывали его гимназический товарищ, врач Пятигорской женской прогимназии П. А. Ржаксинский с супругой. По совету Ржаксинского К. Хетагуров принимал лечение теплосерными ваннами с рассолом грязи Тамбуканского озера, которые ему очень помогли. К. Хетагуров участвовал в благотворительных мероприятиях, которые устраивала М. А. Ржаксинская, председатель распорядительного комитета Мефодиевского общества помощи учащимся.

П. А. Ржаксинский познакомил К. Хетагурова с В. С. Борисовским, с которым тот быстро подружился. В. С. Борисовский предложил Коста переехать в более удобную квартиру в его доме, позже помог Коста поступить делопроизводителем в Управление КМВ (с 15 января 1899 году). Чета Борисовских нередко заходила к К. Хетагурову на субботние вечера.

У К. Хетагурова также часто бывали командир Осетинского конного дивизиона полковник М. А. Лыщинский с супругой М. П. Лыщинской и офицеры дивизиона, среди которых было много осетин

¹³ Цаликов Евсей (Сеня) Васильевич (Асагеевич) (1881–23.11.1907) — племянник о. А. И. Цаликова, сын его брата В. И. Цаликова.

(Д. Абациев¹⁴, И. В. Хабаев¹⁵, Т. Басиев¹⁶, М. Смайлов¹⁷ и др.). М. А. Лыщинский, хороший музыкант и широко образованный человек, организовал в Пятигорске любительский драматический кружок, силами которого в зале гостиницы Шульгина «Централь» была поставлена пьеса «Муза». Коста Хетагуров и А. А. Цаликова играли в пьесе главные роли. М. П. Лыщинская также часто устраивала в Пятигорске любительские спектакли и различные праздники. Лыщинские оказывали К. Хетагурову всяческую поддержку. Так, 19 января 1899 года М. П. Лыщинская обратилась в Петербургский драматический цензурный комитет с прошением о разрешении сценической постановки пьесы К. Хетагурова «Дуня». В апреле 1899 года разрешение на постановку пьесы было получено. М. А. Лыщинский заказал Коста ко дню «освящения» штандарта Осетинского дивизиона историческую справку об осетинском народе.

Приходили к К. Хетагурову и врач В. А. Кобылин, председатель русского бальнеологического общества с супругой А. М. Жмакиной¹⁸. В свою очередь, К. Хетагуров и Цаликовы часто бывали в литературном салоне в доме А. К. Жмакиной в Пятигорске, где собиралась пятигорская интеллигенция: врачи, военные, учителя, журналисты, художники, музыканты, чиновники, адвокаты. В «кружке Жмакиной» обсуждались вопросы общественной жизни города, готовились самодеятельные спектакли, читались пьесы и новые журналы.

Нередко К. Хетагуров и Цаликовы вместе посещали великого русского художника-передвижника Н. А. Ярошенко в его усадьбе «Белая вилла» в Кисловодске, которая была одним из главных центров культурной жизни на Юге России. Здесь встречались выдающиеся ученые, писатели, художники, артисты.

¹⁴ Абациев Д. (р. 1876), офицер Осетинского конного дивизиона, друг Коста и семьи Цаликовых.

¹⁵ Хабаев Джетагаз (Гетагаз) (Иван Васильевич), офицер Осетинского конного дивизиона, друг семьи Цаликовых.

¹⁶ Басиев Татархан, эстандарт-юнкер, служил в Осетинском конном дивизионе.

¹⁷ Смайлов-Туганов Магомет, офицер Осетинского конного дивизиона, друг семьи Цаликовых.

¹⁸ Жмакина Антонина Карловна (ум. 1921), художница, педагог, общественно-политическая деятельница. Супруга доктора В. А. Кобылина.

Сразу же после приезда в Пятигорск К. Хетагуров начал готовить к печати рукопись сборника «Ирон фæндыр». Вошедшие в сборник «Ирон фæндыр» стихотворения К. Хетагурова на осетинском языке были окончательно обработаны им еще в 1896 году — первой половине 1897 года. В августе 1896 года в письме к о. Александру Цаликову из Ставрополя К. Хетагуров поделился с ним важной новостью о том, что он выписал для типографии осетинский шрифт (*Хетагуров 2001. С. 54–56*). По мнению исследователей творчества К. Л. Хетагурова, осетинский шрифт предназначался для издания обработанных в окончательном виде стихотворений сборника «Ирон фæндыр» (*Хетагуров 1999а. С. 442*).

Рукопись сборника «Ирон фæндыр», датированная 3 сентября 1898 года, была отослана К. Хетагуровым для издания в Кавказский цензурный комитет, находившийся в Тифлисе. С отсылаемого сборника была сделана копия, которая для сохранности была передана в верные руки семьи Цаликовых. Обрамленная в коричневый кожаный переплет с тиснениями, рукопись сборника «Ирон фæндыр» была подарена К. Хетагуровым Анне Цаликовой.

Положение находившегося в Пятигорске К. Хетагурова продолжало оставаться сложным. Два года начальник Терской области генерал-лейтенант Каханов боролся за восстановление своего распоряжения о выселении К. Хетагурова из Владикавказа в Кубанскую область, отмененное указом Правительствующего сената от 14 июня 1896 года. Каханов вновь написал рапорт (9 декабря 1898 года) в штаб Кавказского военного округа, в котором ходатайствовал о выселении К. Хетагурова «в отдаленную от вверенной ему области местность во избежание преступных между осетинами событий и для успокоения умов местного населения» (*Хетагуров 2001. С. 553–554*).

22 декабря 1898 года штаб Кавказского военного округа представил главноначальствующему гражданской частью на Кавказе Г. С. Голицину записку о высылке Хетагурова в глубь России. Главным обвинением, выдвинутым против К. Хетагурова, была его журналистская деятельность. 9 января 1899 года Совет главноначальствующего гражданской частью на Кавказе вынес решение «Константину Хетагурову воспретить жительство в пределах кавказского края и ходатайствовать перед министром внутренних дел об учреждении за названным лицом особого надзора» (*Хетагуров 2001. С. 557*).

Генерал-майор Данильбек Цаликов¹⁹ передал Цаликовым через Салам-Гирея Цаликова²⁰ секретные сведения о предстоящей высылке К. Хетагурова. В начале марта 1899 года К. Хетагуров срочно выехал из Пятигорска в Петербург, чтобы попытаться повлиять на решение властей о его ссылке. В пространном письме к о. А. Цаликову от 8 мая 1899 года из Петербурга К. Хетагуров подробно изложил историю подачи прошения на имя Николая II, в котором просил расследовать и тщательно проверить обвинения, которые возводились на него начальником Терской области Кахановым. К. Хетагуров сообщил о. Александру об ошеломляющем впечатлении на правительственные круги его статьи «Неурядицы Северного Кавказа», публикуемой в «Санкт-Петербургских ведомостях». Коста также известил о. А. Цаликова о снятии Кавказским цензурным комитетом запрета на печатание «Ирон фæндыра», выпуск которого был ранее задержан Кахановым, и успешном продвижении через цензуру его пьесы «Дуня» (Хетагуров 2001. С. 114–121).

В Петербурге К. Хетагурову удалось добиться лишь замены места ссылки. По состоянию здоровья, вместо Курской губернии его высылали в Херсонскую губернию под надзор полиции. Узнав об этом, К. Хетагуров в начале мая 1899 года вернулся из Петербурга в Пятигорск.

25 мая 1899 года К. Хетагурова вынудили выехать в Херсон. В Херсонскую ссылку до Минеральных Вод его провожали о. Александр Цаликов с дочерьми Анной и Еленой и офицеры Осетинского конного дивизиона И. В. Хабаев и Т. Басиев. Тесно общаясь с опальным и ссыльным поэтом, Цаликовы никогда не считались с риском прослыть у властей политически неблагонадежными. Елена Александровна в своих неопубликованных воспоминаниях писала, что после того, как проводили К. Хетагурова, «Гаппо Баев прислал через одного знакомого, что мы так неосмотрительно поступаем — рискуем и т. д. Мы тогда очень посмеялись, а папа и говорит — "двум смертям не бывать, а одной не миновать"» (НА СОИГСИ. Оп. 1. П. 41. Д. 239. Л. 10 об.).

¹⁹ Цаликов Данильбек Гузабекович (Гурдзибекович) (11.05.1838–1901) — генерал-майор, герой русско-турецкой войны 1877–1878 годов. Сохранилось письмо Д. Г. Цаликова К. Хетагурову от 23 июля 1897 года (Хетагуров 2001. С. 69–70).

²⁰ Цаликов Салам-Гирей Дзамболаович, вольноопределяющийся Осетинского конного дивизиона, родственник А. И. Цаликова.

После отъезда К. Хетагурова у него началась оживленная переписка с Цаликовыми. Сохранилось пять писем К. Хетагурова Цаликовым из Петербурга и тридцать семь писем — из Херсона и Очакова (пять писем было адресовано другим лицам).

Цаликовы сами тоже часто писали письма К. Хетагурову, пытаясь морально поддержать ссыльного друга. К сожалению, сохранилось лишь два письма и одна телеграмма этого периода, посланных Цаликовыми Коста Хетагурову: письмо А. А. Цаликовой от 15 июля 1899 года из Нового Афона, письмо Ю. А. Цаликовой от 8 сентября 1899 года из Пятигорска и телеграмма «Как здоровье беспокоимся Цаликовы» от 13 сентября 1899 года (*Хетагуров* 2001. С. 182, 234–236, 245).

В своих письмах из ссылки К. Хетагуров неоднократно писал Ю. А. Цаликовой о своих дружеских чувствах к ее отцу и своему другу — о. А. Цаликову. В письме из г. Очакова от 7 июля 1899 года К. Хетагуров писал Ю. А. Цаликовой: «Как бы Вы ни старались, но из всех Цаликовых все-таки нет лучше Александра. Я ему потому и не пишу, что он меня ощущает и видит насквозь, как рюмку с английской горькой... Что я ему скажу нового о себе ли, о нем ли, о Вас ли, а тем более, о какой-нибудь отвлеченной идее? Вы только, «образованные дочки», как он вас называет, да и вся ваша родня не хотите понимать его... «Нет пророка в своем отечестве», говорят... Пора бы изменить эти старые истины на что-нибудь более путное» (*Хетагуров* 2001. С. 178–179).

В письме из Херсона от 22 августа 1899 года К. Хетагуров писал Ю. А. Цаликовой: «В заключение обнимите и поцелуйте за меня Александра. Все-таки у вас, Цаликовых, такого не было и навряд ли когда будет...» (*Хетагуров* 2001. С. 214). К. Хетагуров одним из первых поделился с о. Александром радостным известием о разрешении проживать в Терской области (но без права проживания во Владикавказе и Владикавказском округе), послав ему и Андуккапару Хетагурову²¹ ночью телеграммы. К. Хетагуров из Херсона в письме от 30 и 31 декабря 1899 года писал Ю. А. Цаликовой: «Вы можете себе представить, что со мной делается! Телеграмма получена в 1/2 первого ночи... Я сейчас же помчался в почтово-телеграфную контору и дал две телеграммы Александру и Андуккапару... Теперь и Вам списал копию манифеста...» (*Хетагуров* 2001. С. 306).

²¹ Хетагуров Андуккапар Леванович (Александр Леонидович) (1854–1940) — родственник и близкий друг К. Хетагурова, врач, крупный инфекционист, много лет проработавший в Барачной им. С. П. Боткина больнице в Петербурге.

Во многие письма, написанные К. Хетагуровым из Херсона А. А. и Ю. А. Цаликовым, поэт помещал свои стихи. 24 октября 1899 года К. Хетагуров послал А. А. Цаликовой письмо с двумя своими стихотворениями «Циу?» («Что это?») и «Нæугбон æхсæвы» («В новогоднюю ночь»). Стихотворения, впервые опубликованные во втором издании сборника «Ирон фæндыр», вошли во все последующие издания сборника. 14 ноября 1899 года К. Хетагуров адресовал А. А. Цаликовой письмо с посвященным ей стихотворением «Каждый день, все часы и минуты» (Хетагуров 2001. С. 283). В день именин А. А. Цаликовой поэт посвятил ей стихотворение «А.А.Ц.» («Такие дни особенно тяжелы...»). Первый собиратель и исследователь творчества К. Л. Хетагурова Гиго Дзасохов писал, что «в поэзии... Коста Хетагурова она (А. А. Цаликова. — Л.Г.) занимает центральное место: ей посвящены и чувствами к ней вызваны лучшие перлы творения осетинского поэта» (НА СОИГСИ. Оп. 1. П. 23. Д. 282. Л. 1).

В письме из Херсона от 22 августа 1899 года К. Хетагуров послал Юлиане Александровне посвященную ей басню «Уайдзæф» («Упрек») (Хетагуров 1999а. С. 236–239), вошедшую в сборник «Ирон фæндыр», а в письме от 29 августа 1899 года — стихотворение «Дипломатическая нота» (Хетагуров 2001. С. 214). В письме к Ю. А. Цаликовой от 14 декабря 1899 года приведено написанное поэтом в 1890 году стихотворение «Застонет лишь ветер в трубе» (Хетагуров 1999б. С. 57–58). 21 декабря 1899 года К. Хетагуров адресовал Ю. А. Цаликовой в день ее ангела телеграмму со стихотворением «Ю.А.Ц.» («Одно лишь слово «поздравляю»...») (Хетагуров 1999б. С. 181). 1 января 1900 года К. Хетагуров послал Ю. А. Цаликовой письмо со стихотворением «Перед памятником» (Хетагуров 1999б. С. 47), написанное 16 августа 1889 года ко дню открытия памятника М. Ю. Лермонтову в Пятигорске. По мнению одного из исследователей, К. Хетагуров посвятил Ю. А. Цаликовой стихотворение «Портрет» (Городецкий 1928. С. 54).

Е. А. Цаликовой К. Хетагуров послал два письма из Петербурга и два из Очакова. В письме из Петербурга от 9 марта 1899 года К. Хетагуров писал о хлопотах, которые он предпринял, чтобы отменить ссылку, и об участии в его делах С. В. Тархановой, имевшей связи в аристократических кругах Петербурга.

В ссылке К. Хетагуров не забывал и юного племянника о. Александра — Витю Цаликова. Стремясь пробудить у Вити интерес к осетинскому языку, К. Хетагуров просил через Е. А. Цаликову передать, чтобы

тот написал ему письмо по-осетински (Хетагуров 2001. С. 163). Витя написал К. Хетагурову письмо на осетинском языке и прислал свои рисунки (Хетагуров 2001. С. 182–183). 16 июля 1899 года К. Хетагуров ответил Вите письмом из Очакова на осетинском языке (Хетагуров 2001. С. 183–184). 3 декабря 1899 года Коста Хетагуров адресовал Вите Цаликову стихотворение «Вите» (Хетагуров 1999б. С. 179), написанное в связи с сообщением в печати об успехах буров в англо-бурской войне (1899–1902).

Коста неоднократно упоминал в письмах к Цаликовым из ссылки и другого племянника о. Александра — Сеню Цаликова. В семье о. Александра во время обучения в гимназии жила также племянница Соня — Софья Васильевна Цаликова²², которая передала в музей им. К. Хетагурова большое количество материалов о поэте (Кусов 1979. С. 156). Позже в семье дяди жил и его младший племянник Всеволод Цаликов²³, сын которого — протоиерей Вадим Всеволодович Цаликов — являлся одним из старейших и авторитетных священнослужителей Пятигорской и Черкесской епархии (ныне — на покое).

Родственнику Цаликовых и своему другу Угалуку Цаликову²⁴ Коста посвятил два стихотворения под одним названием «У.Ц.» («Ах, Угалук! Ах, Угалук!»). Первое стихотворение (Хетагуров 1999б. С. 170) написано в 1898 году в Пятигорске, второе (Хетагуров 1999б. С. 182) — в 1899 году в Петербурге. Другому родственнику Цаликовых — Алмахсиду Цаликову К. Хетагуров адресовал в 1898 году стихотворение «Ах, Алмахсид! Ах, Алмахсид!» (Хетагуров 1999б. С. 170).

10 марта 1900 года К. Хетагуров возвратился из херсонской ссылки в Пятигорск и стал опять тесно общаться с Цаликовыми и их общими пятигорскими друзьями. Коста активно включился в общественную жизнь города. В мае — августе он опубликовал в газете «Сезонный листок Кавказских Минеральных Вод» несколько статей, посвященных культурной жизни Пятигорска. Одну из своих статей К. Х. Хетагуров

²² Цаликова Софья (Соня) Васильевна (Асагеевна) (р. 10.10.1885) — племянница о. А. И. Цаликова, дочь В. И. Цаликова. Жена архитектора Кавказских Минеральных Вод И. И. Байкова. После смерти мужа жила во Владикавказе.

²³ Цаликов Всеволод Васильевич (1890–1937) — племянник о. А. И. Цаликова, сын В. И. Цаликова.

²⁴ Цаликов Угалук Амзорович (р. 1873), подпоручик 2-й батареи 20-й артиллерийской бригады, стоявшей в Алагире.

посвятил Пятигорской церковноприходской школе, которой заведовал о. А. Цаликов. Отмечая заслуги о. А. Цаликова в организации школы, которую К. Хетагуров назвал рассадником «просвещения среди беднейшего населения Пятигорска» (Хетагуров 2000. С. 181), он писал, что «при этом заведующий, священник-законоучитель о. А. Цаликов, все время работал безвозмездно...» (Хетагуров 2000. С. 180). В церковноприходской школе в разное время работали учительницами также дочери о. Александра: Юлиана, Елена и Анна.

В свою очередь священник Цаликов высоко ценил К. Х. Хетагурова как общественного деятеля, поэта и художника. В ноябре 1900 года о. А. Цаликов, проявив гостеприимство и душевную щедрость, устроил в своем доме торжественный прием посланцев из Осетии, приехавших к Коста Хетагурову. Е. А. Цаликова в своих воспоминаниях писала: «Делегатов Коста принимал в нашем доме — его собственная комната была слишком мала. Отец устроил в честь делегации торжественный обед. Народу было много. Чествовали Коста и как автора «Ирон фæндыра» (книга вышла во время ссылки Коста) и как друга осетинских крестьян и горцев-бедняков» (Цаликова 1941. С. 222–223). Делегация представляла жителей селений Нарского прихода, от имени которых делегаты вручили К. Хетагурову доверенность от 26 октября 1900 года, в которой уполномочивали его ходатайствовать перед правительством по закреплению за ними их родовых земель.

В январе 1901 года К. Хетагуров направил семье Цаликовых открытку со стихотворением «Новогодние поздравления» («Муза вздорная моя поздравляет вас, друзья...») (НА СОИГСИ. Оп. 1. П. 2. Д. 132), а 30 декабря 1901 года — открытку с изображением скалы «Пронеси, Господи», Кавказ, со своим стихотворением «Вот муза у Дарьяла» (НА СОИГСИ. Оп. 1. П. 2. Д. 135).

25 февраля 1901 года в Пятигорске был поставлен любительский спектакль по пьесе К. Хетагурова «Дуня». Сбор от благотворительного спектакля шел в пользу «Общества распространения образования и технических сведений среди горцев Терской области». Из ближайших пятигорских друзей К. Хетагурова в спектакле играл В. С. Борисовский. Постановка «Дуни» была первой и последней при жизни К. Хетагурова.

15 марта 1901 года К. Хетагуров покинул Пятигорск и переехал в г. Ставрополь-Кавказский, став постоянным сотрудником газеты «Северный Кавказ». В 1901 году К. Хетагуров был привлечен епи-

скопом Владикавказским и Моздокским Владимиром (Сеньковским) к работе Комиссии по пересмотру перевода Евангелия от Матфея на осетинском языке, изданного в 1864 году. В числе представителей осетинской интеллигенции, которых К. Хетагуров рекомендовал в члены Комиссии, был и священник А. Цаликов. Кроме Цаликова, в состав Комиссии вошли протоиерей Алексей Гатуев (председатель), священники К. Токаев, А. Цаголов, М. Хетагуров, М. Коцоев, Н. Джиев и светские лица: Г. Баев, В. Цораев, А. Кубалов, З. Кубалов, К. Хетагуров, Х. Уруймагов, Ф. Голиев (члены) (НА СОИГСИ. Оп. 1. П. 10. Д. 33. Л. 22–27)²⁵. К сожалению, Коста Хетагуров не смог лично участвовать в работе Комиссии из-за загруженности работой в газете «Северный Кавказ». Хетагуров представил краткий доклад (*Хетагуров* 2000. С. 190–193), в котором указал на некоторые типичные ошибки в орфографии и ударении при публикации текстов на осетинском языке. В 1902 году Евангелие от Матфея было издано во Владикавказе.

В 1901 году К. Хетагуров направил Цаликовым из Ставрополя открытку с изображением Кафедрального собора г. Ставрополь, на которой рукой автора написано стихотворение «Оковы прочь! Раскройте гробы!» (*Хетагуров* 1999б. С. 112).

29 декабря 1902 года К. Хетагуров встречался с о. А. Цаликовым, Е.А. и А.А. Цаликовыми во Владикавказе на похоронах В.Г. Шредерс. Последний раз Цаликовы видели К. Хетагурова в июле 1903 года в Пятигорске, куда сестра поэта О.Л. Кайтмазова-Хетагурова привозила тяжело больного Коста на консультацию к профессору Харьковского университета Я.А. Анфимову.

Семья Цаликовых, которая дружила и поддерживала Коста на протяжении многих лет, бережно сохранила часть культурного наследия К.Л. Хетагурова. Вскоре после кончины К. Хетагурова о. Александр Цаликов передал некоторые его неопубликованные произведения и письма, в том числе к своей семье, Гиго Дзасохову²⁶, который в 1909 году издал книгу «Коста Хетагуров. Критико-биографический очерк» (*Коста Хетагуров* 1909). В предисловии к книге первый биограф К. Хетагурова Г. Дзасохов выразил особенную благодарность сестрам Цаликовым, г. Гуцину и М.Н. Коченову за предоставленные ими письма и материалы

²⁵ НА СОИГСИ. Ф. КХ. Оп. 1. П. 10. Д. 33. Л. 22–27.

²⁶ Дзасохов Гиго (Григорий) Батчериевич (Иванович) (1880–1918), педагог, публицист, литературный критик, общественный деятель, революционер.

о Коста. На обложке подготовительных рукописных материалов к книге, переписанных рукой Гуго Дзасохова, была сделана надпись: «Посвящается семье свящ. Ал. Цаликова» (*НА СОИГСИ*. Оп. 1. П. 69. Д. 51).

В мае 1921 года Е.А. и Ю.А. Цаликовы по своей инициативе безвозмездно передали Осетинскому историко-филологическому обществу хранившиеся у них рукописи, письма и картины К. Хетагурова. В описи состояли: картина «Клухорский перевал» и иконы «Константин и Елена» и «Лик Христа», рукопись сборника «Ирон фæндыр», семнадцать писем в конвертах и четыре открытки, двадцать девять писем, одно стихотворение, рукопись о греко-восточной и старообрядческой церквях на двадцати шести листах (конспект изданной в 1896 году книги Браила «Церковные вопросы в России или русское духовное ведомство», написанный рукой К.Л. Хетагурова. — *ЛГ.*) (*НА СОИГСИ*. Оп. 1. П. 41. Д. 112. Л. 10).

Венцом полученного Обществом дара был белой автограф рукописи сборника «Ирон фæндыр», подаренный К. Хетагуровым А.А. Цаликовой. Значение сохраненной Цаликовыми авторской рукописи «Ирон фæндыр», датированной 3 сентября 1898 года, бесценно, поскольку рукопись, переданная в Кавказский цензурный комитет, в первоначальном виде не сохранилась. В первом же издании сборника «Ирон фæндыр» были сделаны значительные искажения, вплоть до изменения композиции сборника. Редактор Г.В. Баев, руководствуясь целью опубликовать сборник, умышленно пошел на уступки бескомпромиссным требованиям цензуры. Допущенные при издании сборника искажения текста авторской рукописи К. Хетагуров перечислил в письмах, адресованных к Г.В. Баеву от 19 июля 1899 из Очакова, Е.А. Цаликовой от 21 июля 1899 года из Очакова и А.А. Цаликовой от 7 сентября 1899 года из Херсона (*Хетагуров* 2001. С. 190–192, 192–196, 224–229). В 1922 году в Берлине Г.В. Баев вновь издал «Ирон фæндыр», опубликовав все стихотворения, исключенные из первого издания, однако так и не сняв редакторских поправок внутри стихотворений.

Исходя из правил текстологии, по которым «вмешательство редактора в поэтическую ткань стихотворений неправомерно» (*Хетагуров* 2001. С. 441), издатели последнего Полного собрания сочинений в пяти томах (1999–2001) взяли в качестве первоисточника для публикации пятидесяти стихотворений «Ирон фæндыр» авторскую рукопись К. Хетагурова от 3 сентября 1898 года, сохраненную Цаликовыми. В настоящее время рукопись хранится в Научном архиве СОИГСИ (*НА СОИГСИ*. Оп. 1. П. 1. Д. 1).

Огромную ценность в историко-литературном и биографическом отношении представляли сорок шесть писем из эпистолярного наследия К. Л. Хетагурова, адресованных Цаликовым²⁷ (всего известно девяносто два письма К. Хетагурова к разным авторам). Только из этих писем до нас дошли сведения о петербургском, херсонском и очаковском периодах жизни К. Хетагурова, истории его ссылок, истории публикации сборника «Ирон фæндыр» и статьи «Неурядицы Северного Кавказа» и др.

Кроме писем, Цаликовы передали Обществу четыре открытки, посланные им К. Хетагуровым. На открытках были автографы таких стихотворений поэта, как «Оковы прочь, Раскройтесь гробы», «Вот муза у Дарьяла», «Муза вздорная моя». «Ликует мир, цветет природа». Все письма и открытки хранятся в Научном архиве СОИГСИ в фонде Коста Хетагурова.

Подаренная Цаликовыми Обществу рукопись о греко-восточной и старообрядческой церкви на двадцати шести листах являлась конспектом книги Браила «Церковные вопросы в России или русское духовное ведомство» 1896 года, написанным рукой К. Л. Хетагурова. Автограф рукописи также хранится в Научном архиве СОИГСИ (НА СОИГСИ. Оп. 1. П. 10. Д. 21).

Кроме рукописи сборника «Ирон фæндыр», писем и открыток Цаликовы передали Обществу написанные К. Л. Хетагуровым живописную картину и две иконы, которые стали одними из первых ценных экспонатов возникшего при Обществе музея материальной и духовной культуры. С образованием музея Осетинской литературы им. К. Хетагурова картина и иконы были переданы туда.

По свидетельству Е. А. Цаликовой, картину «Клухорский перевал» с дарственной надписью К. Л. Хетагуров подарил о. Александру Цаликову в день его именин (НА СОИГСИ. Оп. 1. П. 41. Д. 112. Л. 1–10б.). В январе 1940 года эта картина под названием «Тебердинское ущелье» еще находилась в музее Осетинской литературы им. К. Хетагурова в поврежденном виде (НА СОИГСИ. Оп. 1. П. 41. Д. 112. Л. 10б. — 2). В настоящее время в Северо-Осетинском художественном музее им. М. Туганова хранится один из лучших пейзажей К. Хетагурова «Тебердинское ущелье» (1900) с его подписью, однако какая-либо

²⁷ А. И. Цаликову — три письма, Ю. А. Цаликовой — двадцать три письма, Е. А. Цаликовой — пять писем, А. А. Цаликовой — пятнадцать писем.

дарственная надпись автора на ней отсутствует. Нельзя совсем исключать, что в музее находится именно та картина, которая была подарена К. Хетагуровым о. А. Цаликову, ведь на поврежденной картине дарственная надпись могла быть утрачена.

Икона «Константин и Елена» с дарственной надписью была подарена К. Хетагуровым Е. А. Цаликовой в день ее именин (у К. Л. Хетагурова и Е. А. Цаликовой именины были в один день, 21 мая ст. ст.). По описаниям Е. А. Цаликовой, «икона по размеру такая же, как и портрет Ан<ны>Ал<ександровны>. На горе на коленях стоит Елена у подножия креста, кот.<орый> поддерживает Константин, стоя во весь рост. Икона в чудной черной раме, кот.<орую> выбирал сам Коста» (НА СОИГСИ. Оп. 1. П. 41. Д. 112. Л. 1об.). В письме к директору музея Осетинской литературы им. К. Хетагурова от 28 января 1940 года Е. А. Цаликова выражала озабоченность по поводу нахождения иконы, предполагая, что она либо была утеряна, либо по каким-то причинам не выставляется (НА СОИГСИ. Оп. 1. П. 41. Д. 112. Л. 1об.). В настоящее время судьба иконы «Константин и Елена» неизвестна.

Второй иконой была икона К. Хетагурова «Лик Христа». Вероятно, это был один из несохранившихся вариантов известной иконы «Нерукотворный Спас», которая хранилась в Юго-Осетинском краеведческом музее, а в настоящее время находится на временном хранении в Национальном музее РСО-Алания.

В 1936 году Е. А. Цаликова передала через С. Косирати в дар Северо-Осетинскому НИИ сборник стихотворений К. Хетагурова на русском языке, изданный в Ставрополе в 1895 году (*Стихотворения Коста* 1895). На титульном листе сборника, посланного К. Хетагуровым 13 августа 1899 года из Херсона Ю. А. Цаликовой, рукой поэта было написано: «Дорогой Юлиане Александровне от непутевого автора. Коста 12 августа 1899 года Херсон». При публикации первого и единственного прижизненного сборника стихотворений К. Хетагурова на русском языке цензура изъяла из разных стихотворений 196 поэтических строк, выбросила целиком несколько стихотворений и поэму «Кому живется весело». Сохранилось лишь несколько экземпляров книги, в которых автор восстановил своей рукой цензурные купюры. Раритетный сборник с дарственной надписью К. Хетагурова Ю. А. Цаликовой и с восстановленными рукою К. Хетагурова цензурными пропусками (кроме поэмы) хранится в Научном архиве СОИГСИ (НА СОИГСИ. Оп. 1. Д. 80).

Кроме сборника стихотворений К. Хетагурова, Е. А. Цаликова отдала в институт книгу «Коста Хетагуров. Критико-биографический очерк / Под ред. Г. Дзасохова. Ростов-на-Дону. 1909» с дарственной подписью «Анне Александровне от Гиго» и много ценных фотографий с изображением Коста Хетагурова и членов семьи Цаликовых.

В 1939 году Е. А. Цаликова через студентов Трескова и Кузнецова подарила институту оставшиеся у нее фотографии, связанные с Костом Хетагуровым.

В том же году Е. А. Цаликова, вышедшая к тому времени на пенсию, впервые вынуждена была попросить за реликвии, связанные с Костом Хетагуровым, материальное возмещение. Это касалось картины К. Л. Хетагурова «Анна Цаликова», которую Е. А. Цаликова передала в Музей осетинской литературы К. Л. Хетагурова.

В настоящее время картина, написанная К. Хетагуровым в 1898 году²⁸, хранится в Северо-Осетинском художественном музее им. М. Туганова. По сведениям Е. А. Цаликовой, Коста Хетагуров рисовал портрет Анны в квартире Цаликовых в Пятигорске в течение месяца. Национальный осетинский костюм, в котором была изображена Анна, Хетагуров написал с фотографии, на которой она была сфотографирована с учительницей Александрой (Дади) Доевой. Е. А. Цаликова отмечала, что цвет костюма Хетагуров изменил: «Когда он (К. Хетагуров. — Л.Г.) принес, то мы все ахнули, т. к. платье было ярко зеленое, на второй день унес его и через неделю принес вот в таком виде, т. е. платье перекрасил в палевый цвет. Коста был доволен, что Анна Александровна одобрила и сообща повесили (портрет. — Л.Г.) над пианино» (НА СОИГСИ. Оп. 1. П. 41. Д. 112. Л. 5).

Воспоминания Е. А. Цаликовой, как опубликованные, так и рукописные, пролили свет на многие неизвестные страницы биографии и творческой деятельности К. Хетагурова.

Таким образом, семья Цаликовых не только внесла неоценимый вклад в сохранение рукописного, эпистолярного и живописного наследия К. Л. Хетагурова, но и заложила основы научного изучения его творчества.

²⁸ По данным Е. А. Цаликовой, картина была преподнесена А. А. Цаликовой в день ее именин 3 февраля 1897 года. Однако это не согласуется с известной датой (10 августа 1898 года) приезда К. Хетагуров в Пятигорск.

Источники и литература

- Городецкий 1928* — *Городецкий Б.М.* Пионер осетинской литературы / Мои встречи с Коста Хетагуровым в Петербурге (Из лит. воспоминаний) // Революция и горец. 1928. № 1. С. 53–56.
- Гостиева 2008* — *Гостиева Л.* Протоиерей Александр Цаликов // Дарьял. Владикавказ, 2008. С. 164–187.
- Коста Хетагуров 1909* — Коста Хетагуров. Критико-биографический очерк / Под ред. Г. Дзасохова. Ростов-на-Дону. 1909.
- Кусов 1979* — *Кусов Г.И.* Вокруг Коста. Орджоникидзе: Ир, 1979.
- НА СОИГСИ* — Научный архив Северо-Осетинского института гуманитарных и социальных исследований. Ф. К. Хетагурова.
- Стихотворения Коста 1895* — Стихотворения Коста. Издание газеты «Северный Кавказ». Ставрополь, 1895.
- Туганов 1977* — Туганов М. Литературное наследие / Сост. Гиреев Д.А, Туганов Э.М. Орджоникидзе: Ир, 1977.
- Хетагуров 1999a* — Хетагуров К. Собр. соч. в 5-ти томах. Т. I. Владикавказ, 1999.
- Хетагуров 1999b* — Хетагуров К. Собр. соч. в 5-ти томах. Т. II. Владикавказ, 1999.
- Хетагуров 2000* — Хетагуров К. Собр. соч. в 5-ти томах. Т. IV. Владикавказ, 2000.
- Хетагуров 2001* — Хетагуров К. Собр. соч. в 5-ти томах. Т. V. Владикавказ, 2001.
- Цаликова 1941* — *Цаликова Е.А.* Воспоминания о Коста // Коста Хетагуров. Сборник памяти великого осетинского поэта / Под ред. А. А. Фадеева. М.: Гослитиздат, 1941. С. 220–223.

Ю.Д. Анчабадзе

Национальное историко-культурное наследие в представлениях кавказской эмиграции в 1917–1930-е годы

В историософских воззрениях кавказской эмиграции значительное место занимали представления о национальной культуре и ее наследии. Будучи оторванными от родных корней, от этно-национальной среды и живой стихии языкового и этно-ментального окружения, «среди томительного однообразия эмигрантских будней» (*Ко дню двадцатой годовщины* 1938. С. 1) кавказцы на чужбине стремились обрести духовную опору в обосновании концептов исторической памяти и витализации образов национального культурного наследия. Раздираемые внутренними непримиримыми политическими и идеологическими противоречиями, кавказские изгнанники сходились лишь на общей почве солидарной культурной идентичности, хотя конкретные интерпретации и рефлексии также не были свободны от бушевавших в эмигрантской среде политических и идеологических страстей.

Кавказские эмигранты считали себя «законными» наследниками богатств народной культуры, не отделяли себя от «народа» и не считали, что, покинув родину и очутившись в территориальной изоляции, утратили духовные связи с отчизной, а потому и право на суждения об историческом прошлом и перспективах развития ее культуры. В этом кавказские эмигранты считали свое положение кардинально отличным от русских собратьев по несчастью. Если русские, по их мнению, были вытолкнуты самим ходом революции, народом, который, в конце концов, пошел за большевиками, то кавказцы были вынуждены уйти с родины под давлением внешней большевистской силы, которая выступала на Кавказе как завоеватель. Народ не принимал участия в изгнании будущих эмигрантов, а потому здесь, в Европе, у них сохраняются

более тесные духовные связи с покинутой родиной, равно как и право выступать от имени безмолвствующих в большевистском СССР соплеменников.

Важнейшей составляющей эмигрантской историософии были чрезвычайно лелеемые идеи единства Кавказа. Они выражались в различных концептуальных построениях. Так, Кавказ представлялся историко-культурным регионом, культурное наследие которого являлось интегральным, общим достоянием всех проживающих здесь коренных народов. Джехун-бей, например, говорил о «культурно-бытовой общности народов Кавказа без различия рас и вероисповеданий», равно как и «политико-экономическом единстве Кавказа» (*Джеихун-бей* 1934. С. 14). Еще более определенно высказывался Барасби Байтуган: «Несмотря на разницу в языке, на всем пространстве Северного Кавказа от берегов Черного до берегов Каспийского морей живет единый народ, обладающий единой, только ему присущей культурой, руководствующийся одинаковыми общественно-бытовыми формами и традициями, воспринимающий внешние явления через одну и ту же призму преломления, связанный единым историческим прошлым и в одинаковой степени чтущий это прошлое и его героев, наконец, выявивший волю к совместной жизни и обладающий национальным самосознанием и сознанием своей общности, а также стремящийся, как стремился он в прошлом, к независимой национальной жизни в пределах собственного государства» (*Байтуган* 1933. С.17).

В некоторых кругах кавказской эмиграции весьма популярным было представление о существовании некоей кавказской «расы», которая на биологическом, «кровном» уровне объединяет народы Кавказа. М. Церетели был уверен, что «оно (расовое единство. — Ю.А.) существует и в нашей среде — между кавказскими горцами и грузинами, между грузинами и армянами, между азербайджанцами и нами всеми, потому что и в Азербайджане, в его населении — немало крови еще дотюркской» (*Церетели* 1934а. С. 10).

Немало риторики было вокруг концепта кавказской нации. Б. Биллатти считал, что народы Северного Кавказа представляют собой единую нацию, подводя под это утверждение некое теоретическое обоснование. Биллатти отрицал значение общности происхождения, языка, религии как сущностных признаков нации, так как они «уже давно лишились своего значения и в настоящее время не играют больше той доминирующей роли, которая им приписывалась». Биллатти называл

их «сопутствующими» признаками нации, ни в малой степени не составляющими основную ее характеристику, которая сводилась к психологическим переживаниям. «Нация — явление чисто психологическое и культурное, возникающее в процессе психологических явлений, происходящих в сознании группы людей, сблизившихся под влиянием тех или иных причин и сделавшихся солидарными в сфере мысли и чувств. Общественная группа, осознавшая свою психологическую близость, духовную общность и обособленность от иных человеческих группировок, проникнувшаяся чувством долга и обязанности служения общему благу, сознанием необходимости тесного сотрудничества и совместных действий для общего добра, перестает быть простым скоплением людей и превращается в нечто более глубокое и единое целое, органически спаявшееся неразрывными психологическими и духовными нитями. С появлением такого связующего сознания, внешне выражающегося в стремлении оформить эту связь юридически и практически, путем создания собственной от никого независимой, вполне обособленной государственности, появляется и нация, происхождение и дальнейшая консолидация которой отнюдь не обуславливаются, но только облегчаются и усиливаются, наличием общенационального языка, происхождением от одних предков, религией, общими историческими судьбами и т.д.» (Билатти 1937. С. 15–16).

Развивая далее свою теорию, Билатти говорил, что «сущность нации содержится в субъективных факторах, в элементах психологического и духовного порядка, и ее характерной особенностью является сознание, рождающееся в умах людей на протяжении долгого исторического времени. Это сознание культурной и цивилизационной общности, превращающее определенную общественную группу в самобытное целое, солидарное в сфере мысли и чувств». Внешним выражением этой общности является «стремление устроить свою политическую жизнь в рамках одной общей, независимой государственности» (Билатти 1937. С. 16).

В то же время объективная этнокультурная реальность становилась естественным камнем преткновения для осмысления ситуации в понятиях *расы, нации, этнокультурной общности* и т.д. С одной стороны, кавказские идеологи склонны были акцентировать черты общности бытовой культуры местных народов, взаимопроникновение народных традиций, тождественные установки психического склада. Так, Т.Ф. Маргвелашвили, оценивая перспективы грядущей борьбы

за новый Кавказ, указывал, что они будут опираться на широкую и прочную базу, которую представляет «общность нашего происхождения и расовое единство, сходство народной культуры и духовного уклада» (*Маргвелашвили* 1934б. С. 20). Ему вторил И. Манцкава, утверждая, что «обычай, традиции, духовая культура и моральные устои каждого из нас, хотя во многом и своеобразны, но, так сказать, вогнуты в единую Кавказскую плоскость» (*Манцкава* 1934. С. 15). Однако другой автор — Церетели — настаивал на том, что «у каждого из кавказских народов есть собственное историческое прошлое, свои национальные традиции. У каждого — свое, собственное наследие, духовное и материальное, своя территория» (*Церетели* 1934б. С. 7). Как видели, Церетели пытался преодолеть эту вариативность, утверждая расовое единство кавказских народов.

Между тем расовые поползновения не получили сколько-нибудь серьезной поддержки в эмигрантской мысли. Гораздо больше приверженцев получила идея цивилизационной общности региона. Ее адептам намного легче было выступать с интегристскими идеями, так как утверждавшаяся специфика цивилизационной парадигмы давала возможность не придавать решающего значения языковым, конфессиональным и иным культурным различиям местных народов. Считалось, что кавказская цивилизация является самодостаточной, питающейся из исторически обусловленных импульсов. Джаван утверждал: «все то, что объединяет нас в области культуры, все то, что создает из нас цельностный (так в тексте. — Ю.А.) организм, самодовлеющую этническую группу, все это является... изначальным продуктом северокавказской действительности» (*Джаван* 1936. С. 12). Это проецировалось и в историю, в которой национальная культурная специфичность «спасла нас от порабощения и поглощения великими монархиями и культурами, под ударами коих исчезли многие народы и государства» (*Азамат* 1929. С. 16).

В то же время определение историко-культурного вектора *кавказской цивилизации* вызывало немалые споры. Для многих Кавказ однозначно принадлежал западному культурному миру. Эта идея отстаивалась, например, большинством грузинской эмиграции. Для нее были несомненны западные интенции грузинской истории и политики, которые проистекали из исторического противостояния Грузии восточным завоеваниям. Именно на Западе, у единой христианской Европы Грузия искала защиты своей государственной и религиозной свободы. Однако эту миссию в конце концов взял на себя Север, кото-

рый, при всех издержках взаимоотношений Грузии и России, все же поддержал западные ориентации грузинского социума. Немаловажным фактором была социал-демократическая идеология таких авторитетных лидеров грузинской миграции, как Н. Жордания, Н. Рамишвили и др., которые были включены в партийно-политическое движение, истоки и практика которого имели несомненные европейские корни. Ярче всего концепцию о европейской идентичности кавказской цивилизации выразил, пожалуй, Д. Вачнадзе.

Но для многих кавказская цивилизация была ориентирована на «восточные» ценности. Один из тех, кто выстраивал эту концепцию, был Т. Елекхоти. «Кавказ, — писал он, — географически, исторически и культурно является страной скорее востока, чем запада». Зная о настроениях грузинских соседей, он развенчивал политические «иллюзии», что христианский мир «может принести Кавказу и Грузии свободу и независимость» (Елекхоти 1936б. С. 28). М.Э. Расул-заде также ясно выразил господствующие в азербайджанском секторе эмиграции идеи о том, что «азербайджанское национальное движение никогда не было и не будет в таких политических комбинациях, которые могли бы повредить общетюркским культурным ценностям» (Расул-заде 1933. С. 9).

Безусловно, эти воззрения формировались под влиянием очевидного факта религиозного дуализма Кавказа, из чего делался вывод о двувекторности его цивилизационной сущности. Наиболее полно это сформулировал М. Мухелишвили. Он писал, что «из различия религий вытекает в значительной мере разность культур и цивилизации, оно вызывает и различные тяготения: с одной стороны, к миру Ислама, с другой к христианскому миру, порождает различные традиции и цели» (Мухелишвили 1935. С. 18). При этом, конечно, религиозные ценности оставались важнейшим атрибутом национальной культуры. Так, Джаван указывал, что исламское составляющее пришло на Кавказ «настолько давно, что и настолько уже успело распространиться и утвердиться в нас, что может быть также почитаемо за часть общих нам духовных ценностей» (Джаван 1936. С. 12).

Впрочем, эмигрантскую мысль гораздо больше интересовала и волновала языковая проблема. Язык считался важнейшим признаком и элементом национальной культуры, его несущей конструкцией. Без языка, утверждал А.К., горцы «раз навсегда исчезнут с лица земли» (А.К. 1935. С. 18). При этом важное значение придавалось наличию

у языка письменной традиции. А. Кундух утверждал, что «наличие письменности, несомненно, является одним из главнейших моментов, венчающих понятие о культуре» (*Кундух* 1934. С. 22). Отсюда стремление удревить письменную традицию, найти следы древнего письма в глубине эпох, попытки научного обоснования этого тезиса, что и предпринял А. Кундух в своей статье. «Было бы весьма ошибочно заключать, — писал он, — что отсутствие письменности в новейшие времена могло бы значить, что у данного народа вообще никогда не было и понятия о ней», пытаясь одновременно доказать, что таковая была у древних осетин.

В то же время языковая проблема интересовала эмигрантов и по другой, весьма практической причине. Кавказские идеологи не могли не задаться вопросом о языке, на котором предстояло общаться жителям свободного, отринувшего большевистскую тиранию Кавказа. Между тем многоязычие региона было исторической реальностью, что создавало определенные сложности для осуществления политических целей эмигрантского движения. Б. Билатти, признавая, что «единственным неблагоприятным обстоятельством в процессе национальной консолидации Северного Кавказа является отсутствие общего языка», в то же время был уверен, что «языковая общность не является непременным фактором национального сожительства». Выход виделся в консенсусном принятии какого-либо языка в качестве средства внутрирегионального общения. Тот же Билатти высказал предположение, что «создание общего языка в условиях самостоятельного государственного существования не должно представлять особых трудностей» (*Билатти* 1934а. С. 18).

Однако трудности были, так как именно по вопросу о языке в эмигрантской среде разгорелись нешуточные полемические страсти. Мнения высказывались самые разные. Радикально настроенные деятели грезили даже о моноязычии Кавказа, как, например, З. Авалишвили, который исходил из тезиса о том, что без преодоления «племенной и языковой мозаичности» не может быть достигнута «консолидация единой горской нации», а потому «было бы очень выгодно» многоязычие «горского Кавказа... заменить одним общепринятым языком». Впрочем, З. Авалишвили признавал неосуществимость этой идеи, по крайней мере, в ближайшее время. Однако страстная убежденность в необходимости единого языка кидала его в другую химерическую крайность, выразившуюся в предположении о возможности «сфабри-

ковать и потом всем усвоить один общий язык, своего рода кавказский эсперанто, хотя бы на основе местных и таких иноземных языков, как турецкий, персидский, греческий, латинский» (*Авалишвили* 1937. С. 6–7).

Джаван также ратовал за общенациональный язык, оставляя, впрочем, возможности и для развития национальных языков. «Наше дробление, — писал он, — не может идти далее известной автономии языков, так сказать, культурной автономии, поскольку общую национальную культуру мы пожелаем воспринимать и углублять не только на будущем общенациональном языке — языке связи, но и на отдельных племенных языках» (*Джаван* 1936. С. 13).

Как бы то ни было, но проблема языка межэтнического общения на Кавказе прожала волновать многих идеологов эмиграции. При этом своеобразие ситуации состояло в том, что искомый язык по существу уже функционировал. Это русский, который самым ходом исторического развития предшествующего века занял место общерегионального средства общения. Казалось бы, сама история выполнила ту работу, о которой приходилось думать кавказским идеологам. Многие это понимали и готовы были принять русский в качестве общекавказского языка. Тот же З. Авалишвили, например, не разделял страхов о неизбежной в этом случае «русификации», перспективу которой рисовали многие эмигрантские деятели. Для него главным было то, чтобы «общий язык» давал возможность прочной связи между всеми народами региона, обеспечивая также контакты с внешним миром. Русский, по мнению З. Авалишвили, вполне мог бы обеспечить эти функции: «Такова уж география, и такова история!», — восклицал автор (*Авалишвили* 1937. С. 7).

Однако русский в качестве общерегионального языка большинством идеологов эмиграции не рассматривался. Стремясь к политическому дистанцированию от России, крайнее крыло эмиграции настаивало и на языковом разрыве. По их мнению, не лишенному, впрочем, известных оснований, языковая общность сближает, формирует чувство историко-культурной общности, ощущение принадлежности к общему гуманитарному пространству. А потому А.К., например, открыто заявлял, что новый общий язык поможет «освободиться от губящих сетей русской “культуры”» (*А.К.* 1935. С. 19).

Поэтому конкретные варианты государственного языка предлагались разные. При этом весьма заманчивой была идея не уходить

от национальной почвы, приняв в качестве государственного один из языков народов региона. М.Т. предлагал в этом качестве один из тюркских языков, указывая на историческую роль «тюркских» наречий, игравших для многих регионов Кавказа роль *lingua franca*. В данном случае в виду имелся кумыкский язык, который действительно исполнял данную роль для значительного ареала Дагестана и части Северного Кавказа, а также крымско-татарский, имевший хождение на Северо-Западном Кавказе. Помимо этого, в аргументах «за» числились также якобы присущие тюркским языкам «легкость усвоения, малое количество звуков и простота грамматики». Азад-бей, также предлагавший рассмотреть «тюркский» язык в качестве общесеверокавказского, не преминул указать на его «экспансионные способности» (*Азад-бей* 1937. С. 20)

А.К. раскритиковал эту идею. Столь же резко, как он отвергал кандидатуру русского, он не щадил и кавказские языки, считая, что ни один из них «в настоящем виде не является языком литературно разработанным», а существующая на них литература — продукция «незначительная». Вследствие этого «ни кумыкский, ни балкарский, ни карачаевский, на которых говорят горцы тюркского происхождения, не могут быть приняты». Исторические аргументы также не убедили А.К., который указал, что наречия «тюркю» являлись «пережитками господства влияния крымских ханов среди ослабленных татарским нашествием черкесов».

Впрочем, А.К. указывал еще на одну причину, возможно, главную, по которой язык одного из народов региона не желателен в качестве государственного. У обойденных народов это могло вызвать ущемление «племенного патриотизма», породить между народами нежелательные споры и трения. «Ни один из горских народов (племен), — констатировал А.К., — добровольно не захочет подчинить свой язык языку соседнего племени». Следовательно, рассуждал далее А.К., «принимаемый горцами язык должен быть нейтральным для «племенного патриотизма» и самолюбия каждого отдельного племени, ибо лучше существовать в мире и согласии, пользуясь чужим языком для закрепления нашего единения и независимости, чем создавать источник для недовольства и провокации» (А.К. 1935. С. 19).

Собственно говоря, рассуждая об общенациональном языке, А.К. менее всего имел в виду его функции как средства общения («племени с племенем, аула с аулом»), но прежде всего как «средство объединения в одно культурно-национальное целое ценностей, стремлений

и надежд», форму вербализации — устной и письменной — главных политических и идеологических постулатов объединенного Кавказа.

Таким образом, считая, что «ни один из горских языков как по причинам техническим, так и принципиально-тактическим не в состоянии быть государственным языком Северного Кавказа», А.К. выдвинул идею принятия в качестве государственного одного из «высокоразвитых» европейских языков. Только он смог бы «полностью удовлетворить запросы нарождающейся северо-кавказской государственности». Говоря о будущих функциях общегосударственного языка, А.К. указывал на выгоды, которые принесет Кавказу этот язык, «который немедленно предоставит нам, как национальному организму, возможность в самой широкой мере использовать существующую на нем богатую литературу по всем отраслям практического знания, что позволит нам тотчас же развернуть сеть средних и высших учебных заведений, создать современный государственный аппарат, промышленность и, наконец, армию, на создание которой придется напрячь все силы народа». А.К. весьма оптимистично оценивал перспективы внедрения этого языка в государственную и общественную практику. Ее возможно было осуществить «уже через пять-семь лет после обретения Кавказом независимости» (А.К. 1935. С. 19).

Еще одной стороной языковой проблемы был алфавит, на котором должен был основываться общенациональный язык. Для ряда кавказских идеологов весьма заманчивой была идея принятия арабского алфавита. С одной стороны, он достаточно терпимо мог быть воспринят большинством исламскоориентированных народов Северного Кавказа, а с другой — за арабицей уже стоял исторический опыт приспособления под нужды местных языков. Немаловажное значение имели события сравнительно недавнего прошлого, когда I съезд горских народов (Владикавказ, май 1917 года) постановил, что «для всех горцев Кавказа за основной должен быть принят арабский алфавит с прибавлением лишь тех букв для звуков, которых нет в арабском алфавите, но с неременным условием, чтобы одинаковые звуки в языках горцев обозначались бы одинаковыми начертаниями».

Другая часть эмигрантских идеологов обращалась к латинице. Отсюда возникший в эмигрантской среде интерес к проводившейся с 1922 года на Северном Кавказе кампании по созданию письменности для местных народов. Как известно, графической основой изобретаемых алфавитов была избрана латиница, при этом задачей созданного

в 1924 году Комитета по унификации местных алфавитов, как видно из его названия, было создать проект единой графической латинизированной системы для всех народов региона. Нужно сказать, что эта наметившаяся первоначально тенденция была весьма благожелательно воспринята в рядах кавказской эмиграции.

В рамках пропагандировавшей идеи кавказского единства создание общего алфавита для письменностей всех народов региона воспринималось как важный шаг к достижению искомой интеграции. Однако деятельность Комитета не привела к желаемым результатам. Соответственно новосозданные алфавиты имели порой значительные отличия друг от друга, что в эмиграции тут же было охарактеризовано как сознательный акт советской власти, стремящейся «всеми силами к раздроблению национального Северного Кавказа» (*Билатти* 1934а. С. 18).

Эмигранты решили внести собственный вклад в достижение искомой цели. В мае 1935 года в Восточном институте в Варшаве была создана комиссия по выработке унифицированного «кавказского» алфавита. В состав комиссии входили известные польские востоковеды — сотрудники Восточного Института Ольгерд Гурка, Станислав Понятовский, директор Этнологического институт Ананиаш Зайончковский, директор Школы восточных языков Михал Домашевич и др. Со стороны кавказцев — аварец Багаэддин Хурш, кумык Урхан Шамхал, осетины Барасби Байтуган и Бало Билатти, вайнахские интересы представлял Ибрагим Чулик, а абхазо-адыгские — Хусейн Кумуз и Магомет Чукуа. Создание комиссии объяснялось «исходя из необходимости создать конкретный почин в таком важном для национального развития Северного Кавказа деле выработки общего алфавита», при этом «комиссия вынуждена была приступить к работе с имевшимися силами». Действительно, кавказские члены комиссии не были лингвистами, но они владели живой разговорной речью, консультировали польских специалистов, с энтузиазмом отдавали свои знания на благо общего дела. Тем не менее авторы проекта понимали все его недостатки, которые не удалось преодолеть (например, были учтены материалы дигорского диалекта осетинского языка, но отсутствовали материалы по иронскому диалекта осетинского языка; из адыгских языков использованы материалы лишь кабардинского; отсутствовали материалы лакского языка и др.). Однако достоинством предложенного варианта «кавказского» алфавита его создатели считали то, что «в звуковом отношении алфавит охватывает все языки, включив

в себя наиболее богатые фонетически абазино-абхазский, адыгейский (адыгский. — Ю.А.) и аварский языки». Важным было то, что «почин сделан, создана основа».

Эмигранты надеялись, что алфавит скоро войдет в жизнь «там, где это возможно: в северокавказских (черкесских) национальных школах в арабских странах, в заграничных национальных изданиях и т.д.». Авторы проекта надеялись его усовершенствовать, а потому обратились ко всем заинтересованным лицам с просьбой «высказаться по существу». С особенной настоятельностью обращение было адресовано «преподавательскому персоналу черкесских школ в Сирии, Египте и Трансиордании, а также вообще к работникам на ниве национальной культуры в этих странах» (*Проект* 1938. С. 35).

Внимательно следя за языковым развитием на Кавказе, эмигранты крайне отрицательно оценивали факты, которые воспринимались как лингвистическая русификация. Анализируя неологизмы северокавказских языков, Б. Билатти говорил о новом «терминологическом строительстве», выражающемся в необоснованном введении в лексический фонд русизмов, которые порой калькируются в виде многословных сочетаний («международное юношеское движение», «день материнства и младенчества» и т.д.) без попыток их возможного перевода (*Билатти* 1936. С. 10). Другой автор — Б.К. — обратил внимание на тенденцию, заключавшуюся в «изгнании из этих (кавказских. — Ю.А.) языков "чуждых", веками уже ассимилированных, терминов (например, арабских и иранских)», которые заменяются опять-таки русскими соответствиями, а также в приспособлении грамматических правил к грамматическим правилам русского языка, приводя в пример материалы Н. Ф. Яковлева по грамматике кабардинского языка. (*Б.К.* 1935. С. 21). Мирза Бала протестовал против такой практики в Азербайджане, в частности против целенаправленного изгнания арабизмов и фарсизмов. В то же время соответствующие термины заменяются не тюркизмами, что было бы логичным, исходя из генетической природы азербайджанского языка, а русизмами (*Мирза Бала* 1936. С. 11).

Негативно воспринимался переход с латиницы на кириллицу. Этой проблеме был даже посвящен специальный «языковедческий съезд», прошедший в Варшаве 31 мая — 1 июня 1936 года, в котором приняли участие, помимо делегатов от кавказских эмигрантских общин, представители эмигрантских организаций тюрков Поволжья (Идель-Урала), Туркестана, крымских татар, Украины, Карелии. В решениях

съезда было сказано, что «с 1929 года русская большевистская партия приступила... к систематической русификации языков всех нерусских народов», и содержалось обращение к Лиге наций с просьбой «исследовать судьбу нерусских языков на территории Советского Союза» (*Протест народов* 1936. С. 21–22).

Важнейшим институтом национально-культурного наследия считались адаты. Укорененность адатов в историческом сознании кавказских народов образно выразил Б. Цораев, сказав, что «это составная часть нашей крови» (*Цораев* 1933. С. 11). Не менее поэтично и эмоционально высказался Т. Елекхоти: «Адат на Кавказе — это душа народа». Впрочем, Т. Елекхоти видел более глубокие корни и основания адатной соционорматики. Прежде всего это тот институциональный каркас, который удерживал бесписьменные и безгосударственные структуры традиционного Кавказа в рамках социальной системы. «Во власти адата находились не только поступки человека, — писал Т. Елекхоти, — но и малейшие его движения. По адату кавказец ходит пешком, по адату у него манера ездить верхом, по адату он одевается... Семейный быт, похороны, соболезнования, всякого рода торжества и празднества, гостеприимство, почет старшим, женщинам — все это предусмотрено адатом».

С другой стороны, адат вырабатывает «характер отдельного человека и всего народа», то есть является основанием не только поведенческих реакций индивида, но формирует его психологические, ментальные структуры, которые обуславливают духовный статус, мировоззренческие идеалы и этнокультурную идентификацию. «Адат побуждал к героическим подвигам и бескорыстному самопожертвованию, — указывал на эти идеалы Т. Елекхоти. — Адат создал красивый быт и рыцарский дух». По Т. Елекхоти, это были общерегиональные и общетнические черты, чему способствовала всесословность адатов. «Традиции на Кавказе не являются достоянием какого-либо высшего класса, а всего народа», — указывал он (*Елекхоти* 1937. С. 19).

Наконец, адат и основанные на нем обычные нормы воспринимались как едва ли не основной этномаркирующий признак, который выделял и специфицировал народы Кавказа в восприятии окружающего этнокультурного мира. «Адату мы обязаны всем тем, — писал Т. Елекхоти, — что доброго и лестного сказали о нас великие русские гении» (*Елекхоти* 1937. С. 17). Соответственно эмигранты резко выступали против уничтожения адатной норматики, против распростра-

ненных в русской официальной литературе представлений о горцах как «лишенных всякого понятия о порядке и справедливости в их быту». Кроме того, «адат был причиной того, что население Северного Кавказа представляло из себя редкий пример великолепного сохранения своего физического благосостояния, наравне с высокоразвитой моралью как в личной, так и общественно-национальной жизни» (*Горский суд* 1939. С. 23–24).

Соответственно, утерю адатов, их размывание и эрозию под воздействием социальных условий на родине эмигранты воспринимали как угрозу самому историческому существованию народов региона. Без традиционного адатного наследия или вне его народы Кавказа неминуемо теряли социальные и духовные ориентиры, что грозило культурной деградацией, ассимиляцией и этнической смертью. Исходя из этого, Т. Елекхоти формулировал важную задачу политической деятельности кавказской эмиграции: «В противовес борьбе с адатом, объявленной большевиками, мы должны сделать одним из лозунгов нашей борьбы **борьбу за адат**» (*Елекхоти* 1937. С. 18; выделение автора. — Ю.А.). Впрочем, Джамалэддин считал, что «внутренняя жизнь горцев, быт, традиции и адаты выдержали все тяжкие испытания неизменными» (*Джамалэддин* 1929. С. 7).

Историческое влияние адатов сказывалось и на общих установках социальных представлений народов Кавказа. Однако и здесь видели негативное воздействие советской социальной практики, сопутствовавшей коллективизационным мероприятиям власти. Т. Ф. Маргвелашвили почти катастрофично воспринимал ликвидацию частной собственности в СССР, что особенно разрушительные последствия должно было иметь на Кавказе, где «отрицание идеи частной собственности влечет за собой... перелом, разруху всего, не только экономического, общественного, но и духовного уклада, так как на основе этого принципа покоится весь комплекс культуры и цивилизации Кавказа». И далее вновь и не менее эмоционально «о частной собственности, о правовом ее разграничении, о влиянии и праве пользования, (что) до сих пор сохранились в рудиментарных пережитках и адатах седовласого Кавказа» (*Маргвелашвили* 1934а. С. 13).

Адат институционализировал достаточно гармоничные социальные отношения. Они функционировали не без проблем, однако не канализировались в антагонистические, классово непримиримые противоречия. Большевики пытаются подорвать традиционные основы социального

взаимодействия, внедряя политические неологизмы в язык и чуждые нововведения в социальную практику. Именно это имел в виду Т. Елехоти, перечисляя примеры советского актуализированного новояза: «буржуй, кровопийца, кулак, подкулачник, пролетарий». Он отмечал, что «такие понятия не имеют себе места в быте народов Кавказа. На языки большинства кавказских народов эти термины неперево-димы, так как жизнь наша не знала такого деления общества. Теперь жестокими мерами, вот уже 13 лет, Москва пытается привить нам эти чуждые понятия» (*Елехоти* 1934. С. 16).

Историческим культурным наследием считались и традиционные формы семейной организации. Отличительной чертой последней считалась крепость адатов, которые лежали в основе института брака и семьи. Наиболее показательным его чертами считались экзогамные запреты, распространенные «почти повсеместно на Северном Кавказе». Запрещение браков между родственниками, «даже до весьма отдаленной степени родства» имело не только нормативное значение, но обладало глубокой и важной символикой, олицетворявшей «чистоту» семейной организации; кроме того, экзогамными барьерами «горское общество предохраняло себя от возможной дегенерации» (*Горский суд* 1939. С. 24).

Эмигранты уповали на крепость семейной организации народного быта. Джамалэддин был уверен, что, несмотря на коммунистическую власть, «брак, материнство, почитание старших и священность семейных устоев сохранились у горцев в полной неприкосновенности» (*Джамалэддин* 1929. С. 7). Брачные традиции внушали оптимизм и по поводу сохранения демографического потенциала кавказских народов. «Горец по природе своей — семьянин и горские семьи отличаются многодетностью», — рассуждал Б. Билатти, поэтому «вековые традиции горцев и уклад семейной жизни обеспечивают вполне нормальный прирост населения» (*Билатти* 1934б. С. 24).

Страшась утери национальной норматики, эмигранты с радостью и воодушевлением встречали известия с родины, которые интерпретировались как проявления «народного духа», верность старым обычаям и т. д. Так, комментируя вычитанное в советских газетах сообщение о том, что в райвоенкоматы Абхазии поданы более пятисот заявлений о приеме в военные школы, журнал «Кавказ» радостно констатировал: «Дух всаднический, кавалерийский, видимо, не совсем угас и в коренных кавказских народах». В том, что «значительная часть абхазской

молодежи стремится попасть в кавалерию», виделось, по мнению «Кавказа», «нечто знакомое, стародавнее», свидетельствующее, что «самые глубокие потрясения не изменяют некоторых привычек и пристрастий» народов региона (*Читая газеты* 1936. С. 19).

В то же время советские нововведения внушали определенные беспокойства. Так, растиражированные советской пропагандой мероприятия по раскрепощению женщин эмигранты воспринимали не иначе как наступление на традиционный быт. Сообщение советских газет о том, что в Шалинском районе Чечено-Ингушетии организована «сотня девушек-всадниц, которыми руководит первая девушка — секретарь райкома комсомола — Сепиат Абдуллаева», было прокомментировано как свидетельство «еще большего углубления работы по “раскрепощению горянки”», что является «основой коммунистической работы на Северном Кавказе» (*Чукуа* 1936. С. 19).

Как новая атака на национальную самобытность горцев была расценена кампания против ношения национальной одежды. Эмигрантов возмущало, что советская пропаганда объявляла традиционный костюм «пережитками прошлого», казалось невероятным, что горская одежда объявлялась неудобной, громоздкой, негигиеничной, препятствующей хозяйственным занятиям, в то время, как «она не должна колхозника стеснять в движениях, в работе». При этом призывалось удалить «все то нехорошее, что было в старом национальном костюме», объявить поход «за современный национальный костюм, но против старой одежды». Эмигранты расценили это как очередное свидетельство того, что национальная «самобытность подвергается уничтожению во имя “единства социалистической культуры”» (*Новая атака* 1934. С. 30).

Не прошла мимо внимания эмигрантов и кампания против ношения кинжала, особенно усилившаяся на советском Кавказе в 1928–1930 годы. Пропагандистские лозунги того времени тиражировали клише о «диких обычаях», которые «должны отойти в предание», в том числе и обычай ношения кинжала, ибо «кинжал не украшение. Он — орудие смерти» и т. п. Однако для эмигрантов кинжал оставался неотъемлемым атрибутом национального костюма и, следовательно, значимым объектом культурного наследия. Впрочем, проведение антикинжальной кампании, по мнению эмигрантов, свидетельствовало о важном обстоятельстве, которым был удовлетворен, в частности, Хецон, который отметил, что борьба с кинжалом говорит о его наличии, следовательно «в народе нашем живет еще старый дух» (*Хецон* 1929. С. 20).

Между тем на родине применялись и другие методы «антикинжалной» борьбы. Комментируя один из них, в частности запрет кустарям производить холодное оружие и принуждение их к производству предметов хозяйственного и бытового потребления, в том числе огородного и садового инвентаря и т. д., журнал «Горцы Кавказа» выражал надежду, что «из этой советской затеи ничего не выйдет, ибо, пока горец остается горцем и носит черкеску, ему будет нужен и кинжал» (*Против кинжала* 1929. С. 62).

В то же время эмигранты уловили новые веяния, наступившие в 1936 году и связанные с частичной реабилитацией на родине традиционного материального наследия. «Кавказские национальные изделия опять в моде, а особенно те изделия, которые еще недавно подвергались наиболее усиленному осуждению: оружие и части национального костюма», — сообщалось в эмигрантской прессе. Еще большее удивление вызывало то, что «восстановлен в правах и сам костюм. Мало того — все это пользуется специальным вниманием: власти собирают наиболее искусных специалистов, создают для них особые мастерские, воспевают их труд в печати и окружают всяческой заботой». Эмигранты связывали это с реанимацией «славных казачьих традиций» и казачьих дивизий в Красной Армии, для экипировки которых были необходимы кинжалы, шашки и черкески. «Только поэтому и северокавказец в черкеске и с кинжалом не подвергается уже преследованию и прежним нападкам». Признавая, что теперь «северокавказец может опять спокойно носить свою черкеску», эмигранты оговаривали: «если советские продналоги, хлебо- и мясозаготовки не лишили его возможности приобретать этот обязательный в горском обиходе костюм» (*Мастерская национальных изделий* 1936. С. 36).

Народная одежда в технологическом и эстетическом отношении была неотделима от образов и приемов народного прикладного искусства. Ярким свидетельством художественной самобытности и высокого уровня народного эстетического мышления были художественные промыслы. Воспоминания о триумфе унцукульских мастеров на Всемирной выставке 1900 года в Париже были важнейшим историческим переживанием, которое позволяло кавказским эмигрантам засвидетельствовать перед европейцами об уровне художественного мышления народов региона, в традиционном искусстве которых «видны высокая культура и тонкий вкус художников, творческий свет многовековой духовной жизни Северного Кавказа» (*Аксайлы* 1936. С. 15).

Эмигранты с удовлетворением отмечали, что «число занимающихся кустарным промыслом в семи горских областях достигает 10 тыс. человек. В Дагестане число кустарей доходит до 17 тыс. человек». Эти подсчеты велись на основе официальных советских данных по «зарегистрированным кустарям», то есть мастерам, объединенным в артели «промкооперации», которые работали «под контролем и по директивам соответствующих советских чиновников». Исходя из этого, высказывались вполне обоснованные предположения, что «число кустарей и ценность их продукции значительно выше» (*Кустарная промышленность* 1932. С. 32).

В то же время с родины приходили известия, которые мигранты интерпретировали как упадок и регресс народных промыслов и уровня мастерства художников прикладного искусства. Неопровержимым свидетельством этого было то, что «кубачинские граверы выполняют сейчас специальный заказ: делают серебряные пояса и газыри для казачьих частей красной армии» (*Кубачи* 1938. С. 40). То же самое в Азербайджане, где состояние коврового производства внушало опасение, ибо «излишняя гонка за тематикой, предусматривающая исполнение портретов «вождей» или производства нефти и хлопка на коврах, может скомпрометировать и эту еще незатронутую область» (*Упадок кустарного мастерства* 1939. С. 36).

Важнейшим элементом национальной культуры считалось устное народное поэтическое творчество. Его «запасы» на Северном Кавказе представлялись «буквально неисчерпаемыми». Для эмигрантских идеологов было важным, что в кавказском фольклоре, «несмотря на языковые различия, многое... является общим». Это следствие того, что памятники устного народного творчества остаются «созданием не племенного, но общенационального духа». Поэтому, как считал Догуж, в народном творчестве народов региона в сильнейшей степени развит жанр героического сказания. При этом образы воспетых народом героев — имама Шамиля, Хочбара, Андемыркана, Чермена и др. «настолько близки себе по духу, что их можно назвать вариантами одного и того же сказания». Столь же ярким свидетельством общности народов региона являются эпические нартвовские сказания и северокавказские версии мифа о Прометее (*Догуж* 1935б. С. 13–14).

Важно отметить, что эмигранты не только публиковали в своих изданиях образцы северокавказского фольклора, но занимались его научным изучением. В этом отношении весьма характерны серия статей

Æsson, посвященных основным героям нартского эпоса (Æsson 1936a; Æsson 1936b); активно публиковались тексты национальных вариантов нартских сказаний, образцы сказочного фольклора и другие материалы устного народного творчества.

Эмигранты внимательно следили за изданиями фольклорных текстов на родине. Как правило, многое вызывало неудовольствие. Издание «Адыгейских сказок» (1935) в обработке П. Максимова критиковалось за то, что материалы «подверглись специальному подбору и существенным искажениям в духе правящей идеологии». Аналогичными сомнениями были встречено известие о готовящемся выходе в свет в издательстве «Академия» сборника кабардинского фольклора (*Новые советские издания* 1936. С. 26). Впрочем, критические сомнения не мешали эмигрантским изданиям перепечатывать тексты, подготовленные советскими фольклористами, хотя бы из того же сборника П. Максимова (см., например, *Сын ворона* 1936); печатались также отдельные материалы, например, из вышедшего в 1937 году издания «Горские сказки» (см.: *Медведь, волк, лиса* 1937).

Объектом пристального внимания эмигрантов было развитие научных исследований в СССР, касающихся изучения культурного наследия, в том числе археологического. Так, летом 1933 года интерес вызвала информация об экспедиции А. А. Миллера, «который предполагает заняться раскопками и изучением древних погребений, стоянок первобытного человека, могильников и пр., находящихся в районе Нальчика». Сочувственно цитировались слова Миллера, о том, что «раскопки должны дать ценнейший для науки археологический материал, который, по изучению, будет передан местному музею». Была информация о раскопках, начатых в Дарьяльском ущелье (*Раскопка старинного укрепления* 1936. С. 26) и др. Следует отметить, что систематические сообщения об археологических работах, проводившихся экспедициями ГАИМК, Эрмитажа и др. учреждений, делали также известными в эмигрантской среде имена А. П. Круглова, Е. И. Крупнова, Б. Б. Пиотровского и др. молодых советских исследователей, изучавших древности Кавказа.

Не оставались без внимания и работы по этнографическому изучению Кавказа. Приходили вести из Чечни, где горским краевым институтом была проведена экспедиция, целью которой было «систематическое социально-культурное изучение Чечни. Впервые научно была выявлена морфология чеченских тейн (так в т.) (кланов) и структура

родов (гаар). Экспедиция склонна толковать государственное устройство Чечни, существовавшее издревле до самого последнего времени, как «союз кланов»» (*Ценные находки* 1929. С. 56).

Активно и сочувственно обсуждалась и другая информация, поступающая с родины. Так, стало известно, что «члену краевого горского института А. Н. Тарасову удалось открыть в Ленинграде много неизвестного и ценного материала по кавказоведению. Материал этот касается торговой политики России на Зап (адном) Кавказе в начале и середине XIX века, ссылки горцев в отдаленные губернии, первоначальной колонизации Сев. Кавказа, начатков школьного образования у осетин, кабардинцев, предшественника имама Шамиля — Казим-Муллы и т. д. Сотруднику ростовского института удалось также найти подлинник "записки" де-Скасси "О кавказских делах" (1810–1830), проливающий свет на взаимоотношения горцев с пришлыми военными колонизаторами» (*Хроника* 1929. С. 61). Было сообщение о приобретении Северо-Кавказским горским лингвистическим институтом рукописи Магомет Тагира из Караха «Блеск горных сабель в некоторых газаватах Шамиля», написанной на арабском литературном языке, повествующей о событиях Кавказской войны, пребывании Шамиля в русском плену (*Новые исторические документы* 1936. С. 26). С интересом было встречено сообщение о находке грузинским исследователем Абуладзе образцов албанского алфавита, обнаружение в библиотеке Эчмиадзина рукописи Джуаншера (VII век) и др. Учитывая культ Руставели, который существовал среди эмигрантов, особенно, естественно, грузинских, важна была информация из Грузии, из которой стало известно о новооткрытом ранее не известном рукописном списке его великой поэмы (*Новая рукопись* 1935).

С большим энтузиазмом встречались известия о том, что «культурные учреждения Северного Кавказа... стремятся собрать и систематизировать весь богатейший материал устного народного творчества», а «научно-исследовательские институты... проектируют реализацию обширных издательских программ, долженствующих охватить народное творчество во всем его объеме» (*Догуж* 1935. С. 13–14). В этом ряду эмигрантов привлекло сообщение из Абхазии, где местный научно-исследовательский институт краеведения «выпускает из печати первый сборник абхазских народных сказок, в который войдет пятьдесят сказок, впервые появляющихся в печати», а «знаток фольклора Абхазии Д. И. Гулия подготовил к изданию сборник абхазских народных

пословиц, загадок, скороговорок и др.». Было подчеркнуто, что «книги издаются на абхазском и русском языках» (*Хроника* 1934. С. 40).

Сочувственно воспринимались известия о расширении музейной работы на Северном Кавказе. Так, в прессе была помещена подробная информация об открытии во Владикавказе (в эмигрантской печати город упорно именовали Терк-кала) музея Коста Хетагурова.

В целом эмигранты с доверием относились к научным авторитетам и квалификации научных работников и специалистов-гуманитариев из молодых исследовательских центров Кавказа, часто перепечатывали их статьи. Так, отмечая 30-ю годовщину со дня кончины Коста Хетагурова, журнал «Северный Кавказ» поместил изложение статьи Цомака Гадиева, опубликованной в «Известиях Северо-Осетинского НИИ краеведения» (Владикавказ. Вып. 1) (*Коста Хетагкаты* 1936).

Литература также была в числе важнейших маркеров национального культурного наследия. Прежде всего подчеркивалась древность литературных традиций, представленных у народов Южного Кавказа. В то же время, несмотря на относительную молодость северокавказской литературы, предметом гордости были и ее успехи. Эмигранты по мере возможности следили за литературной жизнью на родине. Дзамбулат Дзанти отмечал, что произведения горских поэтов, печатающихся на родине, «отличаются высокими художественными качествами и всецело посвящены природе, нравам и жизни народов Кавказа... Образность изображения, благозвучность, глубина выражения, четкость стихосложения — вот основные черты творчества горских поэтов. Поэты Кавказа не только полны художественного чутья при описании родной природы и бытовых сторон жизни горцев, но они сами непосредственно живут жизнью своих образов, радуются их радостям и страдают их страданиями. Отсюда — такая подлинная их народность» (*Дзанти* 1929. С. 30). Дзанти верно подметил сюжетную и мировоззренческую ориентированность кавказской поэзии. «Горский поэт прежде всего — народник, — писал он, — его поэзия выросла из народной жизни, понятна и близка народному сердцу» (*Дзанти* 1929. С. 31). Для эмигрантов было важно единство мотивов, тематики, идеологии, мировоззрения, которое они находили в творчестве северокавказских писателей и поэтов. Имена и творчество ее представителей — Коста Хетагурова, Магомета Черкеевского, Маная Алибека, Абу-Суфьяна, Темирболата Мансурова, Елбыздыко Бритаева, Блашки Гуржибекова и др. — были окружены в эмигрантской среде неизменным пиететом и уважением.

Значительное волнение вызывали публикации произведений кавказской литературы на Западе, как например, появление в немецком переводе с осетинского поэмы А. Кубалова «Ахсарты Хасана». Произведения кавказской литературы публиковались и в русских переводах. Так, становилось достоянием читателей творчество Коста Фарниона, Г. Малиева, А. Цаликова и др.

Впрочем, опубликованные произведения подвергались порой критическим оценкам. Так была встречена, например, публикация отрывка из пьесы Ю. Гиреева «Шамиль». Рецензент был недоволен, что в пьесе допущено анахронистическое смешение событий, а потому она не может быть «верным отражением эпохи, которая в ней описывается». Тем не менее, было отмечено, что «имам Шамиль изображен здесь таким, каким знает его наша история и каким изображает его народное предание. Высокое чувство ответственности и долга перед Родиной и Народом — это то, чем всю жизнь руководствовался великий Имам. Этот момент отражен в отрывке с надлежащей полнотой» (*Шамиль* 1938. С. 30).

В эмиграции вполне адекватно представляли политические и цензурные рамки, в которые было поставлено свободное творчество писателей Северного Кавказа. Было известно и о практиках идеологических проработок, с помощью которых надзирающие советские органы наглядно очерчивали пространство этих рамок. Преследование писателей, их обвинения в националистически тенденциях давали возможность эмиграции делать вывод о том, что «в поэзии и литературе Северный Кавказ до сих пор еще не дал “классово-выдержанных” произведений, если не считать песнопений в честь Сталина и прочих “вождей”, сочиняемых немногочисленными Сулейманами Стальскими. Произведения, восхваляемые сегодня советской критикой, завтра оказываются с “изъянами” и бракуются. Настоящее вдохновение не решается воспевать мрачную советскую действительность» (*На фронте борьбы* 1937. С. 10).

И все же важно отметить, что эмигранты отдавали должное известным культурным достижениям народов Северного Кавказа за годы советской власти. Большое впечатление производила программа ликвидации неграмотности. Т. Елекхоти откровенно признавался: «Мы все сходимся на ненависти к советскому режиму, но нельзя не согласиться с тем, что революция в ее большевицком воплощении дала нашим народам очень многое». Правда, первым достижением революции он называл «бесповоротную ликвидацию терского казачества», но далее Т. Елекхоти в качестве положительного фактора называет «невероятное

пробуждение среди горцев самодеятельности, результатом чего явилось создание во всех автономных горских областях научно-исследовательских институтов краеведения и реформа письменности» (*Елекхоти* 1936а. С. 35). В другой своей публикации он же отмечал, что «за годы революции дело народного образования среди горцев сделало очень крупные успехи» (*Елекхоти* 1935. С. 14). Джамалэддин признавал, что «культурно-национальные очаги горцев развили громадную работу по краеведению, изучению национальной истории и языка. Большая работа проведена в области собирания народной поэзии. Сильно развилась и вышла на широкий путь горская литературная жизнь» (*Джамалэддин* 1929. С. 7).

Отмечался и подъем печати. Например, не прошел незамеченным выход в свет в Ростове-на-Дону первых номеров журнала «Революция и горец». Алгуз отмечал, что «несмотря на значительное присутствие в журнале специфически большевистского, лица, интересующиеся Кавказом и горцами, найдут в нем много интересного» (*Обзор печати* 1929. С. 48).

Вниманием пользовались события театральной жизни на родине. «При большевиках национальный театр на Северном Кавказе внешне ожил», — с некоторой долей удивления писал Догуж. Он отмечает появление в 1925 году в Темир-Хан-Шуре национальной кумыкской драматической студии, а затем и национального кумыкского театра, труппа которого с 1927 года начала давать стационарные спектакли. Догужу известно о возникновении в дальнейшем «татарского» (азербайджанского. — *Ю.А.*) и татского театров в Дербенте, «кюринского» (лезгинского. — *Ю.А.*) — в Ахты, аварского — в Хунзахе, лакского — в Кумухе, а также появление театральных студий, ставших в дальнейшем труппами национальных театров в других областях Северного Кавказа — в Кабарде, Адыгее, Карачае и др. (*Догуж* 1935а. С. 21–22). Догуж отмечал огромный интерес, с которым спектакли национального театра встречались жителями аулов. «Во время гастролей Темир-Хан-Шурина театра в 1929 году, — писал он, — тысячи зрителей съезжались из окрестных аулов в Нижний Казанище, Карабудахкент, Аксай, Хасавюрт и иные места, посещаемые театром». На спектакль в ауле Хураи из окрестных пунктов съехалось до 12 тыс. зрителей, так что представление пришлось давать на открытом воздухе (*Догуж* 1935а. С. 22).

Однако, следя за советской печатью, эмигранты имели возможность воочию представить все сложности, которые порой подрывали

возможности развития театрального искусства на родине. Так, журнал «Северный Кавказ» дал изложение опубликованной 2 февраля 1937 года в «Орджоникидзевской правде» погромной статьи Я. Лурье «Вредный спектакль». В статье содержалась резкая критика постановки в Северо-Осетинском государственном драматическом театре пьесы Е. Бритаева «Хазби». Объявляя постановку политической ошибкой, Лурье обвинял театр в том, что он «вытаскивает из архива старую пьесу Бритаева, потерявшую революционизирующее значение, которое оно когда-то имела, так как была написана еще до революции». Автор недоумевает, что заставило театр обратиться к этой пьесе, ведь «автор был далек от марксистского понимания истории, а театр не подверг пьесу серьезной, глубокой и идейной переработке» (*Два мерила* 1937. С. 51).

В то же время «идейные переработки», на которые был вынужден идти кавказский театр, его подчиненность идеологическим директивам и цензурной конъюнктуре вызывали неприятие и сарказм. Так, злой и насмешливый отклик вызвала постановка в Кумыкском национальном театре пьесы «Хаджи Мурат». Основанная на вольном переложении сюжета повести Л. Н. Толстого, содержащая важные политические акценты, пьеса представляла своего главного героя как «революционера», защитника и вождя горского «пролетариата». Недоумение вызывало изображение бунта Хаджи Мурата против Аллаха — «он (автор пьесы. — Ю.А.) превращает Хаджи-Мурата в заядлого активиста из союза безбожников», отмечал Дагестанли, написавший заметку об этом шедевре советского театрального искусства. И далее, все же не до конца представляя условия существования культуры в советской действительности, автор восклицает: «И находятся горцы, которые решаются ставить подобную грязную, пошлую дребедень... на кумыкской национальной сцене!» (*Дагестанли* 1935. С. 16).

Сходные обвинения были предъявлены и пьесе грузино-еврейского драматурга Герцеля Баазова «Ицка Роминашвили». Поставленная в тифлисском театре им. Марджанишвили, она была «оснащена большевизской руганью в адрес религиозных обрядов» (*Хроника* 1937. С. 37). Едкий сарказм сопровождал информацию о постановке на тифлисской сцене балета «Малтаква», либретто которого повествовало о разоблачении тружениками группы вредителей народного хозяйства (*Злободневный балет* 1938. С. 38).

Одновременно с удовлетворением отмечалось резко отрицательное отношение зрителей к скороспелым и грубым театральным агиткам.

Так, по сведениям Догужа, в одном из дагестанских аулов труппа из Темир-Хан-Шуры, выступившая с «ярко большевистско-агитационной программой» была «заброшена камнями, стеклом, железом и едва унесла ноги» (Догуж 1935. С. 22).

Тем не менее, у эмигрантов сохранялся острый интерес к положению культурного наследия на родине, с обостренным вниманием воспринималась любая информация о культурной жизни и событиях на Кавказе. Так, отклик нашло открытие 12 декабря 1933 года в Тифлисе выставки картин осетинского (в публикации сказано «северокавказского») художника Махарбека Туганти (Туганова), представившего до 100 живописных и 150 графических работ. «Творчество М. Туганти до революции, — не преминули подчеркнуть в журнале, — носило сугубо национальный характер». Читателям было также сообщено, что в последнее время художник «проживает в Южной Осетии (в Цхинвале), где заведует Областной школой изобразительного искусства» (*Разные известия* 1934. С. 33).

Характерно, что в эмигрантской печати ревниво сравнивался перевод «Витязя в тигровой шкуре», выполненный К. Бальмонтом и изданный в Париже издательством Хеладзе, и новое переложение П. Петренко, которое должно было быть выпущено в Москве издательством «Академия» (*К. Н-ли* 1936).

В эмигрантской печати освещались известные декады национальных искусств, регулярно проводившиеся в предвоенное время в Москве. События начавшейся 5 апреля 1936 года в советской столице декады азербайджанского искусства были подробно описаны в «Кавказе». Отмечалось, что декада, проходящая «с огромным успехом», началась с представления новой оперы первого азербайджанского национального композитора У. Гаджибекова «Кер-Оглу», «вызвавшей во всей московской прессе восторженные отзывы» (*Кавказ* 1936. С. 45).

Ревниво относясь к «приватизации» большевиками национального достояния, в том числе творчества национальных художников слова, эмигранты все же более или менее благожелательно отнеслись к юбилейным торжествам 1937 года в честь 100-летия Ильи Чавчавадзе, которые прошли прежде всего в Грузии, а затем и по всему СССР (*Амирэджоби* 1937). Не осталось без комментариев и празднование в декабре 1938 года 125-летия со дня рождения Мирзы Фатали Ахундова. Однако неприятие вызвала одна черта состоявшихся мероприятий.

«Празднуйа юбилей Мирза Фатали, большевицкие “ученые” из “диамата” хотят представить его как “великого атеиста”? это ли называется чествовать память великого драматурга?» — вопрошал автор заметки в журнале «Кавказ». И резюмировал: «По нашему мнению, это есть худшее оскорбление, которое можно нанести памяти Мирза Фатали» (*Празднование юбилея 1939*. С. 39).

Символичен был образ Саят-Новы, который своим трехязычным творчеством и в эмиграции олицетворял «многовековое культурное единство» народов Закавказья. Известие о том, что в СССР собираются праздновать 140-летие со дня рождения ашуга, было воспринято как желание советских «работников культуры» доказать «”духовную близость” творчества Саят-Новы с советским режимом» (*Разные известия 1936*. С. 29).

В то же время эмигранты крайне болезненно относились к советским пропагандистским клише, представлявшим народы Кавказа до революции отсталыми, поголовно неграмотными, неразвитыми, лишенными света культуры и т. д. Соответственно, опять-таки по советским представлениям, свет культуры пролился на них лишь после Октябрьской революции. Такие заключения вызывали сарказм и насмешки. Узнав о выступлении в печати Омарова, который писал («трындел», по выражению автора заметки) о национальной политике партии, журнал «Кавказ» откликнулся ремаркой: «Если верить товарищу Омарову, то до революции почти не было грамотных чеченцев, а теперь, милостью Ленина, все почти грамотны» (*Хроника 1934а*. С. 14). Т. Елехоти приводил и такой аргумент: «до революции запас офицерского состава среди горцев доходил до 8.000 человек. Это ведь тоже контингент свободно владевший грамотностью... к тому же среди этой массы офицеров было немало выдающихся военных талантов, которые и в Императорской армии играли немалую роль» (*Елехоти 1935*. С. 14).

Как покушение на национальное культурное наследие рассматривалась кампания по переименованиям населенных пунктов, как и всю страну, охватившая Кавказ в 1920–1930-е годы. Откликаясь на один из подобных случаев — переименование Гянджи в Кировабад — журнал «Кавказ» выразил надежду: «надеемся — не надолго» (*Кировабад 1935*. С. 26). Ждать, между тем, пришлось пятьдесят четыре года, исконное название городу было возвращено в 1989 году. Столь же гневную реакцию вызвало волна переименований, направленных на увековечение

имени С. Орджоникидзе. Одно из самых значительных переименований коснулось Кавказа, где территориально-административное наименование *Северокавказский край* было заменено на *Орджоникидзевский*. Эмигранты комментировали: «Советская власть пытается окончательно вывести из употребления термин “Северный Кавказ”» (*Переименование* 1937. С. 29)

В то же время эмигрантские идеологи предостерегали от замыкания в границах этнических культур, от искусственного культивирования национально-культурных особенностей, враждебного отношения к современным новациям. Более того, именно в культурной открытости виделся один из способов сознательного сохранения традиционных особенностей. «В современных условиях сохранить былое величие нашего национального духа, — писал А.К., — возможно лишь в том случае, если нам удастся вооружиться современным же культурным сознанием так, чтобы мы успешно могли отражать натиск всякого рода «измов» XX века, могущих с корнем уничтожить все то самобытное, что сохранилось еще на нашей родине» (А.К. 1935. С. 19).

Гайдар Баммат считал, что, «находясь в изгнании, мы (кавказские эмигранты. — Ю.А.) обладаем одним бесценным преимуществом перед нашими, томящимися под игом советской власти согражданами — мы можем громко и ясно говорить о том, о чем они могут только мыслить» (Баммат 2010. С. 49). Это действительно так. Однако эмигранты не могли не сознать и свою беду: они не могли реально влиять на положение на Родине. Приходилось питаться слухами, обрывками известий, клочками информации, порой недостоверной и обманной.

Но это заменялось интенсивной интеллектуальной работой, созиданием идей, планов и проектов, которые представлялись приложимыми к актуальной кавказской действительности. Несмотря на все различия идеологических подходов, в развитии эмигрантской общественной мысли заметна одна общая черта — практически полное отрицание новых реалий на Кавказе, связанных с советской действительностью, идеализация традиционных институтов кавказской этнической культуры, конструирование умозрительных геополитических концепций. В этих конструкциях, возникших в трагических метаниях между мыслью и реальностью, интенциями и возможностями, видны черты «идеальных типов общественного переустройства, неизбежно связанных с романтическим приукрашиванием действительности» —

черты, подмеченные А. Н. Медушевским для совсем иных времен и обстоятельств (*Медушевский* 2012. С. 3), но неизменно возникающие в условиях разрыва между общественными ожиданиями и реальной действительностью.

Тем не менее, эмигрантские концепции, связанные с осмыслением судеб и перспектив развития национального культурного наследия остаются важным памятником общественной мысли народов Кавказа.

Литература

- А.К.* 1935 — *А.К.* Еще о едином языке горцев // Северный Кавказ. 1935. № 10. С.18–23.
- Аксаилы* 1936 — *Аксаилы* Ю. Аулы художников // Северный Кавказ. 1936. № 27. С.13–15.
- Амирэджоби* 1937 — *Амирэджоби* Ш. Чествуемый Илья Чавчавадзе // Кавказ. 1937. № 6. С. 28–31.
- Билатти Б.* 1935 — *Билатти Б.* Идеологические основы национальных движений // Горцы Кавказа. 1934. № 47. С. 15–21
- Билатти* 1936 — *Билатти Б.* Борьба за язык на Северном Кавказе // Северный Кавказ. 1936. № 27. С. 8–10.
- Билатти* 1937 — *Билатти Б.* Национальный централизм — залог успеха // Северный Кавказ. 1937. № 35. С. 12–16.
- Б.К.* 1936 — *Б.К.* Методы русификации языков в СССР // Северный Кавказ. 1936. № 22. С. 20–23.
- Горский суд* 1939 — *Горский суд* в прошлом // Северный Кавказ. 1939. № 61–62. С.23–24.
- Дагестанли* 1935 — *Дагестанли.* Хаджи Мурат по большевицки // Кавказ. 1935. № 5. С. 15–16.
- Два мерила* 1937 — *Два мерила* // Северный Кавказ. 1937. № 38–40. С. 50–51.
- Джаван* 1936 — *Джаван.* Две альтернативы // Северный Кавказ. 1936. № 30. С. 12–13.
- Джамалэддин* 1929 — *Джамалэддин.* Итоги одиннадцати лет // Горцы Кавказа. 1929. № 4–5. С. 7–8.

- Джейхун-бей* 1934 — *Джейхун-бей*. Моральный пакт // Кавказ. 1934. № 1. С. 13–14.
- Догуж* 1935а — *Догуж*. Театр на Северном Кавказе // Северный Кавказ. 1935. № 13. С. 20–23.
- Догуж* 1935б — *Догуж*. Народные песни и сказания на Северном Кавказе // Северный Кавказ. 1935. № 14. С. 11–14.
- Елекхоти* 1934 — *Елекхоти Т.* Вечные ценности // Кавказ. 1934. № 4. С. 14–16.
- Елекхоти* 1935 — *Елекхоти Т.* Итоги 14 лет // Кавказ. 1935. № 1. С. 13–18.
- Елекхоти* 1936а — *Елекхоти Т.* Самоопределение горцев Кавказа и в частности Осетин // Кавказ. 1936а. № 4. С. 31–37.
- Елекхоти* 1936б — *Елекхоти Т.* Кавказ между Севером и Югом // Кавказ. 1936б. № 8. С. 21–26.
- Злободневный балет* 1938 — *Злободневный балет* // Кавказ. 1938. № 5. С. 38.
- Кировабад* 1935 — «Кировабад» // Кавказ. 1935. № 5. С. 26–27.
- К. Н-ли* 1936 — *К.Н-ли*. Советский перевод «Вепхис Ткаосани» // Северный Кавказ. 1936. № 28–29. С.31–32.
- Ко дню двадцатой годовщины* 1938 — *Ко дню двадцатой годовщины* // Северный Кавказ. 1938. № 49–50. С. 1–4.
- Коста Хетагкаты* 1936 — *Коста Хетагкаты* (к 30-летию со дня смерти) // Северный Кавказ. 1936. № 24. С. 14–17.
- Кундух* 1934 — *Кундух А.* Была ли у иронов (осетин) письменность? // Северный Кавказ. 1934. № 8. С. 22–24.
- Манцава* 1934 — *Манцава И.* Наши задачи // Кавказ. 1934. № 5. С. 15–16.
- Маргвелашвили* 1934а — *Маргвелашвили Т. Ф.* Кавказский национализм // Кавказ. 1934. № 3. С.12–14.
- Маргвелашвили* 1934б — *Маргвелашвили Т. Ф.* Часть или целое // Кавказ. 1934. № 4. С. 19–21.
- Мастерская национальных изделий* 1936 — *Мастерская национальных изделий* // Северный Кавказ. 1936. № 28–29. С.36–37.
- Мирза Бала* 1936 — *Мирза Бала*. Советская языковая политика в Азербайджане // Северный Кавказ. 1936. № 27. С. 11–3.
- Медведь, волк и лиса* 1937 — *Медведь, волк и лиса* // Северный Кавказ. 1937. № 44. С. 40–42.

- Мухелишвили* 1935 — *Мухелишвили М.* Условия существования кавказского объединения // Кавказ. 1935. № 4. С. 16–20.
- На фронте борьбы* 1937 — На фронте борьбы // Северный Кавказ. 1937. № 41. С. 9–10.
- Новая рукопись* 1935 — Новая рукопись «Барсовой кожи» // Кавказ. 1935. № 4. С. 32.
- Новые исторические документы* 1936 — Новые исторические документы // Северный Кавказ. 1936. № 31. С. 26.
- Новые советские издания* 1936 — Новые советские издания // Северный Кавказ. 1936. № 27. С. 26.
- Обзор печати* 1929 — Обзор печати // Горцы Кавказа. 1929. № 8–9. С. 44–48.
- Переименование* 1937 — Переименование «Северо-Кавказского края» // Северный Кавказ. 1937. № 35. С. 29.
- Проект* 1938 — Проект северокавказского унифицированного алфавита // Северный Кавказ. 1938. № 53–54. С. 35–36.
- Протест народов* 1936 — Протест народов «Прометей» против обрусительной политики Москвы // Северный Кавказ. 1936. № 26. С. 20–22.
- Разные известия* 1934 — Разные известия // Северный Кавказ. 1934. № 8. С. 33.
- Разные известия* 1936 — Разные известия // Северный Кавказ. 1936. № 25. С. 29.
- Раскопка старинного укрепления* 1936 — Раскопка старинного укрепления в Дарьяльском ущелье // Северный Кавказ. 1936. № 27. С. 26.
- Сын Ворона* 1936 — Сын Ворона (Из адыгейских сказаний) // Северный Кавказ. 1936. № 28–29. С. 32–34.
- Хроника* 1929 — Хроника // Горцы Кавказа. 1929. № 8–9. С. 61. С. 54–64.
- Хроника* 1934а — Хроника // Кавказ. 1934. № 1. С. 14–16.
- Хроника* 1934б — Хроника // Кавказ. 1934. № 10–11. С. 40.
- Хроника* 1937 — Хроника // Кавказ. 1937. № 3. С. 37.
- Ценные находки* 1929 — Ценные находки в Чечне // Горцы Кавказа. 1929. № 8–9. С. 55–56.
- Церетели* 1934а — *Церетели М.* Открытое письмо Г. Баммату // Кавказ. 1934. № 2. С. 9–12.
- Церетели* 1934б — *Церетели М.* Честь и права нации // Кавказ. 1934. № 5. С. 5–7.

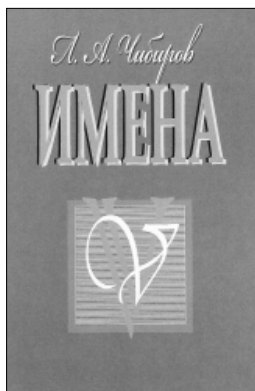
- Цараев* 1933 — *Цараев Б.* Закон на бумаге и закон в крови // Осетия. 1933. № 4–5–6. С. 11–12.
- Читая газеты* 1936 — *Читая газеты* // Кавказ. 1936. № 5. С. 18–19.
- Чукуа* 1936 — *Чукуа М.* Советское казачество // Северный Кавказ. 1936. № 23. С. 14–9.
- Шамиль* 1938 — *Шамиль* (отрывок из пьесы) // Северный Кавказ. 1938. № 45–46. С. 30–33.
- Æsson* 1936a — *Æsson.* Герои нартовских сказаний. I. Сослан-Созрыко // Северный Кавказ. 1936a. № 21. С. 14–17.
- Æsson* 1936b — *Æsson.* Герои нартовских сказаний. II. Нарт Ахсина — Сатана // Северный Кавказ. 1936b. № 24. С. 17–20.

РАЗДЕЛ ТРЕТИЙ

РЕЦЕНЗИИ И ОБЗОРЫ

Ю.Д. Анчабадзе

Рецензия на книгу:



Л. А. Чибиров. Имена. Очерки.
Владикавказ: Ир, 2010. 431 с.; илл.

У автора книги — Людвиг Алексеевич Чибирова — большая и не совсем обычная биография. Известный ученый-этнограф, волею исторических обстоятельств в 1993–2002 годах он возглавлял Южную Осетию в один из самых тяжелых и ответственных периодов становления ее независимой государственности сначала на посту председателя Верховного Совета, а затем президента республики.

Исходя из этого, не сомневаюсь, что приступая к воспоминаниям, Л. А. Чибиров мог бы рассказать о многих событиях, участником которых довелось побывать, равно, как и поведать о многих «именах», к этим событиям причастных.

В рассматриваемой книге автора, как следует из заглавия, также интересуют «имена», однако совсем другие. Л. А. Чибиров пишет о людях, с которыми его свела судьба не политика, а ученого и гуманитария, о коллегах и друзьях, о людях близких и дорогих, кто, как и автор, в своем жизненном и профессиональном пути оказались причастны к духовному и культурному бытию родного народа. Это ученые, литераторы, художники, журналисты, общественные деятели... По существу, в своих очерках Л. А. Чибиров представил очень интересный срез определенного социального пласта нашего общества второй половины прошлого столетия и рубежа веков. Это интеллигенция — прежде всего осетинская (но не только), преимущественно гуманитарная (но в книге

представлены очерки и о представителях других профессий), в основном наши современники (хотя среди персонажей, например, Аксо Колиев и В. Ф. Миллер).

Для меня особенный интерес представили очерки Л. А. Чибирова о коллегах-кавказоведах. Это действительно «имена», личности в жизни, в профессии и в науке, известные всем, кто в какой-либо степени причастен к дисциплинарному полю кавказоведения. Это люди примерно одного поколения, одной генерации, к которой принадлежала и Я. С. Смирнова. Им выпала миссия продолжить академические традиции, заложенные предшествующей когортой кавказоведов, по существу основоположниками кавказоведческой науки, ярким представителем которых был тот же В. Ф. Миллер. Подняв изучение истории, культуры и быта народов региона на новую высоту, расширив и углубив исследовательское пространство кавказоведения, эта генерация ученых вписала собственную яркую страницу в историю отечественной науки. Их творческие достижения ныне хорошо известны, они по праву считаются бесценным не только научным, но и культурным наследием эпохи. Поэтому наш интерес к этим именам естественен, в том числе и к их личностным характеристикам, которые, я убежден, во многом определяют исследовательскую индивидуальность ученого.

Книга Л. А. Чибирова во многом удовлетворяет этот интерес. Автору довелось общаться со многими коллегами по кавказоведческому «цеху», когда (как это часто бывает) профессиональное сотрудничество незаметно перерастает в близкое знакомство, а затем и в личное дружество. Именно это дает право Л. А. Чибирову говорить о своих друзьях в избранном повествовательном ключе, в котором зафиксированные мемуаристом детали и эпизоды повседневного общения служат важными штрихами для личностной и творческой характеристики «имени».

Портретная галерея имен начинается с очерка-эссе, посвященного В. И. Абаеву — «гордости нации», как назвал его автор. Этот эпитет — не литературное преувеличение, но отражение уникальной черты современного общественного сознания осетин, связанной со всеобщим и повсеместным культовым почитанием, которым был окружен В. И. Абаев при жизни и которое сейчас перенесено на память о нем.

Судьба подарила Л. А. Чибирову четверть века знакомства со своим выдающимся старшим современником. Автор описывает встречи с Василием Ивановичем — в Орджоникидзе (ныне Владикавказ), Цхинвале и Москве, во время научных конференций, собраний или диспутов,

в домашней обстановке, в торжественные дни юбилейных празднеств, в совместных поездках по заповедным уголкам Осетии, при посещении ее святынь и святынь. На страницах очерка В. И. Абаев неизменно предстает во всем величии своего человеческого обаяния, являя пример высочайшей культуры и интеллигентности, душевной тонкости, деликатности в общении, а также контрастирующей с нашим миром духовной чистотой нравственных и мировоззренческих позиций. Впрочем, это согласуется и с другими мемуарными свидетельствами о Василии Ивановиче, количество и объем коих постоянно множится.

В очерке же Л. А. Чибирова чрезвычайно интересны воспроизведенные мемуаристом детали бесед с В. И. Абаевым, в которых затрагивались те или иные научные проблемы. Автор фиксирует суждения Василия Ивановича, его слова, ремарки, фразы, замечания; многие из них кратки, сказаны как будто мимоходом, порой даже шутливо, но по существу в концентрированном виде они отражали исследовательские взгляды ученого, его устоявшиеся позиции по конкретным, порой спорным и дискутируемым в научном сообществе вопросам — и этим данные свидетельства очень ценны. Так, резковатое, но справедливое суждение о «горлопанах», которые в топониме *Лондон* углядели осетинскую этимологию, свидетельствует о собственных взглядах В. И. Абаева на пределы иранского лингвистического наследия в Европе, как и повторенные слова Гаппо Баева «Ирыстон Мæздæгæй Гудзаретмæ», вероятно, отражали его представления об историко-ментальных границах Осетии.

Проникновенные слова автор посвятил своим учителям — выдающимся грузинским этнографам Г. С. Читая и А. И. Робакидзе. Подробно повествуя о вехах творческой биографии Г. С. Читая (вклад в кавказоведческую науку, активная роль в становлении этнографического музееведения, эффективная научно-организационная деятельность, в том числе по руководству масштабным проектом «Историко-этнографический атлас Грузии», над которым этнографы республики работали в с конца 1960-х и в 1970-х годах и др.), Л. А. Чибиров не преминул упомянуть те черты личности и характера Георгия Спиридоновича, которые оставили благодарную память в душе и сердце ученика — доброжелательность, готовность всегда оказать помощь и поддержку, «искренние чувства любви и симпатии к осетинскому народу».

В очерке о А. И. Робакидзе автор более свободен. Л. А. Чибиров вспоминает совместную работу во время экспедиционных выездов,

в частности имевшие место смешные и курьезные эпизоды, историю написания своего докторского исследования, которое создавалась при научном консультировании А. И. Робакидзе, рассказывает о разновременных встречах и беседах с учителем. Образ, который создан пером мемуариста, легко узнаваем всеми, кому, как и автору, посчастливилось быть знакомым с Алексеем Ивановичем. Л. А. Чибиров показал главные черты его незаурядной личности — широту и свободу мышления, твердость характера, верность коллегиальному и личному дружеству.

Л. А. Чибиров упоминает о сложных личных взаимоотношениях, которые существовали между Г. С. Читая и А. И. Робакидзе, однако деликатно не углубляется в детали и подробности. Между тем антагонизм между двумя мэтрами грузинской этнографии, который в общем-то ни для кого не был секретом, являлся фактором, имел известное влияние на внутреннюю жизнь этнографического сообщества Грузии, порождая, в частности соперничество между двумя его «школами». Однако кто сказал, что соперничество школ, идей, концепций, методологий наносит вред развитию науки? Скорее наоборот, и значительные успехи грузинской этнографии второй половины XX века, опирающиеся на работы Г. С. Читая, А. И. Робакидзе и их последователей и учеников, есть яркое тому подтверждение, хотя, конечно, сводить все линии развития грузинской этнографической науки к непростым взаимоотношениям ее наиболее выдающихся представителей вряд ли правомерно.

Главное, что эти взаимоотношения никогда не выносились за формальные внутрицеховые пределы и не превращались в мелко-личностные столкновения, «жертвами» которых, как это часто бывает в аналогичных случаях, становятся представители противоположных лагерей, которых надо «топить». Именно поэтому Л. А. Чибиров с полным основанием говорит о Г. С. Читая и А. И. Робакидзе как о своих дорогих учителях, которые в равной степени сыграли решающую роль в научной карьере своего ученика.

Заданный камертон повествования — соединение строго объективных оценок научного творчества героев с субъективизмом личных воспоминаний — присутствует и в других очерках книги, посвященных, например, выдающимся этнографам — Ш. Д. Инал-ипа и Б. А. Калоеву.

Этот метод помог автору создать очень яркий, выразительный портрет замечательного историка и человека трагической судьбы Г. Д. То-гошвили. Автор вполне обоснованно считает, что труды этого ученого, прежде всего монография «Сослан Давид», «вошли в классику истори-

ческого осетиноведения». Однако, возможно, не только для рецензента, откровением стали подробности тяжелейшей жизненной ситуации, в которой оказался Г.Д. Тогошвили, имевший смелость до конца отстаивать свои научные позиции. Л.А. Чибиров свидетельствует, что за исследования о Давиде Сослане «в определенных кругах Тбилиси началось преследование ученого», а после его выступления с изложением своей концепции на научной конференции в Сухуме в 1988 году «началась открытая травля», его «оскорбляли, унижали, преследовали его детей, охаивали его труды». Впрочем, из материалов книги явствует, что сложности у Г.Д. Тогошвили начались еще задолго до этого. В опубликованном автором письме к нему А.И. Робакидзе от 23 июля 1971 года читаем: «На защите диссертации Г.Д. Тогошвили вопросы условий и времени заселения отдельных районов Грузии осетинами почему-то приняли весьма острый характер». Увы, «острый характер» они имели и впоследствии.

Можно только представить в каком тяжелейшем моральном состоянии приходилось жить и работать ученому все эти годы. Но трудности его не сломили. Г.Д. Тогошвили был полон сил, надежд и желанием трудиться: за два месяца до смерти в письме Л.А. Чибирову он беспокоится лишь о судьбе рукописи учебника по истории Южной Осетии, соавтором которого являлся.

Уход из жизни Г.Д. Тогошвили явно был ускорен сложившейся вокруг него ситуацией, поэтому, называя его «жертвой», Л.А. Чибиров, вероятно, не так уж далек от истины. К сожалению, человеческая судьба Георгия Давидовича была сломлена безвременьем, охватившим Грузию рубежа 1990-х годов, когда рвавшиеся к власти экстремистские лидеры спровоцировали кровавые столкновения в Южной Осетии, последствия которых Г.Д. Тогошвили тяжело переживал. В своей же научной судьбе он также столкнулся с обстоятельствами, которые в целом губительны и мертвящи для науки, равно как и «не совместимы с жизнью» их истинных служителей: политизацией и идеологизацией научного знания, тенденциозностью и конъюнктурностью официально поддерживаемых взглядов и концепций, агрессивной нетерпимостью субъективистской критики. История кавказоведения оказалась несвободной от этих черных страниц, забыть которые мы не имеем права.

Еще одно имя, которое присутствует на страницах книги — Вилен Уарзиати. За отпущенное ему короткое время он многое успел сделать, оставив значительное научное наследие. Преждевременная

смерть Вилена лишила осетиноведение одного из самых талантливых и вдумчивых исследователей, поэтому горькое сожаление о рано угасшей жизни, о нереализованных возможностях, о неосуществленных планах сопутствует воспоминаниям автора о своем младшем коллеге. Личное общение дополнялось продолжавшейся едва ли не все годы знакомства активной перепиской, часть которой автор опубликовал на страницах своей книги — от первого письма, где Вилен робко напоминает маститому ученому об их первом знакомстве на конференции в пединституте, до последних, в которых заинтересованно обсуждаются те или иные исследовательские проблемы.

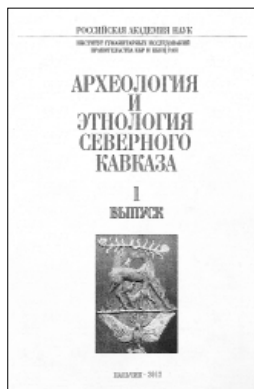
Для меня особенный интерес представили письма, которые Вилен посылал в Цхинвал (он неизменно называл его Чьреба) из Москвы. Вилен — в те годы аспирант Института этнографии АН СССР — сообщает адресату о жизни института, прежде всего его сектора (ныне — отдела) Кавказа, рассказывает о работе сотрудников, о происшедших событиях, перипетиях обсуждения представленной им рукописи кандидатской диссертации, на которую «получил от секторян хорошие замечания» и др. Вилен пишет столь подробно и обстоятельно, что письма читаются как своеобразная летопись нашего отдела, в котором в те же годы я был аспирантом и в котором ныне служу. Однако память — по легкомыслию, по небрежению — не сохранила многие даты, события, факты, которые вдруг, через десятилетия оказались воскрешенными внимательным и доброжелательным пером Вилена.

Вообще, в книге много писем. Л. А. Чибилов щедро ввел в повествование материалы из своего личного архива, в результате мы можем познакомиться с большими блоками эпистолярного наследия не только В. С. Уарзиати, но В. И. Абаева, А. И. Робакидзе, Б. А. Калоева и др. Это очень ценный материал, который позволяет увидеть новые, порой очень важные и неожиданные грани личности и характера героев данной книги, как, впрочем, и автора, который в той же мере является «героем» данных эпистолярных свидетельств.

Л. А. Чибилов иногда сетует, что что-то забыл, что-то упустил, сокрушается из-за «несовершенства» памяти и т. д. Однако то, что памятью рассказчика сохранено, описано столь живо, искренне и эмоционально, что выдвигает «Имена» в ряд важнейших нарративных документов, свидетельствующих о выдающихся личностях, составивших славу и честь многонационального содружества наших народов.

Ю.Д. Анчабадзе, Л.Т. Соловьева

Рецензия на книгу:



Археология и этнология Северного Кавказа.
Сборник научных трудов / Редакторы:
Бгажноков Б.Х., Фоменко В.А.
Нальчик: Издательский отдел КБИГИ, 2012.
Выпуск I. 178 с., илл.

В Нальчике вышел в свет первый выпуск нового издания «Археология и этнология Северного Кавказа». На его страницах представлены статьи, отражающие новейшие исследования социокультурного развития народов Северо-кавказского региона в древнейший и средневековый периоды. В то же время анализируемый материал зачастую отражает исторические реалии, выходящие далеко за пределы обозначенного географического ареала. Это закономерно, ибо, как подчеркнул в своей открывающей сборник статье «Краткий очерк первобытной археологии Северо-Западного и Центрального Кавказа (каменный век и энеолит) И. М. Чеченов, «Кавказ издревле служил тем мостом, который связывал Юго-Восточную Европу с Северо-Западной Азией» (с. 5).

Активные трансрегиональные контакты были характерны уже для древнейших периодов истории, что и показал в своей статье И. М. Чеченов. В небольшом по объему тексте автору удалось представить читателю основные этапы социо- и культурогенеза на Кавказе, охватывающие огромный по временной протяженности период, начало которого связано с появлением здесь групп архантропов на стадии человека умелого (только опечаткой можно считать наименование этой предковой формы человека не *homo habilis*/хомо хабилис, а хомо

сапиенс; с. 9). И. М. Чеченов обрисовал общие тенденции древнейшей истории Кавказа, последовательно прослеживая взаимосвязи и взаимообусловленность эколого-климатических изменений в регионе, расширения и специфики хозяйственно-культурной деятельности его древних насельников, их многообразных связей с «населением сопредельных и отдаленных областей Передней Азии, Закавказья, Юга Европы» (с. 14).

Ярчайшей странице культурной истории Кавказа III тыс. до н.э. посвящена статья Б. Х. Бгажнокова «Кавказские дольмены: планетарные свойства и местные традиции». Археологически кавказские дольмены изучены относительно неплохо, однако общеисторические и культурологические интерпретации недостаточны. Б. Х. Бгажноков сосредоточился именно на этом исследовательском направлении. Сопоставив материал по традициям дольменостроительства на пространствах Евразии, автор не склонен искать по ойкумене некий «центр дольменной цивилизации», выступая, вероятно, за единственно правильную объясняющую гипотезу о «типологическом», «принципиальном единстве духовной и материальной культуры» обществ Евразии, в среде которых зародилась практика строительства мегалитов. Этому не противоречит наличие несомненных специфических черт, присущих региональным строительным традициям. Б. Х. Бгажноков указал на местные кавказские отличительные признаки: герметичность камеры, отверстие в передней стене, закрывающая это отверстие втулка, корытообразные конструкции и дольмены-монолиты.

Б. Х. Бгажноков подчеркнул важное обстоятельство, говоря о «многочисленности, иерархичности, сравнительно высоком уровне социальной и культурной самоорганизации сообществ, возводивших кавказские дольмены» (с. 49). Действительно, возвести дольмен было под силу лишь группе строителей, представляющих социум, достигший вполне определенного уровня социального, культурного и производственно-технологического развития. Этот детерминант был, на нашем мнению, в числе основных, определивших разновременность зарождения традиций дольменостроительства в соответствующих ареалах Евразии и Северной Африки. Выскажем также предположение, что именно дольменостроительство становилось для социума манифестирующим, знаковым маркером его культурного и технологического прорыва, позволившим воплощать в величественных материальных объектах представления и концепты высокоразвитой, многослойной

идеологии, которая наряду с отмеченной Б. Г. Бгажноковым «планетарной» общностью обладала яркой местной спецификой, связанной с «культом камня и культом предков, с характерным только для древних жителей Западного Кавказа ритуальным осмыслением и представлением этих культов» (с. 51).

Это также стало витализирующим механизмом, поддерживавшим в кавказских обществах дольменные традиции. Память о древнем «прорыве» долгое время сохранялась в местных социумах, обрастая со временем легендарными переосмыслениями, поместившими дольменную эпоху в «идеальное» и славное прошлое. В истории человечества часты примеры, когда старые идеалы возвращались в виде идеологических реминисценций, подражательства, моды, вторичных форм культуры (по К. В. Чистову) и т. д. Возможно, именно об этих процессах свидетельствуют приведенные Б. Х. Бгажноковым факты возобновления строительства мегалитических сооружений в VIII–XII веках в Верхнем Прикубанье.

Впрочем, возможны и другие объяснения. Б. Х. Бгажноков своей статьей провоцирует на новые размышления и дискуссии, при этом думается, что наиболее важным направлением в осмыслении темы является интерпретация духовных аспектов, связанных с функционированием дольменов — этих, по выражению А. Д. Сахарова, выдающихся памятников интеллектуальной деятельности народов Кавказа.

Некоторым аспектам духовной культуры народов региона посвящена интересная статья Ю. А. Прокопенко «Орнаменты и плоскостные антропоморфные и зооморфные изображения в художественной культуре населения Центрального Предкавказья второй половины I тыс. до н. э.». Проведенное автором подробное и детализированное описание археологического материала показало весьма разнообразные приемы орнаментирования артефактов, применявшиеся местным населением. Это дает возможность не только «инвентаризировать» орнаментальные мотивы, но в какой-то степени реконструировать черты художественного мышления древних мастеров, способы эстетизации окружающего материально-вещного мира. Обращают на себя внимание сюжетные композиции. Часть из них весьма прозрачны по семантике: хозяйственные работы, сцены охоты, сражения и др., но часть допускает разные толкования. Так, Ю. А. Прокопенко предполагает, что запечатленная на тулове золотого колпачка из Курджипского кургана многофигурная сцена с двумя воинами, которые одной рукой ухватились за воткнутый

в землю дротик, а в другой у одного — меч, у второго — отрубленная голова, изображает эпизод героического эпоса. Нам неизвестны подобные сюжеты в дошедших до нас пластах архаической кавказской эпики, но выразительная сцена явно имела реальные основания, возможно, в обычаях ведения войны, ее ритуального сопровождения и т. д. Вообще материалы, обобщенные Ю. А. Прокопенко, предоставляют немало возможностей для палеоэтнографических заключений.

Сказанное относится и к статье В. Е. Маслова, К. И. Красильникова, Г. Г. Пярых «Погребение с мечом из могильника Львовский-VII (Республика Дагестан)». Авторы вводят в научный оборот материалы, полученные во время раскопок погребения, которое уверенно датируется II—I веками до н. э. Изучение погребального инвентаря — самого железного меча, а также керамического комплекса позволило авторам сделать вывод о «западном векторе региональных кавказских связей» (с. 70), что имеет важное значение для уяснения общей динамики истории региона на исходе последнего тысячелетия до н. э.

Большой блок материалов так или иначе связан с адыгской тематикой. В статье «Археологические данные о происхождении дигорских Баделят» В. А. Кузнецов выдвигает гипотезу о кабардинском происхождении этой привилегированной прослойки осетинского общества. Как всегда, исследовательскую работу одного из самых уважаемых и авторитетных членов научного сообщества кавказоведов отличает широта общенаучного кругозора, тщательность и скрупулезность аналитической работы с источниками, нетривиальность выводов. В то же время автор утверждает, что его выводы — «лишь допустимая постановка проблемы». Сам яркий и умелый полемист, Владимир Александрович приглашает коллег и специалистов к спору, справедливо отмечая, что «обсуждение спорных проблем всегда полезно для науки, ибо приближает нас к познанию Истины» (с. 106).

Ф. А. Озова в статье «К вопросу о происхождении княжеской династии Черкесии» ставит вопрос о времени и обстоятельствах сосредоточения в начале XIII века общеадыгской власти в руках Абдан-хана, ставшего родоначальником династии Иналидов, названной по имени ее наиболее выдающегося представителя князя Инала. Несколько избыточный (на наш взгляд) материал статьи, связанный с анализом христианизации адыгов, историческим феноменом Тьмутараканского княжества и др., уводит автора в сторону от заявленной темы. Однако на этом исследовательском поле Ф. А. Озова сделала немало глубоких

наблюдений, которые, безусловно, должны быть приняты во внимание при дальнейших исследованиях этих и смежных с ними вопросов.

Интересный материал проанализирован в статье В. А. Фоменко «Адыги в верховьях реки Кубань в XIV–XVIII веках». Археологический материал этого периода позволил автору реконструировать основные особенности расселения групп адыгов на данной территории, специфику погребальных обрядов, некоторые черты социальной и военной истории.

Остро полемичный характер носят размышления А. И. Дружининой, изложенные в статье «Отражение эволюции религиозных представлений в погребальном обряде адыгов XIV–XVIII веков». Отметая ряд спорных позиций в освещении вопроса в предшествующей историографии, автор останавливается на возможностях информационно-поисковой системы «ADYG» для изучения эволюции погребального обряда. А. И. Дружинина продемонстрировала эти возможности, проанализировав материалы по сорока пяти могильникам. На основании проделанной работы автор представила основные направления и хронологические этапы эволюции погребальных традиций адыгов в рассматриваемый период.

Основным изучаемым источником для Т. Р. Загазежева стали мемориальные стелы. В статье «Старинные надгробные памятники с. Аушигер» автор ведет своеобразное «расследование», идентифицирующее личности погребенных. Частная, казалось бы, задача. Однако для ее решения Т. Р. Загазежев привлекает значительный массив нарративных, фольклорных, эпиграфических и общеисторических материалов, сопоставление которых дает автору искомый ответ.

Известному культовому сооружению, расположенному в верховьях Ассиновского ущелья Ингушетии, посвящена статья У. Б. Гадиева «Тхаба-Ерды. Христианский храм VIII–IX веков». Приступая к изучению проблемы, У. Б. Гадиев обладал огромным преимуществом в виде значительного объема предшествующей историографии, трактующей различные вопросы, связанные с исследованием Тхаба-Ерды. Автор полностью воспользовался этим преимуществом. Он внимательно проанализировал соответствующую литературу, обобщил имеющийся материал, критически сопоставил высказанные точки зрения. Это позволило вполне обоснованно отвергнуть поздние датировки строительства храма и высказать мнение, что наиболее вероятной датой возведения объекта являются VIII–IX века.

Правда, не все аргументы автора одинаково убедительны. Так, найденная в одном из склепов золотая византийского монета середины IX века отнюдь не свидетельствует о том, что «Тхаба-Ерды не мог быть возведен позже середины» этого столетия. Монета могла попасть в склеп гораздо позже времени ее чеканки. Ведь известно, что золотыми монетами без нужды старались не расплачиваться, они хранились, использовались в качестве средства накопления богатства, служили украшениями и т. д., так что монета второй половины IX века вполне могла «дожить» до более позднего времени и затем попасть в захоронение, тем более что сами склепы датируются периодом до XII века. Однако другие аргументы У. Б. Гадиева, основанные на анализе архитектурных, конструктивных и декоративных особенностях Тхаба-Ерды, рассмотренных в контексте традиций храмового зодчества Армении и Грузии, вполне убедительны.

Важное исследовательское направление представлено работой С. Б. Буркова «Из истории изучения бытовых памятников эпохи раннего железного века с территории Чечни». Это скрупулезный обзор поэтапного накопления научных знаний о периоде VIII века до н. э. — VI века н. э., реконструируемом данными археологических раскопок, проводившихся в регионе, как свидетельствует автор, с 60-х годов XIX века. За этот период на территории Чечни работало несколько десятков полевых экспедиций. С. Б. Бурков восстановил хронологическую последовательность экспедиционных выездов, выяснил места раскопок, дал описание основных комплексов подъемного материала. Естественно, автор упоминает много имен исследователей, внесших вклад в археологическое изучение Чечни. Многие из них, к счастью, здравствуют, полны сил и исследовательской энергии; но многих, увы, с нами уже нет. Работа С. Б. Буркова важна для понимания логики и динамики приращения кавказоведческих знаний. Мы еще плохо знаем историю нашей науки. Работа С. Б. Буркова закрывает одну из существовавших лакун.

Сборник включает статью, принадлежащую перу Л. З. Кунижевой (1942–2010). Леся Замахшириевна была видным кавказоведом, крупнейшим специалистом в области этнографии абазин. Ее научное наследие является неоценимым вкладом в развитие кавказоведческой мысли. Представленная в сборнике работа «Символика солнца и луны в земледельческой календарной обрядности абазин» вводит в научный оборот очень интересный и важный материал. Он полностью уклады-

вается в основное русло исследовательских интересов Л. З. Кунижевой, которая глубоко и всесторонне изучала духовную культуру, религиозные воззрения, обрядовую жизнь абазин. Можно только поблагодарить составителей и редакторов сборника за внимательное отношение к наследию ушедшего коллеги.

Ю.Д. Анчабадзе

Рецензия на книгу:



М. Вачагаев. Шейхи и зияраты Чечни.
М., 2009. 303 с., илл.

Институт *шейхства* является важным несущим элементом в социальной конструкции ислама. Лишенный институализованного духовенства ислам в существенных своих основаниях базируется на иерархических авторитетах духовных лидеров — шейхов, которые на разных социальных уровнях выступают организаторами общинной жизни уммы. Институт шейхства характерен и для народов Северного

Кавказа, в том числе чеченцев, у которых он развился в своеобразный феномен, составляющий важную часть национального исторического и культурного наследия. Книга М. Вачагаева¹ посвящена его изучению, при этом автор сосредоточился на двух взаимосвязанных аспектах проблемы.

Прежде всего книга представляет собой своеобразный биографический словарь видных религиозных деятелей Чечни XVI — середины XX веков. М. Вачагаев собрал сведения о 175 персоналиях, которым в разные исторические периоды и в разных обстоятельствах было суждено стать духовными лидерами своего народа, выдающимися деятелями духовной, культурной и политической истории Чечни. Автор

¹ Майрбек Вачагаев — французский исследователь чеченского происхождения, президент Центра кавказских исследований (Париж), редактор журнала «Caucasus survey» (Оксфорд, Великобритания), аналитик «The Jamestown Foundation» (Вашингтон).

провел скрупулезную работу, воссоздав событийную последовательность жизненного пути этих лиц. Правда, очерки не одинаковы по объему: некоторые весьма подробны и детализированы, другие — кратки и минималистичны, фиксируют порой лишь единичные факты биографии полузабытого шейха, однако вряд ли приходится сомневаться в несомненной важности и этих сведений, которые в совокупности составляют ценнейший материал для размышления о феномене чеченского шейхства.

Обращает внимание, что обретение высокого статуса было следствием совершенно разных жизненных стратегий и форм социальной активности. Безусловно, важнейшим «требованием», вероятно, была богословская подготовка, знание исламской догматики и норматики, основ шариата и т. д. Важным обстоятельством были заслуги в деле распространения ислама: так, Зайнабди-шейх остался в исторической памяти как борец против языческих верований, утверждавший ислам в Макажое и его окрестностях, а АгІа-шейх «явился народу после принятия Ислама для его укрепления и очищения нравов и обрядов от пережитков христианства и язычества». Многие шейхи проявили себя в борьбе против русских в период Кавказской войны, а Абдул-Кадир и Абдурахман Герменчукские, Джебраил Бено даже погибли на поле брани. Многие шейхи стали известны как политические деятели, взяв на себя ответственность за исторические судьбы родного народа — такая жизненная стезя была у Кунта-хаджи Кишиева, Али Митаева, Дени Арсанова и др. М. Вачагаев даже считает, что «практически все устазы стояли во главе борьбы чеченского народа за свободу от имперского порабощения, за его право быть хозяином своей земли» (с. 32).

В то же время шейхами становились люди, весьма далекие от каких-либо форм активной социальной деятельности, но чье индивидуальное поведение являло необыкновенные образцы святости и личного подвига. Таковы, например, Иба-шейх — чеченский Франциск Ассизский, который «имел способность привлекать животных, кормил рыб с рук», или же Адсалам-Мохмад Басханов, которого знали «как человека высокообразованного в области Ислама и восхищались его умением улаживать конфликты».

Во многих биографических нарративах реальные факты переплетаются с мифологическими деталями и подробностями. М. Вачагаев их не избегает, но вводит в ткань повествования как важнейшую характеристику образа шейха, сложившегося в исторической памяти его

мюридов и последователей. Наличие мифологических черт биографии вполне очевидно служит целью «возвеличить» шейха, придать дополнительную легитимацию его деятельности, как, например, предание об Ибрахим-хъажи (тейп Котто), который чудесным образом встретился с самим Кунта-хъажи Кишиевым, поручившим ему распространять ислам. В любом случае мифологизация биографии призвана оправдать высокий статус шейха, придать весомость его личности и жизненному подвигу, порой в неожиданном контексте. Так, про Идрис-шейха Тобаева рассказывают, что он незаметно для окружающих трижды совершил хадж в Мекку, признавшись в этом лишь перед смертью.

В то же время для меня остался не проясненным вопрос соотношения жизненного пути с обретением статуса шейха. Что было первичным: получение силсилы, всеобщее признание заслуг деятельности индивида, выражающееся в солидарном утверждении за последним статуса шейха, или обретение статуса давало широкие возможности реализации различных направлений индивидуальной деятельности, основанной на властно-лидирующем положении в группе.

Это свидетельствует о том, что строгий биографический канон отсутствовал, однако несомненно, что все жизнеописания соответствуют представлениям об эталонных образцах жизненного пути шейха, обеспечивающим его культовое почитание, как при жизни, так и после ухода из нее.

В последнем случае память о шейхах воплощается еще в одной ипостаси, связанной с почитанием сопряженных с ними мемориальных мест (зияратов), что также является неотъемлемой чертой исламского культурного наследия чеченцев, как и других народов Северного Кавказа. М. Вачагаев провел скрупулезную работу по описанию и систематизации зияратов, расположенных на территории Чечни и Ингушетии. Поисковая работа помогла выявить зияраты и в регионах диаспорного рассеяния чеченцев, например в Иордании.

Богатый корпус иллюстративного материала позволяет зримо представить все разнообразие чеченских зияратов. Архитектура у объектов разная. Традиции и канон в данном случае также не сложились, хотя первоначальные строительные и декоративные интенции очень важны. Недаром М. Вачагаев сожалеет, что старый облик зияратов теряется и трансформируется, судя по иллюстрациям — в сторону увеличения и расширения объемов зданий и сооружений, применения новейших строительных материалов, архитектурных приемов и т. д.

Столь же разнится внутреннее убранство зияратов — от помпезной роскоши до аскетического минимализма, и последнее производит на наблюдателя едва ли не большее впечатление. В то же время, традиционными представлениями допускалось вообще отсутствие каких-либо строений, как, например, зиярат Бали-шейха в с. ГІачалкъа Новоллакского района Дагестана, представляющий «на месте предполагаемой могилы небольшое углубление» (с. 99). Это не мешает сакрализации данного локуса.

Изыскательская деятельность М. Вачагаева позволила описать почти две сотни зияратов. Большинство из них, естественно, известно, хотя для некоторых автору удалось уточнить их местоположение. Однако не менее ценно то, что М. Вачагаев зафиксировал заброшенные, забытые зияраты, посвященные шейхам, традиция почитания которых угасла. Это ставит еще один вопрос, на который в книге я не нашел ответа: почему угасает паломническая традиция, на каком этапе образ шейха исчезает из исторической памяти? Вряд ли есть смысл высказывать здесь некие общие соображения, которые на данном этапе не смогут объяснить конкретные факты и явления, тем более выявить присущие им закономерности. Очевидно, что нужны новые исследования, как в области исторической биографистики, так и этнографического изучения института шейхства у чеченцев и связанных с ним комплексов практик и представлений.

Это важно еще и потому, что институт шейхства не относится к реликтовым формам общественной и культовой жизни чеченцев. Он составляет весьма важную, активно функционирующую сферу современного быта, встроенную в иерархически переплетающуюся систему тарикатов и вирдов, которой охвачено большинство современного чеченского населения. Известно, сколько недоброжелательных спекуляций и лжи было выстроено вокруг этого феномена чеченской жизни, особенно в писаниях так называемых «экспертов по исламу». С этой точки зрения работа М. Вачагаева является важным исследовательским шагом в познании одной из самых актуальных проблем современного кавказоведения.

Ю.Д. Анчабадзе

Рецензия на книгу:



Христианство на Северном Кавказе: история и современность.

Сборник статей / Отв. ред. И.Л. Бабич,
Л.Т. Соловьева. М.: Институт этнологии
и антропологии им. Н.Н. Миклухо-Маклая,
2011. 206 с.

Сборник статей, венчающий исследовательские усилия коллектива, вышел в рамках программы фундаментальных исследований президиума РАН «Историко-культурное наследие и духовные ценности России».

Во введении обосновываются задачи проекта, при этом отмечено, что «на протяжении тысячелетия православная церковь является национальной религией многих миллионов людей». Не объяснив, каким образом *церковь* может стать *религией*, автор введения далее указывает¹ на «один из самых ощутимых ударов», который в советское время был нанесен «отечественному историческому научному знанию». Преследование православия «вылилось... в практически полное игнорирование научного учета положительной роли церкви,

¹ Введение анонимно, однако текстуальные совпадения со статьей И.Л. Бабич «Проблемы межрелигиозного диалога на современном Северном Кавказе (на примере Адыгеи и Карачаево-Черкесии)» (опубликовано в: Конфессиональное пространство Северного Кавказа (конец XVIII — начало XXI в.) Краснодар, 2010) позволяют предположить, что она же является автором введения к рецензируемой книге.

изучения ее духовной, моральной и социальной значимости». Поэтому естественно, что «сегодня перед научной мыслью четко определилась большая проблема: в полной мере восстановить истинную картину минувшего, ликвидировать искусственно созданный серьезный пробел в российской историографии, представить значение и место православия для нашего общества в обозримом будущем» — одним словом, осуществить *научный учет* всех этих действительно важных и актуальных проблем.

Задача сложная, так как в 1990-е годы в РФ началось «бурное “религиозное строительство”, своеобразный процесс религиозного возрождения». Своеобразие этого бурного процесса в том, что «появившаяся (появившиеся. — Ю.А.) в нашей стране демократия и свобода совести и печати дала (дали. — Ю.А.) мощный импульс для становления новой религиозной ситуации». Ее новизна, по мысли автора введения, в двух противопоставленных тенденциях: «с одной стороны, стали широко распространяться “традиционные” религии, т. е., которые веками складывались на территории Российской империи, — православие и ислам (они веками складывались на территории нашей страны задолго до Российской империи. — Ю.А.), а с другой, появились многочисленные христианские (и не христианские) объединения и группы».

Однако ситуация еще сложнее. Производя *научный учет*, нужно понимать, что «возникшая в конце 1980-х годов “перестройка” и ее политические лидеры с удовольствием объявили “свободу” и сместили с пьедестала так называемую “советскую идеологию”, основы советской морали». В результате «люди, почувствовав себя действительно свободными, стали счастливо жить без советской морали». *Счастливо жить* выпало недолго: «к концу 1990-х годов как простые люди, так и представители творческой интеллигенции, и даже властных структур стали осознавать “кризис морали”, “кризис духовных ценностей”». Все эти *простые люди*, а также *представители творческой интеллигенции* (они, надо полагать, непростые люди. — Ю.А.) и представители *даже властных структур* стали понимать, что «столь желанная свобода “перетекла” в анархию, при которой из общества исчез “моральный стержень”», поэтому в стране начался «поиск духовных ценностей, основ морали, которые могли бы стать путеводной нитью для жизни россиян в XXI в.». *Научный учет* показал, что «освободившуюся “идеологическую нишу” и попытались занять “религиозные морали” — начался

мощный процесс формирования современной морали, духовных ценностей на основе религиозных ценностей».

Впрочем, оставим все эти нелепости и несообразности, уместившиеся на двух страничках (с. 5–6) введения, а отметим, что структурно сборник состоит из двух разделов. В первом представлены статьи, посвященные истории христианства на Северном Кавказе, во втором — его современному бытованию в регионе.

Сборник и его первый раздел открывается статьей М. С.-Г. Албогачиевой «Влияние христианства на ингушское общество в исторической ретроспективе». Автор выделяет два хронологических этапа взаимодействия ингушей с идеологией и практикой христианства. Первый этап падает на XI–XIII вв., когда миссионерскими усилиями Византии, итальянских причерноморских факторий и Грузии среди ингушей начало распространяться новое религиозное учение, которому в какой-то степени удалось потеснить автохтонный политеизм. М. С.-Г. Албогачиева опирается на многообразную доказательную базу: многочисленные памятники христианского зодчества на территории Ингушетии, археологический материал, в котором представлены находки с христианской символикой, анализирует традиционную обрядовую практику, соответствующие памятники искусства, фольклорные, ономастические, лингвистические данные.

В то же время М. С.-Г. Албогачиева не склонна преувеличивать степень христианизации ингушей. Более того, по ее мнению, христианство было усвоено ими лишь «в зачаточной стадии». Причину автор видит в отсутствии социально-экономических предпосылок для «восприятия и идеологического осознания содержания его догматических принципов» (с. 14).

Второй этап христианизации М. С.-Г. Албогачиева связывает с миссионерской деятельностью грузинских священников, получивших после монгольского нашествия возможность вновь проповедовать на ингушских землях, но прежде всего с мероприятиями по христианизации, предпринятыми Русской православной церковью после вхождения Ингушетии в состав Российской империи. К сожалению, автор не задается вопросом о причинах неуспеха российского миссионерства, однако представленный в работе богатый материал дает возможность высказать некоторые предположения.

М. С.-Г. Албогачиева показала, какими порой порочными методами велась многолетняя деятельность по христианизации ингушей: пропо-

ведники не знали ингушского языка, крещение проводилось зачастую насильственно, а зачастую формально, миссионерские учебные заведения находились в полном небрежении; как и теперь, РПЦ крайне ревниво и агрессивно относилась к евангельской проповеди на территории России неправославных деноминаций — отсюда препоны и дальнейший запрет в миссионерском служении на Кавказе шотландских колонистов и т.д. Как результат — и здесь М.С.-Г. Албогачиева приходит к важному выводу — христианство не коснулось нравственной стороны жизни народа, т.е. не смогло заместить те «нравственные» позиции, которые к тому времени уже принадлежали исламу, ставшему к настоящему времени неотъемлемой составляющей этнической культуры ингушского народа.

В статье Н.В. Кратовой «Христианство в Карачаево-Черкесии: вехи истории (X–XX вв.)» вызывает возражение перенесение современного административного деления в эпоху, отстоящую от сегодняшнего дня на тысячелетие, однако для советского периода, которому посвящен основной материал исследования, такие территориальные рамки, естественно, вполне оправданны. Автор сосредоточился на перипетиях организационного становления религиозных общин в Карачаево-Черкесии, их взаимоотношениях с советскими и партийными органами и т.п. Н.В. Кратова показала, сколь труден и тернист был путь, пройденный христианами региона после 1917 года, испытавшими жесточайший гнет власти: гонения и репрессии, законодательные ограничения и административные преследования, судилища, публичные поношения и насмешки. Несмотря на это, как показала Н.В. Кратова, христианская жизнь в Карачаево-Черкесии была весьма насыщенной и полнокровной.

Более четкому представлению о религиозных общинах республики мешает допущенная автором путаница в классификации христианских деноминаций. Так, в разделе «Неправославные конфессии» почему-то упомянуты старообрядцы (с. 36), а завершается раздел материалом о православных храмах. В разделе «Православное сектанство» упомянуты молокане, имяславцы, Новый Израиль (хлысты), иеговисты-ильинцы; в то же время катакомбники Истинно-православной церкви и те же старообрядцы рассмотрены в разделе «Другие христианские течения» (с. 62). В этих случаях видна также недоработка ответственных редакторов сборника.

В статье И.Л. Бабич «Архивные материалы по православной жизни Адыгеи и Карачаево-Черкесии (1943–1960-е гг.)» четкое обозначение

нижней даты связано с завершением битвы за Кавказ и освобождением нашей армией районов, находившихся в период с августа 1942 по февраль 1943 года под пятой фашистских оккупантов. Несколько месяцев позднее, 5 сентября 1943 года, как известно, состоялась встреча И. В. Сталина с высшими иерархами РПЦ, что знаменовало определенный поворот кремлевской политики в отношении церкви, которая после периода гонений и травли обрела относительную свободу своего существования. Некоторые исследователи, например Н. В. Кратова, считают, что этот сталинский поворот «характеризуется конструктивными отношениями между государством и религиозными организациями» (с. 35), а некоторые, особенно патриотические апологеты вождя, связывают с ним едва ли не возрождение русского православия.

Однако И. Л. Бабич считает, что это возрождение, по крайней мере на Северном Кавказе, началось раньше и связано «со временем оккупации немцами части региона»; в частности, немецкие власти «разрешили функционирование православных храмов» (с. 63). Но приводимые далее статистические выкладки мало что проясняют. И. Л. Бабич пишет: «В 1917 г. на территории Краснодарского края (в 1917 г. такой административной единицы не было в помине. — Ю.А.) было 667 церквей, в 1942 г. — до прихода немцев оставалось всего 7, к 1946 г. — 239 церквей» (с. 64). Такое количество церквей осталось после немцев? Или это результат ретивой работы местных чиновников, пооткрывавших храмы во исполнение сталинского «поворота»?

На стр. 64 Л. И. Бабич задает читателю настоящую головоломку. Сообщается, что во время фашистской оккупации в Краснодарской епархии, куда входила Адыгея, не было канонического православного архиерея, а «обновленческими приходами региона руководил епископ Владимир Иванов». В 1945 году он «покаялся, принял монашество под именем Флавиан и был перерукоположен в Москве в епископа Краснодарского и Кубанского». Но в следующем абзаце и в новом сообщении говорится, что «епископ Флавиан встретил немцев “гостеприимно”». Но как мог *перерукоположенный* в 1945 году епископ Флавиан встречать немцев за два года до этого? Или надо полагать, что гостеприимно встречал немцев все же обновленческий епископ Владимир Иванов?

Другое, на мой взгляд, более существенно. И. Л. Бабич отмечает, что, как уже цитировалось, «епископ Флавиан (все же обновленческий епископ Владимир Иванов. — Ю.А.) встретил немцев “гостеприимно”» и это позволило ему «расширить православное присутствие в регионе».

Расширение началось с обновленческих храмов? Или наряду с ними возникали приходы, практиковавшие каноническую службу? Противостояние обновленческого и канонического течений православия было существенным фактором церковной истории того периода, поэтому надо было прояснить складывавшуюся в регионе ситуацию.

Впрочем, И.Л. Бабич, вероятно, посчитала это мелочью, ее исследовательское внимание сосредоточено на другом, в частности на трех вопросах, которым посвящены специальные разделы статьи. Так, автор занялся выяснением численности православных приходов, однако к выводам пришел весьма поверхностным и крайне противоречивым. Например, на с. 70 читаем «в 1950-е годы начался отток верующих», на с. 71 — «в 1950-е годы количество верующих в Черкесии не уменьшалось». Чему верить? При этом в доказательство увеличения численности верующих сообщается, что «на пасхальной службе 1955 г. в церквях города Черкесска... было много молодежи» и далее, что «в 1954 г. в станице Усть-Джегута воскресные православные службы посещали 70–100 человек, а в престольные праздники в церкви бывали (бывало. — Ю.А.) до 2–2,5 тыс. человек» (с. 71). Но что дают эти цифры вне сравнения с другими, вне сопоставления с общей численностью «православного» населения той же Усть-Джегуты? Впрочем, для фактологической базы эти данные из архивных источников небесполезны, а И.Л. Бабич провела большую работу в архивохранилищах по выявлению соответствующего источникового материала, на котором основана данная статья.

В частности, на большом архивном материале основан ее второй раздел, который посвящен конфликтам между советской властью и православными приходами из-за церковных зданий. Очевидно, что между властью и приходами было немало других конфликтов, однако исследовательский интерес прихотлив, и в нашем случае автор избрал объектом изучения именно имущественные споры. При этом надо сказать, что И.Л. Бабич удалось, как говорят архивисты, «накопать» немало выразительных случаев. Однако странно. Во введении к статье автор, характеризуя категорию источников, с которой работал во время написания своей работы, — а это, в частности, отчеты уполномоченных Совета по делам религии по Краснодарскому и Ставропольскому краям, — предупреждает, что они «подчас носят тенденциозный характер», что они «просто осознанно могли искажать действительность в угоду советской власти», что «исследователи и читатели должны быть

осторожными и внимательными при использовании подобных материалов» (с. 63). Но ссылаясь на эти документы, И.Л. Бабич не делает ни малейшей попытки следовать собственным советам и критически проанализировать источник, увидеть завуалированную за гладкими словами реальность, понять контекст составления того или иного документа. Но таковы, видимо, принципы *научного учета*.

«В 1950 г. пионеры из села Натырбово Кошехабльского района написали жалобу на имя депутата Верховного Совета СССР». В жалобе, больше похожей на донос, «пионеры» требуют вернуть им церковную сторожку, в которой до войны располагался их клуб. «Пионеры пишут в своей жалобе, что “верующие расхитили церковное имущество, своими церковными службами и церковным звоном они мешают заниматься в школе”». Изучив документ, И.Л. Бабич резюмирует: «Когда в 1951 г. пионерам “удалось” забрать сторожку у верующих... священник обратился к властям (с просьбой. — Ю.А.) о разрешении купить другое здание для совершения молитв... Власти разрешили» (с. 73). И всё.

Но неужели неясен зловещий смысл этого документа? Неужели не ясно, что это не «спор из-за церковных зданий». «Пионеры» не писали эту «жалобу», а выводили буквы под диктовку взрослых «дядей» и «тетей», возможно, своих подневольных учителей, которым было спущено соответствующее указание из райкома. Этот документ ярко свидетельствует о духовном растлении, которым подвергались дети в советской школе, о бесправном, унижительном положении, в котором Русская православная церковь находилась в годы хваленного сталинского «поворота» к РПЦ, когда по пионерской жалобе у верующих можно было безнаказанно отнять дом, в котором они собирались для совместного творения молитвы.

В том же 1950 году «Адыгейский облисполком принял решение о закрытии Троицкой церкви Майкопа, поскольку в городе много православных церквей». Краевые власти «попросили мнения об этом», в том числе архиепископа Краснодарского и Кубанского Гермогена. Как писал в своем отчете уполномоченный совета по делам РПЦ, «архиепископ Гермоген в принципе согласен закрыть в городе Майкопе Троицкую церковь, так как на такой маленький город имеется четыре действующие церкви, к тому же Троицкая церковь размещена рядом со школой». И снова И.Л. Бабич подводит итог этому извлеченному из архивной толщи казусу: «Краевые власти одобрили действия ады-

гейских чиновников» (с. 74–75) — кто бы сомневался! Только у меня, *простого* читателя, большие сомнения в адекватности подобной одномерной (*конфликт из-за церковных зданий*) интерпретации данного документа.

Хотя, повторюсь, архивный материал найден очень интересный. Особенно в третьем разделе статьи, в котором И.Л. Бабич рассматривает особенности жизни православных приходов. Исследователь прав, когда говорит, что «1950-е годы были довольно трудными как для духовенства, так и для прихожан» (с. 75), иллюстрируя свое утверждение примерами из выявленных им архивных источников. Так, И.Л. Бабич отмечает, что «жизнь Православной Церкви подвергалась активной критике со стороны самых различных людей» (с. 75). Таковые нашлись и в Карачаево-Черкесии, правда, это были не *различные люди*, а «странные люди, которые действовали от имени Церкви». В частности, И.Л. Бабич приводит документ, из которого явствует, что «в 1947 г. в Майкопе некто Леонид Иванов выдавал себя за священника и вел агитацию против Патриаршей Церкви, Патриарха Алексия I и Поместного собора» (с. 75–76). И.Л. Бабич сетует, что в архивном деле «не находим сведений о том, какова была реакция уполномоченного по Краснодарскому краю на действия Иванова» (с. 76). Жаль, конечно. Однако было бы интереснее найти сведения о реакции на действия Иванова «Патриаршей Церкви», или самого Святейшего, но, понятно, что каждый ученый лучше другого знает, что бы он хотел «найти».

Далее И.Л. Бабич с помощью обильно цитируемых документов показывает подконтрольность властям деятельности православных священников, необходимость «подчиняться политике партии коммунистов и советского правительства». В частности, автору «известен случай, когда в 1949 г. священник и прихожане церкви в станице Зеленчукской были вынуждены проводить службу в честь дня рождения И. Сталина» (с. 76), — так это не уникальное событие. В декабре 1949 года такие службы велись во всех храмах, церквях и церквушках великого Советского Союза, ведь вся страна в языческом угаре славляла семидесятилетие вождя — посмела бы РПЦ уклониться.

Другие цитируемые документы содержат более многомерную информацию. Так, И.Л. Бабич показала бедственное материальное положение большинства священников, практику их переездов по приходам для совершения треб и получения соответствующего вознаграждения, конфликтные ситуации, возникавшие в среде священников. Иллюстрируя

последнее, И. Л. Бабич приводит документ, из которого явствует, что «один из священников Свято-Николаевской церкви города Майкопа жаловался краснодарскому уполномоченному, что руководитель Майкопского благочиния “травит” его» (с. 78). Но не ярчайшее ли это свидетельство подневольного положения Русской Православной церкви, когда высшим арбитром во внутрицерковных спорах выступал советско-партийный чиновник средней руки?

Обращает на себя внимание еще один документ. Епископ Краснодарский Флавиан просит уполномоченного по Краснодарскому краю «забрать храм у баптистов и сделать его приписным к Александро-Невской церкви». Власть исполнили пожелание владыки: «храм забрали у баптистов и там начались православные богослужения». Kommentирuя этот документ, И. Л. Бабич ограничивается замечанием (стилистически корявым, но по сути верным): «в целом советские власти предпочитали поддерживать православие вместо протестантских церквей» (с. 76). Хочется продолжить комментарий. Иерархи РПЦ позволяли себе неблаговидные поступки. Сами гонимые, они гнали еще более униженных и преследуемых; склонив голову перед грубой властью, к ней же не гнушались обращаться для достижения своих целей; стесненные в миссионерской деятельности, и другим закрывали пути для евангельской проповеди; тайно поминая своих мучеников, не могли не ведать о трагических судьбах подвижников баптистских общин. Но, увы, не возвысились... Извлеченный И. Л. Бабич из архива документ многое рассказал об особенностях жизни православных приходов.

Посвятив немало строк описанию трудностей и тягот существования православия на Северном Кавказе, И. Л. Бабич тем не менее заключает свою статью мажорной кодой: «первый этап возрождения православия на Северном Кавказе состоялся, и он, безусловно, способствовал тому, что в настоящее время мы имеем несравнимо более активную и глубокую религиозную жизнь в русских и казачьих населенных пунктах Адыгеи и Черкесии» (с. 79).

Вот этой *более активной и глубокой* религиозной жизни, которую мы имеем в настоящее время, посвящена еще одна статья И. Л. Бабич «Православие как один из факторов формирования идентичности у казаков Северного Кавказа». Автор поясняет, что «особенности казачьей идентичности на Северном Кавказе связаны с исторически сложившимися социокультурными связями, нормативными поведенческими установками и привычками, образом мышления, устоявшимися этни-

ческими и конфессиональными традициями» (с. 107). Более того, автор отделяет казаков от русского населения Северного Кавказа: «формирование идентичности у казаков и русских имеет свои сходства и свои различия», но оказывается, что различия не столь существенны, так как «одним из ключевых принципов конструирования современной казачьей идентичности является “славное прошлое” казаков, тогда как этот принцип не “работает” в отношении формирования самосознания русских Северного Кавказа» (с. 109). Тогда при чем здесь *нормативные поведенческие установки, образ мышления, этнические традиции*?

Вообще, современные яростные споры о том, кто такие «казаки» Северного Кавказа, о численности казачьего населения, его этнокультурных особенностях, степени преемственности с дореволюционным казачьим сословием региона и т. д. зачастую грубо замешаны на исторической мифологии, националистических бреднях и околонуточной публицистике. По счастью, И. Л. Бабич не углубляется в *научный учет* этих проблем, хотя, как видим, разделяет мнение о наличии в составе современного славянского населения Северного Кавказа двух групп — казаков и русских.

Впрочем, для целей исследования решающего значения это не имеет. Автор выяснил, что православная жизнь у обеих групп практически одинакова. *Научный учет* помог «обнаружить лишь одно отличие в православной жизни между казаками и русскими: пожилые казачки приходят в церковь в юбке и кофте, а пожилые русские — в платьях, однако молодые прихожане одеваются уже одинаково» (с. 109). Действительно, этим обстоятельством можно пренебречь, поэтому И. Л. Бабич вполне обоснованно объектом изучения называет «русско-казачьи общины Адыгеи и Карачаево-Черкесии» (с. 108).

Формирование православной составляющей идентичности казаков И. Л. Бабич рассматривает в широком контексте. Для нее важен демографический аспект (И. Л. Бабич отмечает постоянное уменьшение численности русско-казачьего населения), организационный (отмечается создание станичных, городских, районных, республиканских казачьих объединений, войсковых отделов и т. д.; однако И. Л. Бабич резюмирует: «В результате такой дробности деятельность казаков видна слабо» (с. 111); Л. И. Бабич обратила внимание на положение, статус и роль православных священников, придя к выводу, что «формирование корпуса священников в КЧР и РА происходит... во многом стихийно» (с. 117), «православное духовенство в РА является... малообразованным

(с. 118), «священники не участвуют в повседневной жизни станиц» (с. 119), в среде священников нередки конфликты, ссоры и дразги и т. д. Чрезвычайно важным мне представляется вывод Л. И. Бабич о том, что «православное присутствие на Северном Кавказе во многом ассоциируется для населения с российским присутствием, с присутствием российской власти» (с. 133), что свидетельствует, на мой взгляд, скорее о внешнем импульсе в формировании православной идентичности, чем о ее неких внутренних интенциях.

Если же пытаться анализировать эти самые интенции, то о них в статье содержится обширный, очень яркий и выразительный полевой материал, собранный автором во время экспедиций в регион. Л. И. Бабич щедро снабжает текст своими этнографическими наблюдениями, приводит цитаты из интервью и бесед с информантами, что позволяет взглянуть на проблему «изнутри». Священник говорит: «Казачи нам почти не оплот» (с. 111), в одной станице «при наличии огромного количества голосистых сельчан в церковном хоре петь некому» (с. 114), в другой — «в церковный хор ходить не хотят» (с. 114), «основная часть сельских казачьих православных общин — это пожилые люди, в основном — женщины» (с. 120), дети посещают церковь со взрослыми, «потом взрослеют и перестают ходить» (с. 121), «казачи не ходят в храм, так как им приходится много работать» (с. 122), «в наших станицах тяжело люди идут в храм» (с. 123), русская молодежь Майкопа «почти вся она — не воцерковленная» (с. 124). И т. д. и т. п.

Из сказанного, на мой взгляд, вытекает вывод о том, что авторская концепция, заявленная в названии статьи, не подкреплена представленным в ней фактологическим материалом. Очевидно, автор не смог разобраться в сути проблемы, поэтому не нужно удивляться тому, что на одной и той же странице (с. 111) присутствуют полностью противоречащие друг другу утверждения: «одним из ключевых принципов формирования казачьей идеологии и морали стало православие», и в следующем абзаце: «православная вера и мораль современных казаков РА и КЧР являются скорее символом, чем реальной силой». *Научный учет*, однако!

Е. В. Кратов представил в сборник статью «Альтернативное христианство в Карачаево-Черкесии в постсоветский период». Как выясняется, «альтернативным христианством» автор называет протестантские деноминации. Определение странное. Если протестантизм и создает «альтернативу», то, например, православия или католицизму, но ни-

как не христианству, «полноправным» течением которого, как и два вышеназванных, он является; то же относится и к учению и практике Армянской апостольской церкви, которую Е. В. Кратов также заносит в «альтернативное христианство».

Но в целом статья интересная. Автор, правда, оставляет в стороне «внутреннюю» жизнь протестантских общин, сосредоточившись лишь на «внешней» стороне их деятельности, которая раскрыта достаточно подробно. Е. В. Кратов приводит немало ценных статистических и фактологических материалов, в том числе основанных на полевых наблюдениях. Как и везде, протестанты Карачаево-Черкесии отличаются миссионерской активностью, что — опять-таки везде, в том числе в Карачаево-Черкесии — в определенных кругах вызывает злобу и ненависть. Автор приводит сведения о том, как проповедническая акция евангельских христиан-баптистов вызвала «бурное негодование среди местного населения», «интеллигенция обратилась с гневным письмом на имя главы республики» (с. 152), а в молитвенный дом свидетелей Иеговы была брошена боевая граната (с. 157). В то же время Е. В. Кратов объективно освещает и другое направление активности протестантских общин — широкую благотворительную деятельность, связанную с программами реабилитации наркозависимых, помощи малоимущим и др. Однако негодующее население, гневные письма интеллигенции и гранаты ставят под угрозу и эту сторону деятельности протестантов, элиминируя из социальной практики важный канал гуманизации нашего остро в этом нуждающегося общества.

Протестантам трудно и в другой республике Северного Кавказа. Об этом свидетельствует статья И. Л. Бабич «Протестантское движение в Адыгее». Впрочем, большого *движения* из статьи не видно. Автор сам свидетельствует, что «обследование протестантских церквей показало все трудности их положения в Республике Адыгея» (с. 167). Действительно, по сведениям И. Л. Бабич, в республике всего 24 молитвенных дома, которые делят между собой с десятков протестантских общин, наиболее заметные из которых — это баптисты, пятидесятники и свидетели Иеговы. Общины небольшие, в сельской местности до 20 человек, они окружены, как свидетельствуют полевые материалы автора, недоброжелательством, фобиями и суевериями окружающего населения.

Тем не менее протестантские общины ведут активную миссионерскую деятельность (И. Л. Бабич называет это «целенаправленным подходом “доносить” до населения одни и те же религиозные ценности

под разным “соусом»» (с. 162). Каким бы ни был *соус*, но результат — лицо, в частности, И. Л. Бабич отмечает примечательную и новую для Северного Кавказа тенденцию перехода в протестантизм представителей местного населения, как славянского, так и кавказского. Автор описал, видимо, типичную ситуацию, о которой получил информацию во время полевых изысканий: «Женщина была замужем, муж мусульман (мусульманин. — Ю.А.), она тоже считала себя мусульманской. Но ее так сильно потянуло в протестантскую церковь, что она ушла от мужа, забрала детей. Муж не вынес такого “позора” и вскоре умер» (с. 168–169).

И. Л. Бабич берется объяснить причины, по которым людей *сильно тянет* в протестантские церкви. По ее мнению, все дело в мощной социальной благотворительной помощи, которую оказывают протестантские организации своим единоверцам, что, естественно, наблюдают потенциальные прозелиты. «Этот метод, — сообщает И. Л. Бабич на с. 116, — называется “бомбардирование любовью”». (Любопытно узнать, кто автор этого хамского определения? Сама И. Л. Бабич? Хотя думаю, что так назвать практику социальной помощи неимущим могли противники и завистники протестантов из православных и исламских кругов; но, возможно, в данном случае И. Л. Бабич воспроизвела услышанное от своих информантов).

Как и в других статьях автора, здесь много полевого материала. К сожалению, он плохо систематизирован, хаотичен, производя порой впечатление какой-то мешанины, часто не откомментирован, однако обширные выдержки весьма ценны и информативны, так как дают возможность точнее представить описываемый автором материал. Так, одна из информанток (прихожанка православной церкви) сообщила интервьюеру, что «ее удивляет следующее: переходят не только молодые, но и пожилые женщины. По ее мнению, главная причина этого — финансовая» (с. 170), другая прихожанка считает, что «их главный козырь — деньги, так как за все обряды прихожане получают денежные бонусы» (с. 173). Эта полевая информация подтверждает предположение Л. И. Бабич о *бомбардировании*.

Материалы И. Л. Бабич показывают, что протестанты окружены в ряде случаев недоброжелательством и враждебностью. В частности, переход в протестантизм негативно воспринимается окружающими, «поэтому чаще всего горцы (так И. Л. Бабич называет представителей северокавказских народов. — Ю.А.) являются тайными членами христианских движений» (с. 168). По другому наблюдению автора,

«православные верующие часто терпимо относятся к мусульманам, но нетерпимо — к протестантским церквям» (с. 172).

Это неудивительно, ведь многие информанты И.Л. Бабич являются носителями разного рода суеверий и фобий. Православная прихожанка, например, уверена, что «с помощью гипноза в протестантских церквях осуществляется “зомбирование” людей» (с. 170), православный прихожанин предупреждает: «они просто обволакивают вниманием — и ты уже “у них”» (с. 171), еще одна прихожанка вообще называет протестантов «сумасшедшими» (с. 173). Другой информант знает, что представители «сект» прибыли к нам, «чтобы Россию расшатать, растащить, развалить» (с. 180). Да и сама И.Л. Бабич находится в плену каких-то геополитических мифов, внушая читателю, что «западный и американский мир... проявляют свою экспансию именно в распространении различных христианских движений и организаций» (с. 177).

Хотелось бы, конечно, более содержательного разговора о причинах, по которым людей *сильно тянет* в протестантизм, но чувствуется, что автор не испытывает большого интереса к заявленной теме, ведь собственно протестантскому движению посвящена всего лишь треть текста, остальной объем занят рассуждениями, не имеющими никакого отношения к обозначенному в заглавии объекту. Так, ни с того ни с сего, по ведомой только И.Л. Бабич логике, практически в самом начале статьи автор пускается в рассуждения о том, что «основная часть адыгейцев стремится формировать свою идентичность на основе национальной адыгейской культуры — Адыгэ Хабзе» (с. 163), а «русская интеллигенция... предпочитает опираться на общечеловеческие (светские) ценности, никак не идентифицируя их с православием» (с. 164). Ну какое это имеет отношение к протестантскому движению?

Нет, потом дело доходит и до протестантского движения (об этом мы говорили выше), но очень скоро И.Л. Бабич его забрасывает и переходит к другим проблемам, можно сказать, глобальным. Она советует «религиозным православным и исламским руководителям в республиках Северного Кавказа» не «опасаться протестантского влияния» и указывает, что им «следует вести грамотный и плодотворный, без обращения за помощью к властям, реальный диалог». Этот диалог можно начать немедленно, так как И.Л. Бабич уже все продумала и предлагает «следующие главные формы деятельности по усилению положительного, “здорового” межконфессионального диалога». В частности, религиозным лидерам предлагается вполне себе атеистическая

задача формировать представления «об относительности “религиозных истин”», а также озаботиться созданием «единого общечеловеческого пласта системы ценностей, основанного не на религиозной основе», а на «культурной», «светской», «гражданской» (все на с. 181). Привлекает идея И. Л. Бабич о формировании «общего поля светской духовности», этакого винегрета под *соусом*, в котором «и история народов Северного Кавказа, и горские традиции, и традиции казаков и русских, и исламские ценности, и православные ценности могут найти свою нишу» (с. 182).

И. Л. Бабич высказалась и по основным тенденциям в развитии основ взаимоотношений государства и гражданского общества. В числе приоритетных задач — «формулирование понятия “традиционные религии”» (с. 182). Не сомневаюсь, что это предложение будет благосклонно воспринято многими кругами в РПЦ, в духовных управлениях мусульман и в раввинах, давно лелеющих надежду, что легитимация этого нелепого понятия повлечет законодательные преференции для «традиционников» и ограничения, вплоть до запретов, для «нетрадиционных» верований и культов. Другое предложение И. Л. Бабич — «принятие нормативных документов, регулирующих преподавание основ религиозной жизни в общеобразовательных школах» (с. 182) также сорвет аплодисменты тех мракобесных сил, которые уже давно стремятся к клерикализации системы светского образования в нашей стране.

В сборнике представлены еще две работы. З. И. Ионов в статье «Динамика развития государственно-конфессиональных отношений на Черноморском побережье Кавказа: XIX–XX века» рассматривает проблему на примере города Сочи. К сожалению, хронологический рубеж прошлого столетия ограничивается 1950-ми, но в этих временных рамках автор провел весьма убедительное исследование. Я не согласен бы только с характеристикой заложенных в 1917–1920-х годах советской властью принципов взаимоотношений с религиозными организациями. З. И. Ионов считает, что их характеризует «антиклерикальная, а не атеистическая направленность» (с. 85). Ни тот, ни другой термин не отражает реалии того времени, так как они утверждают, что противостояние с церковью у большевистского государства протекало лишь на идеологическом, пропагандистском, просветительском уровне. Но это не так. Помимо проведения неистовой и злобной антицерковной

пропаганды, большевики стремились к полному разгрому церкви — организационному (массовое закрытие храмов, изъятие церковного имущества и ценностей) и физическому (вспомним расстреленные ныне ленинские требования «расстреливать попов», сталинские репрессии священнослужителей, да и хрущёвские обещания «показать последнего попа») и т. п. Материалы З. Н. Ионовой свидетельствуют именно об этом, возьмем хотя бы приводимый ею красноречивый факт о том, что до 1943 года в районе Большого Сочи не было ни одной церкви (с. 89). Сталинский «поворот» к РПЦ несколько улучшил положение верующих, однако деятельность государственного аппарата по-прежнему была направлена, как убедительно показал автор, на «недопущение роста влияния православия» (с. 100).

В статье И. А. Гиоевой «Современное православие в Республике Северная Осетия-Алания» восприятию материала мешает крайне неудачная структура текста. Большой и насыщенный фактологией материал фрагментирован, рассыпан на отдельные мини-сюжеты, которые трудно сложить в цельную картину. Так, автор прослеживает за организационными изменениями в Северо-Осетинском благочинии, но информация об этом (назначения, перемещения, новые структуры и т. д.) вкраплена по всему тексту, хотя логичнее было соединить ее в одном сюжетном блоке. Или материал о становлении православной прессы — он также присутствует в разных местах статьи, порой без всякой связи с предшествующим и последующим изложением, в то время как объединение этих фрагментов в последовательном хронологическом изложении способствовало бы их более цельному восприятию. В то же время, если преодолеешь означенные трудности, то работа И. А. Гиоевой даст немало интересных свидетельств о развитии православия в Северной Осетии.

Заключает сборник составленная Л. Т. Соловьевой библиография по истории и современному состоянию православия в Грузии. Библиографии, как правило, весьма полезные и нужные вещи, что в очередной раз доказывает работа составителя. Ценность данного компендиума еще и в том, что Л. Т. Соловьева включила в него прежде всего грузиноязычную литературу по теме, что позволяет представить главные исследовательские направления грузинской науки, связанные с историко-этнографическим изучением конфессии, к которой принадлежит подавляющее большинство жителей страны.

Завершая обзор сборника «Христианство на Северном Кавказе: история и современность», с сожалением вынуждены констатировать, что не все представленные в нем статьи могут быть отнесены к исследовательским удачам. Очевидно, что важная тема, заявленная в заглавии, нуждается в новых, более глубоких и фундированных изысканиях, но с одним условием — они должны исключить принципы и приемы *научного учета*.

А. Е. Тер-Саркисянц

Рецензия на книгу:

*В. Бигуаа. Вопросы традиционной религии
и бытовой культуры абхазов.*

Сухум: Алашарбага, 2012. 302 с. (на абх. и рус. яз.).

В 2012 году этнологическое абхазоведение пополнилось новой книгой В. Бигуаа «Вопросы традиционной религии и бытовой культуры абхазов». Автор книги — известный абхазский ученый Валерий Левардович Бигуаа, долгие годы занимающийся исследованием разных аспектов древней и современной культуры абхазского народа. Примечательно, что в отличие от большинства этнологов, изучающих культуру того или иного народа в основном по специальной литературе и в полевых условиях, В.Л. Бигуаа уже с детства, как говорится, «с молоком матери» впитал в себя многие характерные элементы культуры своего народа, поскольку вырос в селе, где окончил среднюю школу, с детства слушал рассказы бабушки и деда, наблюдал повседневную жизнь сельчан и в результате сам стал носителем абхазской культуры. Дальнейшему овладению специальностью помогли учеба в вузе, аспирантуре, подготовка и защита диссертации на соискание ученой степени кандидата исторических наук, а затем многолетняя научная деятельность в Абхазском НИИ языка, литературы и истории и в настоящее время — в Абхазском государственном университете и в Институте гуманитарных исследований АН Абхазии.

Представленная на суд читателя рецензируемая книга, написанная главным образом на основе собранных автором полевых этнографических материалов, специальной литературы, данных лингвистики и своего жизненного опыта, издана на двух языках — абхазском (с. 3–145) и русском (с. 146–299). Она состоит из введения, трех разделов

и небольшого заключения. В заслугу автору следует поставить приводимые им в каждом конкретном случае местные абхазские термины.

Во введении автор подчеркивает, что выбор им темы для данного исследования был обусловлен прежде всего тревогой за дальнейшую судьбу традиционной культуры абхазского народа, играющей на протяжении веков роль консолидирующего фактора, способствовавшего самосохранению этноса. Эта тревога вызвана тем, что сложившаяся в современном абхазском социуме ситуация такова, что традиционная культура все больше вытесняется проникновением в нее западной, в основном русифицированной культуры. В задачу данной работы автор поставил исследование абхазской традиционной культуры, ядром которой является принятое среди абхазских ученых понятие *Ансуара* как формы проявления национального самосознания и самоутверждения этого народа. По мнению автора, это сложное понятие состоит из семи субкультур: этноэкономической, этнолингвистической, бытовой, духовной, нормативной, обрядовой и правовой, которые он схематично изображает и последовательно рассматривает.

В первом разделе книги (с. 146–211) освещена традиционная религия абхазов. Наиболее подробна первая часть раздела, озаглавленная «Супрематеизм — основа традиционной религии абхазов». Под понятием «супрематеизм» автор понимает высшую стадию политеистических верований, характерных для абхазов. Он реконструирует сложный пантеон их традиционной религии, который, по его словам, напоминает структуру семейной общины, состоящей из нескольких поколений ближайших родственников во главе со старшим мужчиной. Возглавляет абхазский пантеон бог Анцва, являющийся Творцом всего сущего, учредителем и хранителем мирового порядка. К этому первому, старшему поколению богов относятся шесть его братьев и единственная сестра Нан (Анан), ей доверена земля, на которой живут абхазы. Каждый из братьев является каким-либо важным богом, владыкой, в частности Ацах — владыка подземелья, Агах — бог моря, Афы — бог грома и молнии, Апстха — владыка туч, олицетворение облаков, Ацшаха — владыка ветра, Аергъ — бог войны и военного дела. Автор приводит имена и других, более многочисленных божеств следующего поколения, каждое из которых покровительствует той или иной сфере земной жизни абхазов — явлениям природы и разным отраслям их хозяйственной деятельности. Например, это божества охоты и зверей, гор, лесов, рек и речных долин, земледелия, домашнего скота, очага и др.

Подробно рассматривая абхазский пантеон, функциональные роли разных богов, автор приходит к обоснованному выводу, что типологически этот пантеон входит в орбиту традиционных религий горских народов Кавказа, в первую очередь близкородственных адыгов. Одновременно по внутренней организации своего пантеона абхазская религия обнаруживает значительное сходство с олимпийской религией древних греков, в частности, обе они выстроены по принципу семейной общины, состоящей из нескольких поколений родственников. В то же время наряду со сходством автор выявляет и определенные различия между ними. Например, если для олимпийской религии характерно поклонение космосу, организованной материи, в ее основе лежит вещь, то в основе абхазской религии находится личность, являющаяся, по словам автора, «выше всякой природы, всякого космоса. Такой абсолютной личностью является Анцва, создатель и человека, и природы, и всего космоса». Автор приходит к выводу, что в основе наблюдающегося сходства между абхазским и греческим пантеонами лежит универсализм развития политеистических верований, а разницу между ними можно объяснить самостоятельностью формирования каждого из них, при этом античная традиция не смогла существенно повлиять на абхазский пантеон, поскольку он был уже до этого полностью сформирован.

Одновременно автор утверждает, что совершенно иное отношение абхазской традиционной религии к религиям древних народов Ближнего Востока, где несомненно присутствует протоабхазоадыгский компонент, который отошел от шумерской цивилизации еще до появления в Месопотамии семитов, т. е. примерно до конца III тыс. до н. э. При этом семиты не только не вытеснили шумерскую традицию, но и развили ее.

В. Бигуаа, ссылаясь на специальную литературу, приводит абхазские заимствования в ряде индоевропейских языков, в частности, в хеттском, греческом, а также в доиндоевропейском баскском, что, по его мнению, свидетельствует о том, что в прошлом население абхазо-адыго-хаттской языковой группы занимало довольно обширную территорию: от северных и южных склонов западной части Кавказского хребта, через Колхиду и Малую Азию, до Месопотамии, возможно, даже южнее.

Эту часть раздела автор завершает приведенными им схемами о функциональной роли богов и божеств разных поколений абхазского пантеона.

Вторая часть первого раздела посвящена празднованию абхазми Нового года. Автор отмечает, что если в древности у абхазов, как и у многих других народов, праздник Нового года приходился на день весеннего равноденствия 21 марта, что ассоциировалось с наступлением весны и началом нового сельскохозяйственного года, то впоследствии, с принятием христианства, дата Нового года была перенесена на январь. В настоящее время абхазы отмечают Новый год дважды — 1-го и 14 января, при этом если первое празднество, которое проводят обычно в кругу семьи за праздничным столом и у украшенной елки, европеизировано и не отличается какой-либо этнической спецификой, то второе празднество — традиционное. Его неотъемлемой частью является отмечаемое с вечера 13-го на 14 января моление Богу кузни и кузнечного ремесла, что связано с древним культом железа у абхазов, играющего важную роль и в их современной жизни. Автор подробно описывает исполнение членами семьи этого культового обряда, который распространяется на весь отцовский круг кровных родственников и сопровождается жертвоприношением, канонадой и приготовлением обрядовой пищи и напитков. Непременным исполнителем традиционного обряда является жрец, который молится за себя как посредника между Богом и данным семейным коллективом. Хотя некоторые элементы этого праздника в современной жизни абхазов утрачены, в целом он продолжает ими соблюдаться.

Весьма информативен второй раздел книги — «Бытовая культура абхазов: структурный аспект» (с. 212–280), состоящий из четырех частей, каждая из которых посвящена наиболее значимым аспектам данной культуры. В первой части рассмотрены традиционные хозяйственные занятия абхазов, доминирующее значение среди которых имеют распространенные в низменно-холмистых районах земледелие и в предгорных и горных районах — скотоводство. Важнейшие злаковые культуры — просо, пшеница, ячмень, с XVIII века появились кукуруза, а также фасоль; техническими культурами были лен и конопля, с XIX века — хлопок. В числе основных орудий производства абхазы использовали топор, вилы, грабли, серп, пахотным орудием служила соха, развившаяся затем в плуг. Древнейшими занятиями абхазов являются также виноградарство, виноделие, садоводство, позднее — огородничество. В качестве домашнего скота абхазы продолжают разводить как крупный рогатый скот (коровы, быки, буйволы), так

и мелкий (козы, в меньшей степени — овцы). Особым почетом по-прежнему пользуется лошадь, служащая для верховой езды. В качестве выючных животных используются мулы и ослы. Исстари важную роль в хозяйственном быту абхазов играли также пчеловодство и охота.

Вторая часть данного раздела посвящена материальной культуре абхазов. Автор рассматривает разные типы их поселений (в горных и предгорных районах — разбросанный или усадебный тип, в равнинных районах и особенно в приморской полосе — более упорядоченный) и народного жилища (до середины XX века — плетеный и дощатый, позднее — кирпичный), специфику их традиционной мужской и женской одежды (во многом схожей с одеждой горских народов Кавказа, прежде всего близкородственных адыгов) и наиболее подробно останавливается на многообразной национальной пище как растительного, так и животного происхождения, а также на традиционных алкогольных и безалкогольных напитках, среди которых особое место занимает вино, сохраняющее до сих пор в народе статус «божественного происхождения». Автор подчеркивает, что этническая специфика ощущается в составлении пищевого меню, которое зависит от времени дня и года, а также от характера той или иной трапезы (повседневной, праздничной, приуроченной к тому или иному обряду).

Третья часть раздела посвящена семье и семейному быту абхазов. В. Бигуаа останавливается на динамике структурного состава больших и малых семей, их внутренней организации, значительной роли главы семьи, взаимоотношениях супругов, старшего и младшего поколений, освещает положение невестки и круг ее обязанностей в доме мужа, отношение к детям и процесс их воспитания, говорит о разделах семей, причинах разводов, стойких обычаях избегания и гостеприимства, об основных изменениях в современной семье, о сокращении в ней детности, что не может не вызывать тревогу относительно ее будущего. По мнению автора, «современная абхазская семья стоит у опасной черты», поэтому ей необходимо вернуться к своим традиционным истокам, а этнодемографическая политика государства должна стать приоритетной. В этом разделе автор приводит ряд составленных им по хозяйственным книгам (эти книги называются похозяйственные) сельских советов и администраций таблиц о численном и поколенном составе семей в нескольких абхазских селах в 1964–1966, 1976 и 2006 годах, которые наглядно свидетельствуют о неблагоприятной демографической

динамике современной семьи, в частности, о довольно существенном увеличении за этот период удельного веса малочисленных и однопоколенных семей, а также хозяйств одиночек.

Четвертая часть второго раздела посвящена традиционному общественному быту абхазов, представляющему собой сложную и в то же время четко построенную систему отношений между членами социума. Автор показывает, что для традиционного абхазского общества, в котором основные элементы «горского феодализма» сочетались с определенными принципами демографических институтов, был характерен механизм хорошо налаженной вертикали народной власти. Существенное место при этом занимает понятие «род», состоящий из трех различных по форме и содержанию подразделений: семьи, глава которой является членом совета рода, патронимии — группы близкородственных семей, происходивших от одного предка и сохраняющих определенное хозяйственное и идеологическое единство, и братства — группы патронимий, происходивших от еще более отдаленного предка, имя которого, возможно, уже никто не знает. Важным признаком единого корня происхождения рода является строгая экзогамия в отношении всех входивших в пределы рода людей. Одним из признаков единения рода является обязанность всех его членов принимать участие во время исполнения обрядов жизненного цикла. При возникновении спорных вопросов внутри рода собирается совет старейшин, решение которого является законом для всех членов рода. В случае необходимости принятия более важных решений старейшины созывают «родовой сход», который не потерял своего значения и в настоящее время. Если решение родового схода касается интересов всей общины, то оно выносится на общинный сход. Особым социальным институтом, способствовавшим нормализации отношений между людьми внутри общины, в частности между представителями высшего сословия и независимыми крестьянами, автор называет аталычество — один из видов искусственного родства. Следующей ступенью территориальной вертикали абхазского социума было региональное общество, число которых исстари составляло семь — по числу регионов, каждый из которых имел свой центр общественно-политической жизни. В случае возникновения опасности для страны владетель региона посылал глашатаев в сельские общины. В результате в считанные часы каждый регион мог выставить тыся-

чи вооруженных бойцов, из которых формировалась армия. Непременным регулятором взаимоотношений членов абхазского общества является традиционная соционормативная культура, определяющая характер поведения каждого его члена.

Третий раздел книги — «Обрядовая культура: традиция и современность» (с. 281–295). Он состоит из двух частей, каждая из которых посвящена одной из традиционных обрядностей жизненного цикла — брачно-свадебной и похоронно-поминальной, которые до сих пор отмечаются абхазами в строго театрализованной форме. В первой части автор коротко говорит об имевших место в абхазском обществе способах заключения брака — похищении, тайном уводе невесты, осуществляемом по взаимной договоренности сторон, и так называемом гласном браке, который завершается традиционным свадебным торжеством. Более подробно рассмотрен последний способ брака, состоящий из сватовства, самой свадьбы, во время которой невесту торжественно переводят в дом жениха, свадебного пира и послесвадебного цикла, включающего «ввод невесты в большой дом», «приглашение зятя родителями жены» и «приглашение родителей жены зятем». К сожалению, автор ничего не пишет о принятом среди абхазов брачном возрасте, который, как известно, отличается от брачного возраста других народов Кавказа в сторону увеличения, о разного рода брачных запретах, о национально-смешанных браках. Интересно было бы проследить, как со временем менялись эти показатели.

Более подробно написана вторая часть раздела, посвященная похоронно-поминальной обрядности. В ней автор приводит немало конкретного материала по принятым среди разных региональных и профессиональных групп абхазов многотысячным похоронам, а также последующей за ними поминальной обрядности, ее сроках, участии в ней большого круга родственников, оказывающих как материальную (жертвенные животные, продукты питания, напитки), так и участвовавшая в наше время денежную помощь семье покойного.

В целом рецензируемая книга должна быть интересна не только специалистам, но и широкому кругу читателей. Особенно желательно, чтобы с ней ознакомились представители молодого поколения абхазов, которые поняли бы тревогу автора за будущую судьбу своего малочисленного народа и задумались бы, как можно предотвратить грозящую ему этнодемографическую катастрофу.

Содержание

Введение.....	3
РАЗДЕЛ ПЕРВЫЙ	
Памяти Ярославы Сергеевны Смирновой	5
In Memoriam.....	7
Ярослава Сергеевна Смирнова: «Я поехала на Кавказ... и на Кавказе осталась» (Проведение интервью, подготовка к печати, вступление, комментарии Ю.Д. Анчабадзе)	9
РАЗДЕЛ ВТОРОЙ	
Исследования и материалы.....	31
С.А. Арутюнов Сад цивилизаций	33
Я.С. Смирнова Межсемейные связи и надсемейные структуры в общественном быту народов Северного Кавказа (XIX–XX века)	51
А.Е. Тер-Саркисянц Основные этапы формирования истории и культуры армян в России	104
Н.Д. Пчелинцева, Л.Т. Соловьева Культурное наследие Азербайджана: сохранение, развитие, возрождение	154

<i>З.Б. Цаллагова</i> Этнопедагогический потенциал нартского эпоса	180
<i>Л.К. Гостиева</i> Вклад семьи Цаликовых в сохранение творческого наследия К.Л. Хетагурова	195
<i>Ю.Д. Анчабадзе</i> Национальное историко-культурное наследие в представлениях кавказской эмиграции в 1917–1930-е годы	217
РАЗДЕЛ ТРЕТИЙ	
Рецензии и обзоры	247
<i>Ю.Д. Анчабадзе</i> Рецензия на книгу: <i>Л.А. Чибиров. Имена. Очерки</i>	249
<i>Ю.Д. Анчабадзе, Л.Т. Соловьева</i> Рецензия на книгу: Археология и этнология Северного Кавказа. Сборник научных трудов	255
<i>Ю.Д. Анчабадзе</i> Рецензия на книгу: <i>М. Вачагаев. Шейхи и зияраты Чечни</i>	262
<i>Ю.Д. Анчабадзе</i> Рецензия на книгу: Христианство на Северном Кавказе: история и современность. Сборник статей	266
<i>А.Е. Тер-Саркисянц</i> Рецензия на книгу: <i>В. Бигуаа. Вопросы традиционной религии и бытовой культуры абхазов</i>	283

Научное издание

Культурное наследие
народов Кавказа

Ответственный редактор Ю.Д. Анчабадзе

Выпускающий редактор *Ю.П. Ремизова*

Корректор *Е.Н. Дудко*

Оригинал-макет *С.В. Буракова*

Дизайн обложки *С.В. Буракова*

Подписано в печать 04.02.2014. Формат 60×84 ¹/₁₆

Бумага офсетная. Печать офсетная

Усл.-печ. л. 18,25

Тираж 150 экз. Заказ № 3604

Издательство «Нестор-История»

197110 СПб., Петрозаводская ул., д. 7. Тел. (812)235-15-86

e-mail: nestor_historia@list.ru; www.nestorbook.ru

Отпечатано в типографии «Нестор-История»

198095 СПб., ул. Розенштейна, д. 21

Тел. (812)622-01-23